

Four Kingdoms and a Fifth. Daniel and the Transfer of Dominion in the Western World

Daniel 2

One of the most famous images in the Book of Daniel, and indeed in all of apocalyptic literature, is the statue that Nebuchadnezzar sees in his dream in Daniel chapter 2. This statue has a head of gold, its chest and arms of silver, its middle and thighs of bronze, its legs of iron, its feet partly of iron and partly of clay. The statue is destroyed when «a stone cut from a mountain» strikes the feet and brings down the statue. Daniel interprets the parts of the statue as a series of kingdoms. Nebuchadnezzar is the head of gold to whom the God of heaven has given the kingdom, the power, the might, and the glory. After him will come another kingdom inferior to his, then a third, which will rule over the whole earth. Then there shall be a fourth kingdom, strong as iron, which will crush and shatter all these. The iron is mixed with clay, symbolizing intermarriage, but the iron and clay will not hold together. Then finally, the God of heaven will set up a kingdom that will never be destroyed. It will crush the previous kingdoms and will stand forever.¹

While the kingdoms are not named, the first four are patently to be identified with Babylon, Media, Persia and Greece, since these are the kingdoms that succeed each other throughout the book. Chapters 1–5 are set under Babylonian kings, Nebuchadnezzar and Belshazzar. Chapter 6 is in the reign of the fictitious «Darius the Mede», but the last verse refers to the succeeding reign of Cyrus the Persian. Chapter 7 reverts to the reign of Belshazzar, and this is also the setting for chapter 8. Chapter 9 is in the reign of Darius the Mede. Chapter 10 is

¹ For full commentary, see J.J. COLLINS, *Daniel. A Commentary on the Book of Daniel* (Hermeneia), Minneapolis, MN 1993, 148-175; C.A. NEWSOM – B.W. BREED, *Daniel* (OTL), Louisville, KY 2014, 59-96.

set under Cyrus of Persia, but the angel Gabriel tells Daniel that he is fighting the «prince» or patron angel of Persia, and that after him the «prince of Greece» will come. Chapter 11 begins with a prophecy that there will be three more kings of Persia, but then it continues with a detailed prophecy of the Hellenistic kingdoms, down to the reign of Antiochus IV Epiphanes of Syria, (175-164 BCE). No Median kingdom ever ruled over Judah. This is why we get the fictitious Darius the Mede in Daniel 6 and again in 11:1. Daniel was evidently drawing on an older schema that was not of Jewish origin.²

In Daniel 2, the metals have declining value, a motif paralleled in Hesiod's *Works and Days*. In his *Works and Days* Hesiod describes a sequence of five ages – golden, silver, bronze, a fourth that is not identified with a metal, and iron. The fourth age breaks the pattern of decline and is inserted to accommodate the heroes of Greek legend. Hesiod was evidently adapting a schema of four ages and metals that was already current by the eighth century BCE. The origin of the schema is unknown.

The origin of the four kingdom schema

This four-kingdom schema was not peculiar to the Book of Daniel. The same sequence, but with Assyria rather than Babylon as the first kingdom, is found in the *Fourth Sibylline Oracle*, a Jewish text, in Greek, that dates to the late first century CE in its present form, but the nucleus of the oracle is probably older. It is also attested in several Roman historians.³ A fragment of Aemilius Sura, who is otherwise unknown, is preserved by Velleius Paterculus, around the turn of the era:

The Assyrians were the first of all races to hold power, then the Medes, after them the Persians, and then the Macedonians. Then when the two kings, Philip and Antiochus, of Macedonian origin, had been completely conquered, soon after the overthrow of Carthage, the supreme command passed to the Roman people.⁴

² COLLINS, *Daniel*, 166-170; NEWSOM – BREED, *Daniel*, 80-81.

³ J.W. SWAIN, «The Theory of the Four Monarchies: Opposition History under the Roman Empire», in *Classical Philology* 35(1940), 1-21. See also POLYBIUS 38.22; DIONYSIUS OF HALICARNASSUS (1.2.2-4); TACITUS, *Hist* 5.8-9 and APPIAN, *Preface*, 9.

⁴ SWAIN, «The Theory of the Four Monarchies», 2.

In the Jewish texts, the final kingdom is a kingdom of God; in the Roman texts, the final, presumably lasting kingdom, is Rome.

The idea that there was a sequence of world kingdoms, identified as Assyria, Media, and Persia, is as old as Herodotus. In the course of his inquiry as to how the Persians had become lords of Asia, the historian wrote:

«The Assyrians had held the empire of upper Asia for the space of 520 years, when the Medes set the example of revolt from their authority».

Later,

«the Medes were brought under the rule of the Persians» (Herodotus 1.95, 130).

In this he claimed to follow «Persian authorities», and in fact the inclusion of Media reflects a Persian point of view. This sequence is also found in Ktesias, who had been court physician to Artaxerxes II. The sequence Assyria-Media is also found in the Book of Tobit. The suspicion arises that this view of history reflected Persian propaganda, which sought to portray Persia as the heir to the great kingdoms of the ancient Near East. Caution is in order here. The sequence of world empires is not attested in Achaemenid inscriptions and we have no direct evidence that it was part of Persian propaganda.⁵

In an influential essay published in 1940, Joseph Swain argued that the extension of the schema to include Greece must have developed in the context of anti-Hellenistic resistance.⁶ Aemilius Sura, quoted above, considered the Second Punic War (218-201 BCE) as the time of the overthrow of Carthage, so Swain reasoned that he must have written before the Third Punic War (149-146 CE). Because he considered Philip, who died in 179 BCE, to mark the end of Macedonia, he must have written before the third Macedonian war (171-168). If this is correct, then the four kingdom schema was known before the book of Daniel was written. Swain supposed that the sequence of world king-

⁵ J. WIESEHÖFER, «Vom ‘oberen Asien’ zur ‘gesamten bewohnten Welt’ – Die hellenistisch-römische Weltreiche-Theorie», in M. DELGADO – K. KOCH – E. MARSCH (edd.), *Europa, Tausendjähriges Reich und Neue Welt. Zwei Jahrtausende Geschichte und Utopie in der Rezeption des Danielbuches*, Freiburg (Schweiz) 2003, 66-83, here 81, changes his earlier opinion and claims that the sequence was not of Persian origin but was devised by Herodotus.

⁶ SWAIN, «The Theory of the Four Monarchies».

doms including Media became known in Rome in the context of anti-Seleucid propaganda, around the time of the Battle of Magnesia, in 190 BCE, when Rome defeated Antiochus III (the Great). In any case, it seems likely that the sequence of four kingdoms, including Media, was current before the rise of Rome. Another early witness is found in the *Fourth Sibylline Oracle*.⁷ The Sibyl divides history into ten generations and four kingdoms. The Assyrians are said to rule for six generations, the Medes for two, the Persians for one, and the Macedonians in the tenth. A long oracle against Rome follows, out of numerical sequence, bringing the review of history down to the late first century CE. It seems clear, however, that the original oracle either ended with the tenth generation or with a predicted kingdom of God that was to follow it. It was presumably written before the rise of Rome.

In both Jewish and Roman expressions of the four-kingdom schema, the climactic, final, kingdom is not the fourth but the fifth – the kingdom of God in Daniel, Rome in Aemilius Sura. It could easily function subversively, to predict the demise of the fourth kingdom. This is certainly the case in Daniel, more obviously in Daniel 7 than in Daniel 2. The Roman texts, in contrast, are triumphalist, from a Roman perspective. Swain supposed that the sequence had been developed for the purpose of anti-Seleucid propaganda. This is admittedly speculative, but at least it seems clear that it functions as anti-Seleucid propaganda in Daniel 7.

An intriguing parallel to Daniel is found in the Persian *Bahman Yasht*, or *Zand-i Vohuman Yasn*.⁸ This text survives in Pahlavi, from the ninth century CE. Zands were midrashic elaborations of lost texts from the Avesta, part translation and part commentary. The Avesta is thought to derive from Zoroaster, whose date is controversial but was surely earlier than the Achaemenid period. It was not collected, however, until the Sassanian period (221-642 CE). So while it is clear that the *Bahman Yasht* is based on old traditions, it is relatively late in its present form.

⁷ J.J. COLLINS, «The Place of the Fourth Sibyl in the Development of the Jewish Sibyllina», in *JJS* 25(1974), 365-380. For the text, see J.J. COLLINS, «The Sibylline Oracles», in J.H. CHARLESWORTH (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha. Vol. 1. Apocalyptic Literature and Testaments*, Garden City 1983, 381-389.

⁸ B.T. ANKLESARIA, *Zand-I Vohuman Yasn and Two Pahlavi Fragments*, Bombay 1957 (published privately); A. HULTGÅRD, «Bahman Yasht: A Persian Apocalypse», in J.J. COLLINS – J.H. CHARLESWORTH (edd.), *Mysteries and Revelations. Apocalyptic Studies since the Uppsala Colloquium*, Sheffield 1991, 114-134.

According to the *Bahman Yasht* chapter 1, Ahura Mazda showed «the wisdom of all-knowledge to Zoroaster». Through it he saw «the trunk of a tree, on which there were four branches, one of gold, one of silver, one of steel and one of mixed iron». These are then explained to him as «the four periods which will come» in the millennium of Zoroaster. The same division of metals and periods is found in another Persian, Pahlavi, text, the *Denkard*, but the periods are identified differently.⁹ Daniel and the *Bahman Yasht* share the vision form, the association of the metals with silver, and a sequence of metals beginning with gold and silver and ending with iron mixed with something. These parallels can hardly be coincidental. Both the *Yasht* and the *Denkard* identify the metals with post-Sassanian kings, many centuries later than Daniel. Daniel's statue provides a more appropriate setting for the metals than the tree of the *Bahman Yasht*, but the periodization of history is much more at home in Persian than in biblical tradition. It is unlikely that one of these texts depended directly on the other, but they seem to share some common traditions.¹⁰

In the *Bahman Yasht*, the period of mixed iron is that of «the 'divs' having disheveled hair». Samuel K. Eddy ingeniously saw here a reference to the Greeks, who are depicted as wild-haired in mosaics and paintings, in contrast to the neatly depicted hair-styles of the Persians.¹¹ The *Yasht* would then have been written after the conquests of Alexander, and would have predicted the passing of the Greek, more specifically the Seleucid, kingdom, at the end of the millennium. It would have been updated later, in the post-Sassanian period. The Persian text is problematic, since its date and redaction are uncertain, but it lends some support to the view that Daniel was relying on an historical schema that was used more widely in the Seleucid empire.

In Daniel 2, the king refuses to tell his courtiers the content of his dream. Consequently, the Babylonian wise men are unable to interpret it. Daniel succeeds because it is revealed to him by the Most High God. The emphasis in the chapter is on the superiority of Daniel's revealed wisdom to that of the Babylonians. The king does not seem to be perturbed by the revelation that his kingdom will be followed by

⁹ See D. FLUSSER, «The Four Empires in the Fourth Sibyl and in the Book of Daniel», in *Israel Oriental Studies* 2(1972), 148-175.

¹⁰ COLLINS, *Daniel*, 163-165.

¹¹ S.K. EDDY, *The King is Dead. Studies in the Near Eastern Resistance to Hellenism*, Lincoln, NE 1961, 19.

a succession of weaker ones. He falls down and worships Daniel and acknowledges Daniel's God. It may be that Nebuchadnezzar was not concerned about what might happen in the distant future. It should also be noted that Daniel is not very specific about the nature of the fifth and final kingdom. Since it is set up by the God of heaven, from a stone cut from a mountain (suggesting Mt. Zion), Jewish and later Christian readers assume that it is a Jewish kingdom, but Nebuchadnezzar could well have supposed that it is a Babylonian kingdom – a return to the golden age of his own reign.

There is some limited evidence that Babylonians hoped for a restoration of their dominion after their power had declined. The idea of a definitive lasting kingdom is attested in a text from the sixth century BCE known as the *Uruk Prophecy*. This text extols a king who «will establish judgments for the land» and restore the shrines of Uruk. The king in question is most probably Nebuchadnezzar. The prophecy, however, does not predict that he will be followed by decline. Rather, «after him his son will arise as king in Uruk and rule the entire world. He will exercise authority and kingship in Uruk and his dynasty will stand forever. The kings of Uruk will exercise authority like the gods».¹²

Daniel 2 clearly implies that Babylonian power will pass, as indeed will the power of all human kingdoms. Daniel, however, does not present his interpretation in a threatening way. The destruction of pagan kingdoms is still far in the future. We might speak of this as «deferred eschatology».¹³ The power of foreign kingdoms will pass, eventually, but their destruction is not necessarily imminent. For the present, the power of Nebuchadnezzar is conferred on him by God and is presumably part of the divine plan. The stories of Daniel 1–6 assume that Jews can prosper under foreign rule, even in the service of foreign kings. If the four kingdom schema was devised to express resistance to world empires, that purpose is muted here.

¹² M. NEUJAHN, *Predicting the Past in the Ancient Near East. Mantic Historiography in Ancient Mesopotamia, Judah and the Mediterranean World* (BJSt 354), Providence, RI 2012, 50–58, here 53.

¹³ J.J. COLLINS, «Nebuchadnezzar and the Kingdom of God – Deferred Eschatology in the Jewish Diaspora», in ID., *Seers, Sibyls and Sages in Hellenistic-Roman Judaism* (JSJ.S 54), Leiden 1997, 131–137.

Daniel 7

We get a quite different sense of the four kingdoms, however, in Daniel chapter 7.¹⁴ Here we are told that «the four winds of heaven were stirring up the great sea» (Dan 7,2). Four great beasts come up out of the sea. They are all hybrid creatures, like the fantastic creatures of Babylonian mythology. The first is like a lion, but has eagle's wings, the second like a bear, and the third like a leopard. The fourth is the most terrifying of all. It has great iron teeth, and it tramples with its feet, probably an allusion to the war elephants used by the Seleucid (Syrian) kings. The fourth beast has ten horns, but then another up-start horn emerges which speaks arrogantly. An angel explains this vision to Daniel. At first, he says that the beasts are four kings that shall arise out of the earth. When Daniel inquires further he is given a fuller account of the fourth beast and the little horn, which rise up against the Most High.

This vision reaches its climax in a judgment scene. An Ancient Figure with white hair appears, evidently the Most High God. Then «one like a son of man» appears on the clouds of heaven and is presented before the figure on the throne. To him is given dominion and glory and kingship. The interpretation, however, says that the kingdom is given to the Holy Ones of the Most High, and then again to «the people of the Holy Ones of the Most High» (Dan 7,27).

The angel's interpretation does not do justice to the symbolism of the vision. The turbulent sea has a long history in biblical imagery.¹⁵ It is said of YAHWEH that «by his power he stilled the sea» (Job 26,12) and that he dried up the sea (Isa 59,10). It is associated with monsters, Rahab (Job 26,12; Isa 51,9) and Leviathan (Isa 27,1). Back before the Bible, the personified Sea was a character in Canaanite mythology, known to us from texts found at Ugarit in northern Syria in 1929. Other features of Daniel 7 recall Canaanite mythology too.¹⁶ The most puzzling aspect of Daniel's vision is that it seems to have two divine figures, the white haired figure on the throne and the «one like a son of

¹⁴ COLLINS, *Daniel*, 274-324.

¹⁵ NEWSOM – BREED, *Daniel*, 93, follows Hartman and Di Lella in relating the sea in Daniel 7 to the deep in Gen 1,2, but the spirit of God does not stir up the deep in Genesis, and it certainly does not cause beasts to come up out of it. Cf. L.F. HARTMAN – A. A. DI LELLA, *The Book of Daniel* (AncB 23), Garden City, NY 1978, 211.

¹⁶ COLLINS, *Daniel*, 286-294; ID., «Stirring up the Great Sea: the Religio-Historical Background of Daniel 7», in ID., *Seers, Sibyls, and Sages*, 139-155.

man» who comes on the clouds. The white haired figure is obviously the Most High God. Yet elsewhere in the Old Testament, YAHWEH is always the one who rides on the clouds (Deut 33,26; Pss 68,5; 104,3 etc.). Having two divine figures would not be a problem in a Canaanite context: the white-headed supreme God is El and the rider of the clouds is Baal. The whole vision evokes a Canaanite myth where the Sea (Yamm) challenges Baal for the kingship, which is conferred by the high god El. Elements of this and other Canaanite myths appear throughout the Old Testament. At the time when Daniel was written (168-164 BCE) it would have been familiar to the people of Jerusalem because the Syrian king Antiochus Epiphanes installed a cult of Baal Shamem (Lord of Heaven) in the Jerusalem temple. Daniel refers to this cult with a derisive pun as «the abomination that makes desolate» (*shikkutz meshomem*, Dan 8,13; 9,27; 11,31; 12,11).¹⁷

Daniel appropriates and reinterprets the symbolism of the Canaanite myth.¹⁸ In the Jewish context, the Ancient One is YAHWEH, and the rider of the clouds is the archangel Michael, prince of Israel (compare Dan 10,21; 12,1). The four kingdoms, including that of the Greeks and Syrian Seleucids, are beasts that rise from the sea, in open rebellion against the God of Heaven. The Holy Ones are the angelic host, led by Michael. The people of the Holy Ones, who ultimately receive the kingdom, are the Jewish people.

For our present purpose, the importance of this vision is that it shows the four kingdoms that shape human history as forces of rebellion against God. In Daniel 2, in contrast, they were ordained by God, and ran their course peacefully. Daniel 7, however, was written in different circumstances than Daniel 2. It presupposes the attempt by Antiochus IV Epiphanes to suppress the traditional Jewish cult in Jerusalem, as described in 1Macc 1–2 and 2Macc 4–6. Consequently, it takes a much more negative view of human history.

¹⁷ This was demonstrated by E. NESTLE, «Zu Daniel», in ZAW 4(1894), 247-248.

¹⁸ NEWSOM – BREED, *Daniel*, 217-220; C. NEWSOM, «The Reuse of Ugaritic Mythology in Daniel 7. An Optical Illusion?», in C.G. FRECHETTE – C.R. MATTHEWS – T.D. STEGMAN (edd.), *Biblical Essays in Honor of Daniel J. Harrington, SJ and Richard J. Clifford, SJ. Opportunity for no Little Instruction*, Mahwah, NJ 2014, 85-100, acknowledges that there are resonant mythic elements in Daniel 7, but denies that they constitute a pattern. She misses the coherence of Daniel's vision, framed as it is by the sea, the figure riding the clouds and the ancient figure on the throne.

The Roman period

A new world empire emerged on the scene not long after the Book of Daniel was written. Rome would dominate western history for many centuries to come.

The *Fourth Sibylline Oracle*, already mentioned above, has the sequence Assyria, Media, Persia and Macedonia. Macedonia is both the fourth kingdom and the tenth generation. It follows these with an oracle about Rome, which is not integrated into the numerical sequence (*Sib Or* 4,102-129). The Sibyl notes the destruction of Jerusalem (*Sib Or* 4,116). The eruption of Vesuvius is taken to be a sign of the impending eschatological upheavals, triggered by «the fugitive from Rome» (the returning Nero, who was thought to have escaped and fled to the east). Then

Great wealth will come to Asia, which Rome itself
Once plundered and deposited in her house of many possessions.
She will then pay back twice as much and more
To Asia, and there will be a surfeit of war (145-148).

The oracle ends with a great conflagration and the resurrection of the dead.

It would appear that this was an older oracle, from the early Hellenistic period. It was updated to include Rome, but the four kingdom schema was not yet revised. Since the first kingdom is Assyria rather than Babylon, the Sibyl does not appear to be dependent on Daniel.

By the end of the first century CE a consensus developed that Daniel's fourth kingdom should be identified as Rome. We find this in the apocalypse of *4 Ezra* (2 Esdras 3-14).¹⁹ In chapter 11, Ezra has a dream in which he sees an eagle with twelve wings and three heads coming up out of the sea. It is eventually confronted by a lion. In chapter 12, he is given an interpretation: «The eagle which you saw coming up from the sea is the fourth kingdom which appeared in a vision to your brother Daniel, but it was not explained to him as I now explain it to you» (12,12). The eagle clearly symbolizes Rome, although the identification is not made explicit. It had twelve wings and three heads, symbolizing emperors, who have been variously identified. In *4 Ezra* he is

¹⁹ See the commentary by M.E. STONE, *Fourth Ezra* (Hermeneia), Minneapolis, MN 1990, 343-432.

confronted by the Messiah, the Lion of David. In 4 *Ezra* 13 this messianic figure is depicted as a man who comes up out of the sea and rides on clouds, like the son of man figure in Daniel 7. He takes his stand on a mountain and destroys the Gentiles who come to attack him, presumably including Rome.

The historian Josephus, also writing at the end of the first century CE also identified the fourth kingdom as Rome.²⁰ He regarded Daniel as one of the greatest prophets, who not only prophesied future things but fixed the time at which they would come to pass (*Ant.* 10, 266). He only paraphrased one of Daniel's visions, chapter 8, and he related it clearly to the time of Antiochus Epiphanes. He affirmed, however that «Daniel also wrote about the empire of the Romans and that Jerusalem would be taken by them and the temple laid waste» (*Ant.* 10, 276). It has been suggested that he was referring here to Daniel 11–12,²¹ but the reference is obscure.

Josephus makes no allusion to Daniel 7. His interpretation of the four kingdoms can be seen from his treatment of Nebuchadnezzar's dream in chapter 2. There we are told that the head of gold represents Nebuchadnezzar and the Babylonian kings who were before him. He seems to regard the Medes and Persians as one kingdom, since «their empire will be destroyed by another king from the west». This can only refer to Alexander the Great. This kingdom, however, will be followed by a fourth, which will be «like iron and will have dominion forever because of its iron nature» (*Ant.* 10, 209). No mention is made of the division of this kingdom, symbolized by iron and clay. There can be no doubt that it refers to Rome. Josephus adds that «Daniel also revealed to the king the meaning of the stone, but I have not thought it proper to relate this, since I am expected to write about what is past and done and not of what is to be» (*Ant.* 10, 210). It is generally assumed that he did not want to offend the Romans by speaking of their eventual overthrow. His complete omission of Daniel 7 can be attributed to the same reason.

The sequence Babylon, Media-Persia, Greece, and Rome (often represented as Edom) persists in rabbinic tradition. Rabbinic interpretation of Daniel, as of other biblical books, is scattered through a vast

²⁰ COLLINS, *Daniel*, 84-86. JOSEPHUS gives a paraphrase of much of Daniel in *Ant.* 10, 186-281.

²¹ R. MARCUS, *Josephus: Jewish Antiquities, Books IX-XI* (LCL), Cambridge, MA 1937, 311.

corpus of literature.²² According to *Exodus Rabbah* 35,5: «Gold refers to Babylon, silver refers to Media; brass refers to Greece; Rome that destroyed the temple is likened to iron». An elaborate example is found in *Leviticus Rabbah* 13,5, which finds the four kingdoms anticipated in Gen 2,10 («A river flowed out of Eden . . . and there it divided and became four rivers»); Gen 15,12 («a dread and great darkness fell upon him») and Lev 11,4-8 (the camel = Babylon; the rock badger = Media; the hare = Greece; and the pig = Rome). It has been argued that this text with its negative portrayal of Rome represents a Jewish reaction to the triumph of Christianity in the fourth century.²³ This may be, but the identification of Rome as the fourth kingdom was established already at the end of the first century and was a commonplace of Christian as well as Jewish interpretation. It is still attested by Rashi (1040-1105).

Eventually the Jewish tradition adapted the schema to account for the rise of Islam. *Pirque de Rabbi Eliezer* 28 reads Gen 15,7-21 in light of the four-kingdom schema, in which the animals sacrificed represent the peoples who come to oppress the Jews. In one manuscript the turtledoves symbolize the Ishmaelites.²⁴ In one variant of the schema, it begins with Rome, moves to Greece/Byzantium, then to the Sassanid Persian Empire, and finally to «Ishmael».²⁵ In some accounts, the fourth kingdom consisted of a dominion shared by Rome (Edom) and Islam (Esau).²⁶ The twelfth century exegete Ibn Ezra regarded Rome as an offshoot of the Greek empire, and the fourth empire as Islam, the most powerful empire ever.²⁷ His contemporary Judah HaLevi wrote a poem in which he prayed that the feet of clay would be manifested in the end of days.²⁸ Ibn Daud, in twelfth century Spain, identified the four kingdoms as Persia, which included Babylon and Media,

²² Much of the material is collected in L. GINZBERG, *Legends of the Jews*, 7 vols., New York 1910-1938, 4. 326-350 and 6. 413-437. See further COLLINS, *Daniel*, 86-87; NEWSOM – BREED, *Daniel*, 93-97.

²³ J. NEUSNER, «Stable Symbols in a Shifting Society», in J. NEUSNER – E.S. FRERICHS (edd.), *To See Ourselves as Others See Us*, Chico, CA 1985, 386-396.

²⁴ NEWSOM – BREED, *Daniel*, 94; J.C. REEVES, *Trajectories in Near Eastern Apocalyptic: A Postrabbinic Jewish Apocalypse Reader*, Atlanta, GA 2005, 14.

²⁵ NEWSOM – BREED, *Daniel*, 94.

²⁶ G.D. COHEN, *The Book of Tradition (Sefer ha-Qabbalah) by Abraham Ibn Daud*, Philadelphia, PA 1967, 237; H.H. ROWLEY, *Darius the Mede and the Four World Empires in the Book of Daniel*, Cardiff 1964.

²⁷ COHEN, *The Book of Tradition*, 238; ROWLEY, *Darius the Mede*, 80.

²⁸ NEWSOM – BREED, *Daniel*, 94.

Greece, which included Rome, Persia-Rome, and Islam.²⁹ The Coptic version of the Book of Daniel contains a long additional chapter in which the four kingdoms are identified as the Persian, Roman, Greek and Ishmaelite.³⁰

The story of Daniel also provides the starting point for medieval Jewish apocalyptic compositions. The Persian *Apocalypse of Daniel*, redacted after the First Crusade in the twelfth century, is part of a long story that begins with Daniel's career at the Babylonian and Persian courts.³¹ It then moves to a prediction about various kings, from the time of Muhammad and later. It concludes with an elaborate scenario involving a false messiah, the messiah ben Joseph, and finally the messiah ben David, the raising of the dead, and a messianic age of thirteen hundred years. A Hebrew translation of this document appears under the title *Ma'aseh Daniel* («The Composition of Daniel») in Jellineck's *Beth Ha-Midrash*.³²

The Christian Tradition

It is primarily through Christian tradition, however, that Daniel came to play a prominent role in the conception of history in the western world.³³

The first extended commentary on the Book of Daniel, and on any Old Testament book for that matter, was produced by Hippolytus of Rome at the beginning of the third century CE, during the persecution of Septimius Severus.³⁴ Hippolytus saw no problems with the historicity of the tales in Daniel 1–6. He interpreted Daniel's prophe-

²⁹ COHEN, *The Book of Tradition*, 235.

³⁰ A.A. BEVAN, *A Short Commentary on the Book of Daniel*, Cambridge 1892, 3.

³¹ F. MACLER, «Les apocalypses apocryphes de Daniel. I», in *Revue de l'Histoire de Religion* 17(1896), 37-53.

³² A. JELLINEK, *Beth ha-Midrash*, Jerusalem 1967, 5.117-130. An English translation can be found in G.W. BUCHANAN, *Revelation and Redemption: Jewish Documents of deliverance from the Fall of Jerusalem to the Death of Nahmanides*, Dillsboro, NC 1978, 461-467.

³³ K. KOCH, *Europa, Rom und der Kaiser vor dem Hintergrund von zwei Jahrtausenden Rezeption des Buches Daniels*, Hamburg-Göttingen 1997; W. GOEZ, *Translatio Imperii: Ein Beitrag zur Geschichte des Geschichtsdenkens und der politischen Theorien im Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, Tübingen 1958; DELGADO – KOCH – MARSCH (edd.), *Europa, Tausendjähriges Reich und Neue Welt*.

³⁴ G. BARDY, *Hippolyte, Commentaire sur Daniel*, ed. and trans. MAURICE LEFÈVRE (SC 14), Paris 1947.

cies with a Christological focus. The stone in chapter 2 is Christ, come from heaven. The fourth kingdom in chapter 7 is identified as Rome. While the fourth beast was interpreted as Rome, however, the he-goat in chapter 8 was identified as Alexander the Great, and in that chapter the little horn was Antiochus Epiphanes. In this Hippolytus followed Josephus and reflected the original historical context of the Book of Daniel.

Hippolytus, however, did not think the end of history was imminent. The ten toes of the statue and the ten horns of the fourth beast were taken to require that the Roman Empire would be divided, and this had not yet come to pass.³⁵ Hippolytus held that the world would last six thousand years, and that this would be followed by the thousand year reign of Christ. Since he dated the birth of Christ fifty five hundred years after Adam, the end of the world was still a long way off.³⁶

The eschatological dimension of Daniel receded further in the writings of Origen in the early third century. Origen's commentary on Daniel is lost, but scattered examples of his exegesis of the book are preserved in other works. Origen interpreted Daniel allegorically. His understanding of Dan 7,13 can be inferred from his commentary on Matt 24,30: Christ comes every day to the soul of every believer, and the clouds are the Scriptures that make this manifest.³⁷ The Antichrist, in addition to being an eschatological figure, also signifies all heresies.³⁸ The prophecy that the wise will shine like stars is fulfilled in the life of believers, who are the light of the world.³⁹ For Origen, the seventy weeks of years of Daniel chapter 9 were fulfilled with the coming of Christ.⁴⁰

After Constantine, Christian interpreters tended to see the fourth kingdom differently. Eusebius suggested that the reception of the kingdom by the Holy Ones of the Most High in Dan 7,18 referred to the transition of Roman imperial power from Constantine to his

³⁵ This interpretation was taken over from Irenaeus *Haer* 5.26. See R. BODENMANN, *Naissance d'une exégèse: Daniel dans l'église ancienne des trois premières siècles*, Tübingen 1986, 263-265.

³⁶ HIPPOLYTUS, *Commentary on Daniel*, 4.23.

³⁷ BODENMANN, *Naissance d'une exégèse*, 314.

³⁸ *Ibid.*, 374.

³⁹ ORIGEN, *Commentary on Matthew* 10.3.

⁴⁰ ORIGEN, *On First Principles* 4.1.5.

sons, suggesting a smooth transition from the fourth kingdom to the fifth.⁴¹ The fifth kingdom would be continuation and spiritualization of the fourth. This interpretation was widely accepted by Roman Christians.

Arguably the most important contributions to the interpretation of Daniel in the patristic period were those of the Neoplatonist philosopher Porphyry (ca. 232-303) in book 12 of his treatise *Against the Christians*, and Jerome in his commentary on Daniel.⁴² Porphyry was the first to show that Daniel was pseudonymous and that the book must have been written after the persecution of the Jews by Antiochus Epiphanes, which it claimed to prophesy (he regarded the prophecy of resurrection in Dan 12,2 as a metaphorical reference to the Maccabean revolt). He apparently followed the usual Jewish and Christian identification of the first two kingdoms as Babylonian and Medo-Persian. The third kingdom was that of Alexander, and the fourth was that of Alexander's successors, the Diadochi. Porphyry rejected the identification of the fourth kingdom as Rome, because he, correctly, identified the little horn as Antiochus Epiphanes. The value of Jerome's commentary lies largely in the fact that he preserved Porphyry's work, and to a lesser extent also rabbinic views.⁴³ He adhered to the Antiochene tradition, with its preference for historical rather than allegorical interpretation. But he defended the Christological interpretation of the stone in Daniel 2 and the one like a son of man in chapter 7.⁴⁴

Throughout the patristic period, Daniel served as a source for chronological speculation rather than for imminent expectation. Augustine conceded the usual identification of the four kingdoms but did not dwell on it.⁴⁵ The great majority of the church fathers argued that the seventy weeks of years had been fulfilled in the first century C.E. either in the life and death of Christ or in the destruction of Jerusalem.

⁴¹ G. PODSKALSKY, *Byzantinische Reichseschatologie: Die Periodisierung der Weltgeschichte in den vier Grossreichen (Dan 2 und 7) und dem tausendjährigen Friedensreiche (Apok. 20)*, Munich 1972, 13; NEWSOM – BREED, *Daniel*, 87.

⁴² F. GLORIE (ed.), *S. Hieronymi Presbyteri Opera 1.5* (CChr. Series Latina 75A), Turnholt 1964; G.L. ARCHER, *Jerome's Commentary on Daniel*, Grand Rapids, MI 1958.

⁴³ See especially J. BRAVERMANN, *Jerome's Commentary on Daniel* (CBQMS 7), Washington, DC 1978.

⁴⁴ COLLINS, *Daniel*, 116.

⁴⁵ NEWSOM – BREED, *Daniel*, 87-88.

The dual interpretation of Daniel 11, whereby the text referred to Antiochus Epiphanes, but also typologically to the Antichrist remained popular down to the Middle Ages, and is found in Nicholas of Lyra in the early fourteenth century.⁴⁶

The Medieval Period

The coronation of Charlemagne on Christmas Day 800 was hailed as a decisive transition in the history of world kingdoms. The monk who wrote the *Deeds of Charlemagne* claimed that God had moved from East to West through the four kingdoms, and that Charlemagne offered a new and glorious beginning: «He who ordains the fates of kingdoms and the march of centuries, the all-powerful Disposer of events, having destroyed one extraordinary image, that of the Romans, . . . then raised up among the Franks the golden head of a second image, equally remarkable, in the person of the illustrious Charles».⁴⁷ Here we find the medieval concept of *translatio imperii* (or «transfer of dominion»). Otto of Freising, a twelfth-century German bishop and writer, argued that the *translatio imperii* passed from Rome to Byzantium, then to the Franks in 800 CE, from there to the Lombards and finally to the Germans. Otto worried, however, that the German empire had feet of clay. From the thirteenth century, the German kings were said to rule over «the Holy Roman Empire», the German continuation of the fourth kingdom.⁴⁸

In the popular apocalypticism of the Middle Ages Daniel was not as important as Revelation but was often cited for the four kingdoms and the Antichrist. Joachim of Fiore cited Dan 7,27 in support of his idea of a third age after the defeat of the Antichrist.⁴⁹ In that new age, the papacy would be dissolved. The idea of the Last World Emperor, the final king of Daniel's fourth empire, was used to justify the in-

⁴⁶ R.K. EMMERSON, *Antichrist in the Middle Ages*, Seattle, WA 1981, 28.44.247.

⁴⁷ B. MCGINN, «Eriugena Confronts the End: Reflections on Johannes Scottus' Place in Carolingian Eschatology», in J. McEVOY – M. DUNNE (edd.), *History and Eschatology in John Scottus Eriugena and His Time: Proceedings of the Tenth International Conference of the Society for the Promotion of Eriugenian Studies, Maynooth and Dublin, August 16-20, 2000*, Leuven 2002, 10; NEWSOM – BREED, *Daniel*, 88.

⁴⁸ NEWSOM – BREED, *Daniel*, 88.

⁴⁹ B. MCGINN, *Visions of the End*, New York 1998, 135.

crease in the power of the emperors over against the papacy.⁵⁰ For example the fourteenth century Franciscan Jean de Roquetaillade suggested that the emperor Frederick II Hohenstaufen was the Antichrist, as referred to in Dan 7,8, and that the French king Charles of Anjou would be the Last World emperor.⁵¹

Popular apocalyptic ideas found expression in a series of apocryphal apocalyptic writings in the name of Daniel. These were *ex eventu* (after the fact) prophecies about the rise and fall of kingdoms, such as we find in Daniel 11 and in many of the *Sibylline Oracles*. A key work in the development of this genre was the so-called *Syriac Apocalypse* of Pseudo-Methodius, composed in the mid-seventh century CE.⁵² It makes relatively little reference to Daniel, but it identifies the four winds of heaven that stir up the great sea in Daniel 7 as four kingdoms, «Cushite», Macedonian, Greek and Roman. Beginning in the 9th century, variations of Pseudo-Methodius appeared as «Visions of Daniel». A number of such pseudo-Daniel works have survived: *The Slavonic Daniel* (entitled *Vision of the Prophet Daniel on the Emperors and the Last Days and on the End of the World*), the *Last Vision of Daniel* or the *Greek Apocalypse of Daniel*, the *Vision of Daniel about the Last Time and the End of the World*, and the *Daniel Diegesis*.⁵³

The Book of a Hundred Chapters by the so-called Revolutionary of the Upper Rhine, written in German at the beginning of the sixteenth century was the last comprehensive expression of the popular eschatology of the Middle Ages. In it the four kingdoms were identified as France, England, Spain, and Italy.⁵⁴

A new element in the interpretation of Daniel appears in the late Middle Ages, with the identification of the Pope as the Antichrist. Already in the thirteenth century, in the disputes between Frederick II (1194-1250) and the papacy, each side accused the other of being the Antichrist.⁵⁵ The anti-Papal line of interpretation found its classic ex-

⁵⁰ M.A.T. VALDEZ, *Historical Interpretations of the 'Fifth Empire': The Dynamics of Periodization from Daniel to António Vieira*, S. J., Leiden 2010, 211-212.

⁵¹ VALDEZ, *Historical Interpretations of the 'Fifth Empire'*, 217. NEWSOM – BREED, *Daniel*, 89.

⁵² P.J. ALEXANDER, *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, Berkeley, CA 1985, 13-51.

⁵³ For a comprehensive overview see L. DITOMMASO, *The Book of Daniel and the Apocryphal Daniel Literature*, Leiden 2005.

⁵⁴ N. COHN, *The Pursuit of the Millennium*, New York-Oxford 1970, 124; B. MCGINN, *Apocalyptic Spirituality*, New York 1979, 140.

⁵⁵ MCGINN, *Visions of the End*, 175.

pression in Martin Luther. Luther published an exposition of Daniel 8 in his work on the Antichrist in 1521 and a preface to the translation of Daniel in 1530, revised in 1541.⁵⁶ In the 1520's, Luther argued that the divine providence had arranged for the transfer of empire, learning and religion from Rome to Germany. «It was with the Jews, but away it went . . . Rome and the Latin lands have also had it, but away it goes and now they have the Pope».⁵⁷

While Luther rejected radical millennialism, he affirmed that the end of days and the fulfillment of all prophecy was at hand. He understood Daniel to refer to the fall of Rome to the Turks and granted that the little horn could refer to Muhammad as well as to the Pope. He saw a direct reference to the Pope as Antichrist in Dan 11,36-45.

Luther's exposition of Daniel 8 was translated into English by John Frith, and George Joye produced a commentary based on that of Melanchthon and other European reformers.⁵⁸ Joye held that «not only the Turk, Mahomet, the Popes of Rome, their cardinals, bishops, monks priests and friars» but also «all emperors, kings and princes» played the role of the Antichrist.⁵⁹ John Knox preached his initial sermon on Daniel 7 and identified the fourth beast as the Roman church.⁶⁰ Thomas Müntzner, who died in the Peasant revolt developed a more militant millenarianism, which he expressed in a sermon on Daniel 2.⁶¹

Calvin, like Luther, identified the Antichrist with the papacy, but did not impose this identification on his interpretation of Daniel.⁶² He held that Daniel's visions extended to the time of Nero but no further. In Daniel 7 the fourth beast was Rome, and the ten heads referred to the senate. The little horn referred to the Caesars and the empire. The conferral of the kingdom on the holy ones referred to the first spread

⁵⁶ O. ALBRECHT, «Luthers Arbeiten an der Uebersetzung und Auslegung des Propheten Daniel in den Jahren 1530 und 1541», in *Archiv für Reformationsgeschichte* 23(1926), 1-50.

⁵⁷ L. DICKEY, «Translatio Imperii and Translatio Religionis: The 'Geography of Salvation' in Russian and American Messianic Thinking», in C. EVTUHOV – S. KOTKIN (edd.), *The Cultural Gradient: The Transmission of Ideas in Europe 1789-1991*, Lanham, MD 2002, 17; NEWSOM – BREED, *Daniel*, 89.

⁵⁸ J. GOLDINGAY, *Daniel* (WBC 30), Dallas, TX 1989, XXXV.

⁵⁹ R. BAUCKHAM, *Tudor Apocalypse*, Oxford 1978, 184-185.

⁶⁰ K.R. FIRTH, *The Apocalyptic Tradition in Reformation Britain 1530-1645*, Oxford 1979, 111-117.

⁶¹ COHN, *The Pursuit of the Millennium*, 238.

⁶² J. CALVIN, *Commentaries on the Book of the Prophet Daniel*, 2 voll., Grand Rapids, MI 1948.

of the gospel rather than to the second coming. He insisted that the fourth kingdom was not Rome but the Seleucids, and that the Christian era as a whole was to be identified with the stone cut from the mountain in Daniel 2. Although he failed to appreciate the insight of Porphyry, or the positions of later critical scholarship, Calvin attempted an historical interpretation, in contrast to most of the Reformers. On theological issues, however, his positions were typically Protestant, dominated by the quarrel of the Reformers with Rome.⁶³

Luther's commentary on Daniel was accompanied in printed versions by «Daniel's Dream Map». This was a map of the world, as then understood, in which each continent was assigned to a beast.⁶⁴ The Turkish army, which besieged Vienna in 1529, is represented as the third beast. In the 1570's a Catholic priest Jean Boulaese created a popular chart showing the history of the world according to the four kingdom schema. In 1585 Lorenz Faust published a book titled *Anatomia statue Danielis*, which included a woodcut depicting the statue from Daniel's dream. The face on the statue resembled the king of Saxony, whom Faust may have believed to be the last emperor. The names of world rulers throughout history are inscribed on the statue, Mesopotamian kings on the head, Median and Persian kings on the chest, Roman emperors on the skirt, Byzantine and Ottoman rulers on the right leg, and Holy Roman emperors on the left leg.⁶⁵

The first Protestant commentator to accept Antiochus Epiphanes as the fourth beast was Hugh Broughton, whose commentary was published in 1596 and relied to a great degree on the current Jewish interpretation of Daniel.⁶⁶ Hugo Grotius (1585-1645) also identified the fourth kingdom as the Greek and dispensed with the identification of the papacy as the Antichrist.⁶⁷ Thomas Brightman, a contemporary of Broughton, argued that Daniel referred to all of Jewish history down to the Middle Ages.⁶⁸ Walter Raleigh used Daniel in his *History of the World* to provide the link for the integration of biblical history with the succession of universal kingdoms. In the Crom-

⁶³ He also published a series of sermons on Daniel 5–12 in which he was less restrained in anti-papal polemic. See FIRTH, *The Apocalyptic Tradition*, 36.

⁶⁴ NEWSOM – BREED, *Daniel*, 90-91.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ FIRTH, *The Apocalyptic Tradition*, 158-159.

⁶⁷ J.A. MONTGOMERY, *A Critical and Exegetical Commentary on The Book of Daniel* (ICC), Edinburgh 1927, 108.

⁶⁸ *Ibid.*, 108.

wellian era, an anti-Cromwellian faction in the army was called «Fifth Monarchy» men, in reference to the final kingdom in Nebuchadnezzar's dream, and William Aspinwall pictured the coming new order as *A Brief Description of the Fifth Monarchy*.⁶⁹ At the same time the Portuguese Jesuit Antonio Vieira, who worked in Brazil, argued that Portugal was the fifth kingdom, and that it was its mission to convert all peoples to Christianity.⁷⁰

The trope of *translatio imperii* was eventually applied to America. The Anglo-Irish philosopher and bishop, George Berkeley wrote a poem entitled «Verses on the Prospect of Planting Arts and Learning in America». The poem ended as follows:

Westward the course of empire takes its way
The first four Acts already past
A fifth shall close the Drama with the day
Time's noblest offspring is the last.⁷¹

The Puritans who migrated from England to North America brought with them a strong interest in the fulfillment of prophecy. This interest was focused on Revelation rather than Daniel. Daniel did, however, play an important role in the Millerite movement in the mid nineteenth century.⁷² William Miller (1782-1849) calculated the end of the world on the basis of Dan 8,14 (two thousand three hundred evenings and mornings). Making the usual equation of one day and a thousand years, and starting from the return of Era in 458 BCE, Miller arrived at 1843 as the date of the end. When 1843 came and went, some Millerites fixed a new date, October 22, 1844. When that day also passed, one Millerite recalled, «we wept and wept until day dawned».⁷³ The Millerite movement can be seen as the end of one trajectory in the interpretation of Daniel, but there have been ongoing attempts to calculate the end of the world on the basis of Daniel. The most recent was that of Harold Camping, a Californian evangelist in

⁶⁹ P. BOYER, *When Time Shall Be No More: Prophecy Belief in Modern American Culture*, Cambridge, MA 1992, 65; S. TOWNER, «Were the English Puritans 'the Saints of the Most High'?», in *Interpretation* 37(1983), 46-63.

⁷⁰ VALDEZ, *Historical Interpretations*, 283-305.

⁷¹ R.J.C. YOUNG, «Walking Westward», in M. O'CONNOR (ed.), *Back to the Future of Irish Studies: Festschrift for Tadhbh Foley*, Bern 2010, 21; NEWSOM – BREED, *Daniel*, 91.

⁷² L. FESTINGER – H.W. RIECKEN – S. SCHACHTER, *When Prophecy Fails*, Minneapolis, MN 1956, 12-23; BOYER, *When Time Shall Be No More*, 81-82.

⁷³ BOYER, *When Time Shall Be No More*, 81.

2011. Camping was exceptional in the history of apocalyptic prophecy insofar as he eventually admitted that he was wrong.⁷⁴ The Millerite movement gave rise to the Seventh Day Adventist church and also to the Jehovah's Witnesses.⁷⁵

Another 19th century development, Dispensationalism, has continued to figure prominently in American life. The Dispensationalist movement was based on the teachings of the Irish-born John Nelson Darby (1800-1882) founder of the Plymouth Brethern.⁷⁶ Darby placed the fulfillment of prophecy either in the pre-Christian past or in the eschatological future and avoided attempts to match prophecy with events in European or American history. Some of his followers, however, developed graphic overviews of history, usually based on the statue of Nebuchadnezzar's dream in Daniel 2 or the four beasts from the sea in Daniel 7. A particularly famous example is the chart created by Clarence Larkin (1850-1924), a former draftsman who had become a Dispensationalist preacher, in his book *Dispensational Truth*, originally published in 1918.⁷⁷

Conclusion

Since the rise of historical criticism of the Bible, the great debates about universal history, the identification of the Antichrist, and millennial expectation are no longer taken seriously by scholars, although they live on in some Evangelical Christian circles. Some scholars have lamented the decline in the importance of the book for the culture at large,⁷⁸ but the loss is really a gain. The prophecies of Daniel can no longer serve as Christological proofs or as guides to the structure of universal history. Attempts to calculate the end on the basis of numbers in Daniel have always been problematic. The theological name-calling of the medieval and Reformation periods, especially with regard to the Antichrist, is no longer regarded as edifying. Viewed in its historical and literary context, Daniel is more akin to poetry than to historiography or futurology. While it is an important witness to

⁷⁴ NEWSOM – BREED, *Daniel*, 318.

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ BOYER, *When Time Shall Be No More*, 87-89.

⁷⁷ NEWSOM – BREED, *Daniel*, 318-319; C. LARKIN, *Dispensationalist Truth*, Philadelphia, PA 1918.

⁷⁸ K. KOCH, *Das Buch Daniel* (EdF 144), Darmstadt 1980, 6-8.

the history of the Maccabean period, its witness is couched in the language of myth, richly informed by the mythological traditions of the ancient Near East. That language has often been misunderstood by literalist interpreters, but it has nonetheless enriched the religious imagination of the western world.

JOHN J. COLLINS
Yale Divinity School
409 Prospect Street
New Haven, CT 06511
USA
john.j.collins@yale.edu

Parole chiave

Quattro regni – Daniele – Anticristo – Apocalittica – Fine del mondo

Keywords

Four kingdoms – Daniel – Antichrist – Apocalypticism – End of the world

Sommario

Lo schema dei quattro regni e del Quinto si trova due volte nel libro di Daniele, nel c. 2 nel sogno di Nabucodonosor della grande statua e nel c. 7 nella visione delle bestie che emergono dal mare. Daniele utilizza uno schema che era conosciuto nel periodo ellenistico e che ebbe molta fortuna sia nella tradizione giudaica che in quella cristiana, arrivando al suo apice nell'epoca della Riforma. Da parte di alcuni studiosi si lamenta la scarsa importanza riconosciuta al Libro nella cultura occidentale, ma paradossalmente la perdita è un guadagno perché ci permette di apprezzare il libro di Daniele in maniera più misurata e lucida all'interno del suo contesto storico.

Summary

The schema of four kingdoms and a fifth is found twice in the Book of Daniel, in Nebuchadnezzar's dream of a great statue in chapter 2 and in the vision of beasts rising from the sea in chapter 7. Daniel was adapting a schema that was widely known in the Hellenistic age. It had a long afterlife in both Jewish and Christian tradition, culminating in the polemics of the Reformation era. Some scholars have lamented the decline in the importance of the book for western culture, but the loss is gain, as it allows us to appreciate the book in a more sober way in its historical context.

Rebecca moglie e madre. Uno studio narrativo del personaggio in Gen 24,63–27,46

Nella Genesi, Rebecca è presentata come un personaggio dotato di grande dinamicità e di notevole prontezza nella casa dei suoi familiari in Aram. Il suo modo di rapportarsi alla realtà cambia dal momento in cui conosce Isacco, che la conduce nella tenda di sua madre. Il carattere così positivo e deciso di questa donna si evolve nei capitoli qui analizzati, dimostrando punti di forza, debolezze, chiaroscuri propri dell'animo umano.

Attraverso una traduzione volutamente letterale e commentata del testo masoretico, propongo qui una lettura narratologica del personaggio di Rebecca nei capitoli che la definiscono nel rapporto con il marito, in relazione a una difficile gravidanza e a un enigmatico oracolo, sino alla partenza di Giacobbe, quando cioè scompare definitivamente dalla scena del racconto.

L'incontro con Isacco (24,63-67)

⁶³Isacco uscì per gironzolare nella campagna al volgersi della sera, alzò i suoi occhi e vide: ecco cammelli che venivano. ⁶⁴Alzò i suoi occhi Rebecca e vide Isacco e (si) precipitò giù dal cammello. ⁶⁵E disse: «Chi è quell'uomo lì che viene nella campagna al nostro incontro?»; e il servitore disse: «Egli è il mio signore», e lei prese il velo e si coprì. ⁶⁶Il servitore raccontò a Isacco tutte le cose che aveva fatto. ⁶⁷E Isacco la fece entrare nella tenda di Sara, sua madre: prese Rebecca e fu per lui moglie e lui la amò. E Isacco si consolò dopo la morte di sua madre.

Questi versetti descrivono il primo incontro tra Isacco e Rebecca: Isacco gironzola nella campagna sul far della sera e Rebecca giunge con la carovana in compagnia del servitore di Abramo. Da questa prima scena emergono alcune caratteristiche di questi due personaggi: Isacco si muove nella scena ma la sua azione è di difficile identificazione per

via dell'*hapax legomenon* del verbo שׁוּח;¹ da lontano *vede* dei cammelli, ma non scorge né Rebecca né l'uomo che la accompagna. Al v. 64, con una identica fraseologia,² Rebecca *vede* Isacco (il complemento oggetto qui è ben puntualizzato e determinato dalla particella אֵת) e subito reagisce. Il verbo ebraico נָפַל qui utilizzato è di difficile traduzione. Esso infatti potrebbe indicare sia una discesa volontaria sia una caduta. Quale sarà la differenza? Qualora si trattasse di una discesa volontaria, Rebecca sarebbe già in azione, forse per non farsi vedere dall'uomo che le viene incontro benché non sappia che sia il suo futuro sposo. Qualora invece lei cadesse dal cammello, subirebbe in qualche modo l'azione. La coordinazione per polisindeto dei verbi al v. 64 lascia supporre che l'azione sia determinata da Rebecca, la quale tuttavia, alla semplice vista di Isacco, cambia posizione, passando da una posizione più alta rispetto all'uomo che le viene incontro, e in cui lei è seduta, a una più bassa in cui lei è in piedi.

Alla domanda di Rebecca relativa all'identità dell'uomo, il servitore risponde con un'informazione che sorprende il lettore. Sino a questo

¹ A tal proposito, V.P. HAMILTON, *The Book of Genesis. Chapter 18-50* (NICOT), Grand Rapids, MI 1995, 160, scrive: «The hapax legomenon *šûah* defies explanation (see NAB, which does not even try to translate it). If it is a form of the verb *šûh*, then its meaning is “pray”, “meditate” (Ps. 119:15, 23, 27). Most of the ancient versions so understood it: LXX *adolescēsai*; Vulg. *ad meditandum*; Targ. Onqelos: *lš'ḥ* (so also AV, RSV, NIV, NASB). Because of “walk” (*hālāk*) in v. 65 I suggest “roam” as a parallel here (cf. Pesh. “walk about”, from *šûṭ*). Westermann (*Genesis*, 2:390) and H.P. Müller (“Die hebräische Wurzel שׁוּח”, *VT* 19[1969] 368) agree that is the most likely interpretation (so also JB). Scholars have made at least three other suggestions as to the meaning of *šûah*. One connects it with an Arabic root meaning “to fling one’s arms” (J. Blau, “Ety-mologisch Untersuchungen auf Grund des palästinischen Arabisch”, *VT* 5 [1955], 343-344); a second connects it with a root found in the Dead Sea Scroll Manual of Discipline (1QS 7.15), repoint the *ś* to *š*, read as *šûah*, and translate “Isaac went out in order to lie down outside” (P. Wernberg-Møller, “A note on *lāšûah baššādeh* in Genesis 24:63”, *VT* 7[1957] 414-416); a third suggestion, which I find most attractive next to “roam”, is that the verb may actually refer to relieving oneself. For this see G.R. Driver, “Problems of Interpretation in the Heptateuch”, in *Mélanges bibliques, rédigés en l’honneur de André Robert*, Travaux de l’Institut Catholique de Paris 4 (Paris: Bloud et Gay. 1957), pp. 66-76, esp. 66-68; J. Ellington, «What did Isaac go out to do? (Gen 24:63-65)”, *BT* 38 (1987) 446-47; and Coote and Ord, *Bible’s First History*, p. 135, “to urinate”; G.A. Rendesburg, “The Mock of Baal in 1K. 18:27”, *CBQ* 50(1988) 417 n. 15; idem, “Hebrew *šw/yh* and Arabic *šḥ*”, in *FUCUS: A Semitic/Afrasian Gathering in Remembrance of Albert Ehrmann*, ed. Y.L. Arbeitman, *Current Issues in Linguistic Theory* 58 (Amsterdam and Philadelphia: John Benjamins, 1988), pp. 419-30. For a summary of these various interpretations, see F.E. GREENSPAHN, *Hapax Legomena in Biblical Hebrew*, SBLDS 74 (Chico, CA: Scholars, 1984), p. 160; and HALAT, 4:1223».

² N.M. SARNA, *Genesis 18-50*, *The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation* (JPS 1), Philadelphia, PA-New York-Jerusalem 1989, 170.

momento, infatti, il servitore ha usato il termine אֲדֹנָי per indicare Abramo. Questa è l'unica attestazione nell'intero capitolo³ in cui il servo parla di Isacco definendolo in tal modo, nell'intento forse di conferirgli la dignità e l'autorità di «signore» agli occhi di Rebecca.⁴

Da subito Rebecca si presenta come donna in grado di comprendere la retorica di una risposta, di focalizzare l'attenzione sul punto giusto e di riconoscere ciò che è davanti a lei. Infatti, nonostante la risposta del servitore, per lei ambigua,⁵ Rebecca comprende e agisce come è proprio di una ragazza di fronte al suo futuro marito, cioè prendendo il velo e coprendosi il volto.⁶ Al v. 66, il servitore racconta a Isacco (manca qui l'apposizione «suo signore») i fatti che ha appena vissuto. Questa narrazione permette poi a Isacco (v. 67) di accogliere Rebecca, facendola entrare nella tenda materna, sposandola e consolandosi dopo la morte della madre. Vorrebbe forse attribuirle il ruolo di sua madre? Il fatto che il nome di Rebecca sia inserito tra due menzioni della stessa Sara («sua madre») potrebbe essere un indizio a conferma di questo significato.

³ Il narratore presenta Abramo come «suo signore», in riferimento al servitore in 24,9.10; in 24,52.59, lo stesso è presentato come «il servo di Abramo». Egli stesso si riferisce ad Abramo definendolo «mio signore» in 24,12.27.35-36.37.42.44 (in cui si riferisce a Isacco appellandolo «il figlio del mio signore»).⁴⁸; in 24,51, Labano dice: «[Rebecca] sia moglie del figlio del tuo signore». Ai vv. 54 e 56, il servitore chiede di tornare «dal mio signore».

⁴ A tal proposito, G.J. WENHAM, *Genesis 16-50* (WBC), Dallas, TX 1994, 152: «That the servant now calls Isaac “my master” seems to imply that he has learned on his journey home that Abraham has indeed died»; ma nel racconto, Abramo muore solo al c. 25; per SARNA, *Genesis בראשית*, 170: «He [Isacco] merits this title because he is his father's sole heir».

⁵ Sino ad ora, Rebecca ha infatti sentito che il padrone del servitore è Abramo (vedi nota 3).

⁶ SARNA, *Genesis בראשית*, 170: «The incident of Sarah in Egypt, as described in 12:14, shows that Israelite woman were not normally veiled. Tamar put on a veil only to disguise herself before Judah (38:14). In the Middle Assyrian law the veil is a mark of distinction and the prerogative of a free woman, but this is exceptional in the Near East, where wives generally went about unveiled. There is evidence, however, that the veiling of the bride was part of the marriage ceremony. In Akkadian the bride on her wedding day is called *kallatu kutumtu*, “the veiled bride”. *Pussumtu*, “the veiled one”, in another term for *kallatu*, “bride”. The Middle Assyrian laws make the raising of a concubine to the status of a wife contingent upon her being veiled in the presence of the court. In light of all this, Rebekah's veiling herself has both symbolic and socio-legal significance. It is unspoken signal to Isaac that she is his bride». WENHAM, *Genesis*, 152: «“She took her veil and covered herself.” At her wedding, a bride was presented to her husband veiled (29:23-25). This verse may imply that Rebekah kept her veil on until her wedding». HAMILTON, *The Book of Genesis. 18-50*, 162: «Accordingly, she veils herself as the prospective bride», e aggiunge in nota: «For the veiling of the bride (though a different Hebrew term is used), see Cant. 4:1,3; 6:7».

Rebecca, dal momento in cui ha coperto il volto, perde tutta la dinamicità che l'aveva caratterizzata nel c. 24 e nei primi due versetti di questa scena, diventando l'oggetto delle azioni altrui. L'unico verbo che vede Rebecca soggetto è quello che indica il suo passaggio dalla condizione di נערה a quella di אשה,⁷ e anche lì un dativo ne riconduce l'azione, o meglio il divenire, a Isacco. Riuscirà questa donna a riacquisire la sua dinamicità e il suo modo di approcciarsi alla realtà?

La sterilità di Rebecca (25,19-21)

Rebecca compare nuovamente al v. 20 del c. 25. Il v. 19, di transizione, introduce la discendenza di Abramo che, il lettore della Genesi lo sa già, è una discendenza benedetta da YHWH, che quindi avrà la capacità di diventare numerosa, di espandersi e di occupare un preciso territorio. Subito però si presenta un ostacolo: Rebecca è sterile. In che modo dunque questa discendenza di Abramo potrà prendere forma attraverso Isacco?

Ecco la traduzione del testo:

¹⁹E questa la genealogia di Isacco, figlio di Abramo; Abramo generò Isacco. ²⁰Isacco aveva quaranta anni quando prese Rebecca, figlia di Betuel l'Arameo di Padan Aram, sorella di Labano l'Arameo, per lui come moglie. ²¹E Isacco supplicò YHWH di fronte a sua moglie perché lei era sterile e YHWH si fece supplicare per lui e Rebecca sua moglie concepì.

Il v. 20 riprende il v. 67 del c. 24, riproponendo l'immagine di Isacco che prende Rebecca *per lui come moglie*. Come già in 22,23 e in 24,15.24, vengono forniti i dati anagrafici,⁸ se così si può dire, di Rebecca, quasi a indicare che, pur cambiando la sua posizione all'interno del sistema familiare, diventando cioè *moglie* e creando nuovi legami familiari, i precedenti legami rimangono inalterati. Anche qui non vi è alcun verbo che faccia di Rebecca il soggetto dell'azione, conferman-

⁷ Per una interessante trattazione dell'evoluzione del personaggio di Rebecca all'interno del c. 24, rimando a S. GILLMAYR-BUCHER, «The Woman of their dreams: the image of Rebekah in Genesis 24», in P.R. DAVIES – D.J.A. CLINES (edd.), *The Word of Genesis. Persons, Places, Perspectives*, Sheffield 1998, 90-101.

⁸ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *Dov'è tuo fratello? Pagine di fraternità nel libro della Genesi*, Brescia 1987, 125-126.

do quell'atteggiamento di passività che aveva sorpreso il lettore alla fine del c. 24, all'interno del contesto matrimoniale.

In questo breve paragrafo, il narratore non registra alcun dialogo diretto, il ritmo è molto veloce e tale velocità verrà confermata al v. 26b che colloca le vicende narrate in pochi versetti nell'arco di venti anni. Focalizzandoci però sul v. 21, potremmo notare alcuni dettagli non indifferenti. Prima di tutto, la supplica *di Isacco*: è l'uomo qui a preoccuparsi per la sua discendenza, non Rebecca, di cui il lettore potrebbe pensare che, da donna e da persona accogliente quale si era mostrata nei confronti del servitore di Abramo,⁹ potrebbe essere maggiormente predisposta ad accogliere e portare nel suo grembo una nuova creatura.¹⁰ Qualcosa sembra essersi inceppato nel suo modo di fare. È Isacco dunque a prendere l'iniziativa: rivolge una supplica a YHWH, לִנְכַח אִשְׁתּוֹ. Agisce relazionandosi a Rebecca in quanto moglie, non più in quanto entità autonoma.

In che posizione si trovano qui i personaggi? L'espressione לִנְכַח è composta dalla preposizione proclitica ל e dal sostantivo נִכַח («fronte»), e significa «di fronte a, davanti». La stragrande maggioranza degli autori traduce l'espressione «in favore di»:¹¹ questa tuttavia sarebbe l'unica attestazione nell'intero *corpus* biblico in cui tale preposizione ha questo significato, come emerge dai lessici classici.¹² Il significato del termine נִכַח così come il valore primo della preposizione deve essere mantenuto:¹³ si descrive, in fin dei conti, un con-fronto. Rebecca non è solo לפני, «davanti», a Isacco (in senso spaziale), preposizione molto più frequente in ebraico, ma *di fronte*, quasi a indicarne un'opposizione. YHWH dunque potrebbe essere qui un interlocutore perfetto di una conversazione a tre che pone finalmente a confronto di-

⁹ Cf. Gen 24,16-20.23-25.

¹⁰ Interessante è notare il contrasto con Sara (Gen 16,2) o anche con Rachele (Gen 30,1), altre due matriarche che vivono la sterilità: sono loro a muoversi per cercare una soluzione per porvi fine.

¹¹ R. ALTER, *Genesis. Translation and commentary*, New York, 1996, 126, traduce «And Isaac pleaded with the LORD *on behalf of his wife*», così anche SARNA, *Genesis בראשית*, 178. WENHAM, *Genesis 16-50*, 152, traduce invece «Isaac interceded to the LORD *for his wife*». HAMILTON, *The Book of Genesis. 18-50*, 173, traduce: «Isaac entreated Yahweh *on his wife's behalf*» e aggiunge in nota: «*l-nōkaḥ* represents the substantive *nōkaḥ* ("front") combined with the preposition *le*. It means lit. "in front of" (30:38), or "in front of" in the sense of "on behalf of"». Non si capisce cosa giustifichi tale slittamento del significato.

¹² Così in *BDB*, in *HALOT* e in *DCH*.

¹³ Altra occorrenza è Gen 30,38. לִנְכַח con il medesimo significato si ritrova anche in Gs 15,7.

retto i due coniugi? Non è forse questo confronto che consente di fare un passo avanti verso la fecondità e quindi verso la discendenza? In ogni caso, nel momento in cui Isacco supplica e chiede aiuto a YHWH di fronte a sua moglie, Rebecca rimane spettatrice silenziosa dell'azione e la risposta divina corrisponde esattamente a ciò che viene chiesto: il verbo dell'azione di YHWH è infatti lo stesso verbo utilizzato per l'azione di Isacco, mentre il cambiamento di coniugazione (*qal* per Isacco, *nifal* per YHWH) indica la complementarità delle due azioni. Questa richiesta di Isacco «sblocca» ciò che si era inceppato prima, Rebecca concepisce e questo permette all'azione di proseguire.

*E Isacco supplicò YHWH di fronte a sua moglie perché lei era sterile e YHWH si fece supplicare per lui e Rebecca sua moglie concepì*¹⁴

Una gravidanza e un parto difficili (25,22-26)

²²*I figli si schiacciavano l'un l'altro nel grembo di lei e lei disse: «Se (è) così, perché questo io?» e andò per consultare YHWH. ²³E YHWH le disse: «Due nazioni nel tuo seno e due popoli dal tuo ventre si separeranno e un popolo avrà (maggiore) forza da (di) un popolo e un grande servirà un piccolo». ²⁴E si compirono i giorni di lei per il parto ed ecco: gemelli nel suo seno. ²⁵Uscì il primo, rosso, interamente come un mantello di peli e chiamarono il suo nome Esaù. ²⁶Dopo di che, uscì suo fratello e la sua mano tratteneva il tallone di Esaù e chiamò il suo nome Giacobbe. Isacco aveva sessanta anni quando li generò.*

È lo schiacciamento, la pressione vicendevole dei figli che smuove l'azione, pressione che Rebecca subisce *nel suo grembo* e che sembra risvegliarla da quel torpore e da quella passività che l'avevano caratterizzata a partire dall'incontro con Isacco. Nella scena, Rebecca è l'unica testimone¹⁵ inconsapevole delle difficoltà e delle azioni altrui e si pone delle domande per le quali cerca risposta. Donna d'azione qual è, di fronte alle difficoltà e al suo punto interrogativo, *va*, diventa nuovamente soggetto dell'azione e consulta YHWH. Lo ritiene forse responsabile del suo stato? Era YHWH che Isacco aveva supplicato *di fronte a lei!* Nella domanda che pone, tuttavia, qualcosa va rimarcato:

¹⁴ Cf. J.P. FOKKELMAN, *Narrative Art in Genesis. Specimens of Stylistic and Structural Analysis*, Eugene, OR 1991, 88.

¹⁵ Così come di fronte alla supplica di Isacco.

unico soggetto è «io», אנכי. Non si preoccupa di ciò che ha nel grembo che, il lettore sa, sono *dei figli*,¹⁶ né delle difficoltà che potrebbe avere suo marito. Il suo interesse è interamente su se stessa.¹⁷ Come Isacco prima, Rebecca si rivolge a Dio, ma, a differenza di lui, non supplica: chiede, interroga. La risposta di YHWH è enigmatica. È necessario interpretarla per comprenderne il significato e, se necessario, per adattare il proprio atteggiamento sulla base della stessa. L'oracolo riporta Rebecca su un piano più ampio rispetto a quello meramente individuale della domanda che si poneva: il piano materno. La prima parte della risposta (v. 25a) è più lunga della seconda (v. 25b), ed è forse quella che risponde al suo interrogativo¹⁸ proponendo una prospettiva nuova e inaspettata: «*Due nazioni nel tuo seno, e due popoli dal tuo ventre si separeranno*». La donna portatrice *nel suo seno*, sorgente *dal suo ventre*: una donna a cui YHWH, adesso per la prima volta, fa prendere consapevolezza dell'alterità che porta nel suo grembo.

Il fatto inoltre che vengano presentate *due nazioni* e *due popoli* garantisce già a ciascuno grandezza, prosperità e autonomia. Il lettore comprende subito che «I loro corpicini già racchiudono in potenza moltitudini», come scrive L. Alonso Schökel.¹⁹ Il v. 25b aggiunge l'informazione senza che una domanda sia stata posta in merito²⁰ e spiega al *lettore* il significato dello schiacciamento vicendevole dei figli (lotta per il dominio), ma senza precisare in che modo avverrà lo scambio di posizione tra i due fratelli e quale avrà la meglio. Nell'analisi logica dell'ultima frase dell'oracolo, «*un grande servirà un piccolo*», infatti, soggetto e oggetto possono invertirsi. Tuttavia per Rebecca, an-

¹⁶ Rebecca non sa che porta in grembo dei gemelli, per tale ragione rimane sorpresa al momento della loro nascita (25,24). Preciserò questo aspetto in seguito.

¹⁷ Il dimostrativo הוּ, che pure compare nella domanda, potrebbe riferirsi alla difficile gravidanza ma, più probabilmente, si tratta di una particella enfatica dell'avverbio interrogativo o del pronome personale di prima persona e, in questo caso, avrebbe una funzione avverbiale. A tal proposito, HAMILTON, *The Book of Genesis. 1-18*, 173, commenta: «Lit., "if thus, why this, I?" I take *lamma zeh 'anōki* as an aposiopesis in which Rebekah suddenly breaks off her thought. See GKC, §§ 147, 167a. Cf. G.R. Driver, "Ezekiel: Linguistic and Textual Problems", *Bib* 35 (1954) 155 n. 7; J. Barr, "Why? in Biblical Hebrew", *JTS* 36 (1985) 19. RSV renders arbitrarily, "if it is thus, why do I live?" (*hāyyā 'anōki*), following Pesh. and probably influenced by 27:46. M. Rottenberg, "The Interpretation of Rebekah's Question, *lamma zeh 'anōki*", *Beth Mikra* 29 (1983/84) 218-219 (Hebrew) suggests adding a *b* to *zeh*: "Why am I here?" but this is unnecessary». ALONSO SCHÖKEL, *Dov'è tuo fratello?*, 127, traduce: «Se così, perché sono tale?».

¹⁸ Come è stato detto, questo interrogativo concerneva solamente se stessa.

¹⁹ ALONSO SCHÖKEL, *Dov'è tuo fratello?*, 127.

²⁰ Alla quale forse si è fatto indirettamente allusione tramite il dimostrativo הוּ.

cora ignara di portare in grembo *dei figli*, l'oracolo non è così chiaro. Quando e come lei sarà in grado di interpretarlo? Dal seguito, è evidente che lo interpreterà in maniera tale che sarà il più piccolo ad avere forza maggiore rispetto al più grande. Avrà ben interpretato? Bisognerà guardare l'intera storia familiare per capirlo!

La nascita dei due gemelli conferma il gioco di forza già introdotto dal narratore al v. 22 e confermato dall'oracolo di YHWH al v. 23 e, forse, anche il tentativo di accaparrarsi il posto altrui. Il primo nasce e viene chiamato Esaù; *suo fratello*²¹ gli si afferra al tallone. È probabilmente il risultato della lotta tra i due. Il secondo sta cercando di prendere il posto dell'altro e quindi di ritardarne la fuoriuscita, per fare spazio a se stesso? Questo gesto sorprenderà Isacco a tal punto che, da esso, chiamerà il figlio «Giacobbe».²²

Avendo così insistito sulla maternità di Rebecca, il lettore non deve sorprendersi che nel v. 26b venga reintrodotta in maniera esplicita la figura di Isacco che genera. Un quadro familiare più ampio è così messo in evidenza: ognuno ha un ruolo e la figura paterna non è certo esclusa dalla nascita dei figli. Ad ognuno la sua parte in una gravidanza!

Divergenze tra fratelli (25,27-34)

²⁷*I ragazzi crebbero: Esaù divenne un uomo esperto nella caccia, un uomo da campagna, mentre Giacobbe (era) un uomo tutto d'un pezzo, che abitava le tende.* ²⁸*Isacco amò Esaù perché selvaggina (era) nella sua bocca mentre Rebecca amava Giacobbe.* ²⁹*Giacobbe preparò una minestra e arrivò dalla campagna Esaù ed era esausto.* ³⁰*Ed Esaù disse a Giacobbe: «Dammi da mangiare della (cosa) rossa, questa (cosa) rossa perché sono esausto». Per questo chiamò il suo nome Edom (Rosso).* ³¹*E disse Giacobbe «Vendi prima la tua primogenitura a me».* ³²*E disse Esaù: «Ecco io sto per morire, perché mai per me una primogenitura?».* ³³*E Giacobbe disse: «Giura a me prima», e giurò a lui e vendette la sua primogenitura a Giacobbe.* ³⁴*E Giacobbe diede a Esaù del pane e della minestra di lenticchie e mangiò e bevve e si alzò e andò e dispreggò Esaù la primogenitura.*

²¹ Il secondogenito nasce fratello in relazione al primo nato, come anche in Gen 4,2.

²² Unico soggetto del secondo verbo «chiamare» è infatti Isacco, forse perché unico spettatore dell'atto di afferrare il tallone (עקב «tallone» e יעקב «Giacobbe»). A questo gesto Esaù farà riferimento in 27,36.

Il v. 27 registra la crescita dei ragazzi e la differenziazione dei loro campi d'azione: a Esaù la campagna, il luogo dove Isacco era stato visto alla sera, la prima volta, da Rebecca (24,63.65); a Giacobbe la tenda, abitazione mobile, che è anche il campo d'azione materno (24,67²³). In questa differenza di ambiti si rispecchia anche il v. 28 dove coordinazione e contrapposizione all'interno delle dinamiche familiari sono ben messe in luce.²⁴ «Isacco amò Esaù perché selvaggina nella sua bocca»: l'aspetto verbale colloca l'amore paterno su un'azione il cui inizio è puntuale²⁵ ed è legato alla caccia che consente a Isacco di soddisfare il suo «gusto» per la selvaggina. «Rebecca amava Giacobbe»: il verbo utilizzato nel testo masoretico è un participio che descrive una situazione duratura; questo amore inoltre non è direttamente legato a un fatto contingente o a un qualche vantaggio che la madre trarrebbe da tale relazione. L'amore materno per Giacobbe si colloca indubbiamente su un piano superiore rispetto all'amore paterno per Esaù. Sarà forse un primo segno del modo in cui Rebecca interpreta l'oracolo? Sarà naturale predisposizione? Sarà naturale affinità con il figlio che condivide il medesimo campo d'azione? Oppure si tratta di una preferenza per colui che è nato afferrando il tallone del fratello e non si dà per vinto? In che modo si svilupperanno queste due differenti «tipologie d'amore»? Ci saranno dei risvolti diversi? Ecco come il narratore crea abilmente *suspense* per il lettore.

Ai vv. 29-34 Giacobbe, stavolta presentato per primo, prepara una minestra quando Esaù torna dalla caccia esausto. Un dialogo tra i due fratelli caratterizza la scena ma nessuno, parlando, risponde esattamente alla domanda o alla proposta rivoltagli dall'altro. Giacobbe, il più piccolo, serve al fratello il piatto di lenticchie richiesto. Questi mangia, si alza ed esce dalla scena, *disprezzando la primogenitura*. Questa scena guida forse il lettore nell'interpretazione dell'oracolo: sarebbe una

²³ Qui «la tenda» è quella di Sara, all'interno della quale Isacco conduce Rebecca. Si veda anche 18,6 e 9-10 per Sara.

²⁴ וַיֵּאָהֵב יִצְחָק אֶת־עֵשָׂו כִּי־צִיד בְּפִיו → E Isacco amò Esaù perché selvaggina nella sua bocca
וּרְבֵקָה אֲהָבָה אֶת־יַעֲקֹב → E/Ma Rebecca amava Giacobbe

Il ו che introduce la proposizione il cui soggetto è Rebecca può essere avversativo o copulativo. Interessante notare anche il chiasmo: «Amò Isacco (soggetto) Esaù (complemento oggetto)... Rebecca amava Giacobbe», che presenta prima l'amore e poi Isacco nella prima proposizione, Rebecca e poi l'amore nella seconda.

²⁵ Il verbo qui può anche avere valore incoativo: «Isacco cominciò ad amare Esaù», nel momento in cui riceve da lui sostentamento. Così in P. JOUON – T. MURAOKA, *A grammar of Biblical Hebrew*, Roma 2000, § 118b, si propone «and Isaac came to favour Esau».

prima concretizzazione dello stesso? Forse sta continuando quella lotta intrapresa nel grembo materno, che qui sembra assumere un risvolto inaspettato. Questo sovvertimento dell'ordine naturale di nascita avviene per volere di YHWH, per brama umana o per entrambe le ragioni.

E Rebecca? Perché Rebecca, spettatrice costante della realtà che la circonda sin dalla supplica di Isacco a YHWH per via della sua sterilità,²⁶ non assiste alla scena della vendita della primogenitura? Il lettore sa bene che, tramite l'oracolo, lei è l'unico personaggio al quale è stata preventivamente annunciata una inversione tra i fratelli. Stranamente, però, è del tutto assente dalla scena. Perché dunque aumentare il divario di conoscenza tra il lettore e Rebecca? In che modo il narratore vuole indirizzare il pensiero del lettore sui fatti qui raccontati? Sulla base di questi ultimi, ci saranno delle ripercussioni sul giudizio del lettore al c. 27?

Abimelek (26,7-11)

Una carestia costringe questo nucleo familiare a spostarsi nel paese di Gerar, presso Abimelek, re dei filistei. Una manifestazione di YHWH e una sua benedizione garantiscono la buona riuscita della permanenza, nonché la futura prosperità della discendenza di Isacco. Ma subito nuovi timori si insinuano nell'animo di questo personaggio.

⁷Gli uomini del luogo gli domandarono a proposito della sua donna e disse: «È mia sorella», temeva infatti di dire: «Mia moglie», «perché non mi uccidano gli uomini del luogo a causa di Rebecca», perché lei (è/era²⁷) bella a vedersi. ⁸E quando si erano protratti i giorni lì per lui, Abimelek, re dei filistei, guardò attraverso la finestra e vide: ecco Isacco rideva con Rebecca, sua moglie.²⁸ ⁹E Abimelek chiamò Isacco e disse: «Solamente ecco, lei è tua moglie; e come mai hai detto, È mia sorella?». E Isacco gli disse: «Certo, (l')ho detto perché io non muoia a causa di lei». ¹⁰E Abimelek disse: «Perché mai hai fatto questo a noi? Per poco uno del popolo avrebbe giaciuto con tua moglie e avresti fat-

²⁶ Così anche in 24,51 e poi 27,5.42.

²⁷ Il testo masoretico presenta una frase nominale, in cui il verbo «essere» non è espresso. Qualora questo verbo venga letto al presente, la frase sarebbe la continuazione del monologo di Isacco; qualora venga letto all'imperfetto, diventerebbe una constatazione del narratore.

²⁸ In questa breve scena traduco in maniera diversa il termine אשה, che riprenderò e spiegherò nel commento.

to venire su di noi una colpa». ¹¹ Abimelek allora ordinò a tutto il popolo dicendo: «Colui il quale tocca questo uomo o sua moglie, morire sarà messo a morte».

Gli abitanti di Gerar interrogano Isacco in merito alla donna che è al suo fianco. La risposta è una menzogna: presenta infatti la moglie come sorella, esattamente come suo padre Abramo aveva fatto in Egitto (12,10-20) e di nuovo nel paese di Abimelek (c. 20). A differenza di questi primi due racconti, i personaggi qui sono già genitori, condizione che, in qualche modo, rende ancora più grave la menzogna e ancora più difficile il suo mantenimento.²⁹ Cosa succede dunque? Quando gli uomini di Gerar interrogano Isacco a proposito della donna che lo accompagna («la sua donna»), egli teme che qualcuno voglia ucciderlo per «accaparrarsi il suo posto» di marito. Isacco, in risposta a questo suo timore, rinuncia al suo *status* di marito, ponendo Rebecca alla mercé altrui, ritiene infatti che questa sia la maniera appropriata per garantire salva la propria vita. Con il passare del tempo (v. 8a), il fatto che Isacco e Rebecca siano coniugi salta fuori. In che modo? È un terzo personaggio che lo riconosce avendo sorpreso la coppia in un atteggiamento poco prudente: «Abimelek, re dei Filistei, guardò attraverso la finestra e vide: ed ecco Isacco rideva con Rebecca, sua moglie». Quella finestra attraverso la quale Abimelek guarda è come una cornice all'interno della quale è dipinta la scena. Ad *explicit* del versetto, quindi in posizione fortemente enfatica, compare la verità: «sua moglie».

Due informazioni sul comportamento dei personaggi spiegano il manifestarsi di questa verità; la prima è esplicitata dalla figura etimologica מצחק מצחק: Isacco è colui che ride o che fa sorridere.³⁰ Accanto a lui e con lui, Rebecca: אה רבקה אשתו. Questa è la seconda informazione: una novità nel modo d'essere dei due personaggi. Adesso, Rebecca non è più oggetto delle azioni del marito o dei suoi timori, ma compa-

²⁹ Qui tuttavia Esaù e Giacobbe non vengono neppure menzionati, così che le dinamiche descritte si svolgono tra la coppia e la società in cui essi vivono, senza dirette ripercussioni sui figli o intromissioni da parte degli stessi.

³⁰ Così Isacco è stato nominato da YHWH in risposta al sorriso con cui Abramo ha reagito all'annuncio della nascita di un figlio di Sara (17,17), un sorriso al quale fa eco quello di Sara (18,12-15) e in relazione al quale ha ricevuto tale nome da Abramo (21,3), nome poi commentato da Sara con il solito gioco di parole (21,6). Rimando a un interessante articolo sui nomi dei figli di Abramo e il loro uso all'interno del racconto biblico: F. MIRGUET, «Isaac et Ismaël en Gen 21,1-21. Quand l'entente (*shm'*) suscite le rires (*çhçq*)», in *Science et Esprit* 55(2003), 75-88.

gna. In apposizione finale, l'espressione ebraica אשתו impiegata al v. 7 al momento della richiesta di informazioni da parte degli *abitanti del luogo*. Qui però, dal punto di vista di Abimelek, אשתו ha un significato in più, un valore aggiunto: Rebecca non è più soltanto una «donna» che accompagna Isacco, ma «sua moglie», almeno agli occhi di Abimelek, che ben presto informerà di ciò gli abitanti del suo paese affinché nessuno tocchi questa coppia di coniugi (v. 11).

Il matrimonio di Esaù (26,34-35)

Le vicende familiari vengono riprese alla fine del c. 26, quando viene registrato il matrimonio di Esaù:

³⁴Esaù ebbe quaranta anni e prese in moglie Giuditta, figlia di Beri l'Ittita, e Basemat, figlia di Elon l'Ittita. ³⁵Esse furono amarezza di spirito per Isacco e per Rebecca.

Ciò che è importante registrare qui è che, dopo che Rebecca è stata trattata da Isacco come compagna al v. 8 e riconosciuta come tale da Abimelek al v. 11, il narratore può presentare i due coniugi pari nel vivere il sentimento di amarezza per le mogli del figlio. Qui infatti il testo ebraico registra simmetria tra i coniugi ליצחק ולרבקה. Se un'informazione apparentemente di poca importanza viene fornita, vuol dire che tornerà utile per il seguito.

Una silenziosa presenza (27,1-5)

Non appena il figlio maggiore, alla stessa età di suo padre, trova compagne per la sua vita, Isacco pensa a donargli la benedizione.

¹Quando Isacco fu anziano e i suoi occhi divennero deboli da non vedere, chiamò Esaù, suo figlio grande, e gli disse: «Figlio mio!» e gli disse: «Eccomi». ²Disse: «Ecco, per favore, sono (divenuto) anziano, non so il giorno della mia morte. ³Ora per favore prendi i tuoi arnesi, la tua faretra e il tuo arco. Esci nella campagna per cacciare per me della selvaggina. ⁴Poi prepara per me delle prelibatezze come io amo in modo tale che tu me le porti e che io mangi perché la mia gola ti benedica prima che io muoia». ⁵Ora, Rebecca ascoltava mentre Isacco parlava a Esaù, suo figlio. Ed Esaù andò nella campagna per cacciare della selvaggina da portare.

Isacco anziano chiama quindi suo figlio, Esaù. Egli viene presentato come הגדל, «il grande», rispettando dunque l'ordine di primogenitura che, dal punto di vista del padre, è rimasto inalterato. Sentendo prossima la morte, Isacco gli chiede di prendere i *suoi* attrezzi: un uso puntiglioso e marcato dell'omeoteleuto del suffisso di seconda persona maschile singolare identifica gli attrezzi come di utilizzo specifico per Esaù. Gli chiede poi di andare nella *campagna* per cacciare della *selvaggina*. שרדה e ציד comparivano in ordine inverso anche nella caratterizzazione di Esaù in 25,27. A differenza che lì, qui questi elementi affiancano degli imperativi che ordinano a Esaù di agire in quanto איש ידע in questi due campi. Esaù dovrà poi preparare delle pietanze prelibate in modo tale da dar da mangiare al padre e ricevere la benedizione dalla נפש dello stesso. Questo termine,³¹ il cui senso concreto è «gola», può essere inerente alla sfera della respirazione, e dunque indicare il *respiro*, il *fiato*; ma può riferirsi anche alla sfera dell'appetito e del desiderio a esso connesso e, in questo caso, indica il *desiderio* o la *brama*; talvolta può anche designare un individuo e dunque essere un valido sostituto del *pronome*. Essendo la parola di benedizione una conseguenza³² dell'atto di *portare delle prelibatezze* e dell'atto di *mangiare*, si può supporre che, qui, i primi due significati del termine נפש convergano e che quindi Isacco stia proponendo al figlio uno scambio: la gola soddisfatta del cibo potrà emettere fiato per pronunciare la benedizione.

In ascolto delle parole di Isacco vi è Rebecca. Questo elemento rivolge la *suspense* del lettore verso questo personaggio. In che modo la donna utilizzerà le informazioni così ottenute? Le saranno utili per agire nella scena o ne sarà ancora una volta spettatrice passiva?

Un piano per Rebecca (27,6-17)

⁶Rebecca disse a Giacobbe, suo figlio, dicendo: «Ecco, ho ascoltato tuo padre che parlava a Esaù, tuo fratello, dicendo: ⁷«Portami della selvaggina e prepara per me delle prelibatezze di modo che io mangi e che ti benedica davanti a YHWH, avanti la mia morte». ⁸E adesso, figlio mio, ascolta la mia voce per ciò che ti sto ordinando. ⁹Va', per favore, al gregge e prendi per me da lì due piccoli di capre buoni e ne preparerò

³¹ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *Dizionario di ebraico biblico*, Milano 2013, o HALOT, *ad loc.*

³² A indicare questo è l'uso della congiunzione בעבור per introdurre una proposizione consecutiva o finale.

delle prelibatezze per tuo padre come lui ama. ¹⁰E porterai a tuo padre e mangerà affinché ti benedica avanti la sua morte». ¹¹E Giacobbe disse a Rebecca, sua madre: «Ecco, Esaù, mio fratello, è un uomo peloso ed io un uomo liscio. ¹²Forse mio padre mi palperà e sarò ai suoi occhi come uno che si fa beffe e porterò su di me una maledizione, e non una benedizione». ¹³Gli disse sua madre: «Su di me la tua maledizione, figlio mio. Comunque ascolta la mia voce, e va', prendi per me». ¹⁴E andò e prese e portò a sua madre e sua madre preparò delle prelibatezze come amava suo padre. ¹⁵E Rebecca prese le vesti di Esaù, suo figlio grande, quelle pregiate che (erano) con lei nella casa e vestì Giacobbe, suo figlio piccolo. ¹⁶E pose le pelli dei piccoli di capre sulle mani di lui e sulla parte liscia del collo di lui. ¹⁷Mise poi le prelibatezze e il pane che aveva preparato nella mano di Giacobbe, suo figlio.

Una volta raccolte le informazioni necessarie, Rebecca può riportarle a Giacobbe, suo figlio. Come insegna Tucidide,³³ tuttavia, ogni qualvolta che un discorso venga riportato, memoria e simpatie personali, alle quali bisognerebbe aggiungere attitudini e fini propri, inducono a modificarne qualcosa. Quali saranno dunque le variazioni apportate da Rebecca?³⁴ Da donna astuta qual è, prima di tutto sopprime le indicazioni (v. 3) con le quali Isacco sollecitava Esaù a prendere i propri arnesi, ad andare nei campi e a cacciare della selvaggina. In questo modo non chiede a Giacobbe di svolgere attività caratteristiche del fratello Esaù e l'ordine stesso cambia: non è più necessario che si svolga la cacciagione e che il figlio prepari delle prelibatezze. Al contempo, Rebecca propone un piano più celere da realizzare, che consentirà a Giacobbe di anticipare sul tempo Esaù. In secondo luogo, propone una benedizione più corretta rispetto a quella proposta da Isacco. In-

³³ TUCIDIDE, *La guerra del Peloponneso* I,22: «E quanto ai discorsi che tennero gli uni e gli altri sia in procinto di far la guerra che durante, tenere a mente le parole precise di quei discorsi era difficile tanto per me, nel caso in cui le avessi udite personalmente, quanto per quelli che me le riferivano da qualche altro posto; ma, a seconda di quanto ciascuno a mio parere avrebbe potuto dire nel modo più adatto nelle diverse situazioni successive, così si parlerà nella mia opera, ché io mi terrò il più possibile vicino al pensiero generale dei discorsi effettivamente pronunciati. [...] Difficile era la ricerca, perché quelli che avevano partecipato ai fatti non dicevano tutti le stesse cose sugli stessi avvenimenti, ma parlavano a seconda del loro ricordo o della loro simpatia per una delle due parti». Traduzione di F. FERRARI, Milano 2009, 107-109.

³⁴ Per quanto concerne la tecnica della ripetizione nei racconti biblici e l'importanza delle variazioni anche sottili, si veda R. ALTER, *The Art of Biblical Narrative*, New York 2011, 111-141.

fatti, da donna con fiducia in Dio, che lei ha interrogato quando era incinta e dal quale ha ricevuto risposta, chiama in causa YHWH per la benedizione. Propone quindi a Giacobbe una benedizione non più legata alla נפש, una benedizione che non sia più conseguenza dell'atto del mangiare,³⁵ ma che viene pronunciata «davanti a YHWH», testimone, garante e fautore della stessa. Tale aggiunta costituisce un espediente che potrebbe meglio predisporre Giacobbe, in quanto rende la benedizione ancora più grande e attraente; allo stesso tempo, però, potrebbe intimidirlo, dal momento che si sta mettendo in scena, «davanti a YHWH», un piano ricco di sotterfugi e di rischi.

Il narratore suggerisce qui un legame con il c. 25: Rebecca mette in atto la sua interpretazione dell'oracolo che proponeva un sovvertimento dell'ordine naturale delle cose («un grande servirà un piccolo») e, al contempo, concretizza l'amore per il *figlio tutto d'un pezzo che abita le tende* (25,28), agendo inconsapevolmente in maniera tale che il figlio ormai portatore della primogenitura acquistata riceva la benedizione.

Al v. 9 Rebecca impartisce a Giacobbe ordini accentuati dal v. 8, nel quale insiste sull'importanza di ascoltare la sua parola. La selvaggina richiesta diviene שני נרײ עײם טבײם, «due piccoli di capre buoni». Perché proprio due? Si tratta forse di una duplicità legata alla figliolanza? Rebecca sta forse chiedendo a Giacobbe di tenere in conto una qualche forma di duplicità? O sta inconsapevolmente tradendo la propria *duplicità* e il *doppio gioco* del quale sta rendendo complice Giacobbe? Qualunque cosa sia, questi due animali avranno una doppia funzione: serviranno per la preparazione della prelibata e generosa pietanza per il padre e per la vestizione di Giacobbe, in modo tale da renderlo uguale al fratello, coprendo le parti lisce del suo corpo. Il termine חלק potrebbe essere significativo: indica qui l'essere *imberbe* ma anche l'essere *liscio* e rimanda alla capacità di «far scorrere tutto sopra di sé»; in questo senso, il significato può estendersi e potrebbe quindi sottintendere *ingannevole, illusorio, mendace*.³⁶

³⁵ Rebecca sopprime al v. 7 la proposizione subordinativa consecutiva בעבור, reintroducendola tuttavia al v. 10b, quando cioè dà ordini precisi a Giacobbe.

³⁶ HAMILTON, *The Book of Genesis. 18-50*, 214, commenta: «For this root see K.-D. Schunk, "chālaq I", *TDOT*, 4:444-47, who notes that the basic meaning of the root is "be smooth/smoothness". From this basic meaning it developed the meaning "be slipperiness/slipperiness" (Jer. 23:12), and the metaphorical meanings "to flatter/flattery" (Prov. 6:24; 29:5; Isa. 30:10); "be empty" (Ezek. 12:24); "be bare" (Josh. 11:17; 12:7). S. Gevirtz ("Of Patriarchs and Puns: Joseph at the Fountain, Jacob at the Fors", *HUCA* 46 [1975] 48) observes the geopolitical wordplay when one compares Gen. 27:11 and

Giacobbe resiste al piano materno. La sua resistenza tuttavia non verte sul male che causerà al padre o, ancor più, al fratello; essa è legata alle differenze fisiche dei due fratelli (cf. 25,25) e al fatto che, tramite le stesse, Giacobbe possa essere smascherato da suo padre e riconosciuto כַּמְחַעֲחֵה, «come uno che si fa beffe», e quindi riceverne una maledizione al posto della benedizione. Rebecca qui è irremovibile, decisa. Non si perde d'animo di fronte all'eventualità di una maledizione. Vi risponde con tutto l'affetto materno, suggerito dal vocativo «figlio mio» con il quale si rivolge a Giacobbe.

È il caso di notare che, per l'intero discorso, Rebecca ha parlato appellando ogni volta Isacco o Esaù «tuo padre» o «tuo fratello», specificando quindi il loro rapporto in relazione a Giacobbe. In questo modo, Rebecca gli sta suggerendo di non perdere di vista i propri legami familiari, sebbene ci si stia apprestando a ingannare Isacco e, indirettamente, anche Esaù. Attraverso l'utilizzo dell'appellativo «figlio mio», poi, tiene vivo il legame con Giacobbe e si mostra anche lei coinvolta³⁷ in queste dinamiche. I legami familiari di Giacobbe vengono precisati anche dal narratore al v. 14, sebbene il racconto non registri alcun dialogo diretto.³⁸ La prospettiva cambia però al v. 15. Adesso il punto di vista è quello di Rebecca che tiene conto di entrambi i figli: Esaù, il grande, e Giacobbe, il piccolo. Un'evoluzione all'interno dell'animo di Rebecca è forse qui riflessa: se il v. 28 del c. 25 aveva visto i due genitori focalizzare il loro amore ognuno su uno dei due figli e se nei vv. 5-6 del c. 27 Rebecca manteneva questo interesse per un solo figlio,³⁹ qui, al v. 15, la stessa guarda sia Giacobbe che Esaù come propri figli e può assurgere al ruolo di madre per entrambi. Il lettore che pensava che la madre volesse favorire solo Giacobbe ne rimane sorpreso.

Josh. 11:16-17. Jacob has just called Esau יִשׂ שָׂאֵר and himself יִשׂ הַלָּאָה. Josh. 11:16-17 states that “Joshua took all that country... from Mount Halak [*hālār behālāq*] toward Seir [*šē'ir*].” See also Z. Kallai, “The southern border of the land of Israel- pattern and application”, *VT* 37 (1987) 445».

³⁷ Nelle sue parole, tuttavia, non chiama Esaù o Isacco «mio figlio» o «mio marito».

³⁸ A tal proposito, scrive WENHAM, *Genesis 16-50*, 208: «The narrator says “his father”, rather than “her husband” or “Isaac”, to remind us of the rift in the family that has led Rebekah to act in this way, while the comment “as ... he loved” drawn attention to Isaac's appetite that has resulted in favoritism and division».

³⁹ WENHAM, *Genesis 16-50*, 206, commenta il v. 6 nel seguente modo: «Note how Jacob is called “her son”, whereas in v 5 Esau is called “his son”, thus reminding us of the rift that divides the family (25:28). It is because of her son's interest that Rebekah takes such decisive action».

Una benedizione⁴⁰ parziale e le sue conseguenze (27,18-46)

I versetti che seguono mostrano il dispiegarsi del piano di Rebecca. Lo stratagemma da lei ideato sembra procedere. Giacobbe si reca con le pietanze presso Isacco, il quale nutre immediatamente alcuni dubbi che incrementano la *suspense*. Innanzitutto, il padre rimane sorpreso della rapidità con la quale la selvaggina è stata trovata. Esprime poi delle perplessità che impongono a Giacobbe di lasciarsi palpare: «La voce è la voce di Giacobbe ma le mani sono le mani di Esaù», afferma Isacco. Lo stratagemma di Rebecca viene messo in crisi laddove lei non può intervenire: sulla voce del figlio difficile a modificarsi. Per un'ultima verifica, Isacco chiede a Giacobbe di avvicinarsi e di baciarlo: così facendo «odorò l'odore delle sue vesti e lo benedisse».

Nel frattempo tuttavia, Esaù ha adempiuto gli ordini rivoltigli. Giunge dal padre, gli chiede la benedizione e scoprono l'inganno, con un «tremito molto forte» di Isacco, seguito da un «grido altrettanto forte» di Esaù. Di fronte alla richiesta del figlio di una nuova benedizione, Isacco risponde con delle parole che, all'orecchio di Esaù, risuonano come un rifiuto definitivo della stessa. Si scatena allora la sua ira (v. 41), ben presto seguita dall'intervento di Rebecca (vv. 42-46).

⁴¹Ed Esaù detestò Giacobbe a causa della benedizione con cui suo padre lo aveva benedetto ed Esaù si disse nel suo cuore: «Che si avvicino⁴¹ i giorni del lutto di mio padre, che io possa uccidere Giacobbe, mio fratello». ⁴²Fu riferito a Rebecca delle parole di Esaù, suo figlio grande, e inviò e chiamò Giacobbe, suo figlio piccolo e gli disse: «Ecco, Esaù, tuo fratello, sta per vendicarsi di te uccidendoti. ⁴³E ora, figlio mio, ascolta la mia voce: alzati, fuggi per te stesso presso Labano, mio fratello, a Carran. ⁴⁴Abiterai con lui diversi giorni sino a quando si sarà allontanata la collera di tuo fratello. ⁴⁵Quando l'ira di tuo fratello si sarà allontanata da te e avrà dimenticato ciò che tu hai fat-

⁴⁰ Mi accontento qui di una brevissima sintesi dei vv. 18-40. Per una interessante trattazione relativa alla benedizione estorta da Giacobbe a Isacco, rimando ad A. WÉNIN, «Jacob trompe son vieux père aveugle (Genèse XXVII). Un récit biblique sur les perceptions sensorielles», in *Périodique du Centre de recherche sur les aspects culturels de la vision* 26-27(2003), 108-115.

⁴¹ Traduco qui un incompiuto con una sfumatura desiderativa potenziale e non con un futuro semplice per via della presenza di un semplice *waw* con coortativo della proposizione che segue. A tal proposito, si veda JOÜON – MURAOKA, *A grammar of Biblical Hebrew*, § 116b.

to a lui, allora invierò e ti prenderò da lì; perché sarei privata insieme di voi due, in un solo giorno?»⁴⁶ E disse Rebecca a Isacco: «Provo ribrezzo per la mia vita davanti⁴² le figlie di Het. Se Giacobbe prende una moglie tra le figlie di Het come queste, tra le figlie del paese, perché per me la vita?».

I fatti narrati nel c. 27 provocano in Esaù un odio che, in questa breve scena, viene indicato per ben tre volte con termini diversi, rimarcandone dunque la polisemia («Esaù *detestò* Giacobbe», verbo שטם; «sino a quando si sarà allontanata la *collera* di tuo fratello», sostantivo חמה; «Quando l'*ira* di tuo fratello», sostantivo אף). Il desiderio di morte per il fratello (è la prima volta che Esaù definisce Giacobbe come «mio fratello»⁴³) viene riferito a Rebecca. La capacità di comprensione delle nuove dinamiche familiari è propria di questa donna ed è sottolineata dal fatto che lei venga a sapere ciò che Esaù dice בלבו, «nel suo cuore», nonché dal verbo נדר privo di soggetto e di forma passiva a inizio del v. 42. Tale versetto mostra ancora una volta Rebecca come madre comprensiva verso entrambi i figli. Inoltre, come già in 27,5-7, informa *in toto* Giacobbe, «suo figlio piccolo», e gli dà ordini perché lui possa evitare la collera omicida del fratello.

È interessante notare un piccolo cambiamento nelle parole materne. Nella seconda parte del v. 42, parlando a Giacobbe, Rebecca presenta Esaù come «tuo fratello» (così come anche nei vv. 44 e 45). Sta forse chiedendo a Giacobbe di non perdere questo punto di riferimento? Subito dopo, al v. 43, chiama Giacobbe «figlio mio» prima di proporgli, con due imperativi, di fuggire da Labano, che Rebecca chiama «mio fratello». È la prima e l'unica volta in cui Rebecca si rivolge a Giacobbe utilizzando i propri riferimenti familiari e non dicendo, per esempio, «nella mia terra» o «tra i miei parenti», come Abramo in 24,4 quando ordina al proprio servitore di andare a cercare una moglie per Isacco. È dunque significativo che qui Rebecca si riferisca proprio a *suo* fratel-

⁴² La preposizione così tradotta è מפני, composta dalla preposizione מן e dal sostantivo פנה «faccia, volto», o anche «davanti». HAMILTON, *The Book of Genesis. 18-50*, 232, traduce «because of the Hittite women», così come WENHAM, *Genesis 16-50*, 199. Propongo qui una traduzione molto letterale che tenga conto del sostantivo di cui è composta, «davanti», e della preposizione che introduce un complemento di separazione, «da davanti».

⁴³ Lo stesso avviene con Caino che chiama Abele «mio fratello» dopo averlo ucciso: cf. Gen 4,9b.

lo.⁴⁴ A un figlio che vive con difficoltà le dinamiche fraterne, Rebecca propone immediatamente – e forse troppo frettolosamente – un nuovo tipo di fratellanza: quella che ha vissuto lei con un fratello molto presente, protettivo ma disposto a lasciarla andare per seguire la sua strada (cf. 24,28-32.50-53 e 55b-60).

È coraggiosa e inventiva Rebecca nel dare questo ordine a suo figlio: non soltanto perché gli impone di allontanarsi da lei e dalla casa paterna, rinunciando quindi alla vicinanza del figlio amato, ma anche, e soprattutto perché cerca istantaneamente di compensare il difficile rapporto fraterno che Giacobbe sta vivendo con un altro rapporto dello stesso tipo. Rimane dunque sorpreso il lettore che, di fronte agli ordini materni, a differenza che in Gen 27,5-17, Giacobbe rimanga immobile e muto, una reazione che spingerà la madre a fare un altro passo, in direzione di Isacco questa volta.

Nelle ultime parole materne, למה אשכל גם-שניכם, Rebecca ripropone una dualità direttamente legata ai due suoi figli e lascia trapelare il timore di una madre per la perdita degli stessi, entrambi (שניכם), senza che si manifesti alcuna preferenza per l'uno o per l'altro. Dopo che il lettore sia stato sorpreso dal cambiamento di prospettiva al v. 15, gli viene rivelato qui che, se ha favorito il figlio che ama, non è per odio verso l'altro, ma per un motivo più profondo: per il desiderio di vedere l'oracolo divino concretizzarsi come lei lo aveva interpretato; o per la sua percezione di Giacobbe che, per via delle sue caratteristiche, è più adatto a ricevere la benedizione paterna; o per qualche altro motivo che le appartiene e che il racconto non consente di comprendere.

La stasi di Giacobbe spinge Rebecca a riprendere in conto la sua relazione con il marito. Con notevole finezza diplomatica, si rivolge a Isacco orientando la decisione che poi lui, l'uomo, in una società patriarcale, prenderà. Stavolta non ricorre a sotterfugi e non si nasconde dietro Giacobbe, come aveva fatto per la benedizione, ma va direttamente da suo marito. «Provo ribrezzo per la mia vita davanti le figlie di Het. Se Giacobbe prende una moglie tra le figlie di Het come queste, tra le figlie del paese, perché per me la vita?». In queste parole, le ultime pronunciate dal personaggio, che sono anche le uniche scambiate tra i due coniugi in tutto il racconto, il tono è un po' polemico: Rebecca esplicita di fronte al marito la sua preoccupazione a proposito dei matrimoni dei loro figli. Con questo espediente, riprende il rap-

⁴⁴ Questo fratello di Rebecca vedrà in Giacobbe «suo fratello»; cf. Gen 29,15.

porto di coppia laddove era stato lasciato al v. 35 del c. 26, dove cioè i due coniugi si erano visti concordi e alla pari nell'amarezza per le donne di Het. In questo modo, spera probabilmente che, fallito il tentativo di donare al figlio piccolo una nuova fraternità, egli possa almeno sentirsi rincuorato all'idea di trovare moglie, esattamente come per Isacco in 24,67. Facendo leva sul sentimento di amarezza condiviso e sulla certezza che Isacco non vorrà abbandonarla alla sua disperazione, Rebecca muove la coppia verso la soluzione comune di un problema differente per i due.⁴⁵ Isacco qui non risponde a Rebecca, ma prontamente chiama Giacobbe e gli dà nuovi ordini. Per il suo ultimo intervento, Rebecca si mostra astuta e determinata nell'indirizzare l'azione proteggendo i figli e allontanando Giacobbe dall'ira di suo fratello.

Le sue ultime parole *למה לי חיים*, «perché per me la vita?», rivelano poi qualcosa anche rispetto a Rebecca stessa: un cambiamento di prospettiva. Se le sue prime parole all'interno di questa famiglia *למה זה אנכי* (25,22) l'avevano vista *soggetto* (*אנכי*) delle sue preoccupazioni, adesso qui lei diviene un *complemento* (*לי*) che riceve qualcosa, o più esattamente che ha paura di perdere qualcosa: la vita. Con un abile artificio retorico, lamentandosi di dover morire, fa sì che anche Isacco si preoccupi della sua vita e cerchi di garantirla: egli dunque muove l'azione nella direzione che Rebecca desidera, e allontana il figlio. Più in profondità, le parole di Rebecca tradiscono un suo desiderio di vita per i due figli (v. 45) come anche per se stessa; in modo sintomatico, però, non sembra preoccuparsi per la vita di Isacco!

Non sorprende quindi che dopo aver affermato il suo desiderio di «vita», lei possa scomparire dalla scena, lasciando a Isacco e a Giacobbe la possibilità e la responsabilità di evolversi nella stessa direzione, nella direzione della *חיים*.

Conclusion

Il personaggio di Rebecca nei capitoli qui analizzati è un personaggio dalle mille sfaccettature. Diverse scene mostrano come lei sia testimone della realtà dotata di finezza, intelligenza e sensibilità. In particolare, si mostra attenta spettatrice di ciò che la circonda sin da 24,64

⁴⁵ La ragione prima del desiderio di Rebecca di allontanare Giacobbe è di salvargli la vita, sottraendolo alla collera fraterna. Isacco adesso desidera allontanare Giacobbe perché non prenda una moglie tra le donne di Het.

quando *alza gli occhi e vede*, poi in 25,21 quando Isacco supplica YHWH *di fronte* a lei; è ascoltatrice anche quando in 25,23 riceve l'oracolo e quando poi in 27,5 ascolta gli ordini di Isacco a proposito della benedizione; è un'intenditrice dell'animo di Esaù in 27,42 quando le *vengono riferite* le parole che il figlio rivolge a se stesso, nel suo cuore.

Si presenta come donna d'azione e in azione, sin dalla sua discesa dal cammello in 24,64, nonché quando *va* per consultare YHWH in 25,22b e, ovviamente, anche quando *idea* e avvia il piano che permetterà a Giacobbe di ricevere la benedizione paterna (27,6-17). Che nell'architettare questo piano sia spinta dalla sua preferenza per il figlio minore o dalla sua interpretazione dell'oracolo divino o forse da qualche altro motivo, mi sembra un dubbio a cui è davvero difficile trovare una risposta.

Si definisce dunque una donna in grado di indirizzare *velatamente* le azioni proprie e altrui, superando ostacoli, difficoltà e timori e rivolgendo gli stessi verso una benefica risoluzione. È in questo senso che, in 25,22, reagisce al disagio creato dai figli nel grembo andando da YHWH per consultarlo a proposito di questo disagio; semplicemente lasciando che Isacco rida in sua compagnia, consente ad Abimelek di comprendere il vero rapporto che li unisce; e nel c. 27, il narratore sottolinea più volte la maestria con la quale Rebecca ascolta, agisce e indirizza il dispiegamento dell'azione, sia per quanto concerne il conferimento della benedizione, sia per quanto concerne il necessario allontanamento di Giacobbe.

Ciò che più colpisce del personaggio di Rebecca nel racconto analizzato è la sua evoluzione nella veste di madre. Rebecca apprende la maternità, inizialmente imposta da Isacco, probabilmente all'interno della loro relazione e, sicuramente, nel momento in cui quest'ultimo supplica YHWH di fronte a lei. Rebecca apprende poi a essere «madre di Giacobbe e di Esaù», come viene infine definita in 28,5,⁴⁶ in cui i figli vengono presentati nell'ordine della sua preferenza o, forse, nell'ordine con il quale lei li ha accolti in quanto tali. È infatti soltanto a partire da 27,15 che Rebecca riconosce Esaù come «figlio», quando cioè ha già orientato l'azione in maniera tale che la benedizione sia conferita al figlio minore.

⁴⁶ Si tratta dell'ultima menzione e descrizione di Rebecca. Nella Genesi viene poi citata in 29,12 ma per identificare Giacobbe di fronte a Labano; in 35,8 si parla della sua balia; in 49,31 Giacobbe la cita in relazione alla sua sepoltura, indicandola come «sua moglie», in relazione a Isacco.

Lungi dal delineare personaggi caricaturali e dunque totalmente positivi o totalmente negativi, il racconto biblico attribuisce anche a Rebecca punti deboli e chiaroscuri, che emergono particolarmente nel suo rapporto con Isacco. Il narratore non dice mai di Isacco che è «suo marito» – neppure in 27,14, quando cambia il modo di narrazione (da dialogico e scenico a narrativo) e mantiene il punto di vista di Giacobbe, cambiandolo solamente al v. 15, dove adotta il punto di vista di Rebecca. Non si dice neppure che «Rebecca ama Isacco», mentre che Isacco ami Rebecca viene affermato in 24,67. Anzi, Rebecca architetta un piano che porta sofferenza nell'animo di Isacco e di Esaù, ma del primo non le viene riferita alcuna informazione (come è il caso del figlio maggiore in 27,42), non se ne preoccupa, né lo comprende. Nel versetto conclusivo del c. 27, poi, rivolgendosi a lui, Rebecca lo raggira, sfrutta il sentimento condiviso, senza parlargli chiaramente ed esplicitamente, ma inducendolo a indirizzare la sua azione come lei desidera. Con Isacco, Rebecca rimane sempre velata: per tutta la narrazione, sembra mantenere quel velo che aveva posto davanti al suo volto in 24,65 alla vista di Isacco.

Rebecca si rivela dunque una donna energica che riesce, gradualmente e attraverso le indicazioni altrui, ad ammettere un'alterità che le sia filiale, ma che non riesce ad ammettere un'alterità che le sia pari e che quindi la renda compagna, moglie.

BEATRICE BONANNO
Université Catholique de Louvain
 B-1348 Louvain-la-Neuve
 beatrice.bonanno@uclouvain.be

Parole chiave

Rebecca – Isacco – Giacobbe – Esaù – Genesi 24,63–27,46 – Analisi narratologica

Keywords

Rebekah – Isaac – Jacob – Esau – Genesis 24,63–27,46 – Narratological analysis

Sommario

Questo articolo propone uno studio narrativo del personaggio di Rebecca nel testo masoretico di Genesi 24,63–27,46: nel rapporto con il marito, in relazione a una difficile gravidanza e a un enigmatico oracolo, sino alla partenza del figlio Giacobbe, quando lei scompare definitivamente dalla scena del racconto. Questa donna, così positiva e dinamica in casa dei suoi familiari (Gen 24), cambia ed evolve il suo modo di relazionarsi all'altro nel momento in cui entra in contatto con Isacco, *svelando* al lettore una persona più umana, dotata di punti di forza, ma anche di debolezze e chiaroscuri.

Summary

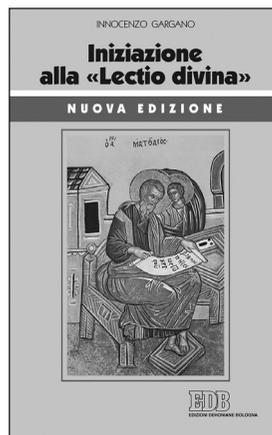
This article presents a narrative study of the character of Rebekah in the Masoretic Text of Genesis 24,63–27,46: in her relationship with her husband, in relation to a difficult pregnancy and an enigmatic oracle until the time of the departure of her son, Jacob, when she disappears definitively from the scene. A positive and dynamic woman in the family home (Gen 24), Rebekah changes and evolves her way of relating to the other from the time she comes into contact with Isaac, *unveiling* to the reader a more human person, endowed with strengths but also with weaknesses and shades of light and dark.

INNOCENZO GARGANO

Iniziazione alla «Lectio divina»

Nuova edizione

L'autore propone una iniziazione alla *Lectio divina*, così come viene praticata dai monaci, seguendo un metodo che si rifà in gran parte ai Padri della Chiesa con l'aggiunta di alcune indicazioni che tengono debitamente conto dell'esegesi moderna. Il fine della *Lectio divina* è quello di condurre alla preghiera, alla contemplazione.



«CONVERSAZIONI BIBLICHE»

pp. 152 - € 13,00

EDB Edizioni
Dehoniane
Bologna

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

www.dehoniane.it

2Sam 7,14: origine, sviluppo e prima ricezione cristiana¹

Il v. 14 del c. 7 del Secondo libro di Samuele così recita: «Io sarò per lui padre ed egli sarà per me figlio. Se farà il male, lo colpirò con verga d'uomo e con percosse di figli d'uomo».² Il testo masoretico non presenta, come del resto la versione dei LXX, la Vulgata e la Peshitta,³ difficoltà dal punto di vista testuale dal momento che non ci sono varianti significative. Più complesso, invece, è cercare di ricostruire la storia della formazione e la funzione del versetto dentro la cornice più ampia del racconto della profezia di Natan. Sam 7 costituisce, infatti, uno dei testi più importanti per le tradizioni giudaica e cristiana:⁴ esso collega indissolubilmente l'evento nel quale si rivela il carattere pro-

¹ Il presente contributo è rielaborazione dell'intervento proposto alla XIV Jornadas de Estudio su «La filiación en los inicios de la reflexión cristiana» all'Universidad San Dámaso di Madrid il 14 novembre 2016, i cui Atti sono in corso di pubblicazione in lingua spagnola.

² Traduzione della Conferenza Episcopale Italiana 2008. Il testo della BHS recita: אֲנִי אֲהִי־לוֹ לְאָב וְהוּא יִהְיֶה־לִּי לְבֵן אֲשֶׁר בַּהֲעוֹתָו וְהִכַּחַתִּי בַשֶּׁבֶט אֲנָשִׁים וּבַנֶּגֶעַי בְּנֵי אָדָם. Il testo curato da H.B. SWETE (ed.), *The Old Testament in Greek according to LXX*, Cambridge 1925, 41909, 625: ἐγὼ ἔσομαι αὐτῷ εἰς πατέρα καὶ αὐτὸς ἔσται μοι εἰς υἱόν· καὶ ἐὰν ἔλθῃ ἀδικία αὐτοῦ καὶ ἐλέγξω αὐτὸν ἐν ῥάβδῳ ἀνδρῶν καὶ ἐν ἀφαίς υἱῶν ἀνθρώπων. Il testo di A. RAHLFS, *Septuaginta*, Stuttgart 1952, 578, è identico, tranne l'articolo ἡ davanti a ἀδικία. Il testo latino di *Biblia Sacra*, curato da R. WEBER e R. GRYSOON, del 1994 recita: *Ego ero ei in patrem et ipse erit mihi in filium qui si inique aliquid gesserit, arguam eum in virga virorum et in plagis filiorum hominum.*

³ Cf. M. POZZOBON, *La Peshitta del secondo libro di Samuele*, Roma 2016, non segnala alcun problema testuale.

⁴ Cf. W. DIETRICH – T. NAUMANN, *Die Samuelbücher*, Darmstadt 1995, 156; P. DE ROBERT, «L'avenir d'un oracle: Citations et relectures bibliques de 2 Samuel 7», in *ETR* 73(1998), 483-490; S. AALEN, «'Reign' and 'House' in the Kingdom of God in the Gospels», in *NTS* 8(1961-1962), 215-240; C.A. BEETHAM, *Echoes of Scripture in the Letter of Paul to the Colossians*, Leiden-Boston, MA 2008, 102-112. In Filone Alessandrino non ci sono riferimenti all'oracolo di Natan. Per l'allusione al *Libro dei Giubilei* 1,24, con J.M. SCOTT, *Adoption as Sons of God: an Exegetical investigation into the background of ΥΙΟΘΕΣΙΑ in the Pauline Corpus*, Tübingen 1992, 107-109, va notato che la formula di adozione non si applica ai figli di Davide ma alla totalità del popolo di Israele, in somiglianza con Es 4,22. Scott annota che anche il *Testamento dei Dodici Patriarchi* (TJud 24,3) allude a 2Sam 7,14a.

fetico della parola divina, la scelta definitiva del luogo dove sorgerà il tempio, luogo di stabile abitazione della divinità dopo il cammino nel deserto, e la duratura discendenza regale davidica. La storia di Israele non potrà più prescindere dal tempio e dalla regalità dei discendenti di Davide,⁵ così come i cristiani non potranno più pensare all'identità di Cristo, in quanto Messia, senza considerarlo discendente della casa di Davide. Come ci attestano diversi passi della prima letteratura cristiana – un esempio calzante è l'*incipit* epistolare di Rm (1,3)⁶ –, la vera umanità di Cristo, e quindi la sua incarnazione, è confermata anche dal suo essere discendente di Davide. Allo stesso tempo, questo attributo diventa il punto di passaggio necessario per riconoscerne la sua figliolanza divina.⁷ Poiché da Davide discenderà colui che sarà figlio di Dio, Gesù, in quanto discendente di Davide, può essere creduto figlio di Dio, perché figlio della promessa fatta al re di Israele. Scopo del presente studio è analizzare 2Sam 7,14 alla luce del testo ebraico e delle versioni antiche, le quali, se non presentano particolari problemi testuali, tuttavia offrono prospettive diverse sul significato che il testo ha assunto nella storia.

Elementi di analisi narrativa

Dal punto di vista narrativo, 2Sam 7 può essere distinto in due parti, precedute da una breve introduzione (vv. 1-3), dove si espone il proposito di Davide di costruire una casa al Signore con il beneplacito del profeta Natan, che fa la sua prima comparsa nella narrazione biblica proprio in questo capitolo. All'introduzione seguono una prima scena che espone l'oracolo divino a Natan, riferito poi al re Davide (vv. 4-17), e una seconda scena dedicata alla preghiera di Davide che risponde a Dio con la lode e la benedizione (vv. 18-29). Entrambe le scene sono scandite in due momenti narrativi ben messi in evidenza da

⁵ Cf. S. AMSLER, *David, roi et messie: la tradition davidique dans l'Ancien Testament*, Neuchâtel 1963, 38.

⁶ Vedi J.M. DÍAZ RODELAS, «La filiación divina en la epístola a los Romanos 1,3-4», in J.J. AYÁN CALVO – P. DE NAVASCUÉS BENLLOCH – M. AROZTEGI ESNAOLA (edd.), *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo*, Madrid 2005, 237-254.

⁷ Non vi è il tempo, in questa sede, per prendere in esame la rilettura di 2Sam 7,14 in epoca patristica: JUST., *dial.* 68,5; 118,2; TERT., *marc.* III,20,9; CLEM., *str.* 1,112,3; *Trattato di Seth* VII,2; HIPPOCR., *chron.* (GCS 46 [1955] 90,3); CYPR., *testim.* 1,15; 2,11; LACT., *inst.* 4,13,22; COMM., *apol.* 99,717; OR., *or.* 33,2; EUS., *d.e.* 6,12,3; 7,3,1.8.13.23.30.31; *ecl.* 1,20.23; *qu. Steph.* 5,1.2; 10; 16; Sal. 38,4-6; HIL., *in Psalm.* 59,5; 126,15.

וְעֵתָהּ che troviamo ai vv. 8 e 25: fino al v. 8 è Dio che redime Israele costruendo la sua casa, dopo il v. 8, invece, l'attenzione divina si concentra su Davide e sulla sua discendenza. Dal v. 18 fino al v. 25, Davide loda Dio per la sua azione redentiva mentre dal v. 25 in poi vi è la vera e propria preghiera di Davide. Questo ci permette, almeno dal punto di vista narrativo, di collocare il v. 14 nella seconda parte del primo brano dell'oracolo divino, dopo che Dio ha assicurato – e i vv. 15-16 lo confermeranno – che sarà egli stesso a costruire la sua casa, cioè la discendenza di Davide. Dio sarà anche padre di quel primo discendente che potrà considerarsi non più figlio di Davide, ma figlio dello stesso Dio della promessa.⁸

Come è noto, il testo di 2Sam 7 gioca sulle diverse sfumature della parola ebraica בַּיִת, «casa», «abitazione» (vv. 5.6.13) e «casato» (vv. 11.16): abitazione per Dio nel tempio e discendenza di Davide. La radice della parola ebraica «casa» בָּיַת ricorrerà ben 15 volte nel nostro capitolo. Essa è la stessa del verbo בָּנָה, «costruire» e comune anche alla radice della parola בֶּן, «figlio».⁹ Di conseguenza Davide, che vuole costruire una casa al Signore, si trova essere il fondamento non di una «casa» ma di un «casato» più grande, il cui padre del suo discendente, però, diventa Dio stesso.

Soffermandoci sulla prima parte del c. 7, dedicata all'oracolo divino, dove si trova il versetto oggetto del nostro studio, possiamo mettere in evidenza questi elementi a partire dalla disposizione concentrica individuata da Morrison:¹⁰ la promessa divina di paternità si esprime nell'affermazione che quanto Dio farà nel futuro per la casa di Davide corrisponde a quanto Dio ha fatto nel passato per il suo popolo; se nei vv. 10-11a Dio aveva liberato Israele dagli oppressori per farli abitare in un luogo come aveva stabilito dal tempo dei Giudici, riguardo al successore di Davide, Dio renderà saldo il suo trono e stabilirà con lui un rapporto di figliolanza tale che non sarà più Davide a essere pa-

⁸ C.A. EVANS, «Praise and Prophecy in the Psalter and in the New Testament», in P.W. FLINT – P.D. MILLER (edd.), *The Book of Psalms. Composition and Reception*, Leiden-Boston, MA 2005, 564, commentando l'uso del Sal 110 nel NT, afferma che Gesù non amò molto il titolo di «figlio di Davide», invece molto comune nella letteratura giudaica. Per sé ha preferito il titolo «figlio dell'uomo». Va notato, invece, che il titolo di Messia non implica solo il fatto che sia figlio di Davide ma anche figlio di Dio, seduto alla sua destra.

⁹ Cf. *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, Peabody, MA 1997, 119-120.

¹⁰ C.E. MORRISON, *2 Samuel*, Collegeville, MN 2013, 98-99.

dre dei suoi discendenti, ma Dio stesso. Pur mancando in questo testo la parola «alleanza» (בְּרִית), che ci riporterebbe subito ai Patriarchi e a Mosè, la formula di promessa con le clausole annesse (cf. il v. 14b) fa pensare al superamento delle categorie proprie dell'alleanza. Esse vengono adesso integrate in una visione nuova e hanno una durata eterna.¹¹ 2Sam 7 oltrepassa apparentemente l'alleanza abramitica, perché, se in Genesi Dio aveva giurato fedeltà ad Abramo e ai suoi discendenti, in 2Sam 7 Dio diventa adesso il padre del discendente di Davide;¹² ciò esclude la possibilità che il re di Israele, destinatario della promessa, possa lui stesso garantire l'eternità della discendenza. Allo stesso tempo, inoltre, Dio gli sottrae la possibilità di dirsi costruttore del tempio. Diversi studiosi, rileggendo 2Sam 7 nel contesto più ampio dei testi del Vicino Oriente antico, hanno interpretato la profezia di Natan come una proibizione rivolta a Davide di occuparsi del tempio,¹³ dal momento che la figliolanza divina del re discendeva dal suo edificare templi in onore della divinità.¹⁴ Il Dio di Israele mantiene invece l'iniziativa sia per la costruzione di un culto sia per la scelta di chi guiderà il suo popolo. Questo potrebbe essere il senso più profondo di 2Sam 7. Potremmo aggiungere anche che né Davide né il suo successore potrà mai rivendicare una qualsiasi paternità su Israele, perché essa appartiene solo a Dio.

¹¹ Secondo R.P. GORDON, *1&2 Samuel. A Commentary*, Exeter 1986, 238, l'era di Davide e quella di Salomone sono viste come compimento della promessa ad Abramo (cf. 1Re 4,20; Gen 22,17), ma forse qui è superata per il valore eterno della promessa. Cf. A. CAQUOT, «La prophétie de Nathan et ses échos lyriques», in *Congress volume Bonn 1962*, Leiden 1963, 219; SCOTT, *Adoption*, 99 nota 182.

¹² Cf. L. ESLINGER, *House of God or House of David: The Rhetoric of 2 Samuel 7*, Sheffield 1994, 59.

¹³ Contro M. OTA, «A note on 2 Sam 7», in H.N. BREM – R.D. HEIM – C.A. MOORE (edd.), *A Light unto my Path: Old Testament Studies in honor of Jacob M. Myers*, Philadelphia, PA 1974, 403-407. Si veda DIETRICH – NAUMANN, *Samuelbücher*, 153, che cita G. HENTSCHEL, *Gott, König und Tempel: Beobachtungen zu 2 Sam 7,1-17*, Leipzig 1992, 41.

¹⁴ Si vedano il Cilindro di Nabopolassar per la costruzione della ziqqurat di Etemenanki e il cilindro di Nabonedo (556-539) per la ricostruzione di Ehulhul: cf. P. MERLO, *Il senso della storia. Introduzione ai Libri storici*, Cinisello Balsamo (MI) 2014, 124-131. Si veda anche S. HERRMANN, «Die Königsnovelle in Ägypten und in Israel. Ein Beitrag zur Gattungsgeschichte in dem Geschichtsbüchern des Alten Testaments», in *WZ(L)* 3(1953-1954), 51-62.

La composizione del v. 14 in due stadi

Esaminando 2Sam 7 in maniera più approfondita, l'esegesi storico-critica ha cercato di dimostrare come il v. 14 sia composto da due strati redazionali:¹⁵ la prima parte, forse la più antica, riguarda la promessa divina incondizionata, dove Dio è l'iniziatore e il protagonista dell'alleanza con Abramo¹⁶ (cf. Gen 15), nella seconda parte del versetto, invece, è ben esplicita la condizione che sottostà al patto di alleanza: ci sarà una punizione per il successore di Davide che compia il male, la quale per quanto possa essere compiuta da un padre, sempre punizione è.¹⁷ Se tale stratificazione corrisponde a realtà, dobbiamo collocare la redazione finale del testo all'epoca del Deuteronomista, fra la fine dell'esilio o i primi anni del post-esilio,¹⁸ quando Israele riflette sulla propria storia. Le antiche tradizioni sono rilette alla luce dell'alleanza, della promessa divina di abitare in mezzo al suo popolo (cf. Dt 12) per fare della monarchia davidica una guida per Israele dopo il disordine dell'epoca finale dei Giudici e la parentesi di Saul. Le punizioni infatti del v. 14b si possono riferire ai fatti narrati nel libro dei Giudici, dove ripetutamente si afferma che le cattive azioni saranno punite, ma anche a diversi re di Giuda che fecero il male agli occhi del Signore.¹⁹ Nella profezia di Natan le punizioni promesse alludono ai fallimenti di Salomone e dei re di Giuda che gli succederanno; malgrado le loro infedeltà, la validità della promessa non verrà mai meno. Questa seconda parte del versetto, dunque, viene considerata un'aggiunta di carattere deuteronomista,²⁰ che consente di rileggere la storia d'Israele alla luce della fedeltà divina e della infedeltà umana. Vi è effettivamente una tensione nel versetto tra la prima parte incondizionata e la seconda parte vincolata al retto comportamento dei discendenti di Davide. Questa

¹⁵ P. KASARI, *Nathan's Promise in 2 Samuel 7 and Related Texts*, Helsinki 2009; AMSLER, *David*, 34-35.

¹⁶ Cf. GORDON, *1&2 Samuel*, 236.

¹⁷ La profezia di Natan è interpretata nel senso dei figli di Davide in 1Re 2,4; Sal 89,31-38; 132,12.

¹⁸ Cf. M. PIETSCH, "Dieser ist der Spross Davids...": *Studien zur Rezeptionsgeschichte der Nathanverheissung im alttestamentlichen, zwischentestamentlichen und neutestamentlichen Schrifttum*, Neukirchen-Vluyn 2003, 371. Sull'ipotesi di datazione dei racconti davidici già all'epoca di Giosia si veda A. LAATO, *Josiah and David redivivus: The Historical Josiah and the Messianic Expectations of Exilic and Postexilic Times*, Stockholm 1992.

¹⁹ Cf. G.H. JONES, *The Nathan Narratives*, Sheffield 1990, 84.

²⁰ Cf. K. McCARTER, *II Samuel*, New York 1984, 215.

annotazione di carattere storico-critico ha un suo valore, anche per la ricezione del testo, poiché, nella rilettura che viene fatta di questo episodio nel Primo libro delle Cronache (17,13) e nella rilettura giudaica e cristiana, verrà citata sempre e soltanto la prima parte del versetto, mai la seconda, come attestano 2Cor 6,18; Eb 1,5; Ap 21,7. Anche la letteratura giudaica di Qumran (cf. 4QFlor) testimonia solo la prima parte del v. 14 prescindendo dalle minacce della seconda parte che rendono l'alleanza condizionata.

Per un'esegesi del versetto

Un'analisi di tipo retorico del versetto ne ha messo in evidenza la struttura concentrica con alcuni parallelismi di carattere sinonimico.²¹ Se dividiamo il versetto in sei parti, la prima parte «io sarò per lui come padre» si lega alla quinta parte «con verga d'uomo» per la corrispondenza semantica dei termini «padre» e «uomo»; la seconda parte «ed egli sarà per me come figlio» si lega alla sesta parte «e con percosse di figli d'uomo» per la corrispondenza tra l'essere «figlio» e i «figli d'uomo»; mentre la terza «se farà il male» e la quarta parte «lo colpirò» si trovano in posizione centrale e costituiscono il cuore retorico²² del versetto perché ancorano le condizioni dell'alleanza a un contesto di metafora familiare. Il redattore finale, ammesso che il v. 14 sia frutto di integrazioni successive da parte del Deuteronomista, o di un redattore a lui posteriore, avrebbe ben ponderato la composizione del testo per dare rilievo al tipo di generazione paternità-figliolanza che contempla anche la punizione in caso di errore. Se centrale è l'ammonizione e la minaccia della punizione in caso di cattive azioni, il contesto della metafora familiare fa sì che Dio sia visto come un padre che corregge e punisce i figli di Davide ai quali si è legato.

Dal punto di vista sintattico va messa in evidenza la posizione enfatica del pronome personale אֲנִי, dell'«io», pronunciato da Dio, di per sé grammaticalmente superfluo ma qui collocato in prima posizione per sottolineare la personale relazione di Dio con il successore di Da-

²¹ ESLINGER, *House*, 57-58, individua un parallelismo sinonimico: (A) Io sarò per lui padre (B) ed egli sarà per me *figlio*. (C) Se farà il male, (C') lo colpirò (A') con verga d'uomo (B')

²² ESLINGER, *House*, parla di cuore teologico, ma è preferibile parlare di cuore retorico.

vide.²³ Potrebbe essere tradotto: «Sono io che sarò per lui come un padre». Come in altri passi (cf. Gen 9,12; 15,7; 17,1.4), e come anche nel v. 8 del nostro brano, la posizione enfatica del pronome personale «io» sottolinea l'origine divina dell'iniziativa sia della scelta di Davide (v. 8) che della sua discendenza (v. 14). Lo stesso pronome evoca chiaramente l'alleanza del Sinai che Dio ha già ricordato al v. 9: «io sarò Dio per te e tu un popolo per me» (cf. Es 6,7; Lv 26,12; Os 1,9; 2,25; Ger 7,23; 11,4; 30,22; 31,33; Ez 36,28).²⁴

Anche il verbo *הָיָה*, «essere», usato al *qal* imperfetto con senso di futuro alla prima persona singolare e col significato in italiano di «sarò»,²⁵ ricorda la rivelazione del nome divino di Es 3,14 dove il Signore promette la propria presenza a Mosè e a tutto Israele. Qui, in 2Sam 7,14, viene confermata al successore di Davide, rinnovando così l'alleanza mosaica. Il Dio rivelato a Mosè è lo stesso che si lega alla discendenza di Davide.

Più delicata è la questione circa il valore della particella *כִּי* davanti a «padre» e a «figlio» che ha la funzione di preposizione.²⁶ Se così fosse, qui potrebbe essere tradotto con «come»: ²⁷ «io sarò per lui come un padre ed egli sarà per me come un figlio»;²⁸ in subordine potreb-

²³ Dal v. 8 fino al v. 11 seguono una serie di 7 proposizioni con soggetto quell'«io» del v. 8: vedi anche v. 14; cf. AMSLER, *David*, 36.

²⁴ ESLINGER, *House*, 59, e BEETHAM, *Echoes*, 100 nota 7.

²⁵ Circa il verbo «sarà» (*הָיָה*) vedi M. LABAHN, «Die Macht des Gedächtnisses. Überlegungen zu Möglichkeit und Grenzen des Einflusses hebräischer Texttradition auf die Johannesapokalypse», in M. KARRER – S. KREUZER – M. SIGISMUND (edd.), *Von der Septuaginta zum Neuen Testament. Textgeschichtliche Erörterungen*, Berlin-New York 2010, 399-400 nota 56.

²⁶ «Preposizione che pone in relazione un verbo con un oggetto, infatti è retta stabilmente o alternativamente da verbi o coniugazioni»: L. ALONSO SCHÖKEL, *Dizionario di Ebraico Biblico*, Milano 2013, 408.

²⁷ Circa la traduzione: «per un padre e per un figlio», cf. JONES, *Nathan Narratives*, 164 nota 153: vi vede un senso metaforico dell'uso di *כִּי*, confermato dal v. 12. Si veda anche T.N.D. METTINGER, *King and Messiah: the civil and sacral legitimation of the Israelite Kings*, Lund 1976, 260; G. COOKE, «The Israelite King as Son of God», in *ZAW* 73(1961), 202.

²⁸ Traduzione di M. BARETTA in *La Bibbia dei Settanta, II. Libri storici. Tomo 1*, volume a cura di P.G. BORBONE, Brescia 2016, 419. Anche FLAVIO GIUSEPPE, *Ant.* 7,93, interpreta così: *ὡς πατὴρ υἱοῦ*. Si veda a questo proposito M. AVIOZ, *Nathan's Oracle (2 Samuel 7) and Its Interpreters*, Bern 2005; ID., «Josephus' retelling of Nathan's oracle (2 Samuel 7)», in *SJOT* 20(2006), 9-17; P. HÖFFKEN, «Zur Rollen der Davidverheissung bei Josephus Flavius», in *ZAW* 114(2002), 577-593; C.T. BEGG, «The Dynastic Promise According to Josephus», in *SacEr* 39(2000), 5-19. SCOTT, *Adoption*, 106, nota che questo senso avrebbe più precisamente la particella *כִּי*. Con lo stesso significato si trova in Flavio Giuseppe e nel Targum (cf. S.H. LEVEY, *The Messiah: An Aramaic Interpreta-*

be avere un valore simile alla preposizione italiana «per»,²⁹ nel senso di «in funzione di»: «io gli farò per padre ed egli mi sarà per figlio». O ancora, vista la sfumatura trasformativa dinamica del verbo «essere», potrebbe avere anche il senso: «io diventerò per lui un padre ed egli diventerà per me un figlio».³⁰ Al di là delle possibili accezioni, la preposizione לְ posta davanti a padre e figlio, come ha notato Mettinger,³¹ rende meno forte la metafora familiare padre³²-figlio,³³ rendendo la cosiddetta formula di adozione³⁴ meno intensa rispetto a quella che troviamo in Sal 2,7,³⁵ dove vi è una dichiarazione diretta e priva di alcuna metafora. Tanto più che nel salmo, la formula è alla seconda persona singolare: «tu sei mio figlio, io oggi ti ho generato», mentre invece in 2Sam 7,14 viene usata la terza persona in riferimento al successore di Davide. È una formula diversa, anche rispetto all'eco del nostro versetto che si trova in Sal 89,26-27: sebbene Dio parli in prima persona riferendosi a un'altra persona, questa non è il successore di Davide, ma è il re Davide stesso. Anche in 1Cr 17,13, il re di Israele è identificato come il figlio adottato da Dio e il costruttore del tempio, mettendo in

tion. The Messianic Exegesis of the Targum, Cincinnati, OH-New York-Los Angeles, CA-Jerusalem 1974, 37).

²⁹ Così la versione greca LXX che ha εἰς. Cf. LIDDELL-SCOTT, 491: «to express relation, towards, in regard to».

³⁰ Cf. F. ZORELL, *Lexicon Hebraicum*, Romae 1989, 382.

³¹ T.N.D. METTINGER, «Cui bono?: the Prophecy of Nathan (2 Sam 7) as a Piece of Political Rhetoric», in *SEA* 70(2005), 193-214.

³² Per uno studio sull'occorrenza del termine «padre» nel TM si veda F. FICCO, «Mio figlio sei tu» (Sal 2,7). *La relazione Padre-figlio e il Salterio*, Roma 2012, 25-32.

³³ Per uno studio sull'occorrenza del termine «figlio» nel TM si veda FICCO, «Mio figlio sei tu» (Sal 2,7), 48-68.

³⁴ H. DONNER, «Adoption oder Legitimation? Erwägungen zur Adoption im Alten Testament auf dem Hintergrund der altorientalischen Recht», in *OrAnt* 8(1969), 87-119, è convinto che non possa essere considerata una formula di adozione perché l'adozione legale non era praticata in Israele. Ma egli limita il suo studio solo al senso stretto della legge romana: vedi osservazioni in SCOTT, *Adoption*, 103. Della stessa opinione però è FICCO, «Mio figlio sei tu» (Sal 2,7), 74, rifacendosi all'opinione di S.M. PAUL, «Adoption Formulae: a Study of Cuneiform and Biblical Legal Clauses», in *Maarav* 2(1980), 173-185; M. WEINFELD, «The Covenant of Grant in the Old Testament and in the Ancient Near East», in *JAOS* 90(1970), 184-203; J.L.R. MELNYK, «When Israel Was a Child. Ancient Near Eastern Adoption Formulas and the Relationship Between God and Israel», in M.P. GRAHAM – W.P. BROWN – J.K. KUAN (edd.), *History and Interpretation. FS J.H. Hayes*, Sheffield 1993, 245-259.

³⁵ Da B. RENAUD, «La prophétie de Natan: théologies en conflit», in *RB* 101(1994), 43; E.J. WASCHKE, «Das Verhältnis alttestamentlicher Überlieferungen im Schnittpunkt der Dynastieusage und die Dynastieusage im Spiegel alttestamentlichen Überlieferungen», in *ZAW* 99(1987), 157-179.

secondo piano la figura di Salomone e di ogni suo successore. L'espressione di 2Sam 7,14a, così, mantiene una sua originalità rispetto agli altri testi nei quali viene evocata, perché figlio adottivo di Dio risulta essere solo il successore di Davide, il quale, alla luce del v. 12, è da identificare, nel racconto dei libri di Samuele, con il re Salomone. Nei testi di Qumran e nei testi cristiani non sarà più Salomone il figlio di Dio, ma il Messia o il Cristo.

Quanto al problema del genere letterario, cioè se tale espressione sia da considerare un formula di adozione, sono state avanzate diverse ipotesi sulla scorta delle letterature del Vicino Oriente antico.³⁶ Posto che le formule di adozione dei re da parte di Dio sono molto rare nell'AT,³⁷ Herrmann³⁸ la fa risalire ai racconti regali (*Königsnovelle*) di origine egiziana, dove il faraone, che costruisce un tempio per ottenere fecondità e prosperità per il suo regno, viene adottato dalla divinità.³⁹ Ma in 2Sam 7 a Davide viene proibito di costruire il tempio ed è la divinità stessa che adotta non il re, ma il suo successore. La formula di adozione in questo caso, almeno nella sua forma più originaria, non è legata immediatamente all'ideologia regale che fa del trono di Davide l'oggetto della promessa divina. Anche Jones pensa che la formula ori-

³⁶ KASARI, *Nathan's Promise*, 37. Si veda anche J.J. COLLINS, *The Scepter and the Star: Messianism in the Light of the Dead Sea Scrolls*, New York 2010, 183; MORRISON, *2 Samuel*, 110 nota 37, a proposito di Sal 89,27-28 cita B.M. LEVINSON, «The Reconceptualization of Kingship in Deuteronomistic History's Transformation of Torah», in *VT* 51(2001), 513. Cf. F.C. FENSHAM, «Father and Son as Terminology for Treaty and Covenant», in H. GOEDICKE (ed.), *Near Eastern Studies in Honor of William Foxwell Albright*, Baltimore, MD-London 1971, 121-135.

³⁷ Cf. H.J. STOEBE, *Das zweite Buch Samuelis*, Gütherloh 1994, 229. Secondo FICCO, «Mio figlio sei tu» (*Sal 2,7*), 74-75, «la "parola di adozione" viene impiegata solo nei passi in cui si allude al rapporto del sovrano con Dio. Questa modalità espressiva mette in risalto il fatto che la figliolanza è creata mediante un detto efficace. Quindi, sebbene scarsamente attestata, la prassi dell'adozione è conosciuta in Israele e la terminologia legata a questo istituto viene utilizzata per dire la gratuità dell'elezione divina, il quale ha "preso" Israele e gli ha consegnato in dono lo statuto di figlio mediante un gesto di amore originario e disinteressato. Inoltre (...) dire che il Signore ha adottato il popolo (e il re) serve per evidenziare anche la straordinaria dignità acquisita dal figlio; affermare che il padre di Israele è Dio qualifica in maniera positiva lo status dell'adottato: il popolo divenuto erede partecipa della nobiltà regale del Signore».

³⁸ HERRMANN, «Die Königsnovelle», 51-62. E. VON NORDHEIM, *Die Selbstbeauptung Israels in der Welt des Alten Orients: Religionsgeschichtlicher Vergleich anhand von Gen 15/22/28, dem Aufenthalt Israels in Ägypten, 2 Sam 7, 1 Kön 19 und Psalm 104*, Freiburg-Göttingen 1992, però ha dimostrato che il parallelo con i testi egiziani è vero solo per i primi tre versetti. Il personaggio di Natan non è presente nei testi egiziani. Cf. MCCARTER, *Samuel*, 211.

³⁹ Si veda la discussione in CAQUOT, «La prophétie de Nathan», 215.

ginale potesse risalire vagamente a Natan. Il profeta, infatti, provenendo con ogni probabilità da un ambiente gebuseo,⁴⁰ avrebbe stemperato la carica teologica dell'espressione stessa, perché non vi era, ai suoi tempi, una ideologia regale molto elaborata, come invece troviamo in testi più tardivi e soprattutto nei libri delle Cronache. In questi ultimi, Davide, e solo lui, è il figlio di Dio e il re di Israele. Come invece osserva opportunamente McCarter,⁴¹ il linguaggio di v. 14a si avvicina a quello delle concessioni patrimoniali, per cui chi diventa vassallo di un potente veniva chiamato «figlio» dal padrone, il quale garantiva protezione in cambio della sudditanza. Non si tratta quindi di una vera e propria formula di adozione del re da parte della divinità, come si trova già nel IX sec. a.C. per i re di Damasco, dove i re vengono identificati come i figli della divinità nazionale (cf. 1Re 15,18; 2Cr 16,2).⁴² È più probabile che l'origine di tale formula derivasse da un contesto contrattuale dove il potente, diventando padre del suddito, si faceva garante della terra o della casa del suo nuovo vassallo, il quale, definendosi figlio suo, riconosceva a lui il diritto di punirlo in caso di trasgressione. Il casato di Davide, in questo caso, sarebbe legittimato allo stesso modo, perché Israele diventa, di fatto, lo stato patrimoniale della famiglia di Davide e la concessione è permanente, come sottolinea l'espressione עַד-עוֹלָם, «per sempre» (vv. 13.16), e anche inalienabile, perché non sarà più ritirata come è successo con Saul (v. 15). Insomma per il casato di Davide ci sarà sempre un patrimonio in Gerusalemme se la casa di Davide manterrà la sua alleanza con il suo Signore (cf. 1Re 11,36; 15,4; 2Re 8,1).

«Se farà il male, lo colpirò» è l'espressione che si trova al centro del versetto. Il verbo «fare il male» (עוה) si trova in testi che sono riconducibili alla redazione deuteronomista,⁴³ poiché questo verbo viene impiegato per esprimere le infedeltà degli uomini nei confronti di Dio loro alleato. Usato in senso fisico significa «distorcere», «curvare», «piegare» e in senso traslato assume il significato di «depravare», «traviare», «sviare» come in 2Sam 19,20; 24,17 e in 1Re 8,47, testi dove si trovano le classiche formule di alleanza attribuite al Deuterono-

⁴⁰ Cf. JONES, *Nathan Narratives*, 90.

⁴¹ McCARTER, *Samuel*, 207.

⁴² Si vedano anche le iscrizioni di Sam'al: cf. M. LIVERANI, *Oltre la Bibbia*, Roma-Bari 2003, 112.

⁴³ Cf. 2Cr 6,37; 1Re 8,47; 2Sam 24,17; Sal 106,6; Ger 9,4. Cf. KASARI, *Nathan's Promise*, 36.

mista. Il verbo «colpire» (יכה) risulta di difficile collocazione semantica perché può essere usato sia nel senso di «rimproverare», «ammonire», sia, in un contesto giudiziario, di «accusare», «obiettare», «contendere». Il significato di «punire» appare tardivamente, il che ci fa pensare ancora una volta alla redazione deuteronomista.⁴⁴ La recenziarietà di questi due verbi si allinea anche con il significato tardivo del termine עָנָה, «percosso», il cui significato primo è, in genere, «piaga» (sul corpo: cf. Lv 13,2; 14,54), «male», «dolore» (cf. Gen 12,17), «sventura» (cf. Es 12,13; 30,12; Nm 8,19). Raramente si trova nel senso di «punizione»⁴⁵ e quasi sempre in testi di carattere sapienziale, la cui datazione, pur difficile da definire, non può essere ritenuta molto antica. In base all'uso del vocabolario, almeno in questa seconda parte del versetto, si può sostenere l'epoca tardiva della sua redazione, anche se l'analisi filologica non è sempre sufficiente per definire l'età di un testo.

Secondo McCarter⁴⁶ l'uso delle immagini pedagogiche della «verga d'uomo» e delle «percosse dei figli di uomini» rimanda a quanto leggiamo nel libro dei Proverbi a proposito dell'educazione di un figlio (cf. Pr 22,15; 29,15).⁴⁷ La verga non è quella usata per punire il peccato (cf. Ez 20,37; Gb 9,34; 21,9; Lam 3,1) e le percosse non sono quelle che Dio infligge ai suoi nemici, come viene ricordato a proposito del Faraone (cf. Gen 12,17; Es 11,1; 1Re 8,37; Sal 91,10). È probabile che tali espressioni rimandino ai metodi pedagogici usati dai genitori, in modo particolare dal padre. Questo però ci permette anche di affermare che la punizione per le cattive azioni di un figlio viene impartita sempre in un contesto familiare ed educativo che intende affermare la funzione paterna di colui che educa. Essa non va compresa come il tradimento di un patto o nel senso della trasgressione giuridica. Non è prevista cioè un'alienazione dalla casa paterna, né un cambio di padre-re da parte del figlio-vassallo. Il v. 15 infatti assicura che l'amore di Dio (חַסֵּד) non sarà mai ritirato dal casato di Davide, come è successo a Saul, indipendentemente dal comportamento dei successori di Davide. Di conseguenza le minacce di punizione vanno inquadrare nel contesto della relazione padre-figlio, in chiave pedagogica, senza che

⁴⁴ Cf. 2Re 19,4; Is 37,4; 1Cr 12,18; Gb 5,17; 13,10; 22,4; Pr 3,12; 19,25; Sal 6,2; 38,2; 50,8; 50,21; 94,10; 141,5; Ger 2,19; cf. KASARI, *Nathan's Promise*, 36.

⁴⁵ Cf. Sal 39,11; Pr 16,33; Is 53,8.

⁴⁶ Cf. McCARTER, *II Samuel*, 207-208.

⁴⁷ ESLINGER, *House*, 58. Per la verga d'uomo: cf. Pr 22,15; 29,15; in contrasto con le verghe per chi viene flagellato a causa del peccato: Ez 20,37; Gb 9,34; 21,9; Lam 3,1.

le eventuali trasgressioni possano compromettere la validità dell'affermazione divina relativa al fatto che Egli sarà sempre il padre del discendente di Davide. La seconda parte del v. 14 non è perciò una specie di commento a ciò che precede (vv. 13-14a), ma è un parallelismo sintetico alla promessa di 14a, confermando che il successore di Davide sarà trattato come figlio di Dio stesso. La paternità di quest'ultimo sarà conosciuta anche dall'uso delle percosse e della verga, necessarie in ogni opera educativa.⁴⁸

Potremmo ipotizzare dunque che la prima parte del versetto sia una formula di adozione, adattata al contesto, di origine molto antica, espressa con la ben nota metafora padre-figlio e usata nel Vicino Oriente antico per instaurare un rapporto di garanzia e protezione da parte del re,⁴⁹ mentre la seconda parte del versetto sarebbe frutto di una redazione tardiva, con ottima probabilità deuteronomista. Il redattore finale collegò gli elementi della teologia dell'alleanza alla rivelazione di un Dio che si manifesta al successore di Davide anche per mezzo della punizione, proprio perché considera suo proprio figlio il discendente di Davide. La metafora padre-figlio demitizza perciò, da una parte, l'ideologia regale che fa del re il figlio di Dio stesso e, dall'altra, attenua l'aspetto strettamente giuridico del patto di alleanza. L'alleanza non è più come con Abramo, chiamato a diventare lui il padre di una moltitudine di nazioni (cf. Gen 17,4), ma Dio stesso sarà il padre di quel discendente di Davide che garantirà a Israele pace e unità. Dio, così, sarà l'unico padre di Israele.⁵⁰

2Sam 7,14: differenza tra TM e versione dei LXX

Dobbiamo fare un'annotazione di carattere storico-critico riguardante la differenza tra il TM e la versione dei LXX.⁵¹ Secondo la rico-

⁴⁸ Cf. H.J. STOEBE, *Das zweite Buch Samuelis*, Güthersloh 1994, 229.

⁴⁹ In 2Sam 7 Davide si presenta come servo (עַבְדִּי - δούλος) per ben 10 volte: 19.20.21.25.26 (non in LXX).27 (2x).28.20 (2x) e Dio parla a Davide come «mio servo» (vv. 5.8): cf. BEETHAM, *Echoes*, 99 nota 4.

⁵⁰ Se la redazione del libro della Genesi può essere collocata nell'esilio o nel post-esilio è chiaro che le promesse fatte all'erede della casa di Davide diventano, con la figura di Abramo, eredità di tutto il popolo di Israele.

⁵¹ Cf. A. SCHENKER, «Die Verheissung Natans in 2 Sam 7 in der Septuaginta: wie erklären sich die Differenzen zwischen Massoretischem Text und LXX, und was bedeuten sie für die messianische Würde des davidischen Hauses in der LXX?», in M.A. KNIBB (ed.), *The Septuagint and Messianism*, Leuven 2006, 177-192.

struzione di P. Hugo (che prende spunto da un articolo di Schenker),⁵² il testo ebraico di 2Sam 7, rispetto al testo di 1Cr 17, sembra più incline a esaltare la figura di Davide in quanto capostipite della discendenza regale, mettendo in secondo piano Salomone, discendente davidico successore al trono. Abbiamo già messo in evidenza, a questo proposito, l'assenza della seconda parte del v. 14 nel libro delle Cronache, che tende a idealizzare la figura di Davide come un re figlio di Dio e costruttore del tempio. Il testo dei LXX, invece, più propenso a mettere in secondo piano Davide, dà a Salomone il ruolo di principale alleato con Dio, rileggendo la profezia di Natan in chiave quasi messianica e vedendo nel futuro re di Israele il messia. Va rilevato che, almeno nel periodo riguardante la monarchia davidica, non si deve pensare necessariamente a una differenza tra messia e re, perché il re, in quanto unto del Signore, è messia,⁵³ come sono unti il profeta e il sacerdote.⁵⁴ Si pensava, fino a pochi anni fa, che tale rilettura in chiave salomonica fosse una elaborazione tardiva nata nel clima di un messianismo nascente, ma la scoperta dei rotoli di Qumran ha fatto avanzare un'altra ipotesi riguardo alla maggiore antichità del testo ebraico usato dai LXX rispetto al testo massoretico. Il redattore del testo masoretico sarebbe intervenuto probabilmente in polemica con il testo ebraico usato dal traduttore dei LXX o addirittura con il testo greco stesso, rendendo il testo ebraico più favorevole a Davide ed eliminando, per quanto possibile, ogni riferimento messianico e salomonico. Davide è il capostipite della discendenza dei re di Israele e depositario della promessa divina. In questo senso va la rilettura della storia di Davide da parte del Cronista, il quale ignora i peccati del re d'Israele per mettere in luce la sua grandezza nei confronti di Dio, del tempio e di Gerusalemme. Secondo P. Hugo, dunque, il TM sarebbe stato ritoccato dal redattore che conosce il Cronista per rendere la figura di Davide preminente ri-

⁵² P. HUGO, «The Jerusalem Temple seen in Second Samuel according to the Masoretic Text and the Septuagint», in M.K.H. PETERS (ed.), *XIII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies. Ljubljana 2007*, Atlanta, GA 2008, 183-196.

⁵³ Cf. G. GARBINI, *Storia e ideologia nell'Israele antico*, Brescia 1986, 99-110 («Dall'untore all'unto: il "Messia"»).

⁵⁴ COLLINS, *Scepter and Star*, 184, contro Fitzmyer; J. VERMEYLEN, *Le Dieu de la promesse et le Dieu de l'Alliance: le dialogue des grandes intuitions théologiques de l'Ancien Testament*, Paris 1986, 93 nota 11: «le messianisme royal s'exprime largement en dehors de la littérature prophétique (2S 7; Ps 2; 45; 110; etc.) et semble s'être plutôt développé dans les milieux proches de la cour».

petto a quella di Salomone, il quale primeggia nella versione dei LXX. Questa annotazione acquisterà tutto il suo valore, allorché consideriamo che i primi cristiani useranno la versione dei LXX e che i testi di Qumran presentano un testo biblico più vicino a una *Vorlage* ebraica dei LXX che non al TM.⁵⁵

La profezia di Natan nell'insieme della narrazione biblica

Se si considera il testo biblico nel suo insieme, come è stato ben messo in evidenza da diversi autori, la profezia di Natan occupa come un'importante posizione nel corpo deuteronomistico.⁵⁶ I temi principali del Dtr, il tempio e la dinastia regale, sono perfettamente intrecciati in 2Sam 7, in modo particolare nel v. 13. Il tema del tempio, come luogo dove Dio intende abitare, viene annunciato in Dt 12; il libro di Giosuè inizia il suo racconto con la promessa di un riposo (1,13.15; 23,1); nel libro dei Giudici si ripete più volte che «in quei giorni non c'era re in Israele» (Gdc 17,6; 21,25; 18,1; 19,1); il passaggio dai Giudici all'epoca dei re è caratterizzato dal racconto dell'unzione di Saul (cf. 1Sam 12,6-15). Con Salomone, in 1Re 8, finalmente si realizzerà la promessa di Dt 12 con l'ascesa sul trono di un re che è anche costruttore del tempio per il Signore. La profezia di Natan, così, non segna solo il punto culminante dell'ascesa di Davide, ma guarda anche verso il futuro perché prepara la regalità del discendente di Davide che assicurerà la pace.⁵⁷

⁵⁵ Cf. E. TOV, «The Septuagint», in M.J. MULDER (ed.), *MIKRA. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, Peabody, MA 2004, 161-188.

⁵⁶ Cf. McCARTER, *II Samuel*, 217; D.J. MCCARTHY, «II Samuel 7 and the Structure of the Deuteronomistic History», in *JBL* 84(1965), 131-138; A.A. ANDERSON, *2 Samuel*, Dallas, TX 1989, 112: «2Sam 7 is, without doubt, the theological highlight of the Books of Samuel... if not of the Deuteronomistic History as a whole», citato da BEETHAM, *Echoes*, 103 nota 14.

⁵⁷ Cf. AVIOZ, *Nathan's Oracle*, 43-70. M. AVIOZ, «Nathan's prophecy in II Sam 7 and in I Chr 17: text, context, and meaning», in *ZAW* 116(2004), 542-554. Si veda l'espressione: «la lampada di Davide non si estinguerà» in 1Re 11,13.32.36; 15,4; 2Re 8,19; 19,34; 20,6; 2Cr 21,7.

La ripresa di 2Sam 7,14 in 1Cr 17,13 e 1Cr 28,6; Sal 2,7; Sal 89,27-28

L'oracolo di Natan non occupa solo una posizione importante nel racconto deuteronomista, come si è visto, ma rimane nella memoria di Israele essenziale per la stessa sopravvivenza del popolo di Dio.⁵⁸ Rimanendo nei libri storici, la rielaborazione probabilmente più tardiva della promessa divina a Davide la troviamo in 1Cr 17,13, testo nel quale, come abbiamo segnalato, manca la seconda parte del v. 14 riguardante le punizioni paterne che Dio infliggerà al successore di Davide qualora trasgredisca l'alleanza con il Signore.⁵⁹ 1Cr 17,13 collega immediatamente la prima parte di 2Sam 7,14 con 2Sam 7,15 e fa riferimento al predecessore, senza nominare direttamente il nome di Saul, come invece fa 2Sam 7,15.⁶⁰ Nel «commento» che i libri delle Cronache fanno ai libri di Samuele,⁶¹ l'interpretazione dei fatti è volta a mostrare Salomone come un re integro e perfetto. Se Davide non può costruire il tempio a causa delle guerre da lui condotte, nondimeno egli resta il re scelto da Dio, che progetta quel tempio che edificherà di fatto suo figlio Salomone (cf. 1Cr 28,11-19). C'è, quindi, una rilettura delle vicende del re Davide che, da una parte, ne fa il depositario della promessa divina di una discendenza eterna, garantendo così a Israele una guida sicura, mentre, dall'altra, gli proibisce di costruire il tempio perché ha condotto guerre (cf. 1Cr 22,8; 28,3; 1Re 5,17),⁶² oppure, come viene già anticipato in 2Sam 7,5 (cf. 1Cr 17,4), perché ha volu-

⁵⁸ Cf. W.M. SCHNIEDEWIND, *Society and the Promise to David: the Reception History of 2 Samuel 7:1-17*, Oxford-New York 1999 per la ricezione di 2Sam 7 nella Bibbia ebraica. PIETSCH, *Spross Davids*, per i LXX e il NT.

⁵⁹ H. VAN DEN BUSSCHE, «Le texte de la prophétie de Nathan sur la dynastie davidique (II Sam., VII - 1 Chron., XVII)», in *ETHL* 24(1948), 385; AMSLER, *David*, 65; J. VAN SEETERS, «The 'Shared Text' of Samuel-Kings and Chronicles Re-examined», in R. REZETKO - T.H. LIM - W.B. AUCKER (edd.), *Reflection and Refraction: Studies in Biblical Historiography in honour of A. Graeme Auld*, Leiden-Boston, MA 2007, 503-516.

⁶⁰ Così anche in 1Cr 22,10 e 28,6.

⁶¹ Secondo P. DE ROBERT, «L'avenir d'un oracle: Citations et relectures bibliques de 2 Samuel 7», in *ETR* 73(1998), 486, i libri delle Cr sono una vera antologia commentata dei libri di 1-2 Sam e 1-2 Re. La soppressione di 2Sam 7,14b manifesta una tendenza a nascondere il carattere incondizionato della promessa.

⁶² M. NOBILE, *Premesse anticostamentarie e giudaiche di Cristologia*, Romae 1993, annota che Davide è idealizzato nelle Cr, ne è prova il fatto che non viene raccontato l'episodio di Betsabea. Nota opportunamente T. LORENZIN, 1-2 *Cronache*, Milano 2011, 144, che il termine «casa» non ha più il significato di casato, come in 2Sam 7, ma solo di tempio.

to arrogarsi un'iniziativa che appartiene solo a Dio. A Dio appartiene, infatti, il popolo, a Dio appartiene il luogo scelto per sua abitazione, a Dio spetta ancora costituire le guide in Israele.⁶³ L'attenzione delle Cronache, dunque, a differenza del redattore dei libri di Samuele, concentrati sulla figura di Davide, si focalizza piuttosto sull'epoca salomonica, dove Dio ha il suo tempio e dove Israele vive in pace, rivelando, così, che ciò che importa all'autore non è tanto la regalità, di cui si conoscono i fallimenti, ma il tempio costruito da Salomone, garanzia di unità e di governo del popolo.⁶⁴ Salomone, compimento della promessa divina a Davide, diviene il fondamento per elaborare diverse categorie messianiche.⁶⁵ La centralità della figura di Salomone ritorna anche in 1Cr 28,6 dove si richiama la promessa di 2Sam 7,14; qui Dio stesso dichiara di averlo scelto come suo figlio e che Egli gli farà da padre, senza menzionare, neanche questa volta, le punizioni di 2Sam 7,14b. I libri delle Cronache fanno di Salomone il compimento delle promesse divine e il fondamento della speranza che Dio manterrà la sua promessa attraverso la presenza del tempio costruito da Salomone, ora ricostruito dopo l'esilio.⁶⁶

Altri due testi che fanno eco a 2Sam 7,14 meritano la nostra attenzione: Sal 2,7⁶⁷ e Sal 89,27-28. Come in 2Sam 7, anche nei due salmi non è presente l'idea della deificazione del monarca, così come la troviamo nell'ideologia regale dell'Egitto. Il re davidico è figlio di Dio vi-

⁶³ Si veda in 1Cr 17,14 il pronome possessivo «mio» applicato alla casa e al regno. Solo Dio è signore e re su Israele. Forse 2Sam 7,6 fa riferimento a una possibile polemica con le tradizioni nomadiche legate all'esperienza della tenda. Un'abitazione stabile avrebbe cancellato questa tradizione. Ma perché Natan dovrebbe essere stato interessato a conservare tradizioni nomadiche? Forse perché Davide voleva sostituire il tempio gebuseo?

⁶⁴ Cf. LORENZIN, *1-2 Cronache*, 144-145. Vedi anche C. BALZARETTI, *Cronache*, Cinisello Balsamo (MI) 2013, 130-131; F. DALLA VECCHIA, *Storia di Dio, storie di Israele. Introduzione ai libri storici*, Torino-Leumann 2015, 180.

⁶⁵ Cf. così STOEBE, *Samuelis*, 222; I. KALIMI, «The Rise of Solomon in the Ancient Israelite Historiography», in J. VERHEYDEN (ed.), *The Figure of Solomon in Jewish, Christian and Islamic Tradition: King, Sage and Architect*, Leiden-Boston, MA 2013, 7-44; A.L. HOGETERP, «King Solomon in the New Testament and Jewish Tradition», *ibid.*, 143-163.

⁶⁶ Si veda anche a questo proposito lo studio di AALEN, «Reign», 233-234, che nota che il Targum di 1Cr 17 non ha la parola בית ma מלכו, «regno», usato chiaramente come sinonimo di popolo di Dio. La stessa concezione si trova in Dn 2 e 7.

⁶⁷ P. MAIBERGER, «Das Verständnis von Psalm 2 in der Septuaginta, im Targum, in Qumran, im frühen Judentum und im Neuen Testament», in J. SCHREINER (ed.), *Beiträge zur Psalmenforschung. Psalm 2 und 22*, Würzburg 1988, 85-151. Vedi anche SCOTT, *Adoption*, 101-102; FICCO, «Mio figlio sei tu» (*Sal 2,7*), 159.165.

sta la relazione speciale e unica con YHWH stesso.⁶⁸ Collins⁶⁹ ha fatto notare che in Sal 2,7 la relazione filiale è espressa in termini più mitologici, perché vi è l'uso della seconda persona in forma diretta, al contrario di 2Sam 7 e Sal 89, dove Dio, parlando in prima persona, parla a un'altra persona, mentre Davide ascolta. La relazione padre-figlio non è più una metafora per sigillare un'alleanza, come in 2Sam 7, ma è una rivelazione di una nuova identità dichiarata da Dio stesso durante il culto al tempio.⁷⁰

Il Sal 89, dove viene impiegato diverse volte il termine בְּרִית (cf. Sal 89,4.29.35.40), mai usato in 2Sam 7, rielabora l'oracolo di Natan alla luce di una nuova situazione dove la promessa divina di stabilità del regno sembra svanita, perché la regalità ha disonorato il suo patto ed è fallita, tanto che si chiede a Dio: «Dov'è, Signore, il tuo amore di un tempo, che per la tua fedeltà hai giurato a Davide?» (Sal 89,50). Si discute su quale tra i due testi – 2Sam 7 e Sal 89 – contenga l'oracolo più antico.⁷¹ Il Sal 89 sembra un'esegesi dell'antico oracolo, forse non necessariamente in stretta dipendenza letteraria da 2Sam 7.⁷² È probabile, secondo l'opinione di Caquot,⁷³ che tale salmo nasca dall'ambiente del clero di Gerusalemme che usa la metafora padre-figlio per esprimere il grado di fedeltà di Dio alla regalità e dell'affidabilità dell'istituzione monarchica, di fronte alla quale, probabilmente, non tutti si mostravano favorevoli a causa degli esiti per lo più fallimentari e dei disordini

⁶⁸ M. HEIDE, «Die alttestamentlichen Zitate der syrischen Peschitta im Hebräerbrief Kap. 1-3», in M. KARRER – S. KREUZER – M. SIGISMUND (edd.), *Von der Septuaginta zum Neuen Testament. Textgeschichtliche Erörterungen*, Berlin-New York 2010, 249-282, spec. 252-253.

⁶⁹ COLLINS, *Scepter and Star*, 183; A. YARBRO COLLINS – J.J. COLLINS, *King and Messiah as Son of God: Divine, Human, and Angelic Messianic Figures in Biblical and Related Literature*, Grand Rapids, MI 2008, 204.

⁷⁰ Cf. T. LORENZIN, *I Salmi*, Milano 2000, 46: «è una dichiarazione giuridica».

⁷¹ MORRISON, *2 Samuel*, 107 nota 43, citando M.N. SARNA, «Ps 89: A Study in Inner Biblical Exegesis», in A. ALTMANN (ed.), *Biblical and Other Studies*, Cambridge 1963, 29-46, ritiene che Sal 89 sia esegesi di un antico oracolo. Per uno *status quaestionis* sulla datazione del Sal 89 si veda K. KOCH, «Königpsalmen und ihr rituelier Hintergrund; Erwägungen zu Ps 89,20-38 und Ps 20 und ihren Vorstufen», in P.W. FLINT – P.D. MILLER (edd.), *The Book of Psalms. Composition and Reception*, Leiden-Boston, MA 2005, 20-21 nota 39. Per una differenza tra Sal 89, 2Sam 7 e 1Cr 17, cf. sempre KOCH, «Königpsalmen und ihr rituelier Hintergrund», 27-30.

⁷² CAQUOT, «La prophétie de Nathan», 221. Cf. anche KOCH, «Königpsalmen und ihr rituelier Hintergrund», 19-32.

⁷³ CAQUOT, «La prophétie de Nathan», 220.

di governo generati in mezzo al popolo.⁷⁴ La provenienza sacerdotale del salmo è dettata anche dalla completa assenza della funzione mediatrice del profeta Natan tra Dio e il popolo. Nel culto non c'è bisogno del profeta, ma Dio stesso parla direttamente al popolo con la sua parola, come dimostra la forma del testo del salmo. Il salmista, e con lui il narratore deuteronomista, non mettono in dubbio la fedeltà della promessa divina; essi interpretano perciò l'esilio di Babilonia, la caduta della regalità e la distruzione del tempio come punizioni momentanee in attesa di un ritorno di Dio. Il salmista invoca la restaurazione del trono di Davide ricordando non solo le promesse divine (vv. 36-38), ma anche le azioni che Dio ha compiuto per Israele (vv. 4-19), mentre in 2Sam 7 la promessa rivolta a Davide era incondizionata e assoluta.⁷⁵ Con stili differenti, Sal 89 e 2Sam 7 sembrano provenire dalla stessa matrice che tende a giustificare la monarchia a Gerusalemme secondo le categorie religiose della fedeltà, della promessa divina e dell'eternità dell'alleanza stabilita tra Dio e il suo popolo.

La somiglianza di 2Sam 7 con Sal 2, Sal 89, e anche con Sal 132, fa capire che a Gerusalemme furono sviluppati una serie di temi incentrati sulla grandezza di Davide e sulla certezza della sua successione. Si può ragionevolmente pensare che Natan, profeta di corte, abbia pronunciato un oracolo per l'intronizzazione di Davide come re di Gerusalemme e che, in un secondo momento, le sue parole fossero elaborate all'interno di una corrente assai favorevole all'ideologia regale.⁷⁶ Questa corrente, successivamente, avrebbe posto le premesse per l'esistenza delle attese messianiche nel variegato giudaismo postesilico⁷⁷ e per l'identificazione del figlio di Davide come figlio di Dio e messia degli ultimi giorni.

⁷⁴ Cf. Ger 33,14-22.

⁷⁵ MORRISON, *Samuel*, 108.

⁷⁶ Cf. anche Is 9,6; Mi 5,1-4; Ger 23,5; Zc 3,8; 6,13 a proposito del germoglio che ricostruirà il tempio e siederà sul trono di Davide.

⁷⁷ Cf. A. ALT, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, Berlin 1962, II, 63, citato da AMSLER, *David*, 38: «2Sam. 7 nous fait donc “toucher du doigt la racine historique, aussi simple que puissante, de l'attente messianique qui devait s'élever plus tard à une si grande hauteur”». Per alcune indicazioni messianiche anche nella letteratura sapienziale si veda J. CORLEY, «Seeds of Messianism in Hebrew Ben Sira and Greek Sirach», in M.A. KNIBB (ed.), *The Septuagint and Messianism*, Leuven 2006, 301-312. BEETHAM, *Echoes*, 106, al contrario, dice che nessun riferimento a 2Sam 7 in Siracide ha aspetti messianici.

La ripresa di 2Sam 7,14 nei testi di Qumran

La scoperta dei manoscritti di Qumran nel 1947 riportò alla luce anche alcuni frammenti dei libri di Samuele che, purtroppo, non contengono la profezia di Natan.⁷⁸ Nella grotta 4, tuttavia, è stato trovato un frammento pergamenaceo conosciuto con la sigla 4Q174 o anche 4QFlor, una specie di commento *peshet*⁷⁹ di carattere escatologico, cioè una serie di citazioni scritturistiche rilette in chiave messianica tra cui c'è anche la prima parte di 2Sam 7,14. Dopo aver richiamato l'idea della costruzione di un tempio dove si porteranno le offerte a Dio, viene citato il v. 11 di 2Sam 7 riguardante il riposo che Dio darà da tutti i nemici di Israele ai figli della luce, i quali, per come si evince dal testo, costituiranno la casa e il regno di Dio. Alla linea 10 si cita 2Sam 7,14a che viene glossato con l'espressione «germoglio di Davide», che si trova in Geremia (23,5; 33,15) e Zaccaria (3,8; 6,13),⁸⁰ in riferimento al compimento della promessa divina di un discendente che porterà pace. Se ne deduce che tale discendente è anche figlio di Dio proprio sulla base della citazione di 2Sam 7,14.⁸¹ Va notato come non ci sia alcun riferimento alla figura di Salomone. La dimensione escatologica del testo, parte integrante dell'attesa messianica, la si ricava dall'espressione «alla fine dei giorni» (בְּאַחֲרֵית הַיָּמִים, *be'əḥərīt hayyāmîm*) nei quali, assieme al cosiddetto Germoglio (צִמְחָה, *šemaḥ*) sorgerà l'Interprete della Legge (דּוֹרֵשׁ הַתּוֹרָה, *dōrēš hattôrāh*), il quale, con l'altra citazione di Am 9,11, rialzerà la capanna di Davide. Va ricordato che il testo del profeta Amos, con l'aggiunta del v. 12, viene citato anche da Giacomo in

⁷⁸ Cf. 4QSam^{a.b.c.} (= 4Q51) studiati da Cross 1953; 1997 e Ulrich 1978, poi Herbert 1997; Fincke 2001 e P. HUGO, «Text History of the Books of Samuel: An Assessment of the Recent Research», in P. HUGO – A. SCHENKER (edd.), *Archaeology of the Books of Samuel: the Entangling of the Textual and Literary History*, Leiden-Boston, MA 2010, 2.

⁷⁹ D.-A. KOCH, *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus*, Tübingen 1986, 229: la formula פְּשֵׁרֵי non sempre si trova nei commenti a Qumran.

⁸⁰ Cf. W.H. ROSE, *Zemah and Zerubbabel: Messianic Expectations in the Early Postexilic Period*, Sheffield 2000.

⁸¹ COLLINS, *Scepter and Star*, 185, è contro l'opinione di Fitzmyer il quale riteneva che non si potesse parlare di messianismo a proposito del titolo «figlio di Dio» nell'AT o nel giudaismo palestinese. Cf. F. GARCÍA MARTÍNEZ, «Divine Sonship at Qumran and in Philo», in ID., *Between Philology and Theology: Contributions to the Study of Ancient Jewish Interpretation*, edited by H. NAJMAN – E. TIGCHELAAR, Leiden-Boston, MA 2013, 89-90.

At 15,16 durante la riunione apostolica a Gerusalemme⁸² per affermare che non solo la tenda di Davide, ma tutte le genti sono chiamate a entrare nella salvezza di Dio. Secondo 4QFlor, il luogo dove avverrà questa restaurazione sarà Sion, cioè Gerusalemme, città vista dalla comunità di Qumran come sede di corruzione e perdizione. La «casa» di 2Sam 7, in 4QFlor, non è né la dinastia né il casato di Davide, ma è il «luogo di santità dell'uomo» (מִקְדָּשׁ אָדָם, *miq^edāš 'ādām*), che coincide con la comunità dei qumraniti.⁸³ Così anche la riedificazione della capanna di Davide, che sorgerà grazie alla vittoria sui nemici, viene vista come tempo del riposo e della pace per i figli della luce. L'attesa messianica è sottolineata dalla figura del germoglio di Davide in modo chiaro e distinto come in altri testi tardivi dell'Antico Testamento. Della figura dell'Interprete della Legge si parla anche nel *Codice di Comunità* (CD 7,18-21)⁸⁴ come di un personaggio che ha la funzione di guida e di rappresentante della comunità.⁸⁵ Il testo di 4QFlor collega la figura del futuro figlio di Dio al tema del riposo escatologico (linea 7 che cita 2Sam 7,11) attraverso le citazioni di 2Sam 7,10-14. Lo stesso legame ricorre anche in 4Q246,⁸⁶ testo che riporta un'apocalisse in aramaico che applica i titoli «figlio di Dio»⁸⁷ e «figlio dell'Altissimo»⁸⁸ a un personaggio ignoto il cui regno sarà eterno e che, con l'aiuto di Dio, sconfiggerà tutti i nemici, tanto che tutte «le province gli renderanno omaggio». Questi appellativi corrispondono a quelli che si trovano in Lc 1,32.35. Per quanto riguarda l'oggetto del nostro studio, la

⁸² Cf. J. ZIMMERMANN, *Messianische Texte aus Qumran: Königliche, priesterliche und prophetische Messiasvorstellungen in den Schriftfunden von Qumran*, Tübingen 1998, 102-113. Cf. COLLINS, *Scepter and Star*, 69.

⁸³ Così F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Testi di Qumran*, Brescia 2003, 351 nota 1. Cf. anche PIETSCH, *Spross Davids*, 369; AALEN, «Reign», 235 cita CD III,19. La tradizione giudaica basata sull'oracolo di Natan ha capito la parola «casa» nel senso di comunità santa, comprensione continuata poi nel NT (236). SCOTT, *Adoption*, 16, ritiene che la citazione sia riferita solo al Messia e invece in *Libro Giubilei* 1,24 si riferisca al popolo, mentre in *Test. Giuda* 24,3 si riferisca sia al Messia che al popolo. L'espressione però è diversa rispetto a 2Sam 7,14: ἔσθε αὐτῷ εἰς υἱοὺς ἐν ἀληθείᾳ, cf. M. DE JONGE (ed.), *The Testaments of the Twelve Patriarchs: A Critical Edition of the Greek Text*, Leiden 1978, 77.

⁸⁴ DE ROBERT, *L'avenir d'un oracle*, 483-490, dice che l'Interprete della Legge è associato al messia venturo anche in CD VI,70-11. La figura del Germoglio di Davide riprende Ger e Zc designando così certamente il messia davidico.

⁸⁵ GARCÍA MARTÍNEZ, *Divine Sonship*, 92.

⁸⁶ Cf. J. LAANSMAN, *'I Will Give You Rest': The Rest Motif in the New Testament with Special Reference to Mt 11 and Heb 3-4*, Tübingen 1997, 111 e 226.

⁸⁷ Secondo COLLINS, *Scepter and Star*, 186, l'uso del titolo «figlio di Dio» suggerisce che l'interpretazione messianica di Dn 7 era cominciata già nel periodo asmoneo.

⁸⁸ Cf. GARCÍA MARTÍNEZ, *Testi di Qumran*, 250-251 e nota 3.

relazione padre-figlio è inserita con tutti gli elementi della tradizione riguardanti la promessa, l'affidabilità della promessa dell'alleanza, l'ascesa della discendenza di Davide, il regno eterno di Davide, il suo dominio sulle nazioni pagane. Mentre questi temi vengono più volte richiamati, quello della relazione padre-figlio, che compare solo grazie alla citazione del testo di 2Sam 7,14, non viene commentato.⁸⁹ Nessuna interpretazione di Sal 2,7 è stata conservata. È plausibile pensare che a Qumran le promesse davidiche fossero rilette in chiave politica come affermazione di un regno su tutti i nemici, tanto da mettere in secondo piano o non considerare affatto la relazione padre-figlio per connotare l'identità stessa del successore di Davide.⁹⁰ Diversa è la percezione cristiana dell'importanza di questa relazione che non è vista solo in senso metaforico, ma come realtà effettiva.

La ripresa di 2Sam 7,14 nella letteratura extrabiblica

Prima di addentrarci nella ricezione cristiana nei testi del Nuovo Testamento, va segnalato che anche il testo di *4Esdra* sembra rifarsi al versetto oggetto del nostro studio. Considerato un apocrifo dell'AT, viene tramandato come 4° libro di Esdra dalla Vulgata ed è chiamato anche *Apocalisse di Esdra*.⁹¹ A parte una cornice di carattere cristiano (cc. 1–2 e 15–16), il testo rispecchia la situazione giudaica intorno ai decenni successivi alla distruzione del Tempio avvenuta nel 70 d.C. A differenza di *2Baruc*, che tratta gli stessi temi, *4Esdra* suddivide l'opera in sette episodi costituiti da tre dialoghi tra Esdra e il Signore e tre visioni con una rivelazione finale riguardante l'ascensione di Esdra.⁹²

⁸⁹ Cf. M.L. STRAUSS, *The Davidic Messiah in Luke-Acts: The Promise and its Fulfillment in Lukan Christology*, Sheffield 1995, 44–45.

⁹⁰ Secondo BEETHAM, *Echoes*, 108 nota 45 la letteratura rabbinica riconosce il Messia come «figlio di Davide»: *b.Sukkah* 52b; *Midrash Rabbah Esodus* 25,12; *Pesiqta Rabbati*, *Piska* 36,2; *Pirqe Rabbi Eliezer*, 132; *Midr. Psalm* 42/43.5; *Derekh Eretz Zuta* 59a; *Kallah Rabbati* 54a. SCOTT, *Adoption*, 114, compara i testi di 4QFlor; *Libro dei Giubilei* 1,24 e *Test. Giuda* 24,3, che usano 2Sam 7,14a nel contesto del ritorno e della restaurazione dell'Israele escatologico, che è l'elemento caratteristico del messianismo nell'AT e nel giudaismo.

⁹¹ La versione originale in ebraico o in aramaico e la versione greca sono perdute. Da quest'ultima furono fatte una versione in latino, in siriano, in etiopico, due in arabo, una in armeno e una in georgiano e in copto: la traduzione a cui facciamo riferimento è quella di P. Marrassini: cf. P. SACCHI (ed.), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, Torino 1989, 347. Il nostro passo ha la versione latina, siriana, etiopica e araba: cf. *ibid.*, 434.

⁹² Per una presentazione dell'opera si veda G. ARANDA PÉREZ – F. GARCÍA MARTÍNEZ – M. PÉREZ FERNÁNDEZ, *Letteratura giudaica intertestamentaria*, a cura di D. MAGGIO-

L'allusione a 2Sam 7,14 si trova nel terzo dialogo, in 7,28; dell'ipotetica forma originale discutono gli studiosi, dal momento che le versioni latine, siriane ed etiopiche riportano il termine «figlio» mentre le varie versioni arabe leggono «il servo», «il ragazzo». P. Marrassini traduce: «Infatti si rivelerà il mio servo il messia assieme a coloro che sono con lui, e farà gioire per quattrocento anni coloro che saranno rimasti».⁹³ Il testo della Vulgata recita a sua volta: *revelabitur enim Filius meus Iesus cum his qui cum eo, et incundabit qui relictis sunt annis quadringentis*.⁹⁴ Riconosciuta l'interpolazione cristiana *Iesus*, resta da discutere la lezione *filius meus* che potrebbe fare riferimento sia al Sal 2,7 sia a 2Sam 7,14. Anche la versione siriana sembra avere la medesima lezione della Vulgata, *bar(y)*. Secondo molti la versione greca originale avrebbe avuto il termine *παῖς* che avrebbe reso sia l'accezione di «servo» in ebraico che quella di «figlio». Ma, argomenta Collins,⁹⁵ sulla base degli studi di M. Stone,⁹⁶ anche Sap 2,13.16 chiama *παῖς* il figlio di Dio. Quindi, si potrebbe accettare la versione latina e siriana di *filius* come una resa fedele dell'originale. Al di là delle possibili questioni che si possono sollevare, resta il fatto che alla fine del I secolo, così come nei testi di Qumran, emergono quasi contemporaneamente⁹⁷ alcune figure messianiche che vengono chiamate con il titolo di «figlio», in oracoli dove Dio stesso si manifesta come padre di queste figure.⁹⁸ Oltre a Sal 2,7, che riporta una dichiarazione diretta da parte di Dio circa

ROTTI, Brescia 1998, 280-286, e SACCHI (ed.), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, Torino 1989, II, 237-280. Si veda anche NOBILE, *Premesse anticostamentarie*, 78-79.

⁹³ SACCHI (ed.), *Apocrifi*, 323 nota al v. 28, avvisa che traduce «mio servo» e non «mio figlio» per via dell'etiopico; non è della stessa opinione M.E. STONE, *Fourth Ezra*, Philadelphia, PA 1990, 207-213. Si veda anche COLLINS, *Scepter and Star*, 186.

⁹⁴ *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem*, adiuvantibus B. FISCHER, I. GRIBOMONT, H.F.D. SPARKS, W. THIELE, recensuit et brevi apparatu critico instruxit R. WEBER, Editionem quintam emendatam retractatam praeparavit R. GRYSON, Stuttgart 2007, 1945.

⁹⁵ COLLINS, *Scepter and Star*, 186.

⁹⁶ Cf. STONE, *Fourth Ezra*, 206-213.

⁹⁷ Cf. D. HAMIDOVIC, «Peut-on penser une histoire intellectuelle du premier messianisme juif à partir des manuscrits de Qumrân?», in ID. (ed.), *Aux origines des messianismes juifs: actes du colloque international tenu en Sorbonne, à Paris, les 8 et 9 juin 2010*, Leiden-Boston, MA 2013, 118.

⁹⁸ Si veda anche 4Esdra 12,32 dove il Messia è descritto come uno che nascerà dal seme di Davide. Invece, FLAVIO GIUSEPPE, *Ant.* 7,93, identifica il figlio di Davide con Salomone non concedendo alcuno spazio all'aspetto messianico-escatologico. Secondo AVIOZ, «Josephus' retelling», 15-16, il silenzio sull'aspetto messianico è taciuto per la paura che i romani avevano che un discendente davidico potesse fomentare ribellioni sociali e rivolte.

il suo re, 2Sam 7,14 potrebbe fare da sfondo biblico all'elaborazione di tale figura messianica con i connotati del figlio di Dio.⁹⁹

La ripresa di 2Sam 7,14 nella prima letteratura cristiana

Per quanto riguarda la ricezione di 2Sam 7,14 nella prima letteratura cristiana segnaliamo alcune citazioni ritenute dirette e altre semplici allusioni,¹⁰⁰ in accordo con gli indici delle principali edizioni critiche del NT. Nestle-Aland²⁸ riconosce come citazioni esplicite: 2Cor 6,18, Eb 1,5 e Ap 21,7.¹⁰¹ L'unica allusione riconosciuta è quella di Gv 1,34, mentre la quinta edizione di *The Greek New Testament* (2014) riconosce come citazioni esplicite solo 2Cor 6,18 ed Eb 1,5; come allusioni Eb 12,7 e Ap 21,7. Altri studi vedono un'allusione a 2Sam 7,14 in Rm 1,3-4,¹⁰² Lc 1,32.35,¹⁰³ At 13,33-37,¹⁰⁴ Mt 11,27,¹⁰⁵ Col 1,13.¹⁰⁶

Prima di studiare le citazioni esplicite, va osservato che, nella memoria apostolica di Gesù, pur mettendo in evidenza la sua profonda conoscenza delle Scritture, il maestro di Nazaret non usò mai la profezia di Natan per interpretare il suo ministero o la sua identità e mai si trova sulle sue labbra un qualche riferimento a 2Sam 7,14 applicato a sé o ai suoi discepoli. Di certo, invece, Paolo, primo scrittore cristiano, conosce il testo di 2Sam 7 perché lo cita in 2Cor 6,18, adattandolo con libertà al contesto delle citazioni raccolte e allo snodarsi dell'ar-

⁹⁹ Secondo J.J. COLLINS, «The Royal Psalms and Eschatological Messianism», in HAMIDOVIC (ed.), *Aux origines des messianismes juifs*, 88: 4Esdr 7,28 più che riferirsi a Sal 2 farebbe riferimento a 2Sam 7. Secondo AALEN, «Reign», 235, il Targum quando sostituisce la parola «casa» con la parola «regno», מַלְכִּי, in 1Sam 2,35 e in 2Sam 7,16, sta pensando al Messia sacerdotale.

¹⁰⁰ PIETSCH, *Spross Davids*, 257-333; STRAUSS, *Davidic Messiah*; A.YARBRO COLLINS – J.J. COLLINS, *King and Messiah as Son of God: Divine, Human, and Angelic Messianic Figures in Biblical and Related Literature*, Grand Rapids, MI 2008.

¹⁰¹ Quest'ultima non è riferita dal *The Greek New Testament* 52014.

¹⁰² Cf. YARBRO COLLINS – COLLINS, *King and Messiah*, 117; STRAUSS, *Davidic Messiah*, 73; B.M.F. VAN IERSEL, 'Der Sohn' in den synoptischen Jesusworten: Christusbezeichnung der Gemeinde oder Selbstbezeichnung Jesu?, Leiden 1961, 174; SCOTT, *Adoption*, 223-243.268; R. PENNA, *Lettera ai Romani*, Bologna 2004, 94-101; A. PITTA, *Lettera ai Romani*, Milano 2001, 50. SCOTT, *Adoption*, 244-266 argomenta anche che 2Sam 7,14 sia lo sfondo per comprendere il tema della figliolanza per Rm 8,15.23.

¹⁰³ STRAUSS, *Davidic Messiah*, 62.88-93; F. BOVON, *Vangelo di Luca*, 3 voll., Brescia 2005, I, 91.

¹⁰⁴ STRAUSS, *Davidic Messiah*, 155-163.264-269; SCOTT, *Adoption*, 179; D. GOLD-SMITH, «Acts 13:33-37: a peshet on 2 Samuel 7», in *JBL* 87(1968), 321-324.

¹⁰⁵ LAANSMA, 'I Will Give You Rest', 225.363.

¹⁰⁶ BEETHAM, *Echoes*, 98, la definisce «echo».

gomentazione. La cosiddetta formula di adozione è inserita in una serie di passi biblici combinati assieme e viene modificata in due punti fondamentali: non c'è più una terza persona singolare, ma vi è la seconda persona plurale «voi» e non vi è più un unico soggetto chiamato a essere figlio, ma diventano oggetto della promessa i destinatari della lettera, chiamati «figli e figlie». Scott¹⁰⁷ e altri¹⁰⁸ hanno mostrato la disposizione concentrica del florilegio scritturistico (cf. Lv 26,11-12; Ez 37,27; Is 52,11; Ez 20,34b; 2Sam 7,14; Is 43,6¹⁰⁹), probabilmente composto da Paolo stesso,¹¹⁰ come deve aver pure composto la silloge di Rm 3,10-18. Stando alla disposizione concentrica, il riferimento a 2Sam 7,14 (2Cor 6,18ab) corrisponderebbe a Ez 37,27 (2Cor 6,16e) dove si trova la formula di alleanza tra Dio e il popolo: «io sarò il loro Dio ed essi saranno il mio popolo». Se il passo di Ezechiele annuncia nel futuro una promessa di Dio per il popolo, l'oracolo di Natan viene applicato alla comunità dei credenti;¹¹¹ non viene, dunque, applicato al futuro seme di Davide, ma ai destinatari della lettera, che diventano i destinatari della promessa divina. Il passaggio alla seconda persona plurale nel passo di 2Sam 7,14 è dettato anche dall'adattamento alle altre citazioni di Is 52,11 (2Cor 6,17abc) ed Ez 20,34 (2Cor 6,17d), che hanno la seconda persona plurale. L'aspetto messianico-individuale non viene considerato da Paolo come degno di nota in questo contesto, forse perché, come osserva A. Pitta,¹¹² probabilmente era già dato per scontato e quindi tradizionale. L'aspetto individuale, però, viene sostituito da una dimensione messianico-ecclesiale,¹¹³ per cui i credenti partecipano della stessa figliolanza divina del discendente di Davi-

¹⁰⁷ Cf. SCOTT, *Adoption*, 187-220.

¹⁰⁸ BEETHAM, *Echoes*, 110: «The singular pronouns are changed to plurals, thus applying to the whole community the promise originally made to David»; KOCH, *Die Schrift als Zeuge*, 172.227-230; F. MANZI, *Seconda Lettera ai Corinzi*, Milano 2002, 225.

¹⁰⁹ Pitta non crede che sia un'allusione a Is 43,6.

¹¹⁰ Cf. MANZI, *Seconda Lettera ai Corinzi*, 221-225. J.M. SCOTT, «The Use of Scripture in 2 Corinthians 6.16c-18 and Paul's Restoration Theology», in *JSNT* 56(1994), 73-99.

¹¹¹ Secondo PITTA, *Corinzi*, 302, il futuro della citazione «saranno» non è più reale, ma gnomico o argomentativo: «i credenti sono già figli di Dio... anche se la realizzazione definitiva della loro figliolanza si compirà nell'incontro escatologico con Cristo (cf. Rm 8,29-34)».

¹¹² A. PITTA, *La Seconda Lettera ai Corinzi*, Roma 2006, 301-302.

¹¹³ Anche in *Test. Giuda* 24,3 si trova il cambio al plurale con qualche modifica: ἔσεσθε αὐτῷ εἰς υἱοὺς ἐν ἀληθείᾳ, DE JONGE (ed.), *The Testaments of the Twelve Patriarchs*, 77. L'aspetto individuale e quello collettivo tenuti insieme si rivelano già patrimonio di un certo giudaismo al quale forse Paolo è debitore: cf. SCOTT, *Adoption*, 211.

de. Il passaggio dall'aspetto individuale a quello ecclesiale, come nota Scott,¹¹⁴ richiama Gal 4,4-6, dove la signoria di Cristo è alla base dell'adozione del credente come figlio, dandoci così la prova che l'identità messianica di Gesù per Paolo è acquisita ed estesa a tutti coloro che partecipano della sua vita mediante la fede. Nello sviluppo di questo tema Paolo, in Gal 4,1-7 e Rm 8,14-17, aggiungerà la necessità del dono dello Spirito e della fede in Cristo come elementi necessari per essere nella figliolanza divina.¹¹⁵ La specificazione paolina, sulla ipotetica base di Is 43,6, che la promessa riguarda figli e figlie la si comprende alla luce del passo di Gal 3,28, dove Paolo definisce l'appartenenza in Cristo come l'essere nuova creatura senza più alcuna distinzione etnica, sociale o sessuale. L'applicazione messianico-collettiva è presente, come si è visto, anche in 4QFlor.¹¹⁶

Un'altra citazione diretta di 2Sam 7,14^{LXX}, senza alcuna modificazione questa volta, si trova in Eb 1,5, preceduta dalla citazione di Sal 2,7 per descrivere la superiorità del Figlio rispetto agli angeli. Le due citazioni non vengono amalgamate ma solo legate insieme dal καὶ πάλιν. Sal 2,7 viene di nuovo richiamato in Eb 5,5 assieme a Sal 110,4 per affermare il sommo sacerdozio del Figlio di Dio. In Eb 1,5, il Sal 2,7 e 2Sam 7,14 vengono portati come prove dell'affermazione fatta in Eb 1,4 nella quale si afferma la superiorità del Figlio rispetto agli angeli.¹¹⁷ È l'identità di Cristo, in quanto Figlio di Dio, che viene messa in evidenza per dimostrare la sua superiorità rispetto agli angeli e per anticipare la natura del suo sacerdozio decisamente superiore a quello levitico. Quindi l'aspetto davidico-regale viene messo in secondo piano rispetto all'identità filiale, che è sentita come maggiormente espressiva della persona di Cristo.¹¹⁸ Nella trattazione della Lettera agli Ebrei, che incoraggia a considerare la vecchia alleanza della Legge come un'ombra delle cose celesti, anche la regalità davidica viene posta in secondo piano per dare spazio alla cristologia del Figlio di Dio eterno e preesistente, mediatore tra Dio e gli uomini (cf. Eb 8,1). Ciò che è degno di nota è la particolare metodologia esegetica applicata ai testi dell'Antico Testamento: si afferma la novità della rivelazione cristolo-

¹¹⁴ Cf. SCOTT, *Adoption*, 179.

¹¹⁵ PITTA, *Corinzi*, 301.

¹¹⁶ Si veda anche *Test. Giuda* 24,3.

¹¹⁷ Cf. C. MARCHESELLI-CASALE, *Lettera agli Ebrei*, Milano 2005, 120-121. Si veda anche HEIDE, *Zitate*, 252-253.

¹¹⁸ Cf. STRAUSS, *Davidic Messiah*, 73.

gica a partire dai testi della Scrittura giudaica – e solo da essi – affermando contemporaneamente che questi stessi testi non sono più riferibili alle istituzioni, alle figure e ai fatti dell'antica alleanza, ma hanno sempre avuto di mira quella nuova sigillata nella persona di Gesù Cristo Figlio di Dio sommo sacerdote (cf. Eb 8,7-13).

Un'ultima citazione che prendiamo in considerazione in questa sede è quella di Ap 21,7 che viene a trovarsi, come ha ben messo in evidenza Hellholm,¹¹⁹ nel discorso più impegnativo e più impegnato di tutto il libro dell'Apocalisse. Si trova infatti nella presentazione della Gerusalemme celeste ed è fatta direttamente da colui che siede sul trono, quindi da Cristo-Dio¹²⁰ stesso che si presenta come alfa e omega, principio e fine. Secondo lo stilema già attuato per le sette lettere alle Chiese dell'Asia Minore (cf. Ap 2-3), viene fatta la promessa al vincitore di diventare erede della figliolanza divina,¹²¹ e, nello stile giudaico dell'Apocalisse, viene promessa la seconda morte per coloro che vivono nella menzogna (v. 8). Il vincitore è menzionato al singolare, ma è chiaro dal contesto che non ci si riferisce solo a un individuo, ma a tutti coloro che vinceranno la persecuzione e la tentazione, i quali, per la partecipazione alla vittoria dell'unico Agnello, sono considerati una sola persona con lui.¹²² Di fatto quindi è uno solo il vincitore, perché a vincere è soltanto lui (cf. Ap 5,5). Di grande interesse invece sono le due modifiche apportate dall'autore dell'Apocalisse al testo: innanzitutto non vi è più la preposizione ἐἰς davanti a «padre» e «figlio», sottraendo così al lettore ogni tipo di interpretazione metaforica e trasformando l'oracolo divino in una dichiarazione effettiva della realtà delle cose; in secondo luogo non si parla di «padre» ma di θεός, Dio stesso: «sarò per lui Dio ed egli sarà per me figlio». Se è Cristo-Agnello che parla sul trono (cf. Ap 5,6; 21,5), l'autore dell'Apocalisse ha rispettato fino in fondo sia il senso letterale dell'oracolo sia l'indole messianica di Cristo, figlio di Davide: la paternità di Dio infatti rimane una proprietà esclusiva di Dio che neanche Cristo può assumere perché egli è il Figlio primogenito (cf. Ap 1,5) e non si fa mai chiamare «padre».

¹¹⁹ D. HELLHOLM, «The Problem of Apocalyptic Genre and the Apocalypse of John», in *Semeia* 36(1986), 43-46, citato da G. BIGUZZI, *Apocalisse*, Milano 2005, 352.

¹²⁰ Cf. E. LUPIERI, *L'Apocalisse di Giovanni*, Milano 2009, 330-331.

¹²¹ L'espressione ὁ νικῶν si trova sette volte: 2,7.11.26; 3,5.12.21; 21,7.

¹²² Cf. BEETHAM, *Echoes*, 111; C. DOGLIO, *Apocalisse*, Milano 2012, 191: il dono della figliolanza viene presentato con un'allusione all'oracolo di Natan (2Sam 7,14): ciò che è abitualmente riferito al Messia qui viene esteso a tutti coloro che partecipano alla sua vittoria (cf. 3,21).

In quanto Figlio, però, Cristo è riconosciuto come Dio e non prende il posto del padre (cf. Mt 23,9). È chiaro che anche la nozione di «figli», a questo punto, cambia di significato perché non è più la relazione padre-figlio a guidare la promessa divina, ma è il rapporto Dio-figlio esaltato come compimento pieno della promessa divina nella Gerusalemme nuova. Tale prospettiva è in perfetta coerenza con la teologia giovannea, secondo la quale Dio è chiamato «padre» solo in riferimento a Gesù, con l'unica eccezione di Gv 20,17, dove il Risorto, pur mantenendo chiara la distinzione di relazione, chiama il «dio mio» e «padre mio» anche «dio vostro» e «padre vostro», riferendosi ai suoi fratelli che sono i discepoli.¹²³ Su questo punto la citazione in Ap 21,7 differisce molto dal testo di 2Cor 6,18 dove la profezia di Natan, pur con gli adattamenti paolini, resta nell'ambito della relazione padre-figli. L'autore dell'Apocalisse, richiamandosi a 2Sam 7,14 in questo momento della sua visione, fa intendere che il cammino della storia si compie nel riconoscere contemporaneamente la divinità di Cristo e la figliolanza di colui che vince con lui. La promessa messianica di Cristo, figlio di Davide e per questo figlio di Dio, si compie nel riconoscimento della sua piena divinità e, in lui, la comunità credente che professa la sua fede nella divinità di Cristo assicura la perpetuità della discendenza di Davide secondo la stessa promessa divina. Dio così è pienamente affidabile perché nessuna delle sue parole cade nel vuoto, né per Cristo, suo figlio che è Dio, né per i credenti che in lui sono suoi figli.

Conclusioni

Michael Pietsch,¹²⁴ nel suo accurato studio sulla ricezione della promessa di Natan, aveva individuato quattro modelli interpretativi progressivamente utilizzati per interpretare l'oracolo di 2Sam 7. Un primo modello è quello collettivo-nazionale a cui farebbero riferimento il testo masoretico e l'esegesi di Sal 89, per sottolineare la relazione speciale che c'è tra Dio e Israele, come si vede anche nella formula di alleanza di 2Sam 7,24. Su questo modello si sarebbe inserita la tradizione cristiana che avrebbe apportato l'aspetto messianico-cristologico e la dimensione messianica nell'ecclesiologia. Un secondo modello sa-

¹²³ Cf. P. PRIGENT, *L'Apocalisse di S. Giovanni*, Roma 1985, 663; vedi anche U. VANNI, *Apocalisse*, Brescia 1994, 125; ID., *Apocalisse*, Bologna 1988, 271.

¹²⁴ PIETSCH, *Spross Davids*, 365-375.

rebbe quello regale-restaurativo, tutto concentrato sulla figura del re Davide come «restauratore» di Israele dopo l'esperienza dell'esilio. La connessione in 4QFlor di 2Sam 7,14 con Am 9,11-12 attribuisce al re Davide il compito di risollevarlo Israele. Un terzo modello sarebbe di tipo parentetico-restrittivo, utilizzato soprattutto dal Dtr, dove l'istituzione monarchica appare come un'esperienza del passato che, però, aiuta a coltivare una speranza per ricostruire, dopo l'esilio. Un ultimo modello è quello che Pietsch definisce teologico-templare, che sta al centro della rilettura del Cronista, il quale subordina l'istituzione monarchica a quella templare. Questi schemi non riescono però a definire la complessità dei testi, la cui lettura dimostra una ricchezza che va oltre il tentativo di voler incasellare la storia complessa e varia di cui i testi sono riflesso.

Seguendo il più possibile l'ordine diacronico, siamo partiti dalla considerazione di 2Sam 7,14 come formula di adozione, probabilmente nata in un contesto contrattuale tra un re e un vassallo, che si riconoscono come padre e figlio, in virtù del patto che vige tra loro, di protezione, da parte del padrone, e di lealtà, da parte del vassallo. L'uso metaforico della relazione padre-figlio è ben evidente dalla preposizione ב che sfuma l'intensità familiare della metafora. Tale formula, tuttavia, applicata al re Davide, in un contesto storico dove nasce e si sviluppa un'ideologia regale non distante dai popoli del Vicino Oriente antico, non fa del re Davide il figlio di Dio in virtù del tempio da lui costruito, perché gli viene proibito di costruire la casa per YHWH. La monarchia così, in Israele, resta opera di Dio, come anche la costruzione del tempio. I libri di Samuele, infatti, hanno posizioni ambivalenti circa la monarchia, perché ne sottolineano ora i limiti ora i pregi. Certamente la profezia di Natan fa percepire con chiarezza che Dio è la sorgente sia della discendenza regale sia del luogo di culto.

Rimanendo al testo ebraico, è stato notato come di 2Sam 7,14 sia ricordata solo la prima parte del versetto, facendo cadere nel vuoto le minacce di punizione paterna, le quali sopravvivono in forma elaborata in Sal 89,33 (cf. Eb 12,7), ma non più ricordate assieme alla metafora padre-figlio. Anche nel periodo ellenistico-romano, sia a Qumran come nel NT, sarà ricordata sempre e solo la prima parte del versetto. Se il testo ebraico orienta il lettore a vedere in Davide il capostipite della discendenza regale, i libri delle Cronache, così come la versione greca dei LXX, attirano l'attenzione su Salomone come frutto della promessa divina. Tale tensione al futuro, almeno dal punto di vista della narrazione biblica, crea le premesse per le attese messianiche di cui si

ha testimonianza a Qumran, nel NT e in *4Esdra*. In due direzioni non sempre disgiunte: una messianico-individuale e una messianico-comunitaria/ecclesiale. L'attesa del Messia è in riferimento a una figura che viene identificata con il Germoglio di Davide (cf. 4QFlor), con un discendente di Davide (cf. Rm 1,3-4; Lc 1,32), ma, nello stesso tempo, anche coloro che attendono la sua venuta si sentono coinvolti nella costruzione di un tempio (cf. 2Cor 6,16; 4QFlor), tale da far considerare essi stessi il luogo dove si compiono le promesse. La sintesi di questi due aspetti, come abbiamo visto, culmina nel libro dell'Apocalisse che, facendo pronunciare la citazione di 2Sam 7,14 a Cristo-Dio, dimostra come la comunità credente, considerata una sola cosa con il suo Signore, dal momento che lo riconosce come Figlio di Dio, è essa stessa erede della promessa davidica, e quindi può considerarsi come l'unico figlio di Dio.

Probabilmente, rispetto alla fortuna che avrà Sal 2,7 nella tradizione cristiana successiva, 2Sam 7,14 godrà di un giudizio ambivalente; nella narrazione biblica è a fondamento dell'impegno che Dio si è assunto con Israele di dare un regno eterno attraverso la perpetuità della discendenza davidica, assumendosi, da buon padre, la responsabilità di educare il suo figlio, affinché costruisca una dimora per il suo nome. L'abitazione della divinità così diventa il figlio di Dio stesso, il quale, rendendo partecipi della sua relazione con il padre tutti coloro che riconoscono la sua identità filiale, vengono ad essere considerati come figli e figlie dell'unico.

MAURIZIO GIROLAMI
Facoltà Teologica del Triveneto
Piazza San Bartolomeo, 18
33082 Corva di Azzano Decimo (PN)
giromau@tiscali.it

Parole chiave

2Sam 7,14 – 1Cr 17,13 – Figlio – Padre – Davide – Salomone

Keywords

2Sam 7,14 – 1 Chr 17,13 – Son – Father – David – Solomon

Sommario

Il contributo studia l'espressione oracolare di 2Sam 7,14 nel testo ebraico, nella versione greca dei LXX e nelle varie riprese intertestamentarie che ci sono sia all'interno del mondo ebraico che di quello greco. L'approdo della ricerca è la primissima ricezione cristiana nei testi del Nuovo Testamento. La difficoltà di definire l'espressione oracolare una formula di alleanza o di adozione non impedisce di far notare come la promessa divina a Davide abbia avuto un'ampia eco in tutta la storia successiva consacrando, di fatto, l'episodio narrato in 2Sam 7 a essere un punto sintetico dei temi costitutivi della storia di Israele e, successivamente, dell'identità dei discepoli di Cristo.

Summary

This article studies the oracular expression of 2Sam 7,14 in the Hebrew text, in the Greek version of the LXX and in the various intertestamentary references which belong to both the Hebrew and Greek worlds. The end-point of the study is the earliest Christian reception in the texts of the New Testament. The difficulty of describing the oracular expression as a formula of covenant or adoption does not prevent us from observing how the divine promise to David had an ample echo throughout its subsequent history, consecrating the episode narrated in 2Sam 7 to be a succinct point for the themes making up the history of Israel and, later, the identity of the disciples of Christ.

Riconsiderare Isaia. Il libro, la struttura, la recezione antica

Il Libro del profeta Isaia non smette di affascinare e interpellare gli studiosi, i commentatori e coloro che si accostano a esso.¹ Anche il panorama italiano, fino a un decennio fa ancora ampiamente convinto della suddivisione «classica» di Isaia in tre parti ascrivibili ciascuna a un autore (il *Primo*, il *Secondo* e il *Terzo-Isaia*),² ora si mostra maggiormente sensibile a una lettura unitaria del Libro, mettendone in evidenza le interconnessioni e il lavoro di redazione che progressivamente si è verificato compiuto lungo un consistente arco di tempo.³ Ovviamente non manca chi rimane ancorato a una lettura diacronica del testo, con l'identificazione di aggiunte e ampliamenti successivi, e tuttavia si va sviluppando anche un'attenzione sincronica, cioè un'interpretazione del testo in base alla sua configurazione finale, portatrice di senso e rivelatrice di un messaggio teologico.⁴ Naturalmente queste due sensibilità esegetiche, diacronica e sincronica, possono dialogare e fornire, vicendevolmente, interessanti prospettive anche in vista di una maggiore comprensione del testo, del suo messaggio, del suo valore.⁵ A questo intenso dialogo si deve aggiungere, nell'ultimo ventennio, un'ulteriore prospettiva, quella che guarda al libro di Isaia a parti-

¹ Gran parte del materiale di questo articolo è anche frutto del costante confronto con il collega prof. Simone Paganini dell'Università di Aachen (Germania).

² Si veda la sintesi di E. CORTESE, «Isaia oggi. Tappe della ricerca. Bilanci e teologia», in *Lateranum* 70(2004), 279-291.

³ Innovativo, nel panorama italiano, A. MELLO, *Isaia. Introduzione, traduzione, commento* (NVBTA 10), Cinisello Balsamo (MI) 2012.

⁴ Questa attenzione viene segnalata anche nei due più recenti manuali italiani di introduzione alla letteratura profetica: M. CUCCA, *La Parola intimata. Introduzione ai libri profetici* (Parola di Dio 11), Cinisello Balsamo (MI) 2016; P. ROTA SCALABRINI, *Se-dotti dalla Parola. Introduzione ai libri profetici* (Graphè 5), Torino 2017.

⁵ Abbiamo un esempio di questa attenzione «dialogica» diacronico/sincronica nel saggio di K. SCHMID, «De la prophétie orale à la prophétie écrite. Les origines littéraires du livre d'Ésaïe», in J.M. DURAND – T. RÖMER – M. BÜRKI (edd.), *Comme devient-on prophète? Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 4-5 avril 2011*, Göttingen 2014, 121-137.

re dalla sua recezione giudaica e proto-cristiana:⁶ sia dagli scritti di Qumran, sia dalle numerose citazioni neotestamentarie e delle letterature rabbinica antica e patristica, abbiamo molte attestazioni, che ci suggeriscono con quale sguardo interpretativo tanto il giudaismo quanto il nascente cristianesimo hanno letto e inteso i testi isaiani. Questa coraltà di approcci fa di Isaia una palestra ancora feconda di interpretazioni esegetiche così che questi scritti non smettono di interrogare l'interpretazione letteraria, la teologia e anche la riflessione credente.

Autore o autori, libro o redazione

Secondo una tradizione giudaica il profeta Isaia morì martire, seghato a pezzi con una sega di legno, su ordine dell'empio re Manasse.⁷ L'immagine è eloquente anche per descrivere le fasi interpretative che il libro di Isaia ha subito da parte della critica moderna:⁸ esso fu suddiviso in una pluralità di scritti, idealmente afferenti al profeta dell'VIII secolo a.C. e ascrivibili ciascuno a diversi autori anonimi. I manuali ricordano come il primo ad avanzare riserve sull'unità compositiva del libro di Isaia sia stato il commentatore ebreo Ibn Ezra (Abraham ben Meir Ibn Ezra, 1092-1167); infatti egli rilevò come dopo il c. 39 ci si trovi davanti a una variazione di stile e di riferimenti geografici difficilmente ascrivibili al profeta dell'VIII secolo.⁹ Quando, dopo alcuni secoli, le istanze illuministe dell'analisi critico-letteraria inco-

⁶ Si veda il recente B. WITHERINGTON III, *Isaiah Old and New. Exegesis, Intertextuality, and Hermeneutics*, Minneapolis, MN 2017.

⁷ F. SKOLNIK – M. BERENBAUM, *Encyclopaedia Judaica. Second edition*, Detroit, MI 2007, vol. 10, 57. La tradizione fu ripresa anche nel cristianesimo (cf. *Ascensione di Isaia* 5,1; Eb 11,37). Per una riflessione critica si veda E. NORELLI, «Isaia seghato», in ID., *L'Ascensione di Isaia. Studi su un apocrifo al crocevia dei cristianesimi*, Bologna 1994, 229-234.

⁸ Tra le rassegne sugli studi sul libro di Isaia si veda: A.J. HAUSER (ed.), *Recent Research on the Major Prophets*, Sheffield 2008; H.G.M. WILLIAMSON, «Recent Issues in the study of Isaiah», in D.G. FIRTH – H.G.M. WILLIAMSON, *Interpreting Isaiah. Issues and Approaches*, Downers Grove, IL 2009, 21-39; U. BERGES (ed.), «The Book of Isaiah as Isaiah's Book: The Latest Developments in the Research of the Prophets», in *Old Testament Essays* 23(2010), 549-573; C.B. HAYS, «The Book of Isaiah in Contemporary Research», in *Religion Compass* 10(2011), 549-566 (<http://onlinelibrary.wiley.com>; visitato 7/2017); per il panorama italiano, cf. P. ROTA SCALABRINI, «Antico Testamento: i Profeti Posteriori», in *Orientamenti bibliografici* 44(2014), 5-13.

⁹ U. SIMON, «Ibn Ezra between Medievalism and Modernism. The Case of Isaiah XL-LXVI», in J.A. EMERTON (ed.), *Congress Volume: Salamanca 1983*, Leiden 1985, 257-271; L. ALONSO SCHÖKEL – J.L. SICRE DIAZ, *I profeti*, Roma 1996, 98.

minciarono a interessarsi ai testi biblici, l'unità redazionale del libro di Isaia venne messa in discussione e sotto l'impulso dei commentari di J. Döderlein (1775) e di G. Eichhorn (1780-1783) si venne a determinare criticamente la separazione tra il *Primo* Isaia e il *Secondo* Isaia (detto anche *Deuteroisaia*).¹⁰ Può essere utile riassumere le motivazioni poste alla base di tale separazione: 1) il contesto storico del c. 40 riflette il periodo dell'esilio, dal momento che Gerusalemme è descritta come distrutta e il popolo di Israele come prigioniero o deportato; 2) vi sono evidenti differenze linguistiche e stilistiche fra la prima e la seconda parte del libro; 3) il profeta si rivolge nella prima parte ai suoi contemporanei esortandoli alla fedeltà alla legge di Dio, nella seconda parte egli si rivolgerebbe a un popolo esiliato nel quadro storico di 150 anni dopo.

Un secolo più tardi, nel 1892, B. Duhm pubblicherà il suo *Commentario* a Isaia, in cui verrà evidenziato come i cc. 56-66, per ragioni simili alle precedenti, potrebbero a loro volta essere distinti e ascritti a un'altra personalità: il *Terzo* Isaia (o *Tritoisaia*). La cultura tardoromantica, che ancora domina questo stadio della ricerca, era attenta all'individualità dell'artista, al suo «genio» personale e alla sua ispirazione letteraria, per cui gli studi sui Profeti in genere, e su Isaia in particolare, si interessarono all'individualità storica del profeta e della sua epoca: per questo furono ricercate diverse figure di «autori» all'interno del libro di Isaia. Inoltre la dogmatica, sia cattolica sia riformata, vedeva l'ispirazione divina solo come un carisma personale, ascrivibile all'autore sacro. Contemporaneamente a questo, si sviluppò, soprattutto in ambito riformato, la ricerca della parola «originale» del profeta, con la conseguente distinzione tra oracoli «autentici» e aggiunte redazionali. B. Duhm mostrò che si doveva considerare Isaia 1-39 (il *Primo* Isaia) come una «unità» complessa. Pertanto divise il *Primo* Isaia in alcune piccole collezioni (1-12; 13-23; 24-27; 28-33; 34-35; 36-39) attribuendo alcuni testi a Isaia stesso (6,1-13; 7,2-16; 8,1-18 e 28,1-30), mentre il restante materiale venne considerato come «aggiunte redazionali».¹¹ La teoria della tripartizione del libro di Isaia spostò così l'attenzione ai vari stadi storico-redazionali del libro di Isaia.¹² H.

¹⁰ Cf. B.S. CHILDS, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, London 1979, 316-317.

¹¹ B. DUHM, *Das Buch Jesaja*, Göttingen 1968, 7-15.

¹² Naturalmente questo sollevò l'opposizione degli strenui difensori dell'unità di autore e redazione del libro di Isaia. In ambito cattolico il dibattito fu ovviamente vivace, così da suscitare il 28 giugno 1908 un Decreto della Pontificia Commissione Bibli-

Gunkel (1924) considera il profeta come una figura estatica che proferisce piccoli e sporadici oracoli. I cambi stilistici e sintattici, le variazioni metriche, il tono, l'identificazione nel testo di nuovi generi letterari, sono pensati come indicazioni formali per l'individuazione di distinte unità testuali.¹³ Si generarono due impostazioni: la prima proseguì la ricerca nella direzione di Duhm delimitando sezioni indipendenti in origine e poi collezionate susseguentemente; la seconda, seguendo il modello reso celebre da K. Budde (1928),¹⁴ pensò a un nucleo originale che poi si sarebbe sviluppato con aggiunte e accrescimenti. Le due impostazioni, quella dell'assemblamento dei testi (Duhm) e quella dello sviluppo redazionale (Budde), hanno influenzato a lungo il dibattito esegetico contemporaneo. La divisione del libro in tre grandi blocchi si impose così lentamente ma progressivamente.

Nella seconda metà del XX secolo la ricerca si concentrò maggiormente sull'organizzazione delle diverse unità. S. Mowinckel (1933) delineò tre stadi redazionali. Il primo (6,1-8,22) è attribuibile al profeta stesso al tempo della guerra siro-efraimita (735-732 a.C.), mentre gli altri due sono da ascrivere ai suoi discepoli dopo la crisi del 701 a.C., al tempo del re Ezechia (1,1-31), e poi intorno al 630 a.C., al tempo della riforma del re Giosia (parti dei cc. 2; 5; 9; 10; 28; 29; 30). Queste tre collezioni sarebbero state poi unificate e più tardi integrate nel post-esilio con numerose aggiunte escatologiche e storiche.¹⁵ Si approdò così a una ipotesi che, nella linea indicata da K. Budde, prevedeva uno «sviluppo redazionale» del testo che avrebbe preso vita dal *Primo* Isaia e che si sarebbe esplicitato attraverso vari interventi. H. Barth (1977), rifacendosi alle tesi di Mowinckel, evidenziò l'attività redazionale all'interno del *Primo* Isaia e della formazione del libro di Isaia. La sua tesi centrale era che vi fosse stata una prima unificazione redazionale degli oracoli

ca (cf. *Enchiridion Biblicum*, 276-280) contro tesi nelle quali si possono riconoscere con facilità le posizioni di Duhm. Tuttavia i cinque *Responsa* del Decreto, se letti con una attenta ermeneutica, non fecero che rafforzare la problematica. Infatti secondo S. GOZZO, *La dottrina teologica del libro di Isaia. Studio critico-esegetico*, Roma 1962, IX, mentre i primi due *Responsa* sono più di carattere teologico e difendono l'indole profetica e soprannaturale del libro di Isaia, i restanti tre, pur dandone una valutazione negativa, non chiusero definitivamente il problema, anzi implicitamente ne ammisero l'esistenza.

¹³ H. GUNKEL, «Jesaja 33, eine prophetische Liturgie», in ZAW 42(1924), 177-208.

¹⁴ Budde è il primo che suggerisce l'espressione «memoriale» (*Denkschrift*) per Is 6,1-9,6. Cf. K. BUDDE, *Jesajas' Erleben. Eine gemeinverständliche Auslegung der Denkschrift des Propheten (Kap 6:1-9:6)*, Gotha 1928.

¹⁵ S. MOWINCKEL, «Die Komposition des Jesajabuches Kap 1-39», in *Acta Orientalia* 11(1932-1933), 267-292.

di Isaia sotto il regno di Giosia, allorché si verificò la caduta di Ninive (612 a.C.) e le profezie di Isaia trovarono, in tale frangente, un loro compimento.¹⁶ J. Vermeulen (1978) cercò di precisare il contesto di origine delle differenti unità del *Primo* Isaia. Egli considera il libro di Isaia come un testo «aperto», a partire dal *Primo* Isaia, nel quale le generazioni successive hanno potuto leggere e interpretare la loro identità, adattandolo così al loro proprio contesto. In tal modo Vermeulen esprime la sua profonda attenzione all'unità editoriale del libro.¹⁷ Tra gli anni '70 e '90 vengono pubblicati numerosi grandi commentari al libro di Isaia,¹⁸ la cui caratteristica comune è la distinzione delle tre parti di Isaia, assunta unanimemente dalla critica e riproposta in maniera quasi *a-critica*, a tal punto che i maggiori commentari a Isaia occupavano spesso tre libri distinti, qualche volta affidati a studiosi diversi. La tripartizione di Isaia si impone così anche «fisicamente» sotto il profilo dell'editoria, ed è persino riproposta (non si parla più di tre autori,

¹⁶ Cf. H. BARTH, *Die Jesaja-Worte in der Josiazeit. Israel und Assur als Thema einer produktiven Neuinterpretation der Jesajaüberlieferung*, Neukirchen-Vluyn 1977, 311-336. Barth chiama questa raccolta (cc. 2-32) «Assur Redaktion». Abbiamo un sostanziale recupero delle ipotesi di Barth – spostando però la redazione finale al periodo persiano – nella recente monografia di A.V. PROKHOROV, *The Isaianic Denkschrift and a Socio-Cultural Crisis in Yehud. A Rereading of Isaiah 6:1-9,6[7]*, Göttingen 2015.

¹⁷ J. VERMEULEN, *Du prophète Isaïe à l'apocalyptique. Isaïe 1-34, miroir d'un demi-millénaire d'expérience religieuse en Israël*, 2 voll., Paris 1977-1978.

¹⁸ H. Wildberger ha redatto un ponderoso commentario al *Primo* Isaia. Il lavoro di Wildberger cominciò nel 1965 e proseguì fino al 1982. Solo alla fine del suo lavoro di commento al *Primo* Isaia l'autore tratta i problemi generali del testo e della composizione di Isaia 1-39, cf. H. WILDBERGER, *Jesaja 28-39. 3. Teilband Jes 28-39. Das Buch, der Prophet und seine Botschaft*, Neukirchen-Vluyn 21982, 1509-1738. In un più agile commentario, contemporaneo all'ultima fase del colossale lavoro di Wildberger, R. Clements (1980) parte dall'idea centrale che Is 1-39 sia frutto di un ampio lavoro editoriale, nel quale sia possibile rintracciare più antiche collezioni. O. Kaiser, nel suo commentario a Is 1-12 del 1981 (tradotto in italiano da Paideia, Brescia 1998), sostiene che il così detto «memoriale di Isaia» (6,1-9,6), considerato come la parte più antica del libro, composto da oracoli del profeta dell'VIII secolo, come anche la sezione dei capitoli 28-31, siano inseriti in una composizione databile alla fine del regno di Giuda (587). J.H. HAYES – S.A. IRVINE, *Isaiah, the Eighth-Century Prophet: His Times and His Preaching*, Nashville, TN 1987, operano un'attenta analisi dal punto di vista storico. In J. BARTHEL, *Prophetenwort und Geschichte: Die Jesajaüberlieferung*, Tübingen 1997, l'autore riprende la questione della tradizione isaiiana a partire dai cc. 6-8 e 28-31. U. BECKER, *Jesaja - von der Botschaft zum Buch*, Göttingen 1997, analizza invece lo sviluppo letterario del *Primo* Isaia, che non si caratterizza per aggiunte nell'attività del profeta, ma per differenti redazioni di uno strato originale (individuato all'interno della *Denkschrift*) che si può rinvenire in Is 6,1-8 e 8,1-3.

ma di tre *parti*)¹⁹ nell'apparato editoriale delle principali edizioni bibliche, come si vede ancora, ad esempio, nella revisione della *Bibbia della Conferenza Episcopale Italiana* del 2008.²⁰

Per completezza si può considerare brevemente anche l'ipotesi della «redazione tardiva» dell'insieme del libro di Isaia. Secondo tale ipotesi il centro di attrazione per la redazione del libro sarebbe stato il *Deuteroisaia*, al quale sarebbe stata premessa la collezione degli oracoli isaiani dell'VIII secolo. A questa ipotesi possiamo senza dubbio ricollegare lo studio di R. Lack (1973) sulla simbolica isaiana.²¹ Il commentario di C.R. Seitz (1993) ritorna su questa ipotesi e parte dalla considerazione che il *Primo* Isaia sia stato influenzato dal *Secondo* Isaia e dall'esilio; egli parla infatti di una «Babylonian or exilic redaction» dei capitoli 1–39. Questa posizione è ripresa anche dalla contemporanea monografia di Williamson.²²

Da tutti questi studi critici si possono trarre alcune conclusioni. Anzitutto la tesi della «giustapposizione accidentale»²³ dei testi non è congrua al libro di Isaia, il quale presenta un'organizzazione complessa, in cui è anche possibile evidenziare alcuni elementi di raccordo nelle sue diverse parti. L'unità del libro non si può comprendere in termini di unità di un autore:²⁴ l'opera porta infatti i segni di una plurali-

¹⁹ Troviamo questa struttura anche in B.S. CHILDS, *Isaiah* (OTL), Louisville, KY 2001, pur avendo egli dichiarato, nella sua opera principale di vent'anni prima (*Introduction to the Old Testament as Scripture*, London 1979, 316-338), di voler svolgere una lettura «canonica» di Isaia in due parti (1–39; 40–66).

²⁰ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *La Sacra Bibbia*, Città del Vaticano 2008.

²¹ R. LACK, *La Symbolique du livre d'Isaïe*, Roma 1973. L'autore parte dalla constatazione che lo sviluppo di un testo obbedisce anche all'uso dei simboli tratti dalla risorsa dell'immaginario antropologico.

²² C.R. SEITZ, *Isaiah 1-39*, Louisville, KY 1993; H.G.M. WILLIAMSON, *The Book Called Isaiah. Deutero-Isaiah's Role in Composition and Redaction*, Oxford 1994.

²³ J. VERMEYLEN, «L'unité du livre d'Isaïe», in ID., *The Book of Isaiah. Le livre d'Isaïe. Les oracles et leurs relectures. Unité et complexité de l'ouvrage*, Leuven 1989, 11-53, particolarmente 13.

²⁴ Cf. VERMEYLEN, «L'unité du livre d'Isaïe», 27. Tale atteggiamento tradizionale spesso si appoggia su alcune considerazioni di tipo letterario, in particolare la presenza nel *corpus isaiano* di espressioni che lo attraversano completamente come ad esempio l'appellativo divino «Santo di Israele» (13 volte nei cc. 1–39, 16 volte nei cc. 40–66 e solo 7 volte in altri libri biblici). Anche alcune tematiche di tipo teologico testimonierebbero a favore dell'unità dell'autore, come ad esempio l'alternanza tra castigo e salvezza. Vi sarebbe infine un certo svolgimento «logico» dall'inizio alla fine del libro. Ancora depone per l'unità di autore Motyer: «Chapters 1-39 and 40-55 are thus the main battleground in the matter of Isaianic authorship» (J.A. MOTYER, *The Prophecy of Isaiah*, Leicester 1993, 26); si veda pure il suo commentario (1999) tradotto in italiano da GBU Edizioni, Chieti 2002.

tà di scritture e tradizioni.²⁵ Anche l'ipotesi della «scuola isaiana» non può essere più mantenuta in modo rigido. La tripartizione «classica» di Isaia deve essere in tal senso superata a favore di una visione del libro che tenga conto della sua unità nella pluralità.²⁶ Malgrado le ipotesi differenti, ci sono delle comuni assunzioni: alcune parti del libro si collegano direttamente alla predicazione del profeta dell'VIII secolo a.C. e hanno avuto nel processo redazionale una diversa collocazione portando tracce delle «cuciture» operate in momenti storici diversi. Questo lavoro di organizzazione del testo postula un disegno teologico almeno nelle sue ultime stesure.

Contemporaneamente a tutta questa elaborazione critica volta a cercare, in chiave diacronica, le stratificazioni presenti nel testo isaiano, emerge tuttavia la domanda sul significato e sull'unità del libro in quanto tale, al di là delle ipotetiche ricostruzioni sulla sua storia redazionale. Nel 1996, infatti, in un articolo che avrebbe fortemente influenzato i successivi studi su Isaia, Rolf Rendtorff poteva affermare con ottimismo: «In breve, la discussione dell'ultimo decennio ha evidenziato l'unità del libro di Isaia».²⁷

Il «libro sigillato» (Is 29,11-12) o la recezione antica di Isaia

A margine di questa rassegna sugli studi circa la formazione e l'interpretazione del libro di Isaia, necessita dare voce – anche se brevemente – a un interessante filone di ricerca che, parallelamente alla riflessione sul libro e sulla sua formazione, si sta muovendo nell'ambito degli studi isaiani. Si tratta dell'idea secondo la quale un'attenta considerazione della prima recezione di Isaia nel giudaismo e nel cristianesimo apra un campo di ricerca che suggerisce più di un percorso all'interpretazione unitaria del libro di Isaia. Anche qui l'intuizione non è nuova: basti ricordare come san Girolamo esprima nel *Prologo* del suo

²⁵ Cf. M.E. TATE, «The Book of Isaiah in Recent Study», in *Forming Prophetic Literature: Essays on Isaiah and the Twelve*. Fs. D.W. Watts (JSOT.S 235), Sheffield 1996, 22-56. Si veda anche il commentario di J. BLENKINSOPP, *Isaiah 1-39. A New Translation with Introduction and Commentary* (AncB 19), New York 2000, 78-83.

²⁶ Si veda R.J. BAUTCH – J.T. HIBBARD (edd.), *The Book of Isaiah: Enduring Questions Answered Anew*, Grand Rapids, MI 2014; T. WASSERMAN – G. ANDERSSON – D. WILLGREN (edd.), *Studies in Isaiah. History, Theology and Reception*, London 2017.

²⁷ R. RENDTORFF, «The book of Isaiah: A Complex unity. Synchronic and diachronic reading», in R.F. MELUGIN – M.A. SWEENEY (edd.), *New Visions of Isaiah* (JSOT.S 214), Sheffield 1996, 32-49, spec. 44.

Commento a Isaia (408-410 d.C.), con parole lapidarie, il suo modo di interpretare Isaia, mostrandolo come «un evangelista e un apostolo e non solo un profeta». ²⁸ L'ampio interesse che la letteratura neotestamentaria, i primi testi patristici e la letteratura apocrifia dei primi secoli unitamente alla contemporanea letteratura giudaica riservano al libro di Isaia oltrepassa gli studi letterari antichi e si attesta come indicativo di uno sguardo esegetico-teologico che mostra una lettura attenta del Profeta. Insieme ai Salmi, il libro di Isaia è il più citato nel Nuovo Testamento. Sono ben 55 le citazioni letterali o quasi letterali, ²⁹ a queste si possono aggiungere innumerevoli allusioni. Si può mostrare come la predicazione primitiva della comunità apostolica e subapostolica non andasse ad attingere da Isaia solo un repertorio di prefigurazioni del Cristo. È possibile, proprio per questo, assumere la considerazione fatta da J.N. Oswalt nel suo commentario a Isaia. Egli afferma che l'utilizzo di Isaia nei testi del NT permetteva di mostrare «che la Cristianità non era una eresia del giudaismo, ma era di fatto una parte e un settore della religione biblica», con una idea di continuità (e anche di compimento) della quale i primi cristiani erano coscienti. ³⁰ Antesignano di questa particolare attenzione di studio è il testo di Sawyer, il cui titolo esprime già un indirizzo ben preciso: *The Fifth Gospel. Isaiah in the History of Christianity*. ³¹ A questa monografia seguirono due studi di eminenti interpreti dell'opera isaiana: nel 2004 B.S. Childs (che aveva editato un *Commentario* a Isaia nel 2001) ³² ha pubblicato

²⁸ «... sic exponam Isaiam ut illum non solum prophetam sed euangelistam et apostolum doceam»: *In Isaiam, Prologus*, 18A. Così GIROLAMO aveva già presentato a Paolino da Nola il profeta Isaia: «... non prophetiam mihi uidetur texere sed euangelium», *Epistola 53*, 8,10.

²⁹ Per una recensione delle citazioni e delle allusioni si veda la recentissima monografia di B. WINTERINGTON III, *Isaiah Old and New. Exegesis, Intertextuality, and Hermeneutics*, Minneapolis, MN 2017, 13-39.

³⁰ J.N. OSWALT, *The Book of Isaiah. Chapters 1-39*, Grand Rapids, MI 1986, 54. Cf. anche C.A. EVANS, «From Gospel to Gospel: The Function of Isaiah in the New Testament», in C. BROYLES – A. EVANS (edd.), *Writing and Reading*, Leiden 1997, II, 651-691; G.T. SHEPPARD, «The “Scope” of Isaiah as a Book of Jewish and Christian Scriptures», in MELUGIN – SWEENEY (edd.), *New Visions of Isaiah*, 257-281; W.R. FARMER, «The Role of Isaiah in the Development of the Christian Canon», in *Uncovering Ancient Stones. FS H.N. Richardson*, Winona Lake, IN 1994, 217-222.

³¹ J.F.A. SAWYER, *The Fifth Gospel. Isaiah in the History of Christianity*, Cambridge 1996.

³² B.S. CHILDS, *Isaiah*, Louisville, KY 2001; tradotto in italiano nel 2005 da Queriana, Brescia.

una monografia sulla comprensione di Isaia come Scrittura cristiana;³³ nel 2006 J. Blenkinsopp (anche lui autore di un *Commentario* a Isaia nel 2000)³⁴ pubblica un testo sull'interpretazione antica di Isaia.³⁵ L'intento di entrambi questi studi è quello di connettere il dibattito sulla struttura e sulla lettura unitaria del libro di Isaia con le antiche recezioni giudaiche (Blenkinsopp dedica alcuni capitoli su Isaia a Qumran) e cristiane. Più recentemente sono fioriti numerosi studi che approfondiscono la medesima linea:³⁶ va segnalato in particolare l'opera a più mani del 2015 dal titolo *Bind up The Testimony. Explorations in the Genesis of the Book of Isaiah*,³⁷ nella quale la critica sulla formazione del libro di Isaia è messa a confronto con le antiche fonti giudaiche e cristiane. Il comune assunto di questi studi fornisce uno sguardo rinnovato sui testi isaiani nella linea di una sempre più chiara configurazione del testo profetico finale e unitario.

Tre, due, uno: sulla struttura del libro di Isaia

Come interpretare dunque l'unitarietà del testo isaiano? Ulrich Berges, nell'introduzione al suo *Das Buch Jesaja* (1998), scriveva una considerazione emblematica: «Il libro di Isaia è troppo difforme per essere considerato unitario [*einheitlich*], e troppo unitario per essere solamente considerato difforme».³⁸ È necessaria una visione di insieme³⁹ che

³³ B.S. CHILDS, *The Struggle to Understand Isaiah as Christian Scripture*, Grand Rapids, MI 2004.

³⁴ BLENKINSOPP, *Isaiah 1-39*.

³⁵ J. BLENKINSOPP, *Opening the Sealed Book. Interpretations of the Book of Isaiah in Late Antiquity*, Grand Rapids, MI 2006.

³⁶ J. STROMBERG, «Isaiah's Interpretative Revolution: How Isaiah's Formation Influenced Early Jewish and Christian Interpretation», in R.J. BAUTCH – J.T. HIBBARD (edd.), *The Book of Isaiah. Enduring Questions Answered Anew. Essays Honoring Joseph Blenkinsopp*, Grand Rapids, MI 2014, 214-232.

³⁷ D.I. BLOCK – R.L. SCHULTZ (edd.), *Bind up The Testimony. Explorations in the Genesis of the Book of Isaiah*, Peabody, MA 2015.

³⁸ U. BERGES, *Das Buch Jesaja. Komposition und Engestalt*, Freiburg 1998, 13. Su queste posizioni si veda anche il più recente J. FERRY, *Isaïe. «Comme les mots d'un livre scellé...» (Is 29,11)*, Paris 2008.

³⁹ Per questo paragrafo abbiamo rielaborato alcuni stralci di nostri precedenti studi: G. BENZI – S. PAGANINI, «Isaia "bifronte": un solo libro in due parti (Is 1-33; 34-66). Considerazioni retorico-testuali e funzione ermeneutica di Is 34-35», in M. MILANI – M. ZAPPELLA (edd.), «*Ricerca la sapienza di tutti gli antichi*» *Sir. 39,1. Miscellanea in onore di Gian Luigi Prato* (RivB Suppl. 56), Bologna 2013, 285-297; G. BENZI – S. PAGANINI, «Dal centro agli estremi. Dinamiche sincroniche e diacroniche dell'intero libro di Isaia», in *Studia Patavina* 61(2014), 123-140; G. BENZI, «La retorica "bifronte" del Libro di

consideri sia le strutture letterarie riconoscibili all'interno dei testi, sia l'intero impianto del *corpus* isaiano.⁴⁰

Una svolta, nel panorama italiano, si ha con la pubblicazione del commentario a Isaia di Alberto Mello, del 2012.⁴¹ La scelta di Mello è coraggiosa per un testo destinato ad ampia divulgazione: commentare tutto il profeta Isaia e i suoi 66 capitoli in un unico volume. Mello esprime chiaramente la sua posizione: «parlo soltanto di un Primo (1–33) e di un Secondo Isaia (34–66) intendendo con questo non tanto la personalità più o meno ipotetica dell'autore, ma la prima e la seconda parte del libro isaiano».⁴² Sotto il profilo interpretativo, Mello lascia a Is 1 il ruolo di una *introduzione* (cui potrebbero corrispondere – ampliando il pensiero di Mello – i cc. 65–66 come *conclusione*), e contraddistingue le due «parti» del libro optando per una dialettica tra le «cose antiche» (Is 1–33, suddivisibile in cinque sezioni: 1; 2–12; 13–23; 24–27; 28–33) e le «cose nuove» (Is 34–66, anch'esso suddivisibile in cinque sezioni: 34–35; 36–39; 40–48; 49–55; 56–66), trovando così un'alternanza tra castigo e salvezza. L'autore fa anche notare una «forte interdipendenza tra le due parti» a motivo dell'anticipazione e della ripresa di alcuni motivi teologici⁴³ trasversali a tutto il libro: il tema della *salvezza*; il «*resto*»; la *santità*; il «*messia*»; e infine il tema (anch'esso dinamico) di *Zion-Gerusalemme*. La recensione di queste interdipendenze è interessante, e tuttavia pone l'esigenza di rilevare nello scritto isaiano una rete di rimandi capaci di strutturare il testo e di rendere ragione del suo significato.

Isaia. Is 2-33 e la sezione Is 28-33», in R. MEYNET – J. ONISZCZUK (edd.), *Studi del quarto convegno RBS. International Studies on Biblical & Semitic Rhetoric*, Roma 2015, 75-92; G. BENZI, «Synchronic and diachronic dynamics of the entire Book of Isaiah: for a new commentary on Isaiah 1-66», in *Salesianum* 79(2017), 411-421. Si veda anche S. PAGANINI, «“Profeta per le nazioni” (Ger 1,5): Un titolo geremiano per definire l'opera isaiana», in D. MARKL – C. PAGANINI – S. PAGANINI (edd.), *Gottes Wort im Menschenwort: FS für Georg Fischer SJ zum 60 Geburtstag*, Frankfurt am Main 2014, 125-140.

⁴⁰ Ormai, a livello internazionale, l'istanza dell'unitarietà del libro di Isaia viene considerata (a volte in modo giustapposto) anche nei manuali: si veda ad esempio J. STROMBERG, *An Introduction to the Study of Isaiah*, London 2011, che, dopo aver esposto la divisione classica, introduce un capitoletto «Reading Isaiah Holistically» (77-93). Più organicamente, U. BERGES, «Isaiah: Structure, Themes and Contested Issues», in C. SHARP (ed.), *The Oxford Handbook of the Prophets*, Oxford 2016.

⁴¹ MELLO, *Isaia*, 9. Si può vedere la nostra recensione al volume in *Salesianum* 76(2014), 753-754.

⁴² MELLO, *Isaia*, 18.

⁴³ *Ibid.*, 20.

La proposta di Mello non obbedisce solo a criteri di sintesi, ma a una scelta ermeneutica che progressivamente si era sviluppata nel panorama internazionale degli studi su Isaia, fin dalla pubblicazione del commentario di J.D.W. Watts in due volumi (1985-1987),⁴⁴ che guardava al *corpus* isaiano come a un unico libro diviso in due ampie parti (1–33; 34–66). La scelta era in aperta alternativa con l'impostazione più «classica» (risalente a Duhm). Non si trattava di riproporre una lettura in chiave di unicità dell'autore, né si poneva in discussione che il testo di Isaia avesse avuto molti passaggi redazionali che hanno ampliato e anche sviluppato il testo. Ciò che andava ribadito è che *questo* testo di Isaia, con i suoi 66 capitoli, fu pensato e consegnato dalla tradizione come un libro unico, e come tale è stato letto e commentato per secoli. Nulla in contrario che si potesse indagare sui suoi strati redazionali,⁴⁵ e si potessero così proporre – in via ipotetica – anche ricostruzioni diverse del testo; e tuttavia doveva essere chiara la coscienza che tali ricostruzioni non sono il «libro di Isaia». Anche la proposta di Watts di dividere in due parti il libro di Isaia, posizionando una cesura dopo Is 33, non era un'idea nuova all'interno della ricerca esegetica. Nel 1964 W.H. Brownlee, con i suoi studi pionieristici sul testo isaiano ritrovato (intero) nella prima grotta di Qumran (1QIs^a), presentò una suddivisione del libro di Isaia in due parti che non erano in relazione con l'ipotesi di un *Proto* e di un *Deutero* Isaia, ma dividevano il rotolo di Isaia in due metà.⁴⁶ La cesura tra Is 33 e Is 34 ha anzitutto una giustificazione formale. Infatti 1QIs^a è interessante non solo a motivo delle varianti testuali,⁴⁷ ma anche e soprattutto a motivo della sua strutturazione attraverso l'introduzione di spazi più o meno lunghi, dello spostamento verso l'interno della prima parola all'inizio di un nuovo paragrafo e della presenza di spazi tra i diversi paragrafi.⁴⁸

⁴⁴ J.D.W. WATTS, *Isaiah 1-33*, Waco, TX 1985 e *Isaiah 34-66*, Waco, TX 1987.

⁴⁵ Lo stesso Mello assume nel suo commentario lo schema redazionale quadripartito di Sweeney: la *Assur redaction* (che potrebbe collegarsi col profeta dell'VIII secolo); la *Josianic redaction* del VII secolo; la *Redazione esilica* del VI secolo e la *Edizione finale* in epoca persiana nel V secolo: MELLO, *Isaia*, 31-35.

⁴⁶ W.H. BROWNLEE, *The Meaning of the Qumran Scrolls for The Bible with special Attention to the Book of Isaiah*, New York 1964, 247-250.

⁴⁷ A. VAN DER KOOIJ, *Die alten Textzeugen des Jesajabuches. Ein Beitrag zur Textgeschichte des Alten Testaments*, Göttingen 1981, 74-119.

⁴⁸ Per una descrizione sistematica e completa del testo di 1QIs^a, con riferimento alla struttura del testo e in rapporto ai segnali strutturali del testo masoretico, si veda lo studio di J. OESCH, *Petucha und Setuma. Untersuchungen zu einer überlieferten Gliederung im hebräischen Text des Alten Testaments*, Göttingen 1979, 197-248.

J. Oesch mostra chiaramente come, per gli scribi di 1QIs^a, la divisione del manoscritto in due parti – Is 1–33 e 34–66 – fosse così importante da organizzare la suddivisione strutturale del testo in maniera quasi parallela. Il testo di 1QIs^a presenta inoltre un elemento ancora più evidente, che mostra come la strutturazione del testo fosse compresa verso la fine del II sec. a.C. Il fenomeno appare al termine della ventisettesima delle 54 colonne del rotolo: tre righe vengono lasciate completamente bianche. Si tratta di un elemento che fa pensare e che deve necessariamente spingere a considerare il valore di Is 34–35 nel contesto di una composizione che presenta uno stacco dopo Is 33. Lo studio di Brownlee ebbe una vasta ricezione e fu sviluppato successivamente da altri esegeti come C.A. Evans,⁴⁹ A. Gileadi,⁵⁰ e soprattutto M.A. Sweeney,⁵¹ che titola la prima parte del libro (Is 1–33) «Sul piano di YHWH per la sovranità mondiale di Sion» e la seconda parte (Is 34–66) «Sulla realizzazione del piano di YHWH per la sovranità mondiale di Sion». Secondo questa interpretazione la seconda parte del libro riprenderebbe temi e motivi della prima parte e li porterebbe a compimento.

Le tre righe bianche al termine della ventisettesima colonna di 1QIs^a non sono l'unico argomento a favore di una struttura bipartita del libro di Isaia. Un argomento fondante è quello caratterizzato dallo sviluppo dinamico del testo e in particolare dal ruolo di Is 28–33 nell'economia del libro. Un altro argomento è quello basato sull'analisi retorica delle due sezioni Is 28–33 e Is 34–35,⁵² mentre un terzo argomento è di carattere ermeneutico e fa riferimento alla funzione di Is 34–35 nel contesto della struttura del libro di Isaia. Il *corpus* isaiano si presenta così come un «dittico» con due ampie parti: Is 2–32 e 40–64. Entrambe queste composizioni hanno forse goduto di una propria autonomia,

⁴⁹ C.A. EVANS, «On the unity and parallel structure of Isaiah», in *VT* 38(1986), 139-146. Questa bipartizione era stata già adottata da J.A. CALLAWAY, «Isaiah in Modern Scholarship», in *Review and Expositor* 65(1968), 403-407.

⁵⁰ A. GILEADI, *The Literary Message of Isaiah*, New York 1994, 37.

⁵¹ M.A. SWEENEY, *Isaiah 1-39, with an Introduction to Prophetic Literature*, Grand Rapids, MI 1996, 39-41. Sweeney descrive il contesto e l'intenzione di Isaia in relazione a quattro stadi di formazione: nell'VIII secolo (*Isaia figlio di Amoz*), nel VII secolo (*Giosia*), nel VI secolo (*esilio*), nel V secolo (*Esdra*). Il libro non si presenta, così, come *raccolta degli oracoli del profeta Isaia*, ma come una vera e propria esortazione alla contemplazione dell'opera di Dio nella storia. L'idea che il libro di Isaia sia, dal punto di vista diacronico, frutto di un lungo processo di sviluppo dall'VIII al III secolo a.C., ma che il testo da tenere presente per l'esegesi in un commentario sia quello finale, è alla base anche del commento a Isaia di K. SCHMID, *Jesaja 1-23*, Zürich 2011.

⁵² Si veda BENZI – PAGANINI, «Isaia "bifronte": un solo libro in due parti (Is 1-33; 34-66)», 289-295.

il che non vuol dire che non si siano influenzate a vicenda; al contrario, alcuni testi si sviluppano e crescono addirittura in dialogo tra loro nel contesto delle due parti.

Is 2–32 riceve, eredita e sistema collezioni preesistenti che attingono storicamente e idealmente alla predicazione del profeta e alla sua ricezione e riscrittura nell'ambito delle vicende storiche successive. Si tratta dunque di una retrospettiva letteraria. Tale ricezione, volta necessariamente al *passato*, tende a motivare, in chiave di consolazione, il perché del castigo (dell'esilio?)⁵³ e l'azione salvifica di YHWH verso il suo popolo. La parte si suddivide in tre grandi sezioni. La prima sezione è Is 2–12, la cui dinamica redazionale permette di vedervi come un riassunto dell'intera opera isaiana.⁵⁴ Al *centro* della complessa strutturazione di Is 2–12 si evidenzia il «libro dell'Emmanuele» (Is 6,1–9,6), che si sviluppa intorno al nucleo centrale (Is 7–8) con particolare riferimento alla figura del profeta e agli eventi della guerra siro-efraimita.⁵⁵ La rielaborazione dei testi sarebbe poi passata attraverso la crisi dell'invasione assira sotto il regno di Ezechia e attraverso il regno del riformatore Giosia.⁵⁶ Segue la sezione Is 13–23, in cui «oracoli contro le nazioni» sono uniti a parole contro Gerusalemme (Is 22) e alla descrizione di un'azione simbolica (Is 20,1–6). A partire dallo studio di U. Berges,⁵⁷ Is 13–23 viene sempre più visto in una relazione interpretativa con Is 24–27,⁵⁸ in contrasto con l'idea di Duhm secondo la quale Is 13–23 fosse un assemblaggio disordinato di composizioni presoché indipendenti tra loro e quindi con l'idea che Is 24–27 fosse un testo dal carattere apocalittico⁵⁹ e quindi di datazione tardiva. Così Is

⁵³ Il fatto che il libro di Isaia si disponga nelle sue due parti *prima e dopo* l'esilio – senza menzionare affatto gli eventi *durante* l'assedio di Gerusalemme e la deportazione (fenomeno che si rileva anche nella composizione del Rotolo dei Dodici profeti) – mentre tali eventi sono oggetto sia del profeta Geremia che del profeta Ezechiele, ha una rilevanza canonica che può essere oggetto di studio.

⁵⁴ BERGES, *Das Buch Jesaja*, 136, parla, non a torto, di «Isaia in miniatura».

⁵⁵ Si veda G. BENZI, «A prophetic Menorah: Structure and rhetoric of Isaiah 2,1–12,6», in *Salesianum* 80(2018), 7–14.

⁵⁶ G. BENZI, «*Ci è stato dato un figlio*» (Is 9,5). *Il libro dell'Emmanuele (Is 6,1–9,6): struttura retorica e interpretazione teologica*, Bologna 2007.

⁵⁷ BERGES, *Das Buch Jesaja*, 139–144.

⁵⁸ BERGES, *Das Buch Jesaja*, 139–145, fa riferimento allo studio di B.G. WEBB, «Zion in Transformation. A Literary Approach to Isaiah», in D.J.A. CLINES (ed.), *The Bible in Three Dimensions*, Sheffield 1990, 65–84. Anche il commento di W.A.M. BEUKEN, *Jesaja 13 – 27*, Freiburg 2007, 19–21, riprende decisamente questa idea, sviluppandola anche a livello dell'organizzazione dinamica del testo.

⁵⁹ DUHM, *Das Buch Jesaja*, 172.

13–27 si presenta come un'ampia sezione dal carattere unitario, seppur sviluppatasi in diverse fasi. La terza sezione, Is 28–32, è invece un testo costruito e pensato parallelamente, sia per contenuto che per origine storica, a Is 2–12. Se all'inizio del rotolo isaiano la situazione storica fa riferimento alla guerra siro-efraimita, i cc. 28–32 descrivono e si ricollegano alla situazione politico-storica del regno di Giuda immediatamente precedente l'invasione assira del 701 a.C.⁶⁰

Is 40–64 nasce e si sviluppa molto probabilmente non come una conseguenza o continuazione della prima parte ma come riflessione sul rinnovato agire di Dio nella storia in un orizzonte universale.⁶¹ In tal modo esso si caratterizza con una connotazione di apertura al *futuro*. A partire da Is 40 si nota la caratteristica principale del testo, concepito come una complessità in crescita che, senza un procedere lineare, sviluppa una dimensione ermeneutica coerente. L'idea classica che vedeva in Is 40–55 prima e in Is 56–66 poi solo una continuazione in forza di una differente situazione storica – l'esilio e il post-esilio – risulta troppo semplicistica: l'anonimo profeta esilico chiamato Deuteroisaia non appare mai nel testo.⁶² Anche qui ci si trova davanti a tre grandi sezioni. La prima sezione, Is 40–48, presenta un'attenzione marcata per la situazione di Babilonia: in questi capitoli gioca un ruolo fondamentale da un lato la visione di un ritorno dall'esilio, dall'altra la figura del re persiano Ciro.⁶³ Con Is 40 iniziano quindi a realizzarsi gli oracoli contro Babilonia dei cc. 13 e 14. La seconda sezione Is 49–55 presenta il tema portante della restaurazione di Sion. I cc. 49–52 hanno chiaramente uno sfondo storico e letterario totalmente differente da quello presentato nei capitoli precedenti e tuttavia dal punto di vista letterario è evidente che Is 49–52 fa riferimento a Is 40–48 e fa di questi capitoli il proprio metro di confronto. A partire dalla fine di Is 52, con l'inizio del IV canto del Servo di YHWH e fino alla fine di Is 55, si può notare un ulteriore sviluppo del pensiero isaiano: Is 53, 54 e 55 presenta-

⁶⁰ Si vedano le osservazioni che motivano questa visione in W.A.M. BEUKEN, *Isaiah. Isaiah 28-39*, Kampen 2000 e anche in J. BLENKINSOPP, *Isaiah 1-39*, Broadway 2000, 380-384.

⁶¹ I. FISCHER, *Tora für Israel – Tora für die Völker. Das Konzept des Jesajabuches* (SBS 164), Stuttgart 1995.

⁶² Così U. BERGES, «Farewell to Deutero-Isaiah or prophecy without a prophet», in A. LEMAIRE (ed.), *Congress Volume Ljubljana 2007*, Leiden 2010, 575-595.

⁶³ Al centro della composizione 40–48 non è casuale che Ciro venga chiamato per nome (44,28; 45,1).

no tre momenti del medesimo processo,⁶⁴ che è possibile comprendere nel suo sviluppo diacronico solo a partire dal mutato orizzonte storico-religioso (fine dell'esilio e ritorno a Gerusalemme). Nel riconoscere che nella sofferenza c'è redenzione e che YHWH protegge per sempre il suo Servo – Is 52,13–53,12 inteso singolarmente e collettivamente – avviene prima il passaggio alla visione della città personificata che viene presentata come forgiata attraverso la sofferenza e tuttavia ricostruita in una prospettiva di salvezza (Is 54) e poi alla visione del popolo in Is 55, che è composto da tutti coloro che hanno sete di questa salvezza. Is 55 si apre così a una visione universale, che nello sviluppo successivo del rotolo diverrà sempre più centrale. Attraverso Is 56,1–9, che costituisce un testo ponte dal carattere redazionale che unisce Is 40–55 con la serie di oracoli formati nel seno della «comunità dei servi»,⁶⁵ abbiamo il passaggio alla sezione successiva (Is 56–64). Come già per la prima sezione del rotolo di Isaia (Is 2–12), anche l'ultima sezione, Is 56–64, può essere vista nel contesto di una crescita concentrica a partire da Is 60–62 che racchiude il messaggio centrale: l'annuncio di salvezza per Gerusalemme.⁶⁶

Le due parti Is 2–32 e Is 40–64, pensate indipendentemente ma contigue, per lo meno dal punto di vista tematico, si trovano, a partire dal periodo postesilico, a convivere. Le relazioni intertestuali tra i due blocchi non lasciano dubbi che Is 40–64 costituisca una recezione e un'interpretazione di Is 2–32.⁶⁷ L'unificazione delle due parti sarebbe avvenuta in epoca più recente (probabilmente persiana), dopo un processo di sviluppo durato quasi tre secoli. Esso si realizza attraverso una duplice crescita. Da un lato, al *centro*, con la redazione di testi che fungono da passaggio (Is 33 come conclusione della prima parte e Is 34–35 come apertura della seconda) e anche la ripresa di testi narrativi preesistenti (Is 36–39), al fine di evidenziare i rapporti tra 2–32 e 40–64.⁶⁸ Dall'altro lato, agli *estremi*, con la redazione di una cornice

⁶⁴ Dal punto di vista sincronico questo processo prosegue fino a Is 56,9. Si veda S. PAGANINI, «Osservazioni su Is 56,9», in *RivB* LIV(2006), 201–206.

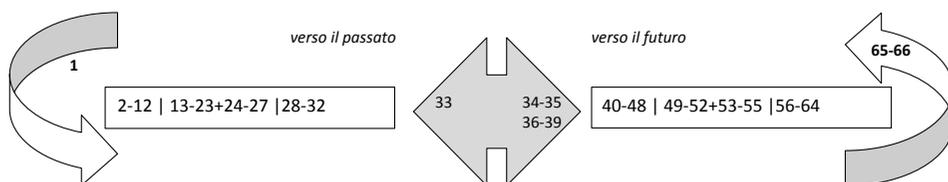
⁶⁵ Per la prima volta il termine «servi» al plurale occorre in Is 54,17. Cf. BERGES, *Das Buch Jesaja*, 421–422.

⁶⁶ Anche dal punto di vista sincronico è stata notata una struttura che ha il suo centro nei cc. 60–62. Si veda ad esempio la proposta da O.H. STECK, *Arbeitsblätter. Altes Testament*, Zürich 1993, o quella di J. BLENKINSOPP, *Isaiah 56–66*, New York 2003, 60–63.

⁶⁷ L'opera che descrive maggiormente questo aspetto e che ormai fa parte della storia dell'esegesi di Isaia è H.G.M. WILLIAMSON, *The Book Called Isaiah. Deutero-Isaiah's Role in Composition and Redaction*, Oxford 1994.

⁶⁸ Cf. BENZI – PAGANINI, «Dal centro agli estremi», 131–135.

(Is 1 e 65–66),⁶⁹ che funge, oltretutto, anche da chiave ermeneutica per la comprensione del libro. In questo modo si viene a formare non solo un testo unitario con uno sviluppo teologico coerente da Is 1 a 66, ma anche una struttura «bifronte»⁷⁰ che, sia dal punto di vista del contenuto sia anche dal punto di vista macrostrutturale, organizza i 66 capitoli di Isaia intorno al «centro», Is 33.34–39.⁷¹ La struttura è «bifronte» in quanto, pur trattandosi di un testo unitario, le due parti in dialogo (2–32 / 40–64) si volgono, la prima verso tradizioni letterarie profetiche rivolte al passato, la seconda verso una dimensione di futuro, segnando così ciascuna (proprio come nell'antica raffigurazione del nume latino posto sulle porte) una «soglia» di entrata nel *corpus* isaiano. Lo schema, qui rielaborato,⁷² riassume questa dinamica letteraria presente nel libro di Isaia.



Conclusione

L'ampia rassegna di studi esaminati e delle loro varie impostazioni mostra come il panorama degli studi sul testo di Isaia, ormai ben lontano dalla rigida tripartizione di Duhm (che pure continua – malgrado tutto – a essere presentata nei manuali e – come visto – nelle edizioni dei testi biblici),⁷³ si stia sempre più interessando alla forma unitaria del testo (progressivamente anche nel panorama italiano), questo senza misconoscere la lenta e progressiva storia redazionale che ha costruito,

⁶⁹ Così anche D.M. CARR, «Reading Isaiah from beginning (Isaiah 1) to end (Isaiah 65-66): Multiple modern possibilities», in MELUGIN – SWENEY (edd.), *New Visions of Isaiah*, 188-218.

⁷⁰ Cf. BENZI – PAGANINI, «Dal centro agli estremi», 124-126.

⁷¹ Cf. BENZI – PAGANINI, «Isaia “bifronte”: un solo libro in due parti (Is 1-33; 34-66)», 295-297.

⁷² Cf. BENZI – PAGANINI, «Dal centro agli estremi», 137.

⁷³ Uno per tutti si veda il manuale della collana «Logos» – Corso di studi biblici 3, dal titolo *Profeti e Apocalittici* (Leumann [TO] 1994, prima ristampa 2002) a cura di B. MARCONCINI, nel quale Isaia è sezionato nei tre periodi preesilico, esilico e postesilico.

nell'arco dei secoli, il libro di Isaia. Questa storia, alla stregua della formazione del Pentateuco, è un ottimo campo di lavoro per comprendere come il testo biblico, in un continuo dialogo con gli eventi storici del popolo di Israele, si sia compaginato fino alla sua forma canonica, e alla sua recezione (per il giudaismo e per il cristianesimo in tempi assai antichi) come Scrittura profetica. Così Isaia, con la sua infinita ricchezza di immagini che percorrono l'intero libro, non smette di interpellare l'esegesi, la teologia e la riflessione credente.

GUIDO BENZI

Università Pontificia Salesiana – Roma
ISSR «Alberto Marvelli» – Rimini
benzi@unisal.it

Parole chiave

Isaia – Formazione del libro di Isaia – Protoisaia – Deuteroisaia – Profeti

Keywords

Isaiah – Formation of book of Isaiah – Proto-Isaiah – Deutero-Isaiah – Prophets

Sommario

Il libro del profeta Isaia non smette di interrogare la critica presentandosi (così come lo studio del Pentateuco) come un'ottima palestra per lo studio della formazione dei testi e del canone biblico. Anche il panorama italiano, fino a un decennio fa ancora ampiamente convinto della suddivisione «classica» di Isaia in tre parti ascrivibili ciascuna a un autore (il *Primo*, il *Secondo* e il *Terzo*-Isaia), si mostra maggiormente sensibile a una lettura unitaria del libro di Isaia, mettendone in evidenza le interconnessioni e il lavoro di redazione che progressivamente è stato fatto in un consistente arco di tempo. Le due sensibilità esegetiche, diacronica e sincronica, possono dialogare e fornire, vicendevolmente, interessanti prospettive anche in vista di una maggiore comprensione del testo, del suo messaggio, del suo valore. A questo intenso dialogo si deve aggiungere, nell'ultimo ventennio, un'ulteriore prospettiva, quella che guarda al libro di Isaia a partire dalla sua recezione giudaica e proto-cristiana, a partire sia dagli scritti di Qumran, sia dalle numerose citazioni neotestamentarie e delle letterature rabbinica antica e patristica. Questa coralità di approcci fa di Isaia un campo ancora fecondo di interpretazioni esegetiche così che questi scritti non smettono di interrogare l'interpretazione letteraria, la teologia e anche la riflessione credente. L'articolo cerca di costituire una rassegna degli studi, più datati e più recenti, e formula una ipotesi sulla formazione del libro.

Summary

The book of the prophet Isaiah does not cease to question the critics, presenting itself (like the study of the Pentateuch) as an excellent training ground for the study of the formation of texts and the biblical canon. Until even ten years ago, the Italian scene was still broadly convinced of the «classical» subdivision of Isaiah into three parts each attributable to a single author (*First-*, *Second-* and *Third-*Isaiah). It is now showing itself much more amenable to a unitary reading of the Book of Isaiah, indicating the interconnections and the work of redaction which gradually took place over a considerable span of time. The two exegetical approaches, diachronic and synchronic, can also dialogue and provide reciprocally interesting perspectives with a view to a greater understanding of the text, its message and his value. To this intense dialogue must be added, in the last twenty years, a further perspective which looks at the book of Isaiah, starting from its Jewish and early Christian reception, that is, from the writings of Qumran, the numerous New Testament quotations and the ancient rabbinic and patristic literature. This symphony of approaches makes Isaiah a field that is still fruitful for exegetical interpretations so that these writings do not cease to question the literary interpretation, the theology and also the believing reflection. This article seems to produce a summary of the studies, some dated and some more recent, and formulates a hypothesis on the formation of the book.

La Lettre de Jude et la Deuxième Lettre de Pierre et Qumrân.

Quelques observations sur les sources et les techniques de composition

Les deux *Lettres* attribuées respectivement à « Siméon-Pierre, serviteur et apôtre de Jésus Christ », et à « Jude, serviteur de Jésus Christ et frère de Jacques » offrent des affinités lexicales, stylistiques et théologiques telles que beaucoup de commentateurs les étudient côte à côte. Les contacts les plus nombreux et les plus significatifs se trouvent dans la partie centrale qu'occupe la polémique contre les faux prophètes et les faux docteurs, à tel point que ces mêmes commentateurs estiment que 2 P 2,1-3,3 a connu Jude. Ces remarques trouveraient-elles un appui dans la datation et les destinataires de ces deux Lettres ? Mais leur datation ne va pas sans difficulté.¹ Les milieux culturels peuvent-ils aider quelque peu à les situer l'une par rapport à l'autre ? Après un bref *status quaestionis*, seront présentées quelques observations sur les sources et les techniques de composition.

Datation, auteur et destinataires des Lettres : bref *status quaestionis*

Pierre

Origène et un papyrus Bodmer attestent 2 Pierre au début du 3^e s., et la *Lettre* paraît être déjà connue de l'*Épître de Barnabé*, de l'*Apocalypse de Pierre* (110-140), et des *Actes de Pierre*. Les suspicions de l'at-

¹ Certains auteurs font de 2 Pierre le livre le plus récent du NT, dans la première moitié du 2^e s., jusque vers 160, voir dernièrement D.F. WATSON – T. CALLAN, *First and Second Peter* (Commentaries on the New Testament), Grand Rapids, MI 2012, 216, après la *Lettre* d'Ignace d'Antioche *Aux Éphésiens*, *circa* 108, alors que d'autres, par exemple R. HARVEY – P.H. TOWNER, *2 Peter and Jude* (The IVP New Testament Commentaries Series 18), Downers Grove, IL 2009, 15, la dateraient entre 65 et 68!

tribution à Pierre² ont pu jouer en défaveur de son authenticité et expliquer son entrée tardive dans le canon. Par ailleurs, l'Épître connaît les Lettres pauliniennes (3,15-16),³ et probablement encore Jude. 2 P 3,4 pourrait situer la rédaction après la disparition de la première génération des « Pères », et justifier les déclarations des faux docteurs sur le retard de la Parousie, question qui n'a plus sa raison d'être au 2^e s. Est aussi à signaler l'absence de quelque hérésie ou d'opposants gnostiques du 2^e s. Contemporaine du *Pasteur* d'Hermas, de 1 et 2 *Clément* (environ 80-100), la Lettre paraît plus vraisemblablement à dater vers 80-90(/100). Malgré l'adresse (1,1), le rappel du témoin oculaire (1,16-18), la mention d'une première Lettre (3,1) et la mention de notre cher frère Paul (3,15), la langue de 2 Pierre, trop différente de 1 Pierre, rend improbable son attribution directe à l'apôtre; le genre littéraire et la date vraisemblable de sa composition (Pierre meurt en 64/65) s'y opposent également; elle est l'œuvre d'un judéo-chrétien fortement hellénisé.

L'auteur, supposé de l'église de Rome⁴ tout comme celui de 1 Pierre, s'adresse aux églises d'Asie Mineure, et leur envoie un « testament » apostolique sous la forme d'une Lettre de l'apôtre défendant l'enseignement moral et eschatologique commun des apôtres.⁵ La désignation de l'apôtre par le nom palestinien « Siméon-Pierre » indiquerait qu'il en a une certaine connaissance, qu'il en garde mémoire sans avoir été un disciple direct comme Marc ou Sylvain, et qu'il a connu la

² Les grandes différences de style et de langue s'opposent à l'attribution à un même auteur malgré le rappel de cette deuxième Lettre en 3,1, bien que l'adresse de 2 Pierre reprenne plusieurs formules de 1 Pierre (WATSON – CALLAN, *First and Second Peter*, 201-202), et que les deux Lettres proclament le retour du Christ comme motif de fidélité: 1 P 4,7 et 2 P 3,11.14, soit comme encouragement dans la persécution ou pour confondre les faux docteurs.

³ V. KOPERSKI, «Knowledge of Our Lord Jesus Christ. Echoes of Paul in 2 Peter», in J. SCHLOSSER (ed.), *The Catholic Epistles and Tradition* (BETHL 176), Leuven 2004, 461-72, a montré assez clairement que l'auteur de 2 Pierre avait une plus grande familiarité avec les Lettres de Paul que ne l'estiment généralement les commentateurs.

⁴ T. CALLAN, «The Style of the Second Letter of Peter», in *Bib* 84(2003), 202-224, conclut de son analyse qu'on a affaire au «grand Asian Style» qui «may imply that 2 Pet was not written in Rome or in any other cultural center, but rather somewhere like Commagene, the location of the Nemrud Dagh inscription» (224).

⁵ Pour P.H. DAVIDS, *The Letters of 2 Peter and Jude*, Grand Rapids, MI-Cambridge, UK 2006, 126-136, la Lettre s'adresse à des églises de la gentilité (pas à des judéo-chrétiens), peut-être de l'Asie Mineure, et les faux docteurs visés sont des épicuriens qui nient la Providence en cette vie et le jugement *post-mortem*. WATSON – CALLAN, *First and Second Peter*, 201s et 213, en font en principe les mêmes destinataires que ceux de 1 Pierre.

génération des apôtres (3,4).⁶ Aussi pour défendre le message apostolique dans la génération suivante et faire face à une situation nouvelle de faux docteurs, il use du pseudonyme d'une Lettre pseudépigraphe,⁷ afin d'asseoir l'autorité de la Lettre-testament au milieu de quantité d'écrits pseudépigraphes le plus souvent hérétiques.

Jude

La datation de la Lettre est débattue selon l'attribution à Jude, frère de Jacques, ou à un pseudonyme. Toutefois, on n'y trouve pas de « Paulinisme » distinctif, de citation évangélique explicite ni de trace du christianisme primitif d'une génération post-apostolique, ni des gnostiques du 2^e s. parmi les opposants. L'auteur appartient au milieu juéo-chrétien apocalyptique palestinien combattant la licence morale des docteurs antinomistes. Les commentateurs s'accordent généralement sur la désignation de Jude, « frère de Jésus » et de Jacques le juste, le chef de l'église de Jérusalem, mais non sur l'authenticité de l'écrit. Cependant, la Lettre date très vraisemblablement de la seconde moitié du 1^{er} s. Préciser davantage dépend de son authenticité, du vivant de Jude quelque temps après la mort de Jacques en 62, ou de la pseudonymie pour une datation un peu plus tardive. Contre la pseudonymie est avancée la simple désignation « frère de Jacques », alors que la formulation « frère de Jésus » lui aurait conféré une plus grande autorité. D'une part, on a peu de renseignements sur Jude « frère de Jésus » (Mt 13,55; Mc 6,3) et, d'autre part, la langue de la Lettre pourrait faire difficulté. Toutefois, son auteur est certainement un juif d'origine qui connaît les livres de l'AT (Pentateuque) et les *Livres d'Hénoch* dans leur langue

⁶ Voir R.J. BAUCKHAM, *Jude, 2 Peter* (WBC 50), Waco, TX 1983, 157-163. Une datation dans la première moitié du 2^e s. paraît peu vraisemblable. L'auteur pourrait être un des collègues de Pierre, tels Lin ou Anaclet (160s). Le titre du « commentaire » qui ne suit pas l'ordre des livres des éditions modernes, exprime l'option de l'auteur : 2 Pierre a connu Jude ; de même dans R.J. BAUCKHAM, *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church*, Edinburgh 1990, 168-178.

⁷ Pour DAVIDS, *The Letters of 2 Peter and Jude*, 144-149, la Lettre n'est pas un « testament », mais une lettre d'adieux, peut-être pseudépigraphe, sans qu'on puisse s'en assurer, toutefois il voit un « testament » en 1,12-15 ! M.D. MATHEWS, « The Genre of 2 Peter: A Comparison with Jewish and Early Christian Testaments », in *BBR* 21(2011), 51-64, refuse la classification de Bauckham et considère 2 Pierre comme une lettre dans la ligne d'un discours d'adieux, mais pas comme « testament » ou « lettre testament », puisqu'elle ne porte pas toutes les caractéristiques de ce genre littéraire. Ces distinctions sont secondaires dans cette note sur les sources.

originelle, mais ce « galiléen » possède aussi une bonne maîtrise du vocabulaire et du style grecs. En définitive, sa dette envers la littérature juive palestinienne et ses traditions, la perspective apocalyptique, l'intérêt éthique, la pureté et la tradition apostolique plus que la doctrine, et enfin la méthode exégétique ne s'opposent pas à son authenticité. Mais Jude laisse entendre qu'il n'est pas un apôtre fondateur d'églises (v. 17). En conséquence, une datation entre *circa* 50⁸ et 85 paraît tout à fait recevable. L'antériorité de Jude trouverait une première attestation en 2 Pierre.⁹ Une adresse des deux Lettres à des églises d'Asie Mineure ne permet pas à elle seule d'en décider. Mais l'impiété et l'antinomisme des faux docteurs étant plus vraisemblables parmi des communautés judéo-chrétiennes de la gentilité (voir les églises de Corinthe et asiates de l'Apocalypse), les destinataires devraient être recherchés de préférence dans de tels milieux.¹⁰ D'où la présentation ici de Jude avant 2 Pierre.

Forme et structure de Jude: sources et techniques de composition

La formule de salutation (vv. 1- 2) 'X à Y, ἔλεος ὑμῖν καὶ εἰρήνη καὶ ἀγάπη πληθυνθείη (= רחמה לבון ושלם והסד ישנא) est tout à fait conforme au style habituel des lettres araméennes et hébraïques de cette époque, avec la touche chrétienne de la charité – καὶ ἀγάπη. La non-reprise de l'article devant καὶ κύριον ἡμῶν (v. 4) peut aussi bien traduire un ara-

⁸ E.E. ELLIS, *Prophecy and Hermeneutic* (WUNT 18), Tübingen 1978, 221-236 («Prophecy and Hermeneutic in Jude»), propose comme datation entre 55 et 65, certainement avant 70 (235-236); pour HARVEY – TOWNER, *2 Peter and Jude*, 146: avant 90, mais sans dépendance de 2 Pierre. S.J. JOSEPH, «“Seventh from Adam” (Jude 1:14-15): Re-examining Enochic Traditions and the Christology of Jude», in *JST* 64(2013), 463-481, ne mentionne pas la mort de Jacques en 62 ni celle de Pierre. G.W. TROMPF, «The Epistle of Jude, Irenaeus, and the Gospel of Judas», in *Bib* 91(2010), 555-582, propose une date tardive dans le 2^e s. (557 et 575), après 2 Pierre (559s), mais l'appel aux Caïnites d'Irénée (564-581) est peu probant.

⁹ L. THURÉN, «The Relationship Between 2 Peter and Jude. A Classical Problem Resolved?», in SCHLOSSER (ed.), *The Catholic Epistles and Tradition*, 451-460, conclut à une dépendance de 2 Pierre, bien que le grec, le style, la rhétorique, la structure, la rédaction et le contenu présentent des différences importantes.

¹⁰ BAUCKHAM, *Jude, 2 Peter*, 13-17. L'auteur admet ignorer le degré d'inculturation de l'hellénisme du milieu galiléen à la fin du 1^{er} s. pour juger de façon plus déterminante de la langue de la Lettre; de même DAVIDS, *The Letters of 2 Peter and Jude*, 14-23: en Palestine après la mort de Jacques et antérieure à 2 Pierre, et il n'est pas en faveur d'une pseudonymie (28).

maïsmes *marana* - מרנא.¹¹ Après avoir rappelé l'occasion et le thème de son message (vv. 3-4), la Lettre se présente comme une homélie de type *peshet* interprétant une série de « renvois scripturaires », suivie d'une parénèse et d'une doxologie de style bien sémitique elles aussi et mieux adaptées à une homélie qu'à une lettre sans salutation finale.¹² Sans destinataire explicitement nommé, Jude passe pour une circulaire à des églises au sujet d'une situation spécifique, à savoir l'introduction de faux docteurs qui, par leur débauche, sèment le trouble, mais viendra en son temps le châtement annoncé par les prophéties auxquelles il va être fait allusion. Un appel en forme d'inclusion « Vous, combattez pour la foi » est en fait le cœur de la Lettre (Ἀγαπητοί... ὑμῖν παρακαλῶν ἐπαγωνίζεσθαι... τοῖς ἁγίοις πίστει et ὑμεῖς δὲ ἀγαπητοὶ ἐποικοδομοῦντες ἑαυτοὺς τῇ ἀγιωτάτῃ ὑμῶν πίστει, vv. 3-4 et 20-23).

Les interprétations « scripturaires » aux vv. 5-19, appuyant l'appel à la foi transmise une fois pour toutes, sont données sous forme d'un *peshet* thématique, technique bien connue des manuscrits de la mer Morte.¹³ L'auteur fait appel à des prophéties de l'Écriture qu'il interprète en fonction de la situation présente et de la fin des jours, ainsi que le faisaient les auteurs esséniens. Jude s'efforce de montrer que la venue de faux docteurs et leur jugement eschatologique étaient effectivement annoncés par les prophéties. Le repérage des Écritures est quelque peu délicat, du fait qu'elles ne sont pas toujours annoncées ni littérales parmi les transmissions connues des textes. La structure de la Lettre est cependant claire : une exposition de trois « types » de l'AT (la génération du désert, les Veilleurs, et Sodome-Gomorrhe, vv. 5-7) suivie de leur interprétation (vv. 8-10 insérant un autre texte interpré-

¹¹ Voir cependant vv. 17 et 25 (avec l'article), toutefois dans un autre contexte.

¹² La structure « *peshet* » de la Lettre rend mieux compte de la composition qu'une structure rhétorique parfois avancée : *exordium* (1-3), *narratio* (4), *probatio* (5-16), *peroratio* (17-19) et conclusion avec *indignatio* et *conquestio* (20-25), voir D.F. WATSON, *Invention, Arrangement, and Style: Rhetorical Criticism of Jude and 2 Peter* (SBLDS 104), Atlanta, GA 1988, et DAVIDS, *The Letters of 2 Peter and Jude*, 13.24s.85ss.

¹³ Le type de « *peshet* thématique » à distinguer du « *peshet* continu » a été repéré pour la première fois par J. CARMIGNAC, « Le Document de Qumrân sur Melkisédeq », in *RdQ* 27(1970), 343-378, ici 360-362 : 4Q174, 4Q177, 11QMelkisédeq, etc. L'interprétation *peshet* inspirée de Daniel est particulière au courant essénien d'après les documents conservés, et sera reprise par les Qaraites. Mais cette technique de composition n'est pas totalement absente du NT. Ce type y a été bien reconnu par BAUCKHAM, *Jude, 2 Peter*, 202-211, et N. RIZZOLO, *Peshet. L'interpretazione della parola per la fine dei giorni. Studio sul genere letterario dei Pesharym* (ÉtB. NS 73), Leuven-Paris-Bristol, CT 2017. On ne peut pas faire des οὐτοί εἰσιν en séries de simples marques de rhétorique, comme le voudraient certains auteurs.

té); suivent trois autres « types » de l'AT (Caïn, Balaam et Coré, v. 11) avec leur interprétation (vv. 12-13); puis une prophétie d'Hénoch (vv. 14-15) avec son interprétation (v. 16); enfin une prophétie des Apôtres (vv. 17-18) avec son interprétation (v. 19). Ainsi les passages cités (vv. 5-6a.7.*9*.11.14-15.17-18) sont tous interprétés (vv. 6b.8.10.12-13.16.19), identifiant les faux docteurs à leur annonce prophétique sous forme de types ou archétypes et d'antitypes. La technique *peshet* se signale d'une part par les temps des verbes au passé (vv. 5-6.9) ou des aoristes prophétiques (vv. 11.14) et au futur (v. 18) des citations des types « historiques » ou des prophéties, et les « présents » des interprétations où sont expliqués leurs accomplissements dans le présent ou le futur proche.¹⁴ D'autre part, si les « citations » sont ici rarement annoncées par des formules, contrairement aux *pesharîm* qumraniens,¹⁵ leurs interprétations le sont toujours par une des techniques qui, elles, sont propres aux *pesharîm*: οὐτοί εἰσιν ou οὐτοί (οἱ) « ceux-ci/ ceux-ci sont (ceux qui) » (אשר) הנה הם (ו) ou (ואלה הם/ה-) et le participe, comparer 4Q162 1 ii 6, 4Q174 1 4.16, 11QMelkisédeq ii 9-10, etc. Le pronom démonstratif ici au pluriel renvoie à ceux qui sont objets d'interprétation (vv. 12.19) ou à ceux à qui s'applique l'interprétation (vv. 8.10.16) comme accomplissement de la prophétie. Il faut ajouter encore une autre caractéristique, l'usage de « mots crochets » dans le texte, repris dans l'interprétation, et parfois même avant la citation, pour la relier ainsi à la démonstration comprise comme un tout: σάρξ (vv. 7/8), πλάνη (11/13), λαλεῖν (15/16), τηρεῖν (6/13), ἀσεβείς (15/18), κατὰ τὰς ἐπιθυμίας πορευόμενοι (16/18). Tout cela rappelle une technique des *pesharîm* reprenant des mots du lemme, ou des synonymes (vv. 5.10), ou des jeux de mots (vv. 11.13), reliant des thèmes entre eux.¹⁶

Parmi les divergences d'avec le *peshet* thématique qumranien, Jude use de passages de livres de l'Écriture qui ne sont pas entrés dans le « canon » de l'AT. Mais comme la notion de canon n'était pas encore définie, on ne peut la tenir pour une divergence importante, car le livre

¹⁴ Voir J. CARMIGNAC, « Notes sur les Pesharîm de Qumrân », in *RdQ* III(1962), 505-538, où l'auteur insiste sur les temps dans les diverses parties du *peshet*.

¹⁵ Voir les listes en J.C. VANDERKAM, « Authoritative Literature in the Dead Sea Scrolls », in *DSD* 5(1998), 382-402, ici 391-395, et C. ELLEDGE, « Exegetical Styles at Qumran: A Cumulative Index and Commentary », in *RdQ* 82(2003), 165-208, ici 177-186.

¹⁶ Cette dernière technique qui n'est pas propre au *peshet*, y est cependant bien utilisée, voir G. BROOKE, *Exegesis at Qumran: 4QFlorilegium in its Jewish Context* (JSOT.S 29), Sheffield 1985, 283-287, et RIZZOLO, *Peshet*.

de *1 Hénoch*, « canonique » dans l'église jacobite qui l'a transmis,¹⁷ figurait sans doute parmi les « livres reçus ou normatifs » du judaïsme ancien.¹⁸ Il n'est donc pas surprenant que Jude 14-15 renvoie à une « prophétie » du patriarche Hénoch, le seul livre de référence scripturaire expressément nommé, suivi de son interprétation (v. 17). Jude 5-7 use de trois typologies tirées de l'Écriture ou de sa « ré-écriture », sortes de sommaires de citations implicites considérés comme d'authentiques citations de l'Écriture, qu'on retrouve pareillement dans des textes qumraniens assimilés à des *pesharîm* thématiques, comme par exemple en *4Q252-Bénédictions patriarcales III*, *4Q225-Pseudo-Jubilés 2*, bref des « prophéties » attendant leur accomplissement.¹⁹ L'ordre non chronologique des trois premières typologies (vv. 5-7), différent de groupements parallèles (Si 16,6-14 : les Géants, Sodome, les Cananéens, la génération du désert ; *CD II 14-III 1* et 4-12 : les Veilleurs-Géants, la génération du déluge-les fils de Noé, les fils de Jacob, Israël en Égypte et à Qadesh ; *3 M 2,3-7* :²⁰ les Géants, Sodome, le Pharaon et les Égyptiens ; *Jubilés 20,5* : les Géants, Sodome ; *2 P 2,4-8* : les Veilleurs, la génération du désert, le déluge, Sodome),²¹ est sans doute dû au parallèle que Jude fait entre l'apostasie et le jugement d'Israël au désert d'une part et, d'autre part, à l'église comme peuple de Dieu sau-

¹⁷ Avec *1 Hénoch*, y sont reconnus comme canoniques les *Jubilés*, cités en *CD XVI 2-4*, et les *Testaments des Patriarches*, *Lévi* cité en *CD IV 15-19*, livres traduits de l'araméen ou de l'hébreu en grec, puis en gé'ez. De son côté, *4Q175* cite des *Psaumes de Josué*. On ne peut certainement pas faire de *1 Hénoch* un écrit ésotérique dans le milieu juif de l'époque, à la suite de J.H. NEYREY, *2 Peter, Jude* (AncB 37C), New York 1993, 29-30.35-36 et 135, bien qu'une incontestable autorité prophétique lui soit attribuée, p. 80-81 ; cela paraît assez contradictoire. En outre, l'*Épître de Barnabé* 4,3 et 16,5 citent *1 Hénoch* comme Écriture, de même Clément et Tertullien.

¹⁸ Sur ce sujet, voir E. PUECH, « La constitution de groupements de livres normatifs à Qumrân », in *RB* 119(2012), 45-57, ici 55s. Ces livres qui sont antérieurs à la séparation des courants religieux essénien, pharisien et sadducéen, appartiennent au judaïsme ancien, comme le prouvent le Prologue de Ben Sira « les autres livres des ancêtres » (vv. 10 et 25), et les Livres des Maccabées. Ben Sira est connu et cité à Qumrân, de même les *Jubilés* comme livres de référence. Des parties de *1 Hénoch* traduites en grec ont même été retrouvées à Qumrân, voir E. PUECH, « Sept fragments de la *Lettre d'Hénoch* (*1 Hén* 100, 103, 105) dans la grotte 7 de Qumrân (= *7QHéng*) », in *RdQ* 70(1997), 313-323. De même, Qumrân a fourni plusieurs copies des *Testaments des Patriarches*, lévitiques tout au moins. En outre, le livre de *1 Hénoch* le juste est cité comme référence dans les *Testaments des XII Patriarches*, *Siméon* 5,4, *Juda* 18,1, *Dan* 5,6, *Nephtali* 4,1, *Benjamin* 9,1, *Épître de Barnabé* 16,5-6.

¹⁹ Voir E. PUECH, « Abraham dans les manuscrits de la mer Morte », in A. PASSARO – A. PITTA (edd.), *Abramo tra storia e fede* (= *RStB* 1-2[2014]), Bologna 2014, 205-233.

²⁰ La composition de *3 Maccabées* est antérieure à la destruction du temple.

²¹ *2 P 2,4-8* ne dépend manifestement pas ici directement de Jude.

vé par le Christ (τὸ δεύτερον), le jugement des faux docteurs se tiendra à la parousie. De même, Jude 9 qui paraît connaître un passage (perdu) de la fin du *Testament/Assomption de Moïse*,²² ne peut être un renvoi à Dt 34,5-6 et Nb 27,12-13; et le sommaire biblique du v. 11 s'apparente à une citation par «ré-écriture» suivie de son interprétation (vv. 12-13). Enfin, les vv. 17-18 invoquent «une prédiction des Apôtres de notre Seigneur Jésus», mise sur le même plan que l'Écriture et interprétée comme telle.

Il faut ici rappeler que la technique du *pesher* qumranien comme type d'interprétation n'est pas exactement celle du *midrash*, ainsi qu'il est écrit régulièrement dans plusieurs commentaires.²³ Le *pesher* qumranien est une technique herméneutique qui permet à l'auteur d'interpréter un lemme «biblique» en relation avec les événements dans lesquels sont impliqués Israël et la Communauté, événements prophétiquement entrevus dans le lemme et interprétés sur l'horizon de la fin des jours, en utilisant des éléments formels ou codes et en ti-

²² Pseudépigraphe daté de la première moitié du 1^{er} s. de notre ère, non entré dans le «canon». Pour ce texte, voir E.-M. LAPERROUSAZ, «Testament de Moïse», in *La Bible. Écrits intertestamentaires* (La Pleiade), Paris 1987, 993-1016, reprenant «Le Testament de Moïse, généralement appelé "Assomption de Moïse"», in *Semítica* 19(1970). La fin du texte manque, mais on ne peut en faire une composition essénienne, malgré cet auteur et d'autres savants. Le manuscrit 1Q22-*Dires de Moïse* pouvait s'achever avec la mort de Moïse, et peut-être son assomption, voir J.T. MILIK, in D. BARTHÉLEMY – J.T. MILIK, *Qumran Cave I* (DJD I), Oxford 1955, 91. Voir à ce sujet BAUCKHAM, *Jude, 2 Peter*, 65-76, et du même, *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church*, 235-280, qui propose de reconnaître l'existence de deux récits différents d'après les extraits retrouvés: l'un de type *Testament*, et un autre de type *Assomption* (de l'esprit de Moïse), Jude aurait connu la version *Testament*. F. GRIERSON, «The Testament of Moses», in *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 17(2008), 265-280, date cette composition dans le premier tiers du 1^{er} s., et estime que Jude 9 pourrait avoir comme source le *Testament de Moïse*, mais sans aucun rapport direct (279). Pour J. VANDERKAM, «Jewish Apocrypha and the New Testament», in A.B. MCGOWAN – K.H. RICHARDS (edd.), *Methods & Meanings. Essays in Honor of Harold W. Attridge* (SBL Resources for Biblical Study 67), Atlanta, GA 2008, 311-327, ici 320-323, une allusion à l'*Assomption de Moïse* est possible et même vraisemblable (323). De leur côté, Clément, Origène et Didyme citent l'*Assomption de Moïse*.

²³ Ce type d'interprétation a été bien étudié et mis en relief par RIZZOLO, *Pesher*, dont est tiré ici un résumé de la technique *pesher*. HARVEY – TOWNER, *2 Peter and Jude*, y voient une construction chiasmatique (173s) et aux vv. 5-19, un *midrash* exégétique (148.155.186) proche du *pesher* qumranien. J.D. CHARLES, «Jude's Use of Pseudepigraphical Source-Material As Part of Literary Strategy», in *NTS* 37(1991), 130-145, y voit un *midrash haggadique*, et S.J. JOUBERT, «Facing the Past. Transtextual Relationships and Historical Understanding in the Letter of Jude», in *BZ* 42(1998), 56-70, y voit une structure *midrashique* puisée à la tradition *haggadique*. Les auteurs ne distinguent pas les techniques de l'interprétation *pesher* de l'exégèse *midrashique* qui est un genre littéraire de composition.

rant son inspiration de la tradition herméneutique de la Communauté. Les interprétations portent le plus souvent sur des textes prophétiques ou considérés comme tels (*Psaumes* ou *Pentateuque*), et le genre littéraire peut relever de l'exhortation, de l'apocalyptique, de l'apologétique et ici du genre Épître. Le principe herméneutique de « la fin des jours », אַחֲרֵי הַיָּמִים est compris comme le temps de l'impiété, prélude du salut divin pour ceux qui cherchent à vivre dans la vérité annoncée par les prophètes correctement interprétés par le Maître et les prêtres instructeurs à sa suite. Il ne s'agit pas d'une nouvelle révélation, mais d'une technique d'appropriation de la signification eschatologique que recèlent les prophéties. L'élément essentiel du *pesher* n'est pas l'emploi du mot *pšr* - « interprétation », mais la technique d'identification. Or cette technique du *pesher* qumranien se retrouve de fait régulièrement employée en Jude pour introduire son interprétation: Οὗτοί εἰσιν ... ou Οὗτοί (οἱ), et jusque dans les formules uniques « pour les derniers temps » ἐπ' ἐσχάτου [τοῦ] χρόνου = באַחֲרֵי הַיָּמִים (v. 18), et « pour le jugement du grand jour », εἰς κρίσιν μεγάλης ἡμέρας = לְמִשְׁפַּט הַיּוֹם הַגָּדוֹל (v. 6a), toutes des caractéristiques typiques de la technique *pesher*.²⁴

Malgré l'abondance d'*hapax legomena* (quatorze) du NT et des LXX, compte tenu du sujet traité dans un écrit aussi bref, le grec de Jude ne manque pas de sémitismes, dus sans doute à la technique d'interprétation-*pesher* de la Lettre, de construction très soignée avec des « mots crochets », et aux images choisies en lien avec les citations ou renvois scripturaires.²⁵ Mais contrairement à une idée généralement reçue, l'auteur n'utilise pas le texte grec des LXX, il suit le texte hébreu qui lui est familier (ou bien celui d'une autre version grecque palestinienne, ou il donne sa propre traduction), voir l'hébreu pour le sens retenu au v. 12 = Ez 34,2 + Pr 25,14, et au v. 13 = Is 57,20, et pour le vocabulaire qui n'est pas celui des LXX au v. 11 = Nb 26,9, et au v. 23 = Am 4,11 ; Za 3,3.²⁶ Comme il fallait s'y attendre, les sémitismes courent dans les renvois scripturaires à *1 Hénoch*, au *Testament/Assomption de Moïse* et aux prophéties des Apôtres, mais tout aussi bien dans les parties parénétiqes et liturgiques, comme dans l'adresse, dénotant la

²⁴ Cette technique en relation avec l'eschatologie est typique du *pesher* et non de la rhétorique ou de l'anaphore, comme l'estime NEYREY, *2 Peter, Jude*, 72.

²⁵ BAUCKHAM, *Jude, 2 Peter*, 6, en a relevé quelques uns, mais il y en a bien d'autres, aramaïsmes ou hébraïsmes, qui dénotent un auteur bilingue, ou au fait des usages judéo-chrétiens palestiniens.

²⁶ Voir à ce sujet les bonnes remarques de BAUCKHAM, *Jude, 2 Peter*, 7 et *in loco*.

main d'un judéo-chrétien palestinien d'origine, excellent connaisseur de ses sources.

Jude 5 renvoie à Nombres 14. Évoquant Gn 6,1-2, Jude 6 renvoie en fait au texte araméen de *1 Hénoch* 6-22 où il est question des anges = מלאכיא, בני שמיא, עיריא, non des « fils de Dieu », בני האלהים de Genèse (hébreu et LXX) qui, ayant abandonné leur propre demeure dans les hauteurs des cieux, le sanctuaire de la résidence éternelle (*1 Hen* 12,4; 15,2-3.7), s'unirent aux filles des hommes et engendrèrent les Géants, voir aussi le *peshet* de 4Q180 1 7-10 où il est question des anges // 4Q181 1 i 1-5. De même encore, l'expression εἰς κρίσιν μεγάλης ἡμέρας du v. 6 reprend littéralement « jusqu'au grand jour de leur jugement » (= *1 Hen* 10,12; 4Q202 1 iv 11: [די דינהון רבא et 22,11; 84,4), en parlant des anges qu' « Il garde dans des liens éternels dans les ténèbres » (voir aussi *1 Hen* 10,4-6.12.14; 13,1; 14,5; 21,10; 27,2-3,²⁷ 4Q286 7a ii 4-5: « car [eux, ils sont le lo]t des ténèbres et leur visite est dans la fosse éternelle », et *Jubilés* 5,6.10);²⁸ alors sera prononcé le châtement éternel de la Géhenne. Le v. 7 poursuit dans le même sens avec les pratiques sexuelles dépravées des habitants de Sodome, de Gomorrhe et des autres villes. Ces typologies qui supposent une bonne connaissance des textes bibliques et apparentés (*Jub* 16,5-6; 20,5, *Testaments des XII Patriarches*, *Lévi* 14,6, etc.), visent des faux docteurs, comme l'interprète le v. 8, les docteurs qui se conduisent de la sorte, méprisent la Seigneurie (καρσιότητα = רבוותא) (du Christ) et blasphèment les Gloires (= les anges), voir 1QH^a XVIII 10 ומהך נכבדים ואתה שר אלים, et 11QP^s-Apostrophe à Sion XXII 13 וברכות נכבדים תקבלי, compris des anges.²⁹

²⁷ Ces passages décrivent aussi les images des chaînes, des ténèbres et de la prison/geôle (sans avoir à faire appel à la littérature grecque). Voir J.T. MILIK, *The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumran Cave 4*, Oxford 1976, 175, expression unique en araméen, absente en grec et en éthiopien; la formule habituelle est « le jour du grand jugement ». Pour 4Q201, voir E. PUECH, « Notes sur le manuscrit araméen 4Q201 = 4QHénoch^a. À propos d'un livre récent », in *RdQ* 96(2010), 627-649, où est donnée une édition revue et corrigée de ces fragments, et maintenant H. DRAWNEL, *Qumran Cave 4: The Aramaic Books of Enoch: 4Q201, 4Q202, 4Q204, 4Q205, 4Q207, 4Q212*. In consultation with EMILE PUECH, Oxford 2019 (sous presse).

²⁸ *Jub* 5,6: « Il entra dans une violente colère contre Ses anges, ceux qu'Il avait envoyé sur terre. Il ordonna de les destituer de toute leur autorité et Il nous dit de les enchaîner dans les profondeurs de la terre. Et les y envoya enchaînés et mis au secret » (traduction CAQUOT, *La Bible. Écrits intertestamentaires*, 658-659).

²⁹ Il ne saurait être question d'une accusation de blasphèmes des anges déchus. Les Esséniens maudissaient Béliak-Malkiresha' et les hommes de son lot, voir par exemple 1QM XIII 4-6, 4Q286 7 1-10, etc.

Dans une incise introduisant à l'aide de mots crochets (βλασφημοῦσιν vv. 8.10 et βλασφημίας v. 9) un renvoi scripturaire secondaire (*Testament/Assomption de Moïse*) avec son interprétation, le v. 9 rappelle que même l'Archange Michel, le prince des anges שר האלים, n'osa pas porter de jugement pour blasphème contre le diable lors de la mort de Moïse qu'il accusait de meurtrier, mais il laissa le jugement au seul Juge: « Que le Seigneur te chasse », en employant le tétragramme de la formule des exorcismes avec un des verbes spécifiques ἐπιτιμήσαι σοι ὁ κύριος, Mc 1,25..., reprenant Za 3,2 où YHWH est sujet, voir *1QApocryphe de la Genèse* XX 28-29, *1QH^a* XVII 11, XXII 25: גער.³⁰ En cela, par leurs blasphèmes et leur immoralité, les faux docteurs révèlent leur ignorance des choses divines, la Seigneurie de Dieu et la fonction des anges, ils courent à leur propre perte (v. 10). Comparables à leurs prototypes dans leurs abaissements dans le péché, ils le seront aussi dans leur anéantissement éternel au jour du jugement.

Après ces trois exemples de groupes de pécheurs tirés de l'Écriture, sont introduits comme « malédiction » (οὐὰν αὐτοῖς - וי)³¹ trois individus types, connus aussi dans l'Écriture pour leur in conduite entraînant le peuple au péché, ainsi les faux docteurs aujourd'hui (vv. 11-13): Caïn, le prototype du pécheur, pervers et possessif, négateur de la justice divine et du jugement,³² impie et maudit de la terre du sang d'Abel le juste, Balaam, le prophète trompeur, âpre au gain et débauché, assassiné, et enfin Coré, le rebelle et faux docteur, ambitieux, contestant l'autorité du législateur Moïse et que la terre engloutit (Nb 16,31-35).³³ L'interprétation Οὗτοι εἰσιν... (vv. 12-13) vise les faux docteurs

³⁰ La dispute de Michel avec le diable au sujet du corps de Moïse appartient à une tradition juive de disputes entre Malkîrésha' et Malkîsédeq, le prince des ténèbres שיר הדוש, Béliel, et le prince de lumière שר האור, Michel, binôme connu entre autres de *4QVisions d'Amram* - 4Q542-4Q544: voir E. PUECH, *Qumrân grotte 4 XXII. Textes araméens première partie* 4Q529-549 (DJD XXXI), Oxford 2001, 289-329: 4Q544 1 10-15, 2 11-15 et 3 1-2 // 4Q543 5-9 1-9 et 14 1-3, et Amram est le père d'Aaron et de Moïse, mais aussi d'autres textes esséniens, *CD*, *1QS*, *1QH^a*, ..., voir déjà Dn 10,13 et 12,1.

³¹ *1 Hen* 94-100 énumère une longue série de malédictions introduites par וי.

³² S'il est possible d'attribuer à cette époque des éléments de la tradition orale retenus ensuite par les targums sur la rétribution *post-mortem*: voir le targum Palestinien (Geniza), puis le *Pseudo-Jonathan* et le *Neofiti*. Mais d'après PHILON, *De posteritate Caini* 38-39, et FLAVIUS JOSËPHE, *Antiquités* I §§ 52-62, des traditions juives font de Caïn un impie qui enseigne aux autres ses pratiques, voir aussi 1 Jn 3,12, *Testament XII Patriarches, Benjamin* 7,5.

³³ Sur ces trois types en particulier, voir des remarques suggestives de P.H. DAVIDS, «The Use of Second Temple Traditions in 1 and 2 Peter and Jude», in SCHLOSSER (ed.), *The Catholic Epistles and Tradition*, 409-431, ici 418-422), qui souligne les amplifica-

qui, dans les agapes, sont de réels écueils qui font tomber, tels de mauvais bergers qui ne pensent qu'à eux (Ez 34,2TH); ils sont comme les exemples tirés des quatre éléments naturels (air, terre, mer³⁴ et cieux) qui ne suivent pas les lois qui les régissent (Is 57,20TH et 1 Hen 80,1-6 [éléments dans le même ordre que Jude];³⁵ 18,13-16 et 21,3-6 en réponse à 1 Hen 2,1-5,4). Comme l'écrit 1 Hénoch, tous les transgresseurs des lois divines vont à leur perte et périront dans les épaisses ténèbres pour l'éternité (voir 1 Hen 88,1).³⁶ Ainsi en sera-t-il des faux docteurs qui égarent le fidèle de bonne foi. Étant donné que ce passage précède Jude 14-15 citant expressément le *Livre des Veilleurs* de 1 Hénoch comme Écriture, il est très vraisemblable que l'auteur connaissait au moins encore le *Livre astronomique*,³⁷ le *Livre des Songes*, sans doute la *Lettre d'Hénoch*, peut-être aussi les *Paraboles*. En effet, Jude 4 « ces impies travestissent en débauche la grâce de notre Dieu et renient notre seul Maître et Seigneur Jésus Christ » pourrait renvoyer à 1 Hen 48,10: « le jour de leur supplice..., ils ne se relèveront pas..., car ils ont renié le Seigneur des Esprits et Son Messie ». ³⁸ En effet, l'annonce

tions narratives des anciennes traditions au sujet de ces personnages types du récit biblique qu'il ne cite jamais directement. La séquence qui diffère du récit biblique, veut souligner la progression dans l'aveuglement: voie, égarement et révolte.

³⁴ Les images de la mer écumante ont des parallèles en IQH^a X 14-15, 29-30; XVI 15-16.

³⁵ « ... ²Mais au temps des pécheurs, les saisons pluvieuses seront abrégées, leurs semences viendront en retard, sur la terre et dans les champs. Tout le travail qui se fait sur la terre sera bouleversé et n'apparaîtra plus en son temps. La pluie sera retenue, le ciel l'arrêtera. ³En ce temps-là, le fruit de la terre viendra en retard, il ne germera pas en son temps, et le fruit des arbres sera retenu en son temps. ⁴La lune changera sa loi et n'apparaîtra plus en son temps. ⁵En ce temps-là, le ciel sera visible, et la famine viendra à la traîne d'un grand char, à l'occident. (Le ciel) brillera plus qu'il n'est régulier. ⁶Plusieurs chefs des astres violeront la règle et bouleverseront leur trajet et leur œuvre. Ils n'apparaîtront plus aux temps qui leur ont été fixés » (Traduction A. CAQUOT, *La Bible, La Pleiade*).

³⁶ Voir aussi l'image des anges préposés aux astres en 1 Hen 18,4-5, et 18,11-16 pour le gouffre de feu béant qui est la prison éternelle des astres désobéissants. Voir BAUCKHAM, *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church*, 188-201.

³⁷ Comme le montre 1 Hen 82, des anges régissent les mouvements des astres, passage partiellement conservé en 4Q209 28, et 4Q211, voir la nouvelle édition de H. DRAWNEL, *The Aramaic Astronomical Book (4Q208-4Q211) from Qumran: Text, Translation, and Commentary*, Oxford 2011.

³⁸ Les deux passages connaissent à la fois le reniement du Seigneur et de Son Messie, voir R.H. CHARLES, *The Book of Enoch or 1 Enoch*, Oxford 1912, xcvi-xcvi, mais BAUCKHAM, *Jude, 2 Peter*, 7, ne retient comme source écrite de 1 Hen 1-36 que les vv. 6.12-16, peut-être v. 8, de 1 Hen 80 probablement vv. 12-13, et peut-être v. 13 de 1 Hen 83-90; rien de probant des *Paraboles* (vv. 4.14) et de 1 Hen 91-107 (vv. 8.11.16).

du jugement des impies qui court tout au long de *1 Hénoch* est aussi le thème central de Jude, et il n'est pas étonnant que ce livre soit si longuement exploité dans ces quelques versets comme prophétie, car *1 Hen* 1,2 (= 4Q201 1a-b 2-4)³⁹ s'adresse non à cette génération mais à une génération lointaine.

Le v. 14 renvoie apparemment à *1 Hen* 93,3 (ou 60,8) où le patriarche Hénoch se présente ainsi: «Je suis né *le septième*, dans une *première semaine et jusqu'à moi la justice encore* régnait». ⁴⁰ Cette présentation assez unique qui situe d'emblée Hénoch comme un personnage important dans l'histoire, bien antérieur à Moïse, à qui les secrets divins ont été révélés d'après *1 Hénoch*, introduit la seule citation *verbatim* de Jude, à l'aide du verbe λέγων – אמר de la technique *pesher*:

4Q204 1 i 15-17	<i>1 Hen</i> 1,9 (grec C)	Jude 14b-15	<i>Pseudo-Cyprien</i>
אִרֵּר ¹⁵ ׀ְטִי	ἴδεται	ἰδοῦ	Ecce
חֲחֵה	ἔρχεται	ἦλθεν κύριος	venit
	σὺν ταῖς ἀγίαις	ἐν ἀγίαις	cum multis millibus
יְהִי קְרִישׁוֹ] הִי עִם רַב־וֹאֵי קְרִישׁוֹ] הִי	μυριάσιν αὐτοῦ	μυριάσιν αὐτοῦ/	nuntiorum suorum
	καὶ τοῖς ἀγίοις αὐτοῦ		
לְמַעַבְדֵי דִין	ποιῆσαι κρίσιν	¹⁵ ποιῆσαι κρίσιν	facere iudicium
עַל כּוֹלָהּ	κατὰ πάντων	κατὰ πάντων	de omnibus
	καὶ ἀπολέσει		et perdere
	πάντας τοὺς ἀσεβεῖς		omnes impios
וְיִיכַח ¹⁶ כּאִלֵּיגְזֵי	καὶ ἐλέγξει	καὶ ἐλέγξει	et arguere

³⁹ Voir PUECH, «Notes sur le manuscrit araméen», 630.

⁴⁰ Passage conservé en araméen, la langue originale, en 4Q212 1 iii 23-24, à lire ainsi: אנ[ה הנוך אחילדת] שיבע[א בשבוע] קדמי ועד עלי קושטא כב[ר הוה מחקים] voir MILIK, *The Books of Enoch*, 264, avec mes corrections. Ce septième rang est aussi mentionné en *1 Hénoch* 60,8 (*Livre des Paraboles*), *Jub* 7,39, et ici Jude 14. Les *Paraboles* qui sont maintenant datées entre 50 avant et 50 après J.-C., contrairement à la proposition de MILIK, *The Books of Enoch*, 96, sont la seule partie de *1 Hénoch* postérieure à la séparation des Esséniens des Pharisiens et des Sadducéens. On ne peut décider auquel des deux passages renvoie ce verset, ou si on a affaire à un simple calcul de l'auteur à partir de Gn 5,3-20: Adam-Seth-Enosh-Kenan-Mahalalel-Jared-Hénoch, mais l'araméen renverrait à *l'Apocalypse des Semaines*.

ית כול ב[שרא	<u>πάσαν σάρκα</u>	<u>πάσαν ψυχὴν</u>	omnem carnem
על עובדני	<u>περὶ πάντων ἔργων</u>	<u>περὶ πάντων τῶν ἔργων</u>	de omnibus factis
רשהון כולהון	<u>τῆς ἀσεβείας αὐτῶν</u>	<u>ἀσεβείας αὐτῶν</u>	impiorum
	<u>ᾧν ἠσέβησαν</u>	<u>ᾧν ἠσέβησαν</u>	quae fecerunt impie
	<u>καὶ</u>	<u>καὶ περὶ πάντων</u>	et de omnibus
	<u>σκληρῶν ᾧν</u>	<u>τῶν σκληρῶν ᾧν</u>	verbis impiis quae
[לין] מ[לן]	<u>ἐλάλησαν λόγων</u>	<u>ἐλάλησαν</u>	Deo locuti sunt
רברבן ורשין	<u>καὶ περὶ πάντων</u>		
רי מללו	<u>ᾧν κατελάλησαν</u>		
עלהי	<u>κατ' αὐτοῦ</u>	<u>κατ' αὐτοῦ</u>	
חטין רשיעין	<u>ἁμαρτωλοὶ ἀσεβεῖς.</u>	<u>ἁμαρτωλοὶ ἀσεβεῖς.</u>	peccatores.

Traduction de 1 Hen 1,9 grec (araméen en italique):

[Voici/]Car *Il vient avec ses (saintes) myriades* et ses saints exercer le jugement sur tout, et faire périr tous les impies et confondre toute *chair pour* tous leurs actes d'impieété qu'ils ont commis et pour *les paroles (hautaines et) dures* qu'ils ont prononcées et pour tout ce qu'ont proféré contre Lui les pécheurs impies.⁴¹

Traduction éthiopienne de 1 Hen 1,9:

Et voici: Il vient avec dix myriades de saints exécuter le jugement sur eux et détruire les impies et châtier toute chair, pour tout ce que les pécheurs ont fait et commis contre Lui.⁴²

Jude 1,14b-15 (d'après l'édition 28 de Nestle-Aland):

Voici: le Seigneur est venu *avec* ses saintes myriades, ¹⁵exercer le jugement sur tout et confondre chaque personne pour toutes leurs œuvres d'impieété

⁴¹ Des restes du début du livre en araméen, la langue originale, sont préservés dans les manuscrits de la mer Morte malgré DAVIDS, *The Letters of 2 Peter and Jude*, 77, voir PUECH, « Notes sur le manuscrit araméen », 628-630.

⁴² Voir aussi VANDERKAM, « Jewish Apocrypha and the New Testament », 314-317.

qu'ils ont commises et pour tous les outrages qu'ont proférés contre Lui les pécheurs impies.

Le verbe λέγων-אמר qui introduit les poèmes que des anges lui ont révélé (1 *Hen* 1,2) est aussi le plus fréquent de la technique du *pesher* qumranien pour introduire les citations à interpréter.⁴³ Ce faisant, Jude est témoin de l'autorité reconnue à cette époque au livre du Patriarche Hénoch, passage qu'il met au rang de « prophétie », à l'égal des autres citations-réécritures. La conjonction ὅτι du grec au lieu de l'adverbe n'est pas originale, Jude 14b paraît plus conforme à l'araméen (original non conservé, voir aussi l'éthiopien et Pseudo-Cyprien).⁴⁴ L'araméen devait sans doute porter la forme אהה du verbe qui pouvait être lue soit au participe 'ateh (Grec C, reprenant la théophanie de 1,3-4) ou au parfait « prophétique » 'atah (*Jude*) laquelle, ici avec l'ajout de « Seigneur » nécessaire pour la phrase au lieu de « Il (= Dieu) », doit renvoyer au jugement déjà réalisé par le Christ sur la croix et préfigurer le jugement de la parousie dans une interprétation chrétienne de la citation.⁴⁵ Puis Jude suit l'araméen (= l'éthiopien) à l'exception de la préposition « avec » (déjà dans la scène du jugement avec le Fils de l'homme en Dn 7,13) עב /-ב, sans l'article attendu contrairement au grec C qui a dédoublé les substantifs « ses saintes myriades et ses saints ». Puis Jude omet un membre de phrase « pour faire périr tous les impies » que connaissent [l'araméen] et les versions, y compris le latin du Pseudo-Cyprien, pour en rester à la confusion des seuls impies, nommément les faux docteurs. Le mot ἀσεβεις, dont la racine revient trois fois dans ce renvoi (voir v. 4), peut être à l'origine du choix de ce passage scripturaire pour insister sur leur condamnation. Jude

⁴³ Voir ELLEDGE, «Exegetical Styles at Qumran», 168-177.

⁴⁴ L'espace à la marge droite connu par les lignes 18 à 20 ne permet pas de restaurer l. 15: [כרי יאתה עם רב]אית עם רב]אית avec MILIK, *The Books of Enoch*, 184, beaucoup trop long, mais simplement ... ארו / די אהה, soit la conjonction די ou mieux l'adverbe ארו qui est la forme des manuscrits araméens de 1 *Hénoch*. Pour cette citation, voir aussi E. MAZICH, «The Lord Will Come with His Holy Myriades». An Investigation of the Linguistic Source of the Citation of 1 Enoch 1,9 in Jude 14b-15», in *ZNW* 94(2003), 276-281, retient la préposition - ב en 14b, mais la distance à la marge exige la préposition עם.

⁴⁵ On doit noter que 1 *Hénoch* 52 (*Les Paraboles*) a (déjà ?) interprété ainsi la théophanie du Seigneur de 1 *Hen* 1,3-9 pour le jugement, de la venue de Son Messie et Élu. L'espace de la ligne à la marge ne permet pas de restaurer אהה-κύριος, malgré B. DEHANDSCHUTTER, «Pseudo-Cyprian, Jude and Enoch», in J.W.VAN HENTEN – H.J. DE JONGE – P.T. VAN ROOTEN – J.W.WESSELIUS (edd.), *Tradition and Re-Interpretation in Jewish and Early Christian Literature. Essays in Honour of Jürgen C.H. Lebram* (Studia Post-Biblica 36), Leiden 1986, 114-120, ici 119.

lit $\pi\acute{\alpha}\sigma\alpha\nu \psi\upsilon\lambda\chi\eta\gamma$ «chaque personne»,⁴⁶ alors que l'araméen et les versions portent $\pi\acute{\alpha}\sigma\alpha\nu \sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\alpha$ כּוֹל בְּשָׂרָא «toute chair». Enfin, Jude a encore abrégé le texte araméen qui lit une paire «les paroles hautaines et dures» (= «les énormités et les outrages») $\text{בְּנֵי לֵינִי רַבְרְבִין וְקִשְׁיִן}$, tout comme en *1 Hen* 5,4 et 101,3,⁴⁷ que le grec C a changé à sa manière en dédoublement mais que l'éthiopien et le latin ont supprimé, en réarrangeant la finale. Il est possible que Jude 14b-15 reprenne une traduction grecque autre que C, ou qu'il l'ait corrigée à partir de l'araméen, ou qu'il traduise directement l'araméen pour l'accorder à son propos, puisque Jude (vv. 6.14a) connaît le texte araméen de *1 Hénoch*, de préférence à une citation libre de mémoire; dans ce cas il serait, à sa manière, un témoin ancien de *1 Hen* 1,9. En effet, $\upsilon\pi\acute{\epsilon}\rho\omicron\upsilon\gamma\kappa\alpha$ de l'interprétation (v. 16) reprend certainement l'araméen רַבְרְבִין de la «prophétie» hénochite dont le redoublement de la racine n'est pas à traduire par «grandes» mais par «énormités/insolences» (voir Dn 7,8.20), des paroles insolentes et impies, concept absent du grec C, paire reprise en *1 Hen* 5,4 et prononcée aussi contre Sa Majesté רַבּוּחָה , ici «contre Lui» (voir v. 8).⁴⁸ Les sémitismes du v. 16 renvoient à des expressions bibliques et peut-être encore au *Testament/Assomption de Moïse* 5,5 et 7,7 où il est aussi question de maîtres corrupteurs. Mais en utilisant ces traditions juives, Jude s'oppose à l'opinion des faux docteurs pour montrer que le mal du monde n'est pas la conséquence du péché d'impureté des anges mais bien de la révolte de l'homme contre Dieu, comme il en est en *Genèse* 3 et ss.

En forme d'inclusion avec le v. 5 et les trois rappels des prophéties de l'Écriture (AT et assimilés), la dernière prophétie (vv. 17-18) est celle de la «prédiction» des apôtres, eux qui leur ont enseigné l'Évangile, et annoncé la venue de faux prédicateurs «à la fin des temps», $\acute{\epsilon}\pi' \acute{\epsilon}\sigma\chi\acute{\alpha}\tau\omicron\upsilon \text{[}\tau\omicron\upsilon\text{]} \chi\rho\acute{o}\nu\omicron\upsilon\varsigma = \text{בְּ/לֵאחֲרֵי הָעַתָּה}$, une des expressions typiques du *pesher*, mais unique ici en grec et rare en sémitique, pour désigner le

⁴⁶ Voir aussi G.W.E. NICKELSBURG, *1 Enoch 1. A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 1-36; 81-108* (Hermeneia), Minneapolis, MN 2001, 143.

⁴⁷ 4Q201 1c i+1d 13-14 a une faute de copie dans בְּפִיָּם pour בְּפִיָּם , lire ainsi (avec le grec et l'éthiopien): עַל רַבּוּחָה :¹⁴ «et vous avez [dit contre Lui des (paroles) hautaines et dures par votre bouche impure] 14 [contre Sa Majesté]», et 101,3: «... Pourquoi proférez-vous des paroles hautaines et dures contre Sa Majesté?».

⁴⁸ Pour l'option araméenne, voir aussi BAUCKHAM, *Jude, 2 Peter*, 94-96. L.R. DONNELSON, *I & II Peter and Jude. A Commentary* (The New Testament Library), Louisville, KY 2010, 189 et 191, estime que Jude semble citer une combinaison intentionnelle des versions éthiopienne et grecque, ou une citation libre de mémoire, ou une citation précise d'une version que nous n'avons pas.

futur eschatologique proche, le temps de l'accomplissement dans la génération présente et à venir.⁴⁹ Ceux-ci égarent, comme il en était dans les générations anciennes (voir vv. 5-7 et *CD* II 14-III 12), ceux qui suivent leurs convoitises impies, τῶν ἀσεβειῶν renvoyant à *1 Hen* 1,9. Les ἐμπαῖκται « les moqueurs » sont comparables aux אנשי הלצין « les insolents » du *pesher* d'Isaïe qui altèrent la loi et dédaignent la Parole de Dieu (*4Q162* II 6.10, voir *CD* I 14) pour motiver ainsi leur inconduite. Sans être une citation explicite mais un sommaire de l'enseignement apostolique,⁵⁰ la prédiction est cependant introduite comme une citation formelle de la technique *pesher* par ὅτι ἔλεγον ὑμῖν - אשר אמרו לכם. La « prophétie des apôtres » vise l'apostasie menaçant les fidèles pour les fortifier dans le combat de la foi et la pratique morale face aux faux docteurs, eux qui introduisent des divisions dans leur église, mais qui ne possèdent pas le don de l'Esprit; leurs discours en restent au plan humain, sans référence morale, êtres psychiques et non spirituels. Ils courent à leur propre perte comme l'a montré l'accomplissement des prophéties au sujet des archétypes des pécheurs susmentionnés dans le plan divin.

Ces quelques remarques sur la structure particulière et le contenu spécifique de Jude montrent clairement que l'auteur n'appartient pas à l'âge post-apostolique ni à celui du catholicisme primitif: l'attente de la parousie et le jugement y tiennent une place centrale, et il n'y a nulle mention de charges ecclésiales institutionnalisées dans les communautés, ni d'allusion à un corps doctrinal défini. L'auteur est essentiellement préoccupé par des implications morales du message évangélique reçu, car de faux docteurs itinérants se sont glissés et sèment le trouble aussi par leur conduite, mais comme il a été prophétisé, ils seront jugés lors de la parousie du Seigneur toute proche. Sans doute, la loi de Moïse n'est pas annulée, mais elle est accomplie dans le Christ, l'Évangile est désormais la source de l'appel du fidèle à la sainteté. Le salut opéré par le Christ n'a pas libéré le fidèle de toute loi morale, ce serait pécher contre Dieu et sa création, et renier la foi au Christ sauveur et juge; c'est tout le sens du combat des saints pour notre foi commune en vue du jugement. L'appel à des textes apocalyptiques juifs comme *1 Hénoch* et le *Testament/Assomption de Moïse* rapproche la composi-

⁴⁹ Voir *4Q398* 14-17 ii 6 (ou *4Q169* 3-4 iii 3, *4Q173* 1 5 אחרית הקץ), mais ailleurs toujours ב/לאחרית הימים.

⁵⁰ Il s'agit au moins du contenu de la prédication apostolique, peut-être des livrets ou des évangiles en formation.

tion de Jude des tout débuts de l'église où ces textes jouissaient encore d'une autorité comme annonce du salut réalisé en Jésus le Messie, dans la ligne de la prophétie apostolique elle-même.⁵¹ Par sa bonne connaissance des textes en hébreu et en araméen, textes supposés connus, en grande partie du moins, aussi de ses lecteurs pour servir d'exemples intelligibles (v. 5), ainsi que par l'emploi de la technique interprétative du *peshet* thématique tout au long de la Lettre (vv. 5-19),⁵² technique maintenant mieux connue qui n'est pas celle du *midrash*,⁵³ l'auteur est certainement un judéo-chrétien de Palestine imprégné de cette technique pour expliquer, justifier et affermir à partir des Écritures la foi du fidèle en Jésus le Messie. Rien ne s'oppose *a priori* à sa désignation dans l'adresse : Jude, frère de Jacques.⁵⁴

2 Pierre : genre et sources ?

Les auteurs s'accordent généralement pour une dépendance de 2 Pierre de Jude. Toutefois, les allusions de 2 Pierre à l'AT sont faites le plus souvent d'après les LXX plutôt que d'après l'hébreu, contrairement à Jude, et la citation de *1 Hénoch* ou l'allusion au *Testament / Assomption de Moïse* fait défaut dans les passages parallèles en 2,3.13. Les contacts littéraires se limitent à 2 P 2,1-18 et 3,1-3 « imitant » Jude 4-13 et 16-18. Le plus simple serait d'y voir une réécriture et

⁵¹ Voir les bonnes remarques de BAUCKHAM, *Jude, 2 Peter*, 8-11.

⁵² Cela n'impose pas de lien exclusif avec les Esséniens, bien que l'auteur ait pu connaître leur technique interprétative spécifique par des contacts avec des Esséniens de Jérusalem « convertis », l'église de langue hébraïque, comme Jésus en avait lui-même déjà eus. Quant aux destinataires, ils peuvent être issus de la circoncision et évangélisés par Céphas, Jacques et Jean, voir Ga 2,7-9, et Jude 17-18.

⁵³ DONELSON, *I & II Peter and Jude*, 177, estime que la lecture des textes par Jude rappelle le *midrash* rabbinique, le style *peshet* de Qumrân, et la typologie chrétienne, mais qu'elle ne coïncide précisément avec aucun d'eux. L'auteur ne semble pas avoir saisi la structure unique pourtant assez claire de la *Lettre* de type *peshet*, de même HARVEY – TOWNER, *2 Peter and Jude*.

⁵⁴ Avec BAUCKHAM, *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church*, 233s. Jude est l'exemple le plus élaboré de l'interprétation *peshet* de tout le NT. Pour DONELSON, *I & II Peter and Jude*, 163 : « The best guess is that the letter is pseudepigraphal and that Jude was named as author mostly for the authority of his brother James ». Le choix des textes et la méthode de citation penchent en faveur d'un auteur judéo-chrétien écrivant à des communautés judéo-chrétiennes. Le rôle éminent de Jacques et des textes juifs dans la théologie et le cadre apocalyptique s'insèrent bien dans la Palestine, mais d'autres places sont possibles. Jude est vraisemblablement cité par 2 Pierre, et une date vers 80-90 à 120 est possible (165). Toutefois une date entre 50 et 80 semble de loin préférable pour Jude.

re-contextualisation de passages de Jude, de préférence à la dépendance d'une source commune.⁵⁵ En effet, les deux Lettres sont différentes et ne renvoient pas à un même contexte historique; elles n'emploient pas les mêmes techniques de composition: 2 Pierre n'a rien d'une structure *pesher*, elle est une Lettre-testament.⁵⁶ Elle formule l'eschatologie et l'apocalyptique dans une terminologie plus hellénistique, cependant toutes les deux traitent de l'éthique en fonction de la parousie dans leurs accusations contre les faux docteurs.⁵⁷

Après l'adresse,⁵⁸ l'appel à la sainteté reprend l'histoire du salut, et l'exhortation morale du catalogue de vertus (comparer Rm 5,1-5) est fonction de l'annonce eschatologique (1,3-11). Le Seigneur Jésus nous a fait connaître tout de la vie et de la piété en nous appelant à partager ce qui nous avait été promis, à savoir « de devenir participants de la divine nature, vous étant arrachés à la corruption dans le monde,

⁵⁵ À propos de 2 P 2,6-8 // Jude 7, voir J. SCHLOSSER, « Les jours de Noé et de Lot. A propos de *Luc*, xvii, 26-30 », in *RB* 80(1973), 13-36, ici 33: « la *Secunda Petri* dépend vraisemblablement de *Jude* pour tout ce passage ou alors les deux ont une *Vorlage* commune ». BAUCKHAM, *Jude, 2 Peter*, 135-138, a aussi noté que seuls quatre des nombreux mots rares de 2 Pierre se retrouvent en Jude. Les commentateurs estiment en général que 2 Pierre a utilisé Jude comme source littéraire, voir G.L. GREEN, « Second Peter's Use of Jude: *Imitatio* and the Sociology of Early Christianity », in R.L. WEBB – D.F. WATSON (edd.), *Reading Second Peter With New Eyes. Methodological Reassessments of the Letter of Second Peter* (LNTS 382), London 2010, 1-25.

⁵⁶ Voir BAUCKHAM, *Jude, 2 Peter*, 194-203, où l'auteur renvoie aux parallèles en 2 *Baruch* 78-86 et FLAVIUS JOSÈPHE, *Antiquités* IV §§ 309-319, datés eux aussi du dernier quart du 1^{er} s. J.-N. ALETTI, « La seconde Épître de Pierre et le canon du Nouveau Testament », in *Le canon des Écritures. Études historiques, exégétiques et systématiques*, sous la direction de C. THÉOBALD (LeDiv 140), Paris 1990, 239-253: y voit un « genre littéraire testamentaire » (241), un « testament spirituel ». À la suite de Watson, NEYREY, *2 Peter, Jude*, 111-118, y découvre une structure rhétorique argumentant sous forme de louange et de blâme: *exordium*: 1,3-15, *probatio*: 1,16-18; 1,19-21; 2,1-10a; 2,10b-22; 3,4-13, *peroratio*: 3,14-16; 3,17-18; de même DAVIDS, *The Letters of 2 Peter and Jude*, 144-145, mais (147-149) il critique le genre « testament » retenu par Bauckham, pour en faire une *Lettre d'adieu*. DONELSON, *I & II Peter and Jude*, 224, relève les différences avec le genre « testament », tout en soulignant aussi un certain nombre de points communs; T. CALLAN, « Rhetography and Rhetology of Apocalyptic Discourse in Second Peter », in WEBB – WATSON (edd.), *Reading Second Peter With New Eye*, 63 et 80, retient la forme « testamentary letter », voir encore WATSON – CALLAN, *First and Second Peter*, 166.213 et *passim*.

⁵⁷ Voir BAUCKHAM, *Jude, 2 Peter*, 131-157, et THURÉN, « The Relationship Between 2 Peter and Jude ».

⁵⁸ La formule *χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη* est employée par Paul dans ses lettres, excepté 1 et 2 Timothée et Tite, mais aussi par 1 P 1,2, et comme 2 P 3,1 semble connaître cette dernière, cette formule peut appartenir au fond commun de salutation du milieu judéo-chrétien.

dans la convoitise » (1,4: δι' ὧν τὰ τίμια καὶ μέγιστα ἡμῖν ἐπαγγέλματα δεδώρηται, ἵνα διὰ τούτων γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως ἀποφυγόντες τῆς ἐν τῷ κόσμῳ ἐν ἐπιθυμίᾳ φθορᾶς), même idée déjà en 1 P 1,3-6.23. Même si le langage n'est pas étranger au monde religieux hellénistique environnant, 2 Pierre ne vise pas une apotheose en cette vie, selon la culture du monde gréco-romain, pas même une divinisation ou l'immortalité de l'âme dans une eschatologie individuelle. Mais dans une eschatologie de type sémitique, elle fait référence au concept sémitique de la glorification de la personne, revêtant l'incorrupibilité, lors du jugement « par l'entrée dans le royaume éternel de notre Seigneur et Sauveur Jésus Christ » (1,11: ἡ εἴσοδος εἰς τὴν αἰώνιον βασιλείαν τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ), en « vous étant arraché à la corruption de ce monde dans la convoitise » qui est entrée dans le monde depuis le péché de la Genèse; voir aussi 3,12-13 où est clairement exprimée l'attente de l'avènement du jour de Dieu avec l'embrasement de l'ancien monde et le renouvellement des cieux et de la terre. Cette conception de la vie future est celle du NT, des Pharisiens,⁵⁹ de Paul en 1 Co 15,50-55, et déjà celle des Esséniens qui attendaient la résurrection/glorification au jour du jugement, comme récompense des justes dans une vie en compagnie des anges: (voir en particulier l'*Apocalypse messianique* (4Q521 2 ii et 5-7 ii), le *Pseudo-Ézéchiel* (4Q385 2-3//4Q386 1 i // 4Q387), et l'*Instruction* (4Q418 69 ii et 127 1-7) et le renouvellement total des cieux et de la terre.⁶⁰ Pour cela, 1,4-10 de-

⁵⁹ Act 23,8: « Les Sadducéens disent en effet qu'il n'y a pas de résurrection: ni ange ni esprit, tandis que les Pharisiens professent les deux », c'est une manière de dire qu'à la résurrection l'homme ressuscité est un être spirituel glorifié, semblable aux anges; Mt 22,30: « À la résurrection on ne prend ni femme ni mari, mais on est *comme* des anges dans le ciel »; 1 Corinthiens 15, etc.

⁶⁰ Voir E. PUECH, *La croyance des Esséniens en la vie future: immortalité, résurrection, vie éternelle ? Histoire d'une croyance dans le judaïsme ancien* (EtB NS 21-22), Paris 1993, à compléter par ID., « Apports des manuscrits de Qumrân à la croyance à la résurrection dans le Judaïsme ancien », in *Qoumrân et le judaïsme du tournant de notre ère. Actes de la Table Ronde, Collège de France, 16 novembre 2004*, sous la direction d'A. LEMAIRE – S.C. MIMOUNI (Collection de la Revue des Études juives), Paris-Louvain-Dudley, MA 2006, 81-110, et ID., « Le cantique d'action de grâce du pauvre à Dieu sauveur en 4Q491 11 et les parallèles », in J.-S. REY – C. MARTONE – N. MIZRAHI – M. DHONT (edd.), « Textual Plurality Beyond the Biblical Texts, (Metz October 2017) », in *RdQ* 112(2018), 235-264. Il va de soi que les disciples partageront aussi à leur tour la même glorification en compagnie des anges. Les Esséniens attendaient la conflagration universelle, un nouveau ciel et une nouvelle terre, et l'entrée du juste dans les cieux après la traversée du Pont du grand Abîme lors du jugement, alors que les impies recevront leur châtement éternel, voir E. PUECH, « Les Esséniens et la croyance à la résurrection: de l'eschatologie zoroastrienne aux notices de Josèphe et d'Hippolyte », in J. BADEN – H.

mande aux chrétiens de faire des efforts moraux incessants pour affermir leur vocation et leur élection, éviter le péché et vivre dans la connaissance du Christ reçue au baptême. Ainsi pourront-ils bénéficier de la largesse infinie du don de Dieu dans le Christ Jésus sauveur : entrer avec Lui dans son royaume éternel de gloire (1,11). Tel est, en guise de « testament », le rappel de l'enseignement central de l'apôtre aux fidèles qui en avaient déjà eu connaissance.

La liste des vertus de facture hellénistique, mais encadrées par la foi et la charité, de l'exhortation morale appelant le fidèle à l'effort, n'est pas sans rappeler d'assez près les voies de la véritable justice, et la crainte des jugements divins avec l'aide de l'esprit de lumière que doivent suivre les 'fils de lumière' en vue de la Visite divine en 1QS IV 3-6 : « un esprit humble et indulgent, une abondante miséricorde et une éternelle bonté, perspicacité et intelligence, une sagesse solide et confiante, un esprit de connaissance et le zèle, un saint propos, une abondante affection à l'égard de tous les fils fidèles, une glorieuse pureté, une humble conduite avec un discernement universel et la discrétion sur les mystères de connaissance », comparer 2 P 1,5-7 : « foi, vertu, connaissance, tempérance, constance, piété, amour fraternel, charité ». Ce faisant, vous sera accordée l'entrée dans le Royaume éternel du Seigneur, voir aussi Ga 5,22-23 pour une recommandation comparable en vue du Royaume de Dieu : « charité, joie, paix, longanimité, servabilité, bonté, foi, douceur, maîtrise de soi ». Bien que formulé dans des langues différentes,⁶¹ le contenu des messages reste très proche et concerne, dans chaque cas, l'eschatologie, le jugement divin et les récompenses promises aux fidèles.

Le message des apôtres n'est pas une invention humaine, un mythe, objet d'une révélation mais celui de témoins oculaires (1,16-18), qui ont vu la révélation de Sa majesté, lors de la Transfiguration (la montagne, la voix céleste, la gloire, nous [= les apôtres]), lorsqu'« Il reçut de Dieu le Père honneur et gloire, et que, par la gloire majestueuse, une voix *Lui* parvint : 'Mon Fils, *Mon* bien-aimé, c'est Lui, en qui J'ai mis Ma faveur' ». ⁶² Par là, le Père révélait en Jésus Son Fils bien-aimé, le

NAJMAN – E. TIGCHELAAR (edd.), *Sibyls, Scriptures, and Scrolls. John Collins at Seventy* (STDJ 175/2), Leiden-Boston, MA 2017, 1068-1095.

⁶¹ Pour d'autres listes dans le milieu juif mais de langue grecque, voir Sg 8,7, PHILON, *Legum allegoriae* 1, 64, et *De sacrificiis Abelis et Caini* 27.

⁶² La formulation de 2 Pierre est plus proche de celle de Mt 17,5 que de Mc 9,7 et de Lc 9,35. 2 Pierre dépend de Matthieu et indirectement des passages de l'AT (Ps 2,7 et Is 42,1) comme intronisation de Jésus, roi eschatologique. En 2 Pierre, Jésus est le destina-

Messie et Juge, accomplissant la prophétie de Ps 2,6-9. La voix venue du ciel à la Transfiguration a fait de Jésus « Mon Fils, *Mon Bien-aimé* » (un sémitisme - ידירי),⁶³ et l'a investi d'honneur et de gloire (יקר וכבוד) un binôme bien connu, annonçant ainsi la gloire de la Parousie du Seigneur comme juge eschatologique; le « jour du Seigneur » attendu est celui de Jésus, Fils de Dieu Père, ce qu'Il *est* depuis toujours. La prophétie des Écritures, cette lampe dans l'obscurité, doit à présent briller et affermir les cœurs dans l'espérance de voir se lever la lumière véritable, le retour du Fils dans Sa gloire. Car, contrairement aux négations des faux docteurs parmi les membres des communautés, toute prophétie de l'Écriture est inspirée par Dieu⁶⁴ et non le produit d'une interprétation humaine; il en est de même du message de l'apôtre au sujet de la parousie du Seigneur: la Transfiguration dont il a été témoin, a établi le statut messianique de Jésus dans la gloire de la résurrection et crédibilisé la prophétie de la Parousie. Et ceux qui blasphèment « la voix de vérité » à cause des faux docteurs, comparables aux faux prophètes, courent à leur propre perte, comme il vous a été enseigné. La « vraie voie » ou « la voie authentique/juste » est celle de l'Évangile (1,12), celle de l'obéissance aux commandements du Seigneur, comme il en était de l'expression bien sémitique dans l'AT: Ps 119,30, Sg 5,6, (voir Jc 5,19) et des écrits apocryphes en araméen, au singulier ou au pluriel: 4QHénoch-4Q212 1 ii 18-20 (= 1 Hen 91,18-19), 1 iv 22 (= 1 Hen 91,14), 1 v 25 (= 1 Hen 94,1), 1 Hen 99,10, Testament de Lévi-4Q213 4 5, 213a 1 12, (1 Hen 104,13), 4QPseudo-Daniel-4Q243 7 3, 33 1, voir 4Q246 1 ii 5 (et Tob 1,3): ארחה [ת] קושטא, plus rare en hébreu et toujours au pluriel: CD III 15 et 1QS IV 2, 1QH^a V 20: דרכי אמת. Comme l'exprime l'expression araméenne, קושטא signifie

taire de la voix, non les disciples qui, comme Moïse, ont entendu la voix de Dieu, d'où la suppression de « écoutez-le » et de tout ce qui est provisoire (nuée, vêtements blancs) et défavoriserait les disciples (assoupissement, frayeur, incompréhension).

⁶³ Ce mot hébreu ou araméen bien connu avec suffixe, traduisant ὁ ἀγαπητός μου avec pronom, est un pur sémitisme, voir Is 5,1, Jr 11,15, Ps 60,7, 108,7, 4Q431 I 18, 4Q522 9 ii 8, ..., Testament de Lévi araméen (Geniza) § 83 Cambridge e 9, sans avoir à rechercher d'autres équivalents hébreux inattendus, proposés par BAUCKHAM, *Jude*, 2 Peter, 207-209 et 220: בחירי « mon élu », יחירי « mon unique », ou y voir probablement une traduction de « mon élu » d'Is 42,1 comme le propose DONELSON, *I & II Peter and Jude*, 233.

⁶⁴ Comme la Voix de Dieu a révélé le Fils, de même l'Esprit Saint a inspiré les Prophètes qui parlaient de la part de Dieu. Ainsi aussi en était-il des « interprétations » par les Esséniens: le Maître de Justice avait reçu de Dieu accès au mystère-רו et il en a transmis la connaissance aux disciples.

aussi bien « vérité » que « justice » ; ainsi le substrat sémitique araméen n'autorise aucune différence de sens entre ἡ ὁδὸς τῆς ἀληθείας en 2,2 et τὴν ὁδὸν τῆς δικαιοσύνης de 2,21.

La séquence 2 P 2,4-10a et Jude 6-8 : les parallèles lexicaux sont soulignés dans le tableau suivant :

Jude 6-8	2 P 2,4-10a
<p>⁶ ἀγγέλους τε τοὺς μὴ τηρήσαντας τὴν ἑαυτῶν ἀρχὴν ἀλλ' ἀπολιπόντας τὸ ἴδιον οἰκητήριον εἰς κρίσιν μεγάλης ἡμέρας δεσμοῖς αἰδίοις ὑπὸ ζόφου τετήρηκεν,</p>	<p>⁴ Εἰ γὰρ ὁ θεὸς ἀγγέλων ἀμαρτησάντων οὐκ ἐφείσατο ἀλλὰ σειραῖς ζόφου ταρταρώσας παρέδωκεν εἰς κρίσιν τηρουμένους</p>
<p>⁷ ὡς Σόδομα καὶ Γόμορρα καὶ αἱ περὶ αὐτὰς πόλεις τὸν ὅμοιον τρόπον τοῦτοις ἐκπορευόσασαι καὶ ἀπελθοῦσαι ὀπίσω σαρκὸς ἐτέρας, πρόκεινται δεῖγμα πυρὸς αἰωνίου δίκην ὑπέχουσαι.</p>	<p>⁵ καὶ ἀρχαίου κόσμου οὐκ ἐφείσατο ἀλλ' ὄγδοον Νῶε δικαιοσύνης κήρυκα ἐφύλαξεν κατακλυσμὸν κόσμῳ ἀσεβῶν ἐπάξας</p> <p>⁶ καὶ πόλεις Σοδόμων καὶ Γομόρρα τεφρώσας καταστροφή κατέκρινεν ὑπόδειγμα μελλόντων ἀσεβεῖν θεϊκῶς</p>
<p>⁸ Ὁμοίως μέντοι καὶ οὗτοι ἐνυπνιαζόμενοι σάρκα μὲν μαίνουσιν κυριότητα δὲ ἀθετοῦσιν.</p>	<p>⁷ καὶ δίκαιον Λῶτ καταπονούμενον ὑπὸ τῆς τῶν ἀθέσμων ἐν ἀσελείᾳ ἀναστροφῆς ἐρρύσατο</p> <p>⁸ βλέμματι γὰρ καὶ ἀκοῇ ὁ δίκαιος ἐγκατοικῶν ἐν αὐτοῖς ἡμέραν ἐξ ἡμέρας ψυχὴν δικαίαν ἀνόμοις ἔργοις βρασάινιζεν</p> <p>⁹ οἶδεν κύριος εὐσεβεῖς ἐκ πειρασμοῦ ῥύεσθαι, ἀδίκους δὲ εἰς ἡμέραν κρίσεως κολαζομένους τηρεῖν.</p>
<p>¹⁰ Ὁμοίως μέντοι καὶ οὗτοι ἐνυπνιαζόμενοι σάρκα μὲν μαίνουσιν κυριότητα δὲ ἀθετοῦσιν.</p>	<p>^{10a} μάλιστα δὲ τοὺς ὀπίσω σαρκὸς ἐν ἐπιθυμίᾳ μασμοῦ πορευομένους καὶ κυριότητος καταφρονούντας.</p>

Concernant des rapprochements vraisemblables entre Jude 6-8 et 2 P 2,4-10a, l'auteur a reformulé ces passages et a ajouté des éléments puisés à des sources autres que Genèse,⁶⁵ afin de montrer que, malgré le délai, le jugement viendra sûrement en son temps. Le jugement des

⁶⁵ Genèse ne connaît ni le péché ni la punition spécifique des anges déchus et des géants, et contrairement à Jude, 2 Pierre ne cite pas directement 1 Hénoch, mais ne semble pas l'ignorer pour autant totalement : dépendance de Jude ?

anges déchus relégués dans le Tartare ténébreux⁶⁶ en attente du jugement, le Déluge sur les impies et la réduction en cendres de Sodome et Gomorrhe en sont déjà des signes prophétiques, des exemples pour la ruine des impies dans le cataclysme et l'embrasement final du jugement eschatologique (voir 3,6-7). Dans cette séquence, 2 Pierre suit l'ordre chronologique de la Genèse tout comme Si 16,6-10, CD II 16-III 12, et Sagesse 10, alors que Jude 5-7 a un ordre différent où « exode-anges-villes » font figure de prophéties typologiques (δεῖγμα) pour l'interprétation qui suit; mais 2 P 2,6 ne garde que les villes de Sodome et Gomorrhe réduites en cendres⁶⁷ comme preuves formelles (ὑπόδειγμα), ce que souligne la triple argumentation du passage (2,6-10) en trois protases + l'apodose: « si... mais..., et si... mais, et si... mais..., alors..., mais... ». Ainsi, à la certitude du jugement à venir des impies, 2 Pierre introduit le thème de la délivrance des justes, en citant les exemples de Noé et les siens, en tout huit personnes, ainsi que celui de Lot qualifié ici de juste. Le passage renvoie clairement à Gen 6,18 et 7,7 que reprenait déjà 1 P 3,20,⁶⁸ voir aussi *Jub* 5,19. Il n'est pas impossible que l'auteur ait connu la chute des Veilleurs de 1 *Hénoch*, et on peut se poser aussi la question d'une certaine connaissance du *Livre des Géants* qui mentionne le salut de Noé et des siens: voir le songe de Hahyah en 4Q530 2 ii à 12 7-12 et 6Q8 2-3⁶⁹ décrivant un grand jardin planté d'arbres et de jardiniers qui arrosent. D'une souche sortirent trois rejetons, et lorsque descendirent du ciel des langues de feu et que le sol fut recouvert par les eaux, seul l'arbre avec ses trois rejetons fut épargné et toute la terre fut dévastée par le feu et par l'eau du déluge. 2 P 3,6-7 fait référence à ce genre de cataclysmes, sans pouvoir préciser sa source directe, mais aussi à une tradition sur Noé « héraut de

⁶⁶ Le Tartare est l'équivalent grec des enfers, le Shéol des impies, voir les LXX de Jb 40,20; 41,24, Pr 30,16, et 1 *Hen* 20,2 sur lequel est préposé Ouriel, Philon, etc. Le lieu de punition des Titans dans la mythologie grecque parallèle au milieu biblique pouvait être compris de tous, tant l'image devait être familière à tous les auditeurs.

⁶⁷ 2 Pierre n'a pas gardé la référence aux villes voisines, au péché de prostitution et au feu éternel comme punition, mais en a simplement signalé le résultat, les cendres, qui n'est ni en Genèse ni en Jude, mais est connu de PHILON, *De migratione Abrahami* 139, et de FLAVIUS JOSÈPHE, *Antiquités* I § 74; voir aussi Mt 10,15 pour le sort des deux villes ensemble au jour du jugement.

⁶⁸ Sur ce passage, voir E. PUECH, « La Première Épître de Pierre et Qumrân. Quelques observations sur le milieu judéo-chrétien de l'Épître », in *RivB* 60(2012), 493-525.

⁶⁹ Voir PUECH, *Qumrân grotte 4 XXII*, 28-34.

justice » (δικαιοσύνης κήρυκα).⁷⁰ De même Lot, le juste à l'esprit affligé, fut sauvé de la destruction des villes de débauche. Si donc ces justes furent sauvés, c'est que le Seigneur sait aussi bien délivrer les pieux des épreuves (voir Mt 6,13) que garder les impies pour les châtiments au jour du jugement, surtout ceux qui suivent les exemples des débauchés et méprisent la Seigneurie du Christ. À ce sujet, il n'est pas exclu que 2 P 2,9b renvoie indirectement aux cavernes ténébreuses qui gardent les esprits des impies dans l'attente du jugement, décrites en *1 Hen 22* (= *4Q206 xxii*),⁷¹ tradition sans doute puisée au Ps 49,15. À l'adresse des faux docteurs, la justice divine ne saurait être prise en défaut au jour du jugement.

La comparaison des deux passages souligne les séquences et les quelques parallèles verbaux, somme toute assez limités, et un remaniement important laissant apparaître aussi clairement les disparités des deux Lettres. 2 Pierre a aussi puisé à d'autres sources (allusions et traditions orales ?). La Lettre insiste sur le juste jugement de ceux qui le nient, les punitions des impies mais aussi sur la délivrance des justes, alors que Jude en reste aux seuls exemples de châtiments des impies.

La séquence 2 P 2,10b-16 et Jude 8-12; les parallèles lexicaux sont soulignés dans le tableau suivant:

Jude 8-12	2 P 2,10b-16
⁸ ... <u>δόξας</u> δὲ <u>βλασφημοῦσιν</u>	^{10b} <u>τολμηταὶ</u> ἀθάρδεις, <u>δόξας</u> οὐ τρέμουσιν <u>βλασφημοῦντες</u>
Ο δὲ Μιχαὴλ ὁ ἀρχάγγελος, ὅτε τῷ διαβόλῳ διακρινόμενος διελέγετο περὶ τοῦ Μωϋσέως σώματος, οὐκ ἐτόλμησεν κρίσιν ἐπενεγκεῖν <u>βλασφημίας</u> ἀλλὰ εἶπεν· ἐπιτιμῆσαι σοι κύριος.	ὅπου ἄγγελοι ἰσχυροὶ καὶ δυνάμει μείζονες ὄντες οὐ φέρουσιν κατ' αὐτῶν παρὰ κυρίου <u>βλάσφημον κρίσιν</u>

⁷⁰ Tradition attestée par FLAVIUS JOSÈPHE, *Antiquités* I § 74, et les *Oracles sibyllins* I 129.

⁷¹ Trois cavernes ténébreuses gardent les esprits de pécheurs, et une caverne lumineuse les esprits des justes, voir MILIK, *The Books of Enoch*, 229s.

¹⁰ Οὗτοι δὲ ὅσα μὲν οὐκ οἶδασιν βλασφημοῦσιν, ὅσα δὲ φυσικῶς ὡς τα ἄλογα ζῶα ἐπίστανται, ἐν τούτοις φθεύρονται.

¹² Οὗτοί εἰσιν οἱ ἐν ταῖς ἀγάπαις ὑμῶν σπιλάδες συνευωχούμενοι ἀφόβως, ἑαυτοὺς ποιμαίνοντες, νεφέλαι ἄνδρῶν ὑπὸ ἀνέμων παραφερόμεναι, δένδρα φθινοπωρινὰ ἄκαρπα δις ἀποθανόντα ἐκριζωθέντα,

¹¹ οὐαὶ αὐτοῖς, ὅτι τῇ ὁδῷ τοῦ Κάϊν ἐπορεύθησαν καὶ τῇ πλάνῃ τοῦ Βαλαάμ μισθοῦ ἐξεχύθησαν καὶ τῇ ἀντιλογίᾳ τοῦ Κόρε ἀπόλωλοντο.

¹² Οὗτοι δε ὡς ἄλογα ζῶα γεγεννημένα φυσικὰ εἰς ἄλωσιν καὶ φθορὰν ἐν οἷς ἀγνοοῦσιν βλασφημοῦντες, ἐν τῇ φθορᾷ αὐτῶν καὶ φθαρῆσονται

¹³ ἀδικούμενοι μισθὸν ἀδικίας, ἠδονὴν ἠγούμενοι τὴν ἐν ἡμέρᾳ τρυφῆν, σπῖλοι καὶ μῶμοι ἐν τρυφῶντες ἐν ταῖς ἀπάταις αὐτῶν συνευωχούμενοι ὑμῖν,

¹⁴ ὀφθαλμοὺς ἔχοντες μεστοὺς μοιχαλίδος καὶ ἀκαταπαύστους ἀμαρτίας, δελεάζοντες ψυχὰς ἀστηρίκτους, καρδίαν γεγυμνασμένην πλεονεξίας ἔχοντες, κατάρως τέκνα·

¹⁵ καταλείποντες εὐθεῖαν ὁδὸν ἐπλανήθησαν,

ἐξακολουθήσαντες τῇ ὁδῷ τοῦ Βαλαάμ τοῦ Βοσόρ, ὃς μισθὸν ἀδικίας ἠγάπησεν
¹⁶ ἐλεγξίν δὲ ἔσχεν ἰδίᾳς παρανομίας· ὑποζύγιον ἄφωιον ἐν ἀνθρώπου φωνῇ φθεγξάμενον ἐκώλυεν τὴν τοῦ προφήτου παραφρονίαν.

Si l'auteur semble suivre Jude de plus près, il a toutefois là encore largement réécrit et adapté sa source, en omettant l'histoire de la dispute de Michel et du diable au sujet de la dépouille de Moïse du *Testament/Assomption de Moïse*, ainsi que les références à la conduite de Caïn et à la rébellion de Coré. Il en reste à la seule figure de Balaam⁷² qu'il développe largement pour illustrer son propos à sa manière: ne retenant que le blâme de l'ânesse, thème absent de *Jude*, mais relevant d'une tradition haggadique ancienne connue du *Targum Pseudo-Jonathan* et du *Targum Neofiti*. De *Jude* ou de la source commune,⁷³ il s'en tient à une inspiration assez générale, sans servilité aucune, pour mettre l'accent sur l'audace et l'arrogance des faux docteurs qui se moquent même des Gloires (δόξα), alors que les anges eux-mêmes ne l'ont pas fait (de même déjà Jude 9), mais ils subiront le même sort lors du jugement, destinés à la destruction comme des bêtes sans raison. En

⁷² La forme étrange Βοσόρ du père de Balaam de la plupart des manuscrits vient d'une erreur de copiste des onciales où εσω peut être confondu avec οσο, sans avoir à chercher une explication autre.

⁷³ Cette source, tradition orale, pourrait être celle qu'ont retenue le *Targum Pseudo-Jonathan* et le *Neofiti* à propos des reproches de l'ânesse, la bête sans raison.

revanche, 2 P 2,12 est assez largement emprunté à Jude 10, en reprenant cette fois la technique *peshet* et en y insérant des sémitismes : trois jeux de mots comparables à des paronomases ἐν τῇ φθορᾷ αὐτῶν καὶ φθαρῆσονται ἀδικούμενοι μισθὸν ἀδικίας, et τρυφήν... ἐντρυφῶντες, et une formation sémitique typique « fils de malédiction » - κατάρας τέκνα (= « des maudits »). La suite souligne plus clairement leur sensualité (comparer Mt 5,27-29) et leurs égarements hors de « la voie droite » (en s'inspirant de Pr 2,13) pour suivre « la voie de Balaam », ce que l'ânesse, de nature un animal sans voix, osa dire à Balaam le (faux) prophète.

La séquence 2 P 2,17-22 et Jude 12.13.16 : le tableau suivant souligne les quelques parallèles lexicaux entre les deux passages :

Jude 12-13.16	2 P 2,17-18
¹² Οὗτοί εἰσιν οἱ ἐν ταῖς ἀγάπαις ὑμῶν σπιλάδες συνευαχούμενοι ἀφόβως, ἑαυτοὺς ποιμαίνοντες,	¹⁷ οὗτοί εἰσιν
νεφέλαι ἄνδρῶν ὑπὸ ἀνέμων παραφερόμεναι, δένδρα φθινοπωρινὰ ἄκαρπα δις ἀποθανόντα ἐκριζωθέντα	πηγαὶ ἄνδρῶν καὶ ὀμίχλαι ὑπὸ λαίλαπος ἐλανόμεναι,
¹³ κύματα ἄγρια θαλάσσης ἐπαφρίζοντα τὰς ἑαυτῶν αἰσχύναις, ἀστέραις πλανῆται	
οἷς ὁ ζόφος τοῦ σκότους εἰς αἰῶνα τετήρηται.	οἷς ὁ ζόφος τοῦ σκότους τετήρηται.
¹⁶ Οὗτοί εἰσιν γογγυσταὶ μεμψίμοιροι κατὰ τὰς ἐπιθυμίας ἑαυτῶν πορευόμενοι, καὶ τὸ στόμα αὐτῶν λαλεῖ ὑπέρογκα, θαυμάζοντες πρόσωπα ὠφελείας χάριν.	¹⁸ ὑπέρογκα γὰρ ματαιότητος φεγγόμενοι δελεάζουσιν ἐν ἐπιθυμίαις σαρκὸς ἀσελείαις τοὺς ὄντως ἀποφεύγοντας τοὺς ἐν πλάνῃ ἀναστρεφόμενους.

Comparée à la série d'images de Jude 12-13, la métaphore de 2 P 2,17 est réduite à une seule unité avec des changements, l'obscurité des ténèbres qui leur est réservée, puis viennent une explication et un développement sur les discours gonflés de vide des faux docteurs et sur l'apostasie de ceux qui les suivent, tels des néophytes, des nouveaux baptisés faibles qui retournent à leur condition antérieure. Cette explication-interprétation qui semble bien reprendre ici encore la technique *peshet* de Jude 12 et 16 avec le seul renvoi scripturaire à Balaam, se fonde sur une parole de Jésus reprenant presque *verbatim* Mt 14,45 // Lc 11,26, et par des proverbes (2 P 2,18-22). Concernant le destin éternel, le passage rejoint la parole de Jésus en Lc 12,45-48, et il n'est pas non plus sans rappeler He 6,4-8. Si le premier proverbe re-

prend Pr 26,11, le second paraît provenir d'une sphère orientale et sémitique non juive.⁷⁴ Mais le passage ignore la citation 'scripturaire' de 1 Hénoch en Jude 14-15, livre si familier par ailleurs à Jude, et qui allait cependant dans le sens de sa démonstration pour l'annonce du jugement. Les débauchés, esclaves de la corruption, n'échapperont pas au jugement d'autant plus sévère qu'ayant connu « la voie de justice » (τὴν ὁδὸν τῆς δικαιοσύνης – אַשְׁמַרְתָּ אֶת־הַדֶּרֶךְ = Mt 21,32), ils sont retournés, comme le chien et le porc, des animaux impurs dans la Bible et le judaïsme,⁷⁵ dans « la voie d'impunité » – אַשְׁמַרְתָּ אֶת־הַדֶּרֶךְ, à la vie antérieure de débauche des païens.

La séquence 2 P 3,1-4 et Jude 17-18 : les quelques parallèles lexicaux sont soulignés dans le tableau suivant :

Jude 17-18	2 P 3,1-3
17 Ὑμεῖς δὲ ἀγαπητοί,	1 Ταύτην ἤδη, ἀγαπητοί, δευτέραν ὑμῖν γράφω ἐπιστολὴν ἐν αἷς διεγείρω ὑμῶν ἐν ὑπομνήσει τῆν εἰλικρινῆ διάνοιαν
<u>μνήσθητε τῶν ῥημάτων τῶν προειρημένων ὑπὸ τῶν ἀποστόλων τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ</u>	2 μνησθῆναι τῶν προειρημένων ῥημάτων ὑπὸ τῶν ἁγίων προφητῶν καὶ τῆς τῶν ἀποστόλων ὑμῶν ἐντολῆς τοῦ κυρίου καὶ σωτήρος.
18 ὅτι ἔλεγον ὑμῖν ἐπ' ἐσχάτου χρόνου ἔσονται ἐμπαίκτηι κατὰ τὰς ἑαυτῶν ἐπιθυμίας πορευόμενοι τῶν ἀσεβειῶν.	3 τοῦτο πρῶτον γινώσκοντες ὅτι ἐλεύσονται ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν ἐν ἐμπαιγμονῇ ἐμπαίκτηι κατὰ τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας αὐτῶν πορευόμενοι

La mention d'une « deuxième Lettre » qui passe pour un discours d'adieux de la part de Pierre, le fondateur de l'église de Rome (voir 1,15), signale sous forme de « prophétie » qu'outre les faux docteurs sévissant présentement dont il vient d'être question, d'autres surgiront dans les derniers jours, après le « départ » de l'apôtre. Mais l'objection des faux docteurs à l'attente de la Parousie sera pleinement ré-

⁷⁴ *Ahiqar* 8,15 syriaque, voir F.C. CONYBEARE – J.R. HARRIS – A.S. LEWIS, *The Story of Ahiqar*, Cambridge 1913, 125: «My son, thou hast been to me like the swine that had been to the baths, and when it saw a muddy ditch, went down and washed in it, and cried to his companions, 'come and wash'», voir aussi 158 (version arabe), ou F. NAU, *Histoire et sagesse d'Ahiqar l'assyrien, Traduction des versions syriaques*, Paris 1909, 244 (114): « Mon fils, tu as été comme ce porc qui fut prendre un bain avec les grands. Arrivé aux bains il s'y lava; mais en sortant, il vit de la boue et il alla s'y rouler ». Le proverbe doit provenir d'une source araméenne, non juive, puisque les juifs n'élèvent pas de porcs.

⁷⁵ Voir Lv 11,7, Dt 14,8, 1 R 22,38^{LXX}, 4QMMT B 58-59, 4Q306 1 5-6, Mt 7,6 (seul passage des deux animaux côte à côte), Lc 16,21.

futée. C'est dans ce cadre que se place un des emprunts les plus limpides à Jude 17-18, toutefois là encore non sans d'importantes modifications. 2 Pierre introduit les prédictions des saints prophètes (2 P 2,2, voir 1,19-21) conjointement au commandement du Seigneur dont témoignent vos apôtres, notre cher frère Paul y compris (3,15), dans l'annonce des temps de la fin. À la prédiction des apôtres, commune à Jude 17, 2 Pierre insiste sur son témoignage direct visant les railleurs qui raillent la révélation divine au sujet du retard de la Parousie, en suivant leurs propres désirs. Ce sont les moqueurs de « la fin des jours », ses contemporains qu'avaient prédit les apôtres/la génération des Pères, objets des prophéties qui attendent leur accomplissement. Dans cette finale, il a été suggéré que 2 Pierre cite une apocalypse juive, source commune à 1 Clément 23,3 et à 2 Clément 11,2, mais c'est peu vraisemblable.⁷⁶ En 2 P 3,3, l'auteur a remplacé l'expression hébraïque assez rare « à la fin du temps » de Jude 18 ל/בִּאְחֲרֵי־הַעַתָּה, par la formule de loin la plus fréquente dans l'AT et les apocryphes, Qumrân y compris, « à la fin des jours » ל/בִּאְחֲרֵי־הַיָּמִים, pour signifier que le temps de la Parousie ne saurait trop tarder, comme le prouve la venue prophétisée des railleurs. La paronomase ἐμπαλιγμουνη ἐμπαλικται traduit un autre sémitisme-septuagintisme.

Par sa parole, Dieu a créé les cieux et la terre, il a détruit le monde d'alors par l'eau, il les détruira par le feu, au jour du jugement; ce sera la ruine des impies. 2 Pierre envisage l'histoire du monde en trois périodes (la référence à la création semble une citation probable de Si 39,17 plutôt que de Genèse), séparées par deux grands cataclysmes, le premier, un déluge d'eau et le deuxième, un déluge de feu qui mettra fin au monde présent et donnera naissance au monde futur (3,7.10.12-13). Cette image est unique dans le NT, mais on en a des mentions dans l'AT, dont Is 66,22 pour les cieux nouveaux et une terre nouvelle, et Mt 3,19-21 au sujet du Jour du Seigneur, voir Mt 19,28 et Ap 21,1, et 1 Hen 45,4-5 pour les justes élus. Un tel déluge de feu est connu du *Livre des Géants* en 4Q530 2 ii à 12 9-12 (voir *supra*) et est repris dans un Hymne qumranien, 1QH^a XI 30-37,⁷⁷ et l'image de la nouvelle

⁷⁶ Voir BAUCKHAM, *Jude, 2 Peter*, 284-285, mais cela est disputé par DAVIDS, *The Letters of 2 Peter and Jude*, 264-267, du même, «The Use of Second Temple Traditions...», 426-428, et réfuté par D.C. ALLISON, «Eldad and Modad», in *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 21(2011), 99-131, en particulier 126-128: un seul mot en commun est insuffisant comme preuve; on a affaire plutôt à une adaptation indépendante d'un *topos* judéo-chrétien commun.

⁷⁷ Voir PUECH, *La croyance des Esséniens*, II, 367-375.

création est reprise en *1 Hen* 91,16 (= 4Q212 1 iv 23-25), 54,4-5, *Jub* 1,29, *LAB* 16,3; 32,17, et dans la *Règle de la Communauté* (1QS IV 25). C'est dire que l'embrasement final ou ἐκπύρωσις et le renouvellement eschatologique appartiennent à une conception biblique et juive, sans avoir à invoquer un milieu culturel gréco-romain. Même si le délai se prolonge, le temps des hommes n'est pas celui de Dieu, comme l'explique fort bien déjà *1QpHa* VII 7-8 à propos de Ha 2,3a: « Son interprétation, c'est que la période ultime se prolongera et dépassera tout ce qu'ont dit les prophètes, car les secrets de Dieu sont merveilleux ». Dans sa longanimité, Dieu attend des pécheurs la repentance. Le jour du Seigneur viendra comme un voleur. Ce n'est pas une raison pour se moquer et rester dans le péché en le niant, car le jugement s'exercera sur tout ce que la terre contient: « en ce jour, les cieux se dissiperont avec fracas, les éléments embrassés se dissoudront, la terre avec tout ce qui s'y fait sera à découvert⁷⁸ » (2 P 3,10b). Les impies n'échapperont pas à la destruction quand les justes seront récompensés. Déjà l'*Apocalypse messianique*, une composition essénienne, traitait de ce thème: 4Q521 7 2-5: « ... la terre et tout ce qu'elle contient, les mers [et tout ce qu'elles contiennent,] et toute étendue d'eau et les torrents. [Réjouissez-vous, vous]tous qui faites le bien devant le Seigneur, [les bénis et]non comme ceux-ci, les maudits, car ils seront pour la mort [quand] Dieu ressuscitera les morts de son peuple ». ⁷⁹ Aussi en attendant, l'auteur recommande de mettre tout son zèle à être sans tache et sans reproche (2 P 3,14, voir *Jude* 24). Ce n'est pas sans rappeler que seuls les hommes à la conduite parfaite étaient admis dans la Communauté de Qumrân pour mener déjà une vie en compagnie des anges, avant d'en attendre la pleine réalisation lors du jugement.

En conclusion, si *Jude* semble connaître les livres bibliques (et leurs traditions) ainsi que des « apocryphes » juifs dans leur langue originale, de préférence à leurs traductions grecques (LXX et autres ?), en revanche, dans sa probable dépendance de *Jude* dont elle suit en partie l'ordre général mais qui ne retient que deux fois la technique *peshet*

⁷⁸ Lire εὑρεθήσεται « sera à découvert » avec l'ensemble des manuscrits, ou κατακαήσεται « consumée », leçon peu attestée dont A, Syrohexaplaire, Vulgate, des minuscules et le christo-palestinien יקודי, retenue entre autres par la Bible de Jérusalem.

⁷⁹ Voir PUECH, « Apports des manuscrits à la croyance à la résurrection dans le Judaïsme ancien », 98-100.

de l'emprunt,⁸⁰ 2 Pierre a, semble-t-il, délibérément exclu toute citation ou référence directe aux apocryphes-pseudépigraphes juifs. Ainsi en est-il de la finale perdue du *Testament/Assomption de Moïse* et de la citation de *1 Hen 1,9*, soit qu'elle poursuive un objectif quelque peu divergent, soit que ses lecteurs n'en avaient pas une connaissance suffisante pour y voir un renvoi intelligible.⁸¹ Toutefois, la Lettre suppose que les communautés destinataires connaissaient suffisamment des traditions écrites ou orales concernant des récits bibliques ou des personnages clés, au point de prendre très au sérieux la parole prophétique comme inspirée par l'Esprit (1,19-21), à laquelle elle ajoute la parole des Apôtres (1,16-18 et 3,2) et les Lettres de Paul (3,16). Mais les sources de l'apocalyptique juive de référence sont interprétées en fonction de l'eschatologie chrétienne, et elles pourraient provenir, en partie du moins, de l'enseignement reçu dans les diverses communautés judéo-chrétiennes. 2 Pierre est pétrie elle aussi d'une culture juive avant d'assimiler des éléments de la culture gréco-romaine. Sa christologie et son eschatologie, si proches par ailleurs de celles de l'évangile de Matthieu,⁸² sont adaptées à des destinataires pour la plupart sans doute d'origine païenne. Il est très difficile de conclure que Jude, qui est manifestement une composition judéo-palestinienne, ait repris, remanié et adapté la Deuxième Lettre de Pierre, alors que l'inverse est bien

⁸⁰ Dernièrement M.D. MATHEWS, «The Literary Relationship of 2 Peter and Jude: Does the Synoptic Tradition Resolve This Synoptic Problem?», in *Neotest.* 44 (2010), 47-66, procédant par analogie en appliquant les catégories utilisées dans les études des évangiles synoptiques: Matthieu-Luc ré-élaborant le vocabulaire, la grammaire et le style plus primitifs de Marc, estime pouvoir démontrer à l'aide de plusieurs exemples analysant des difficultés grammaticales (2 P 2,4 // Jude 6; 2,6 // Jude 7; 2,12-13a // Jude 10; 3,2-3 // Jude 17-18) que Jude a corrigées, une structure alambiquée (2 P 2,4-10a // Jude 5-8) que Jude a abrégée et réécrite, et le vocabulaire grec difficile et obscur de 2 P (2,4 // Jude 6; 2,13b // Jude 12a) le plus souvent absent en Jude, difficultés que n'expliquent pas le 'grand style/style asiatique', que 2 Pierre est probablement antérieur à Jude, mais sans pouvoir rien tirer pour l'authenticité de la Lettre. En réécrivant 2 Pierre, Jude aurait fait un retour aux sources juives des Écritures. Cette conclusion est loin de convaincre le lecteur critique.

⁸¹ On peut difficilement estimer, avec des auteurs, que 2 Pierre les ait rejetés comme livres de référence, puisqu'ils circulent encore au 2^e s. parmi les auteurs chrétiens, voir BAUCKHAM, *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church*, 279.

⁸² Aspect particulièrement souligné par P. DSCHULNIGG, *Studien zu Einleitungsfragen und zur Theologie und Exegese des Neuen Testament. Gesammelte Aufsätze von Peter Dschulnigg*, herausgg. von B. KOWALSKI – R. HÖFFNER – J. VERHEYDEN (Biblical Tools and Studies 9), Leuven-Paris-Walpole, MA 2010, 413-428: parallèles relevés et Pierre, comme figure centrale. L'auteur date 2 Pierre vers 80-90/100 (p. 85) et Jude vers 75-80 (p. 92).

plus vraisemblable sinon certain, comme ont essayé de le souligner les observations d'une lecture suivie des deux Lettres mises en parallèle. Dans quelques passages uniquement: 2,4-18 et 3,1-3, 2 Pierre s'inspire d'assez près de Jude, mais elle les réécrit à sa manière en « re-contextualisant » son message en fonction de ses destinataires.

ÉMILE PUECH
CNRS - Paris
EBAF – Jérusalem

Parole chiave

Lettera di Giuda – Seconda lettera di Pietro – Escatologia – Parusia – Pseudepigrafia

Keywords

Jude – 2 Peter – Eschatology – Parousia – Pseudepigrapha

Sommario

La struttura e il contenuto della Lettera di Giuda mostrano che il suo autore appartiene all'età apostolica. E infatti, il tema della parusia ormai imminente e quello del giudizio occupano un posto centrale nel messaggio evangelico di fronte ai falsi dottori, i quali creano problemi con la loro condotta. Essi saranno giudicati severamente così come è stato profetizzato. Il riferimento a *1 Enoc* e al *Testamento /Assunzione di Mosè*, considerati come sacra Scrittura, per offrire degli esempi comprensibili, suppone una comunità nella quale questi libri erano ben conosciuti nella loro lingua semitica originale più che in una qualche traduzione. Inoltre, la tecnica interpretativa del *pesher* tematico utilizzata nella Lettera, che è differente da quella del *midrash*, presuppone un autore giudeo-cristiano esperto in questo caratteristico genere letterario ben attestato nei manoscritti del Mar Morto. Ragion per cui nulla si oppone *a priori* alla sua designazione in riferimento a «Giuda, fratello di Giacomo».

Ispirandosi probabilmente a qualche versetto della Lettera di Giuda, la seconda Lettera di Pietro nel confutare i falsi dottori evita ogni riferimento o citazione esplicita a questi Apocrifi giudaici. Essa riscrive il suo messaggio indirizzandosi a un contesto culturale differente e più marcatamente ellenistico. Tuttavia il suo autore suppone che i suoi lettori possiedano una sufficiente conoscenza delle figure bibliche, condizione necessaria per comprendere la parola profetica e quella degli apostoli, Paolo compreso, riguardante l'escatologia cristiana e il ritardo della parusia quale compimento delle profezie. La Seconda Lettera di Pietro è certamente posteriore alla Lettera di Giuda e si colloca meglio nel contesto della generazione successiva.

Summary

The structure and the content of Jude show that the author belongs to the apostolic age inasmuch as the expectation of the imminent Parousia and the judgement occupy a central place in the gospel message in the face of teachers sowing trouble by their conduct. They will be judged severely as it has been prophesied. The appeal to *1 Enoch* and the *Testament/Assumption of Moses* as Scripture, to take clear examples, supposes a community where these books were well known in their original Semitic language rather than in a translation. Furthermore, the interpretative technique of the thematic *pesher* throughout the Letter, which is not that of *midrash*, implies a Jewish-Christian author wholly familiar with this characteristic genre which is well attested in the Dead Sea Scrolls. Also, there is no *a priori* objection to the author's designation as that of «Jude, brother of James».

In its rejection of the false teachers, while probably being inspired by Jude in some verses, 2 Peter avoids any citation of or explicit reference to these Jewish Pseudepigrapha. It rewrites his message for a cultural context that is slightly different and more strongly Hellenised. However, the author supposes that his communities have sufficient knowledge of key biblical characters to understand the prophetic word and that of the apostle, Paul included, concerning Christian eschatology and the delay of the Parousia as a fulfilment of the prophets. 2 Peter is certainly later than Jude and would appear to date from the following generation.

La Bibbia quadriforme Ezechiele

Testo ebraico masoretico,
versione greca dei Settanta, versione latina
della Nova Vulgata, testo CEI 2008.
A cura di Roberto Reggi

Questa edizione quadriforme del libro di Ezechiele, 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. 252 - € 25,00

EDB Edizioni
Dehoniane
Bologna

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

www.dehoniane.it

Tra memoria storica e rilettura teologica delle origini: l'utile mediazione della lettura storico-antropologica

Introduzione

È risaputo che Martin Noth, con il suo argomentato scetticismo, ha gettato per decenni una coltre di diffidenza sui risultati degli scavi archeologici e sui conseguenti rapporti tra esegeti e archeologi. Il caposcuola tedesco rifiutava ogni credibilità storica alla cultura materiale quando non fosse accompagnata da fonti scritte oppure quando non fosse sufficientemente corredata da iscrizioni inequivocabili. La sua convinzione era questa: si poteva assegnare autorevolezza storica solo alle fonti scritte o ai dati epigrafici certi; il resto era solo fantasticherie.¹ Questa visione rigida e disfattista, peraltro non sempre coerentemente applicata nella sua prassi di storico, era certo comprensibile per le carenze di una metodologia archeologica, in quegli anni ancora poco critica.² L'atteggiamento di chiusura era anche un omaggio al pregiudizio «ideologico» del tempo, preclusivo verso ogni forma di collaborazione interdisciplinare: si accettavano per la ricostruzione storica, come unica fonte di significato riconoscibile, solo i dati linguistico-narrativi,

¹ M. NOTH, *Die Welt des Alten Testaments. Einführung in die Grenzgebiete der alttestamentlichen Wissenschaft*, Berlin 1953, 108-112. Riprendo qui alcune riflessioni sulla natura e la validità dell'approccio storico-antropologico in ambito storico e archeologico, pubblicate in G. BELLIA, «La "nuova archeologia biblica": dalla svolta epistemologica all'antropologia storica», in *Ho Theólogos* 15(1996), 205-252 e 369-419; ID., «An historico-anthropological reading of the work of Ben Sira», in A. PASSARO – G. BELLIA (edd.), *The Wisdom of Ben Sira. Studies on Tradition, Redaction, and Theology*, Berlin-New York 2008, 49-77; G. BELLIA, *Il contesto umano della Parola. Per un'interpretazione integrata delle Scritture*, Cinisello Balsamo (MI) 2012; ID., «From Tobit to Ben Sira: from nostalgia to the recovery of fatherhood», in A. PASSARO (ed.), *Family and Kinship* (DCLY 2013), Berlin-Boston, MA 2013, 1-39; G. BELLIA, «Un seminomade per padre», in A. PASSARO – A. PITTA (edd.), *Abramo tra storia e fede (= RStB XXVI)*, Bologna 2014, 145-168.

² Lo fa notare H. DARRELL LANCE: «made a much wider use of archaeology, as demonstrated by his unfinished commentary on Kings» (*The Old Testament and the Archaeologist*, Philadelphia, PA 1981, 64 nota 19).

da interpretare con strumenti adeguati propri. Da qui quel «biblocentrismo» di natura ideologica che irritava Albright perché finiva con il sottostimare l'apporto delle fonti materiali per l'esegesi scritturistica e per la stessa storia d'Israele.³

Era ancora una conseguenza dell'approccio storico positivista che riteneva scientifico, nella ricostruzione del passato, solo quanto coincideva con la qualità selettiva delle fonti rinvenute, evitando con cura ogni commento e interpretazione, perché i fatti, secondo questa visione, nell'evidenza del documento, parlavano da sé. In archeologia, poi, questo fallace postulato si traduceva in quell'incondizionata fiducia nel reperto che si credeva potesse trasmettere conoscenza nella misura dei dati che riusciva a recuperare, sicché la stessa ignoranza dei fatti storici si pensava potesse essere colmata dalla fortuna di nuove scoperte, di nuovi rinvenimenti: a mano a mano che si avanzava nello sterro, si progrediva anche nella conoscenza! Questa mitologia dell'evidenza documentaria era cominciata, in effetti, molto tempo prima delle descrizioni accurate degli antiquari alla Winckelmann ed è pervicacemente durata nelle epoche successive.⁴ Senza l'attività ermeneutica di un soggetto capace di ricostruire creativamente l'universo di senso che si cela dietro ai segni del passato, non ci sarà mai una storia. Senza la mediazione ragionevole di un interprete, i segni muti delle altre generazioni, per quanto imponenti, restano solo insipidi elementi materiali che occupano punti dello spazio e indicano scansioni del tempo. Senza l'opera d'intelligibilità dell'interprete il dato non assume la valenza di segno, né il segno si offre come senso: resta muto e non significativo.⁵ In questa visione non c'era spazio per l'inquietante osservazione delle «reciprocità delle prospettive», già conosciuta da Tucidide, equivocando così il vedere con il comprendere e l'essere spettatori con l'essere testimoni. Anche all'archeologo, per interpretare il passato, è richiesta una personale opera di mediazione che lo colloca nel campo dell'ermeneutica storica.⁶

³ Vedi il severo giudizio di W.F. Albright su gran parte della scuola esegetica tedesca, da lui accusata di ideologismo: W.F. ALBRIGHT – C.S. MANN, *Matthew* (AncB 26), New York 1971, CLXX-CLXXI.

⁴ Cf. R.G. COLLINGWOOD, *The Idea of History*, Oxford-Clarendon 1946, 259; H.I. MARROU, *La conoscenza storica*, Bologna 1984, 51-67.

⁵ I. HODDER, *Leggere il passato*, Torino 1992, 7; M. BLOCH, *Apologia della storia o mestiere di storico*, Torino 1969, 123-127.

⁶ F. BRAUDEL, *I tempi della storia. Economie, società, civiltà*, Bari 1992, 85; ID., *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, Torino 1976.

Ma, oggi, cosa s'intende per storia in archeologia? O meglio: quale visione della storia hanno oggi gli archeologi del mondo biblico? In questa riflessione proponiamo un percorso epistemologico che permetta di cogliere lo sviluppo che dalla svolta storiografica in archeologia ha richiesto l'apporto delle scienze umane per una lettura integrale dei testi biblici.

La storiografia dopo la svolta delle *Annales*

Fino a Giambattista Vico, lo schema irreflessivo del comprendere storico prevedeva una successione logica in tre tappe: dalla memoria empirica dei fatti rilevanti, attraverso la prova di ciò che si riteneva testimoniato, documentato dall'autorità delle fonti, si giungeva al giudizio di credibilità storica, per approdare infine all'oggettività del sapere storico. Gradualmente questa impostazione, tutto sommato ancora empirica, attraverso il contributo di molti, soprattutto per le riflessioni della scuola delle *Annales*, diverrà, negli ultimi quarant'anni, una metodologia rigorosa con un percorso logico completamente rivoluzionato: i dati, tutti i dati, non saranno più ritenuti oggettivi perché giustificati dalla «presunta» autorità delle fonti, per la loro cosiddetta intrinseca evidenza.⁷ Le fonti riceveranno autorevolezza solo in forza della plausibilità di una teoria capace di far lievitare il segno in interpretazione convincente.⁸

In ambito archeologico, la «dittatura delle fonti», ereditata dallo scientismo, per troppo tempo aveva imperversato con la sua asserita scientificità, bloccando o riducendo al silenzio, in ambito storico, ogni considerazione sulla natura e sull'affidabilità della cultura materiale. La teoria documentaria, infatti, con la sua artificiale quanto supposta, neutrale, oggettività, considerando il documento (tutte le fonti scritte) alla stregua di una «prova» giuridico-processuale, non sapeva poi che uso fare del correlato oggettuale (le fonti non scritte, reperti e manufatti), se non era giustificato da fonti documentarie. E non essendo in grado d'interpretare la cultura materiale nella molteplicità delle sue connotazioni spazio-temporali, come elemento cioè rappresentativo di un

⁷ Cf. J. BINTLIFF (ed.), *The Annales School and Archaeology*, London 1991. Per l'influsso del *Braudelian temporal framework* sull'archeologia contestuale, vedi I. HODDER, *Archaeology as Long-Term History*, Cambridge 1987; ID., *The Domestication of Europe*, Oxford 1990.

⁸ COLLINGWOOD, *The Idea of History*, 236.240.249.

dato sistema culturale, aveva ridotto l'archeologia a innocua disciplina sussidiaria. La tradizionale classificazione delle fonti storiche collocava quelle archeologiche tra le fonti indirette e secondarie, aventi cioè solo un valore ausiliario, considerandole come suppletive e assegnando così ai «resti oggettuali artificiali» un livello molto basso nella scala convenzionale di autorevolezza delle testimonianze storiche. La cultura materiale era solo il cerimonioso corredo della scrittura.⁹

In verità questa visione, mutuata acriticamente dalla storiografia positivista, riusciva a dissimulare l'assenza di una seria epistemologia dietro gli snervanti dibattiti teorici sul metodo. L'indiscusso carattere scientifico delle fonti, in realtà, si basava sulla fiducia, incondizionata quanto convenzionale, riposta nella metodologia adottata dagli storici del tempo per la valutazione critica della documentazione scritta. Si trattava in sostanza di una sopravvalutazione dell'affidabilità di alcune tecniche conoscitive, come la paleografia, l'iconografia, l'epigrafia e la diplomatica. Si riteneva che la padronanza di questi metodi fosse una garanzia sufficiente per stabilire la validità «scientifica» dei documenti, e perciò della loro superiorità, del loro primato «oggettivo» in ordine alla conseguente ricostruzione degli eventi narrati. I fatti, organizzati in una sequenza causale, erano posti tutti con inappuntabile precisione sotto la protezione rassicurante «dell'idolo cronologico». Si può comprendere come tutto ciò influisse in modo ancora più limitante nel contesto biblico-archeologico dove l'importanza e l'autorevolezza delle fonti scritte erano doppiamente sacre e intoccabili.¹⁰

Infatti, per la letteratura biblica la difficoltà era accresciuta perché gli scribi d'Israele, diversamente da quanto era avvenuto nella Grecia classica, non avevano approntato strumenti adeguati per distinguere l'opera storiografica da quella mitografica.¹¹ La riflessione che Ricoeur ha mediato dalla lezione epistemologica delle *Annales*, sul ruolo e il va-

⁹ N. NEGRONI CATACCHIO, «Produzione del sapere archeologico: impostazione della ricerca come progetto sistematico interdisciplinare», in G. DONATO (ed.), *Teoria e pratica della ricerca archeologica. I. Premesse metodologiche*, Torino 1986, 39-59.

¹⁰ BRAUDEL, *I tempi della storia*, 84, per la ricostruzione del passato, più che di metodo, preferiva parlare di «filosofia della storia», perché riteneva che, «nella misura in cui la storia diventa in qualche modo una scienza, essa diventa ancora più pericolosa che un tempo».

¹¹ L. CANFORA, *La storiografia greca*, Milano 1999, 26-43 e 61-74; H. CANCIK, *Verità mitica e verità storica. Interpretazioni di testi storiografici ittiti, biblici e greci*, Brescia 2004.

lore della «storia poetica», è stata preziosa.¹² Davanti a testi enigmatici o non affidabili sul piano documentario, la distinzione fatta da Braudel tra «tempo» e «durata» la ritiene quanto mai pertinente. Il tempo è un concetto astratto, malleabile, facilmente addomesticato da storici ed esegeti, ed è cosa diversa dalla «durata» che, con il suo percorso breve, medio e lungo, scandisce gli accadimenti temporali definendoli ora come «eventi», ora come «congiunture» e ora come «strutture».¹³ In realtà per Braudel i tempi si possono distinguere perché si legano, rispettivamente: alla storia evenemenziale della vita politica e militare con i suoi tumultuosi e spettacolari avvenimenti; alla più stabile sfera organizzativa delle forme istituzionali, dei sistemi economici e culturali delle società; e, infine, alla vita materiale e ambientale delle grandi civiltà comprese nella loro quasi immobile consistenza geostorica.¹⁴

Influssi sulla metodologia archeologica

Esaurita la stagione ingenua della dittatura delle fonti, praticata dalla vecchia storiografia, cominciò a farsi strada anche in ambito biblico il convincimento che la documentazione letteraria da sola non poteva garantire un accesso diretto e sicuro al passato e alla stessa comprensione dei testi. Le tradizioni culturali di un popolo o di un gruppo sociale non potevano essere comprese attraverso le sole fonti documentarie e con l'esclusivo uso di metodi letterari che, non di rado, dimenticavano che, dietro le fonti «cartacee», c'erano storie di uomini con le loro drammatiche vicende.¹⁵ Uno scritto quindi non può essere inteso come totalità da cui far derivare e dipendere la fonte e la misura del sapere storico, perché in una cultura «non tutto è testo, non tutto è riversato nei testi e non tutto si condensa in un unico testo».¹⁶ Per ottenere una conoscenza storica, piena e adeguata, evitando facili appropriazio-

¹² P. RICOEUR, «Philosophies critiques de l'histoire: recherche, explication, écriture», in G. FLOISTAD (ed.), *Philosophical Problems Today*, Dordrecht-Boston, MA-London 1994, 139-201; vedi, dello stesso P. RICOEUR, *La memoria, la storia, l'oblio*, Milano 2003.

¹³ Cf. F. BRAUDEL (ed.), *Problemi di metodo storico. Antologia delle "Annales"* (BUL 24), Bari 1982. Una ripresa critica in M. VOVELLE, «Storia e lunga durata», in J. LE GOFF (ed.), *La nuova storia*, Milano 1990, 49-80; P. BURKE, *Una rivoluzione storiografica*, Roma-Bari 1999, 70-102.

¹⁴ Cf. P. VEYNE, *Come si scrive la storia*, Roma-Bari 1973.

¹⁵ Cf. G. BELLIA, «Lettura storico-antropologica di Sapienza», in G. BELLIA – A. PASSARO (edd.), *Il libro della Sapienza. Tradizione, redazione, teologia* (Studia Biblica 1), Roma 2004, 99-130.

¹⁶ A. DESTRO – M. PESCE, *Antropologia delle origini cristiane*, Roma-Bari 1995, 9.

ni e indebite proiezioni, non si poteva fare affidamento sulla sola analisi esegetica, ma si doveva fare spazio anche al contesto socio-religioso di scrivente e destinatario.

L'opera di mediazione dell'archeologo, come si è detto, consente al dato di parlare, di significare ben oltre la sua stessa contingenza. I segni sensibili lasciati dall'uomo si rivelano all'interprete come creazioni materiali che, per analogia, attraverso un processo di comparazione, manifestano nel tempo l'intelligenza di chi le ha poste in essere, dell'ambiente che le ha concepite o dei destinatari per cui sono state prodotte.¹⁷

L'arte e la tecnologia, per quanto primitive e rudimentali, racchiudono, proprio nella loro stessa modalità fattuale, la suggestiva mediazione di senso operata da un comportamento umano che, per quanto segnato culturalmente, è frutto di ragionevolezza. Le opere dell'uomo si presentano pertanto come terminali di operazioni, più o meno intelligenti e sensate, che chiedono di essere riconosciute da un'analogica opera di mediazione intelligente.¹⁸ Le forme della cultura materiale, una volta prodotte, restano prima di tutto davanti a noi nella loro irriducibile consistenza di oggetti, di correlati materiali. Agli occhi esperti dell'interprete i reperti si pongono anche come vestigia, come memorie, come «monumenti», come segni che possono aprirci la via verso una probabile conoscenza di fatti o eventi del passato. La conoscenza storica dell'archeologo dunque non si presenta come apodittica conclusione dell'esperienza, né come ferrea deduzione di leggi sociali, ma come punto di arrivo di un lungo processo critico di comprensione che, sotto forma d'investigazione paziente e responsabile, riesce a formulare ragionevoli giudizi di conoscenza storica sul passato, oltre, e spesso anche contro, la stessa presunta evidenza dei dati reperti.¹⁹

In concreto bisognava integrare gli apprezzabili risultati conseguiti dal metodo storico-critico, e lo stesso livello cognitivo raggiunto dall'analisi letteraria, dentro un più vasto e solido orizzonte ricostrut-

¹⁷ Cf. J.M. COLES, *Archeologia sperimentale*, Milano 1981, e il bilancio critico di J. MALINA, *Archéologie expérimentale*, Paris 1991.

¹⁸ COLLINGWOOD, *The Idea of History*, 118 e 122.

¹⁹ Comprendere attraverso l'investigazione è il principio stesso del metodo storico: «Das Wesen der historischen Methode ist forschend zu verstehen» (J.G. DROYSEN, *Historik. Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte*, München 1960, 22).

tivo. Si doveva portare a unità di ricerca diacronia e sincronia, raccordare l'approccio storico con quello delle scienze umane e coniugare la documentazione letteraria con la cultura materiale. Tutto ciò comportava la messa a punto di un idoneo statuto epistemologico che richiedeva al ricercatore la lealtà di esporre in anticipo la sequenza del proprio procedimento conoscitivo, per offrirlo alla verifica degli esperti e delle altre discipline. La Pontificia Commissione Biblica, già agli inizi degli anni Novanta, affermava che «nessun metodo scientifico per lo studio della Bibbia è in grado di far emergere tutta la ricchezza dei testi biblici».²⁰ In questo modo il documento della PCB del 1993 aveva aperto nel mondo cattolico la strada alle scienze umane che hanno cominciato ad avere visibilità in ambito editoriale e accademico. Hanno dato buoni frutti nell'accompagnare l'interpretazione esegetica e nell'individuare la congiuntura sociale propria del redattore finale dei libri biblici, ma hanno offerto meno sul piano di una più esatta ambientazione storica dei protagonisti e degli avvenimenti narrati nella storia sacra.²¹

Questa scarsità di risultati derivava da più cause ma in particolare scaturiva dal fatto che la lettura, sociologica e antropologica, dei testi sacri, dipendeva dalla redazione ultima del testo, per di più colta nella sua configurazione canonica.²² Inoltre, le diverse ipotesi ricostruttive, fin quando non raggiungevano risultati soddisfacenti e condivisi, non mettevano l'interpretazione delle scienze umane al riparo dalla fluttuante tutela di storici ed esegeti. Se i racconti degli inizi e le stesse narrazioni archetipali sono considerati letteratura (*story*) anziché storia (*history*), si finisce con il perdere progressivamente interesse per l'indagine storiografica. Che cosa possono ricavare sociologi e antropologi da un testo valutato come mera creazione letteraria, dove l'ambiente condiviso tra scrivente e lettore è svincolato dallo spazio e dal tempo dell'evento narrato? I fatti diventano allora malleabili, gli avvenimenti adattabili e la ricerca inizia a vagare lontano dai luoghi degli accadimenti tangibili e dei personaggi concreti per migrare nei reces-

²⁰ PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Città del Vaticano 1993, 36.

²¹ G. SEGALLA – I. DE SANDRE, «Scienze umane e interpretazione della Bibbia», in *StPat* 43(1996), 15-106; M. PESCE, «Approccio secondo le scienze umane», in G. GHIRBERTI – F. MOSETTO (edd.), *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Leumann (TO) 1998, 195-221.

²² BELLIA, «An historico-anthropological reading of the work of Ben Sira», 69-74; ID., «From Tobit to Ben Sira», 35-39.

si velati e accomodati del simbolico, del narrativismo scettico o della più versatile interpretazione esistenziale.²³ La fuga dell'ermeneutica dalla storia non aveva tregua.

L'approccio delle scienze umane, un risultato in ambito archeologico lo aveva ottenuto insegnando a considerare il reperto secondo una duplice accezione: come oggetto fattuale e come segno del passato. Come oggetto materiale, è colto dal punto di vista funzionale, come elemento di una precisa struttura, come mero indice tecnologico e quindi come reperto tipologico in vista della sua classificazione in un determinato contesto ambientale. Come segno, è parte correlata di un insieme concreto dotato di senso, di una realtà considerata nella sua intelligibilità. Il suo significato è posto in essere dall'uomo, come manifestazione materiale di comportamenti antropologici. Come segno riveste un ruolo di vero testimone di fatti culturali ricorrenti in un'area geografica, in un determinato periodo.²⁴

L'utile mediazione della lettura storico-antropologica

L'opera di mediazione dell'archeologo consente al dato di parlare, di significare ben oltre la sua stessa contingenza. I segni sensibili lasciati dall'uomo si rivelano all'interprete come creazioni materiali che, per analogia, attraverso un processo di comparazione, manifestano nel tempo l'intelligenza di chi le ha poste in essere, dell'ambiente che le ha concepite o dei destinatari per cui sono state prodotte.²⁵ Da qui l'esigenza di una metodologia adeguata a cogliere in pienezza il contesto umano della narrazione biblica. Possibilità offerta dall'approccio storico-antropologico.

Una precisazione si rende necessaria per evitare l'equivoco di chi interpreta questo recente approccio come una sterile esercitazione di giustapposizione delle scienze umane ai testi scritturistici. L'oggettiva discontinuità culturale di un testo antico davanti al lettore di oggi ac-

²³ Vedi quanto afferma J.-L. SKA, «La "nouvelle critique" et l'exégèse anglo-saxonne», in *RSR* 80(1992), 41: «Lo sfondo dei testi non è di natura storica, ma linguistica e letteraria. È fatto di tutte le potenzialità della lingua».

²⁴ L'archeologia contestuale parla di «oggetto come oggetto e di oggetto in quanto costituito significativamente»: HODDER, *Leggere il passato*, 216s. Vedi anche G. BACHELARD, *Epistemologia*, Bari 1975, 124-126.

²⁵ Le oggettivazioni della vita non sono altro che le interpretazioni che l'uomo dà di se stesso: «Das Leben selbst legt sich aus» (H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960, 213).

credita la mediazione dell'interrogazione antropologica che ha strumenti più collaudati per indagare l'effettiva «culturologia» del redattore. Ha cioè la possibilità di evidenziare i comportamenti e i giudizi più radicati culturalmente nello stesso processo scritturale che richiedono un minimo di mutua comprensione e d'intesa tra scrivente e lettori. Non è interessato a ricostruire la verità storica della vita societaria narrata ma si occupa di ricercare una comprensione realistica della cultura implicita del redattore, individuando le consuetudini culturali proprie del gruppo sociale cui appartiene, oggettivamente condivise dai destinatari cui si rivolge.²⁶

L'antropologo non s'interessa perciò delle eventuali fasi redazionali, ma considera i testi nella loro ultimità, dovendo entrare in contatto con la cultura dello scrivente per conoscere il progetto riordinatore, messo in atto dal redattore finale, per orientare e convincere gli ipotetici lettori a cambiare. Il testo quindi è considerato come il frutto di un processo di «letterarizzazione»; è cioè il punto di approdo di una sequenza conoscitiva complessa che interessa struttura testuale, ambiente socio-antropologico e psicologia sociale.²⁷ Da ricordare che per il lettore, invece, il processo conoscitivo si presenta in ordine inverso: lo statuto testuale, anche se prodotto in dipendenza dalle altre due funzioni, viene per primo e tende ad affermarsi come assoluto per la sua evidenza, lasciando in ombra lo statuto sociale e psicologico dell'autore.

La lettura storico-antropologica vuole recuperare l'organicità dell'intero processo cognitivo e, avendo strumenti conoscitivi appropriati, intende evitare il rischio di imporre la forma letteraria come unico referente del contesto culturale. Senza la comprensione della funzione sociale e psicologica, l'esegesi biblica rischia di essere autoreferenziale, confondendo il piano logico del giudizio letterario con quello oggettivo della realtà storica narrata. L'apporto specifico della sociologia e dell'antropologia permette di ricostruire quella «storia inconscia», inscritta nella cultura implicita del redattore e composta dal-

²⁶ Per riconsiderare in senso antropologico la pratica storiografica, cf. il già citato testo di DI DONATO, *Per una antropologia*; preziosa la lettura di L. WITTGENSTEIN, *Note sul «Ramo d'oro» di Frazer*, Milano 1986.

²⁷ M. PESCE, «I limiti delle teorie dell'unità letteraria del testo», in E. FRANCO (ed.), *Mysterium Regni ministerium Verbi. Scritti in onore di mons. Vittorio Fusco*, Bologna 2000, 101.

le consuetudini culturali e sociali proprie del gruppo cui appartiene e, implicitamente, condivise anche dai suoi destinatari.²⁸

Una volta accettato il principio che la pluralità degli approcci conoscitivi richiede l'integrazione e non l'esclusione del metodo storico-critico e dell'analisi letteraria, si deve allora cercare di vedere come coordinare quel convergere, non sempre fruttuoso e sistematico, di letture diverse al fine di conseguire una comprensione più arricchente e completa.²⁹ Tutto ciò che l'uomo produce, dagli attrezzi ai simboli religiosi, dalle abitazioni alle usanze funerarie, dice della forma mentale di chi l'ha prodotto non meno dell'opera creativa di un legislatore, di un poeta, di uno storico. Per averne comprensione occorre un'opera di mediazione oggettiva che consiste in un atto di auto-trascendenza dell'interprete che gli permette di cogliere in un'attività umana che porta i segni del tempo, il significato che la trascende.³⁰ Lo scritto di conseguenza, nell'indagine storico-antropologica, deve essere sottoposto a una doppia e convergente interrogazione, sociologica prima e antropologica dopo, in un percorso che va dalla società al testo e dal testo all'uomo, rispettando una duplice scelta metodologica:

- deve conoscere e valorizzare gli apporti delle diverse discipline antichistiche ancorate a una solida epistemologia. Dalle fonti documentarie fino alle più complesse e rare espressioni della cultura materiale, deve saper riconoscere, nelle molteplici produzioni antropiche, una scala di espressività e di senso che può essere ricondotta alla cultura implicita del redattore.

- Deve necessariamente attenersi all'organizzazione retorica data dalla redazione finale del testo, considerato quindi concluso nella forma letteraria e culturalmente funzionale all'universo mentale dell'ultimo redattore biblico. Un analogo atteggiamento si deve avere per l'eventuale collocazione canonica del testo in esame.

²⁸ Una prima introduzione allo statuto epistemologico in BELLIA, «La “nuova archeologia biblica”: dalla svolta epistemologica all'antropologia storica», 386-405.

²⁹ Sulla necessità d'integrare gli approcci delle scienze umane con il metodo storico-critico, vedi il documento della PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, 34-36 e 51-56, e M. PESCE, «Una rinnovata difesa dell'esegesi storica ed esigenza di un'interpretazione teologica», in SEGALLA – De SANDRE (edd.), *Scienze umane e interpretazione della Bibbia*, 25-42.

³⁰ La rivisitazione del passato, in tanto è possibile in quanto la nostra mente è capace di conoscere ciò che la mente di altri uomini, in altre epoche, ha espresso facendolo, in un certo modo, rivivere. Cf. E. BETTI, *Teoria generale dell'interpretazione*, I-II, Milano 1955, II, 963-964; J.H. NEWMAN, *La grammatica dell'assenso*, Milano 1980, 159ss; K. JASPERS, *Vom Ursprung und Zukunft der Geschichte*, München 1964, 138.

L'applicazione delle scienze umane ai testi biblici, se non è sostenuta da una solida epistemologia storiografica, può tratteggiare uno sfondo sociale vivace, colorito, ma impreciso e astratto, attento solo alla rispondenza dell'indagine ai modelli e ai parametri adottati.³¹ L'approccio storico-antropologico ricerca nei testi la presenza e la consistenza delle strutture cicliche di lunga durata. Può così risalire dal tessuto testuale all'ambiente socio-culturale proprio del redattore, incontrando nell'uomo storico l'uomo di sempre, l'uomo che crede, che ama, che soffre e che muore. Inoltre, il confronto con le altre aree culturali può essere un valido punto di comparazione, ma non il riferimento primario per la conoscenza della vita societaria dell'antico Israele.

Memoria storica e invenzione teologica della memoria

Quale culturologia è ipotizzabile nel terreno scivoloso di un testo letterario che si vuole privo di ogni serio riferimento storico e carico di un senso teologico totalizzante e sostitutivo del reale? Anche se la narrazione si presentasse con elementi saturi di attendibilità storica, si deve ipotizzare che questi dati vadano attribuiti alla cultura, alla sensibilità e alle finalità perseguite dell'autore/redattore più che all'oggettività dell'evento o dei personaggi descritti. Inoltre, la plausibilità del contesto socio-culturale di uno scritto d'invenzione, quale garanzia dà per poter estendere alla cosa narrata, al testo in sé, la possibilità di una lettura realistica dell'ambiente evocato? Definire i racconti storici della Bibbia «una storia romanziata» o ancora «una finzione storicizzata», può essere un guadagno sul piano esegetico, ma aiuta a sciogliere i nodi di un testo sacro, opera d'uomo, che contestualmente si dà come divino? Nella Scrittura, ricorda Eric Auerbach, «i fatti etici, religiosi, intimi [...] si concretizzano negli elementi sensibili della vita», per questo si deve fare molta attenzione a tutta quella umanità racchiusa nel testo biblico che coerentemente avanza la pretesa non soltanto di dire il vero, ma di essere la verità storica.³² Il Dio biblico, il

³¹ L'applicazione delle scienze umane ai testi biblici, se non è sostenuta da una solida epistemologia storiografica, tratteggia uno sfondo sociale impreciso, disegnato «a grandi pennellate, con una minima quantità di colore», più alla scuola «degli Impressionisti, che non dei Realisti» (L.L. GRABBE, *Sacerdoti, profeti, indovini, sapienti nell'antico Israele*, Cinisello Balsamo [MI] 1998, 37).

³² E. AUERBACH, *Mimesis*, Torino 1956, 16, afferma che nel testo biblico «il fine religioso determina una pretesa assoluta di verità storica»; «al narratore biblico, all'eloista, occorre credere alla verità oggettiva del sacrificio d'Abramo; l'esistenza delle norme

Signore della storia, non rischia di divenire una comparsa gloriosa ma storicamente innocua, di un dramma solo letterario? Per non calare il sipario sulla ricerca storica si devono aspettare nuove e decisive scoperte archeologiche?³³

L'origine di tali tradizioni e il loro rapporto con gli eventi narrati rimangono una questione aperta. Dal punto di vista storiografico, le ingegnose ricostruzioni critiche mostrano forza persuasiva in ciò che criticano e decostruiscono ma, prive di un serio riscontro documentale, non hanno fondatezza storica in quello che dicono di poter affermare.

L'analisi storico-antropologica è legata alla redazione ultima e, anche se è un sentiero poco battuto, promette di condurre a risultati onesti e apprezzabili anche dove c'è penuria di dati sicuri, come nel caso dell'epopea patriarcale. Le letture storico-teologiche ci ricordano che la narrazione biblica spesso è il frutto di armonizzazioni e di fusioni di racconti precedenti che un'abile mano ha cercato di condurre a unità di percorso narrativo. Più realisticamente, e con grazia, Walter Brueggemann prende atto che ormai gli studiosi contemporanei «nel migliore dei casi considerano quei dati storici dubbi», si deve perciò trattare la stesura ultima «come un prodotto dell'atto di ricordare e tramandare la tradizione compiuto dalla comunità, a prescindere dai "fatti" reali che si nascondono dietro il ricordo».³⁴ L'atto del ricordare narrato, all'interno dell'ordine storico-simbolico adottato, in più luoghi mostra vuoti, salti, anomalie, fratture che i redattori finali non hanno potuto o saputo accomodare o governare. E per quanto si voglia essere indulgenti verso queste dissonanze, non mi pare che rientrino in quell'arte della reticenza o in quegli usi della convenzione di cui parla Robert Alter nelle scene-tipo bibliche.³⁵

Non si possono quindi liquidare come aspetti che, seppur contrastanti e contraddittori, convivono senza troppi inconvenienti all'in-

religiose della vita riposa sulla verità di questa e di simili altre storie»; cf. G. COUTURIER (ed.), *Les Patriarches et l'Histoire: autour d'un article inédit du père M.-J. Lagrange*, o.p., Paris-Montréal 1998.

³³ M. STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading*, Bloomington, IN 1985, 32.

³⁴ W. BRUEGGEMANN, *Introduzione all'Antico Testamento*, Torino 2005, 59.

³⁵ R. ALTER, *L'arte della narrativa biblica*, Brescia 1990, 65-83; F.H. POLAK, «Linguistic and Stylistic Aspects of Epic Formulae in Ancient Semitic Poetry and Biblical Narrative», in S.E. FASSBERG – A. HURVITZ (edd.), *Biblical Hebrew in Its Northwest Semitic Setting: Typological and Historical Perspectives* (PIAS 1), Winona Lake, IN-Jerusalem 2006, 285-304; J.-L. SKA, «I nostri padri ci hanno raccontato». *Introduzione all'analisi dei racconti dell'Antico Testamento*, Bologna 2012, 36-38.

terno dell'universo biblico. Si deve piuttosto comprendere il senso della loro incongrua presenza in una costruzione storico-teologica, presentata come pianificata e costruita ad arte. La finalità del redattore, apologetica o pastorale che sia, con notevole profitto avrebbe potuto togliere questi «passi falsi». Occuparsi di queste «interruzioni» non significa tornare ai canoni del positivismo ottocentesco per negare gli elementi mitici dei racconti delle origini. Richiede piuttosto di cogliere quel livello di conoscenza condivisa tra redattore e destinatario veicolato dal testo, per definirne nel comune *Umwelt* culturale il senso discrepante. L'indagine storico-antropologica può studiare con metodo queste «fratture» incastonate nel racconto biblico per giungere, quando è possibile, a livelli di conoscenza della culturologia sottesa che possono dare accesso a frammenti di informazioni storiche nuove e attendibili. Sarà beninteso una conoscenza epistemologica e quindi «neutra», non ideologica o confessante, che si pone in modo autonomo e verificabile rispetto alle riletture codificate e che, in certi casi, può distanziarsi anche dalla *Vorlage* ricostruttiva pervasiva ed emergente.³⁶

Approccio interdisciplinare tra saperi diversi

L'archeologia biblica, per coniugare la lezione del metodo contestuale con l'analisi storica della Scuola delle *Annales*, ha maturato due orientamenti costanti ed essenziali: la riscoperta di una nuova, ambiziosa *Kulturgeschichte* capace di integrare la cultura materiale nell'attività ideologica dell'uomo (arte, simbolo e religione) e la riproposizione del contesto (*environment*) nel suo significato più ampio e comprensivo, per afferrare qualcosa della lunga traiettoria dell'esistenza umana. Attorno a queste tendenze si è sviluppata una ricerca interdisciplinare attenta a coniugare sincronia e diacronia, antropologia e storia, cultura materiale e scrittura. Se poi si osserva quale applicazione concreta gli archeologi del mondo biblico abbiano conseguentemente adottato nella loro pratica archeologica in questi anni, il punto di riferimento più seguito risulta lo schema proposto, già a partire dal 1978, da N. Birnbaum, che prevedeva un'articolazione realistica del *Braudelian temporal framework* in cinque sistemi di indagine e luoghi di ricerca che riguardavano, nell'ordine:

³⁶ J. URRY, «History of Field Methods», in R.F. ELLEN (ed.), *Ethnographic Research: A Guide to General Conduct*, London 1984, 35-62; BELLIA, *Il contesto umano*, 126-132.

1. la precisa delimitazione dei periodi spazio-temporali;
2. l'identificazione delle grandi linee di sviluppo per ogni periodo;
3. la valutazione delle costanti proprie ad ogni sviluppo;
4. il riconoscimento delle innovazioni emergenti in ogni periodo o tra diversi periodi;
5. la programmazione di elementi utili per interpretare la continuità o il mutamento riscontrati.³⁷

Per l'archeologia biblica, da queste notazioni (sulla precisa delimitazione dell'ambito spazio-temporale in cui si trova a operare: *evenements, conjunctures, longue durée*), sono derivate alcune scelte metodologiche attuabili solo con un serio dialogo interdisciplinare. In questa luce si constata che la lettura storico-antropologica serve a correggere la disinvolta «storicizzazione della costruzione dei testi letterari», spesso considerati senza attenzione alcuna verso le differenze geografiche, ecologiche, climatiche e senza tener conto delle mutazioni sociali segnate dalla ricchezza e decadenza di gruppi familiari e di intere comunità.³⁸ Se il fatto letterario tramanda in ogni caso, insieme all'intenzione dell'autore, anche il contesto culturale che lo ha prodotto, con Max Weber si deve convenire che il problema vero, per le fonti dell'antico giudaismo, non è di distinguere tra «alta letteratura» e «documentazione ordinaria».³⁹ Nell'opera di scrittura si deve valutare piuttosto se le informazioni sociali contenute nel testo sono corrispondenti alle reali condizioni socio-economiche del popolo della Palestina centrale, dall'età del Ferro in avanti.⁴⁰

Questo paradigma pluridisciplinare, già avviato a seria sperimentazione dalla generazione di archeologi siro-palestinesi cresciuta all'ombra del modello storiografico francese, comporta una necessaria integrazione di sincronia e diacronia, di lettura orizzontale e verticale, ma

³⁷ N. BIRNBAUM, «The Annales School and Archaeology», in *Review* 1(1978), 225-235.

³⁸ I.J. GELB, «Approaches to the Study of Ancient Society», in *JAOS* 87(1967), 1-8; GRABBE, *Sacerdoti, profeti, indovini*, 15-18; cf. anche M. MAZZA, «Ritorno alle scienze umane. Problemi e tendenze della recente storiografia sul mondo antico», in *Studi storici* 19(1978), 475ss; DESTRO - PESCE, *Antropologia*, 3-17.

³⁹ Cf. T. FAHEY, «Max Weber's Ancient Judaism», in *AJS* 88(1982), 62-87; R.R. WILSON, *Sociological Approaches to the Old Testament*, Philadelphia, PA 1984; A.D.H. MAYES, *The Old Testament in Sociological Perspective*, London 1989.

⁴⁰ Vedi le ricche e argomentate analisi storiche condotte da R. ALBERTZ, *Storia della religione nell'Israele antico. I. Dalle origini alla fine dell'età monarchica. II. Dall'esilio ai Maccabei*, Brescia 2005.

richiede anche l'ardua composizione dei diversi saperi: scienze sociali e antropologia, analisi letteraria e storia, esegesi storico-critica e cultura materiale dei luoghi della Bibbia. Se si accetta che l'analisi delle fonti letterarie non sia il solo luogo, e a volte nemmeno il più importante, per la conoscenza del complesso fenomeno delle culture nella storia, a maggior ragione si deve accettare, per comprendere l'originalità storica di Israele, che fonti documentarie, cultura materiale, ideologia religiosa e il più ampio contesto dell'ambiente delle origini, intervengano allo stesso titolo per il raggiungimento di un giudizio storico-antropologico. All'archeologia, in un sistema multidisciplinare, è chiesto solo di restare se stessa, come in passato era richiesto all'archeologo di «essere sempre più archeologo, se voleva farsi storico». ⁴¹ Completato l'autonomo percorso conoscitivo, l'apporto storico-antropologico all'archeologia consisterà nell'offrire la sua specifica competenza, sia come luogo di conoscenza comparativo, sia come punto di riferimento indipendente. Del resto, solo così può partecipare, in piena autonomia, a costruire la sequenza di domande e risposte che concorrono a superare gli orizzonti culturali convenzionali, per cercare di formulare nuovi giudizi di conoscenza su un passato in grado di parlare anche al presente.

Alcune considerazioni conclusive

La lettura storico-antropologica non si propone di fare congetture ricostruttive sul passato, è interessata piuttosto a conoscere gli uomini, la loro vita, il loro mondo, così com'è trasmesso dallo scritto. Considera pertanto il testo biblico nella sua interezza formale valutandolo di conseguenza nella sua ultimità redazionale e nella sua contestuale e progressiva configurazione canonica. ⁴² In ogni opera di scrittura è trattenuto sempre qualcosa dell'effettiva umanità e socialità conosciute da scrittore e lettore. Per questo, si è detto, è interessata a rintracciare quelle informazioni, in genere espresse in modo inconsapevole, ma

⁴¹ L'affermazione è di A. CARANDINI, *Storie dalla terra*, Bari 1981, ed è citata da D. MANACORDA, nell'«Introduzione» a E.C. HARRIS, *Principi di stratigrafia archeologica*, Roma 1993, 34 nota 81.

⁴² Sul primato della funzione canonica cf. J.A. SANDERS, «Canon», in *ABD*, I, New York 1992, 847; B.S. CHILDS, *Teologia biblica: Antico e Nuovo Testamento*, Casale Monferrato (AL) 1998, 25-42 e 71-113; cf. anche A.M. ARTOLA – J.M. SANCHEZ CARO, *Bibbia e parola di Dio*, Brescia 1994, 53-115; B.M. METZGER, *The Canon of the New Testament. Its Origin, Development, and Significance*, Oxford 1989 (tr. it. *Il canone del Nuovo Testamento. Origine, sviluppo e significato*, Brescia 1997).

necessariamente condivise, che ci permettono d'intercettare le correnti vitali e nascoste che presiedono, anche se in modo sotterraneo e criptato, alla struttura comunicativa dell'opera letteraria. Quale apporto, quale beneficio può apportare dunque l'indagine storico-antropologica all'esegesi colta? Penso che alcuni utili risultati si possano indicare con fondamento, da intendere tuttavia come tappe di un cammino appena iniziato, come vie da percorrere per raggiungere una comprensione sempre più piena e integrata delle Scritture.

Una prima validità è di carattere epistemologico. Praticare la lettura storico-antropologica richiede al ricercatore, storico o archeologo, di conseguire un livello di oggettività. Deve impegnarsi a rispondere alla domanda: «Perché quello che faccio significa conoscere, perché dà conoscenza?». L'archeologo deve cioè imparare a trattare le operazioni mentali del suo conoscere, i singoli atti compiuti per giungere alla conoscenza, alla stregua di dati. Attraverso un processo conoscitivo dichiarato e trasparente, offerto al confronto e alla verifica degli altri, si può giungere a giudizi di conoscenza affidabili, non perché garantiti da autorità esterne, ma in quanto conosciuti negli atti dello stesso processo «trascendentale» con cui giungono a essere formulati. Non per l'evidenza del loro apparire dunque, ma per l'evidente correttezza del «come» si è giunti a elaborarli, per la trasparenza delle operazioni con cui si è arrivati a formare il giudizio conoscitivo, che tutti possono controllare e far proprio. Solo a queste condizioni i risultati possono essere considerati «oggettivi» e la ricerca «scientifica». Il sapere storico-archeologico diventa oggettivo non perché accreditato dalla cosiddetta evidenza «monumentale» del reperto, ma perché è compreso come frutto della verificabilità dello stesso processo conoscitivo che ha portato al giudizio storico.⁴³

L'apporto della lettura storico-antropologica può mettere quindi allo scoperto i limiti di un'indagine esegetica che pensa di esaurire la sua funzione critica nel rinvenire analogie e paralleli tra testi e nello stabilire sudditanze tra culture, senza alcun riguardo verso la costitutiva cangiante e realtà geostorica. Non ha senso rinvenire affinità, stabilire parentele e influenze tra società distanti e diverse, senza tener conto dei reali processi di elaborazione, irradiazione e diffusione della cul-

⁴³ Cf. B.J.F. LONERGAN, *Insight. A Study of Human Understanding*, London-New York 1957, 173-181, dove l'autore concorda espressamente con il pensiero storico di Marrou e di Collingwood; vedi anche ID., *Il metodo in teologia*, Brescia 1975, 191-249, in particolare 231-233.

tura che ha i suoi tempi e i suoi luoghi di produzione e di trasmissione, prossimi alle strutture di lunga durata. Il rinvio ad altri testi è solo un abbaglio ermeneutico che spesso finisce per collocare l'interprete in un suggestivo, quanto artificiale, universo scritturale. L'opera di scrittura tramanda in ogni caso una certa consapevolezza dell'identità storico-sociale compresa nel fatto letterario che deve perciò essere investigato con metodologie atte a rivelare, dietro le espressioni simboliche, insieme all'intenzione dell'autore, anche il contesto culturale che lo ha prodotto.⁴⁴ In concreto è richiesta una complessa opera di ermeneutica storico-sociale per giudicare il differente grado di corrispondenza oggettiva delle diverse produzioni letterarie di una civiltà scritturale. Queste si caratterizzano per un triplice livello di *performance*: a) come corretto e puntuale rispecchiamento delle realtà sociali descritte; b) come forme apologetiche o propagandistiche di quegli interessi di parte che s'intendono promuovere; c) come rappresentazioni polemiche in forte discontinuità con le strutture istituzionali, politiche e religiose che si vogliono contestare, modificare o sostituire.⁴⁵ L'effettiva conoscenza degli ambienti figurati permette di avere accesso a una nuova concezione del sapere storico che, togliendo alla documentazione scritta il suo stanco, arido privilegio, si dispone a dare uno spazio maggiore a quel vissuto esperienziale che sta alla base di ogni intenzione di scrittura e che consegue un suo ulteriore incremento di senso nell'ospitalità accogliente fatta dal destinatario/lettore.⁴⁶

Un altro guadagno è il contributo offerto per la messa a fuoco di un quadro storico-letterario meglio definito nelle sue coordinate spazio-temporali. La lettura storico-antropologica può mostrare la pretenziosità di una metodologia che presume di fissare il luogo e il tempo di composizione di uno scritto, senza preoccuparsi di individuare i modelli culturali e le consuetudini materiali che presiedevano al contesto socio-antropologico in cui si compie l'opera di scrittura. Si deve riconoscere, nelle diverse produzioni umane, un *climax* di espressività e di senso altamente differenziato che serve a comporre la tessitura

⁴⁴ P. RICOEUR, «Philosophies critiques de l'histoire: recherche, explication, écriture», in G. FLOISTAD (ed.), *Philosophical Problems Today*, I, Dordrecht 1994, 139-201.

⁴⁵ BELLIA, «La "nuova archeologia biblica": dalla svolta epistemologica all'antropologia storica», 402-404.

⁴⁶ Il riferimento è qui alla triplice partitura mimetica della narrazione storica proposta da P. RICOEUR, *Tempo e racconto*, I, Milano 1986; ID., *Tempo e racconto. II. La configurazione del racconto di finzione*, Milano 1987; ID., *Tempo e racconto. III. Il tempo raccontato*, Milano 1988.

culturale di ogni società. Dal più basso livello informativo antropico dei reperti muti, verosimilmente non destinati alla comunicazione, fino al grado più elevato dei prodotti antropologici (linguistici, letterari, filosofici e scientifici) delle civiltà polimorfe e pluraliste, dove l'oggetto della manifestazione è ormai la comunicazione cosciente della stessa intelligenza umana riflessa criticamente.⁴⁷ Si sviluppa così una vera «antropologia dei testi» che ordina e fa convergere l'insieme dei dati presenti in uno scritto in un processo unitario che, all'interno di un determinato contesto spazio-temporale, è in grado di catalizzare la cultura comunemente condivisa tra scrivente e lettori. Una sorta di *Sitz im Leben* ampliato che abbraccia l'universo culturale del tempo in un processo circolare dove opera, autore e destinatari sono colti in rapporto con l'umanità storicamente segnata e con la grammatica relazionale dell'uomo di sempre.⁴⁸

La conoscenza realistica dell'ambiente socio-religioso permette di comprovare la plausibilità delle ipotesi di luogo e di tempo fatte dall'esegesi critica più sensata, offrendo un suo peculiare contributo alla comprensione del contenuto teologico del testo. Si è potuta individuare, ad esempio, l'esistenza di vari centri di produzione di memoria teologizzata in Israele. Da ambientare quindi non solo a Gerusalemme o in Giudea, ma nel più vasto, ricco e complesso mondo della diaspora e in un tempo che, per molte redazioni finali dei testi dell'AT, deve essere ancorato attorno al periodo del Secondo Tempio. Il confluire di questi diversi filoni nella grande tradizione d'Israele avveniva all'interno del vivace contesto canonico del post-esilio e non dentro gli angusti recinti di dispute esegetiche o dottrinali. Allo stesso modo, per la Chiesa delle origini, come per ogni sapere che vuole dirsi teologico, il percorso ermeneutico «va dalla fede alla Scrittura e non dalle Scritture alla fede».⁴⁹

⁴⁷ DI DONATO, *Per una antropologia storica del mondo antico*, 295; M. SAHLINS, *Des îles dans l'histoire*, Paris 1989, 160.

⁴⁸ Per il testo come prodotto culturale, vedi J. CLIFFORD – G.E. MARCUS, *Writing Culture. The Poetics of Ethnography*, Berkeley, CA-Los Angeles, CA-London 1990; S. MICELI, *Orizzonti incrociati. Il problema epistemologico in antropologia*, Palermo 1990, 26-41. Una recensione critica della discussione antropologica in A. DESTRO, *Le vie dell'antropologia. Dalle culture alle Scritture*, Bologna 1993, 159-198.

⁴⁹ Così R. Schnackenburg citato in B. SESBOÛÉ, «Ministeri e struttura della Chiesa. Riflessione teologica sulla base del N.T.», in AA.VV., *Il ministero e i ministeri secondo il Nuovo Testamento*, Roma 1979, 525s nota 6. Qui «teologico» è inteso in senso lonergiano, comportando l'utile distinzione tra la teologia che media il passato (*in oratione obliqua*) e la teologia mediata (*in oratione recta*) che affronta con metodo il senso di una continuità da accogliere o rifiutare: cf. LONERGAN, *Il metodo in teologia*, 152-155.

La rilettura teologica della memoria storica delle origini interpella Chiese e credenti sull'unità dei due Testamenti in Cristo. La mediazione della lettura storico-antropologica contribuisce a mostrare che l'unità delle Scritture non può prescindere dai contesti spazio-temporali in cui i testi sono tramandati e perciò non è di natura tematica ma prospettica, non è genetica ma escatologica, non è oggettiva ma intenzionale. Si può dire che l'unità cristologica delle Scritture, come un vero punto di fuga, cade ben oltre la stessa consistenza dei testi ispirati, anche se non può essere colta se non a partire da questi. Si costituisce infatti come possibilità di senso, solo con la ricezione e accettazione della fede che una comunità credente fa delle testimonianze consegnate nelle narrazioni fondanti che divengono poi, a loro volta, storia testimoniale. L'unità non si evince dunque dalla logica interna dei testi per mezzo di ermeneutiche colte o precostituite, perché la struttura del canone procede dalla funzione canonica e non viceversa. S'incontra come un *surplus* di significazione che irrompe nei testi, orientando l'ermeneuta verso una teoria dell'interpretazione capace di rendere conto di quella unicità singolare *con-segnata* nella lettera che fonda, all'interno della contestualità canonico-redazionale delle Scritture, la circolarità delle narrazioni fondanti.⁵⁰

GIUSEPPE BELLIA

Facoltà Teologica di Sicilia «San Giovanni Evangelista»

Via Vittorio Emanuele, 463

90134 Palermo

giuseppe.presbitero@gmail.com

Parole chiave

Storiografia – Archeologia – Epistemologia – Antropologia – Origini – Memoria – Teologia

Keywords

Historiography – Archaeology – Epistemology – Anthropology – Origins – Memory – Theology

⁵⁰ Cf. F. MARTIN, *Pour une théologie de la lettre. L'inspiration des Écritures*, Paris 1996, 437-451; G. BELLIA, «Rifigurare la parola trasmessa. Una lettura storico-teologica del canone», in G. BELLIA – D. GARRIBBA (edd.), *Trasmettere la parola nel II secolo: verso la formazione di un corpus cristiano normativo*, Bologna 2015 (= *RStB* 27[2015]2), 5-14.

Sommario

Dopo la svolta storiografica delle *Annales*, la metodologia archeologica ha subito degli influssi consistenti, rinnovando il proprio impianto epistemologico. La mediazione della lettura storico-antropologica, non interessata a fare congetture ricostruttive del passato, ha permesso di mettere a fuoco un quadro storico-letterario meglio definito nelle sue coordinate spazio-temporali. Facendo collaborare saperi diversi, ha confermato la plausibilità delle ipotesi più sensate dell'esegesi critica, offrendo un suo peculiare contributo per capire la natura della memoria storica e il ruolo dell'invenzione teologica della memoria.

Summary

After the historiographical turning point of the *Annales*, archaeological methodology has undergone consistent influences which have renewed its own epistemological structure. The method of the historical-anthropological reading, which is not interested in making conjectural reconstructions of the past, has enabled the focus on a historical-literary picture better defined in its spatio-temporal coordinates. The collaboration of different disciplines has confirmed the plausibility of the more reasonable theories of critical exegesis, providing its own contribution for understanding the nature of historical memory and the role of the theological invention of memory.

L'esegesi di Giosuè «nella selva oscura»: riflessioni per il dibattito attuale

Commentari e studi attuali su Giosuè

Giunge notizia che, dopo un trentennio di laboriose e preziose ricerche, E. Noort, incaricato di scrivere il commentario a Giosuè del prestigioso *Biblischer Kommentar* tedesco, ora si sia dato per vinto. Sembra un tentativo disperato quello del PIB del gennaio 2017 di orientare tutti gli esegeti del mondo sui problemi di Giosuè in un Seminario sui libri storici. A detta di qualche partecipante c'è stata una gran confusione: più lungo è l'elenco bibliografico degli studi presentato e più aumenta l'oscurità nella selva.

Anche il commentario a Giosuè di Dozeman non sembra abbia dissipato le tenebre. Secondo l'introduzione (una novantina di pagine) del coraggioso commentario, di cui per ora abbiamo solo il primo volume,¹ il libro di Giosuè non sarebbe il resoconto dell'arrivo di Israele e della conquista della Terra Santa sotto la sua guida, comunque lo si voglia datare e interpretare, ma un progetto utopico di un centro contestatore molto tardivo, di stampo samaritano, nemico del regime persiano o ellenistico e del contemporaneo Israele suo suddito; un centro che inneggia al genocidio. L'unica soluzione sarebbe la separazione dai concittadini contaminati e la distruzione della cultura dominante delle città, per creare un mondo nuovo.² Tutte queste istanze sono prive di una storia passata che le giustifichi, perché è negata ogni connessione con la storia dell'Israele del passato, con i patriarchi, Mosè, il viaggio dall'Egitto al Sinai e poi verso la Terra e la conseguente conquista sotto Giosuè.

Per preparare queste conclusioni Dozeman prima si è malamente servito di autori recenti, a cominciare da M. Liverani,³ di cui riporta l'ideologia bellica assira, contemporanea alle monarchie d'Israele, ideologia che egli riduce in 6 punti:⁴ si parla di 1) ribellione di re nemici; 2) guerra autorizzata dal proprio dio; 3) il terrore nei nemici; 4) lo schiacciante trionfo; 5) l'esecuzione dei ribelli; 6) la sot-

¹ Cf. T. B. DOZEMAN, *Joshua 1-12: A New Translation with Introduction and Commentary*, New York 2015.

² Cf. *ibid.*, 94.

³ Di cui possiamo ricordare, in italiano, M. LIVERANI, *Oltre la Bibbia. Storia antica d'Israele*, Bari 2003, oltre alle citazioni inglesi nella bibliografia dell'introduzione in esame.

⁴ Cf. DOZEMAN, *Joshua 1-12*, 68-74.

tomissione dei popoli vinti. Qui si noterebbe che nei paralleli del testo di Giosuè mancano il primo e l'ultimo punto, dimenticando che l'ottica del libro non è quella di un imperatore che dal proprio regno si muove per soggiogare gli altri, ma di un popolo nomade che, da fuori, si muove per avere una sua terra. Con le premesse di Dozeman, però, si vuole arrivare alla sua tesi delle proteste di indigeni, che egli crede di ravvisare in Gs. E questo passando sopra allo sfondo cronologico dei paralleli assiri, che favoriscono una datazione ben più antica per i racconti delle conquiste bibliche descritte.

In secondo luogo l'introduzione si appella al solo commento di Calvino,⁵ tra i tanti del passato, come se, forse perché lui è protestante, l'unico esempio di esegesi valido sia quello. In realtà si cerca lì l'unica scappatoia alla difficoltà della violenza di Gs nella conquista, perché si vuol arrivare a giustificarne la descrizione poi data da Dozeman. La documentazione di Liverani e i suoi seguaci, però, facilita migliori interpretazioni: come quella del ricorso al genere letterario di un racconto di conquista, specialmente se lo si data correttamente in pieno periodo monarchico.

Per puntellare questa sua ipotesi Dozeman sostiene che il silenzio su Gerusalemme nella storia della conquista (in Gs 1–12) prova la presunta ostilità del gruppo conquistatore contro la capitale del regime odiato. Vedremo cosa dirà a proposito di Gs 18,28, che l'attribuisce a Beniamino, come pure Betel, cara al nostro commentatore come meta processionale (vicina alla città di Ai, espugnata e distrutta) del gruppo agricolo indigeno. Tra l'altro Betel, città di Beniamino (Gs 18,22), non ha molto a che fare con il luogo dell'alleanza all'Ebal di Gs 8,30, che invece è molto più a nord, tra Efraim e Manasse, a Sichem (Gs 24). Anche le città dei re uccisi, Iarmut, Lakish, Debir, Eglon, non sono affatto odiate in Gs. Saranno poi parte della tribù di Giuda in Gs 15. Dobbiamo dire che queste sono città odiate, mentre quelle di Beniamino o di Efraim sono amate? Altrimenti, se sono odiate anch'esse, a quegli ipotizzati contestatori viene tolto anche lo spazio geografico dove Dozeman vorrebbe accentrarli, Betel o Sichem che fosse! In realtà la distribuzione geografica delle città alle singole tribù indica che sono tutte apprezzate e ambite in Gs, comprese quelle dei re uccisi.

Quanto alla spiegazione del silenzio su Gerusalemme, è bene ricorrere alla vecchia tesi dell'Odtr: l'autore della storia, che va da Dt a 2Re, tace su Gerusalemme in Gs perché vuole lasciare per 2Sam la conquista della città da parte di Davide! È poi troppo pericoloso basarsi anche sullo scisma samaritano per datare queste ipotizzate contestazioni. A detta del nostro commentatore, infatti, lo scisma può essere avvenuto nel 450 o nel 320 o nel 170.⁶ Tanto meno ci si può avvalere delle variazioni testuali tra TM, LXX, Qumran e altre testimonianze per queste avventurose datazioni.⁷

⁵ Cf. *ibid.*, 85-89.

⁶ Cf. *ibid.*, 30.

⁷ Cf. *ibid.*, 32-37.

La fantasticata processione del gruppo di Giosuè da Gilgal al preteso centro di Betel o di Sichem⁸ e la declamata centralizzazione all'Ebal di tali ipotizzate contestazioni, sulla base di Gs 8,30-35, vanno spiegate ben diversamente. È lo stesso autore, sia di Dt 27 e sia di questo testo di Gs, ad averlo inserito alla fine di Gs 8, dopo la conquista del Sud, l'alleanza coi gabaoniti di Gs 9s e la conquista del Nord di Gs 11. Insomma la spiegazione di chi sostiene in Dt-2Re un'opera unitaria evita tante ideologiche manovre!

Il discorso sulle città distribuite alle tribù richiede ancora qualche considerazione, specialmente sulle città levitiche e di rifugio, trattate in Gs 20s. Questi capitoli sono connessi con Nm 35, che, se si accetta la teoria documentaria del Pentateuco, sono del documento P, mentre il parallelo D (Dt 19,1-13) è molto diverso, più corto e non «sacerdotale». L'elenco delle sei città di rifugio (in Dt 4,41ss alle tre in Cisgiordania si aggiungono le tre in Transgiordania, coi relativi nomi), corrisponde a quello di Nm 35 e Gs 20, che anche a un semplice sguardo si rivelano complementari. Nm 35 è più breve quanto alle città levitiche (Nm 35,1-8; ignorate dal Dt!), mentre in Gs 20s è viceversa: i 9 versetti di Gs 20 per le città di rifugio, accuratamente e geograficamente elencate, e i 42 versetti di Gs 21 per le città levitiche, prese un po' da ognuna delle 11 tribù: 48 in totale, comprese le sei di rifugio, prese da esse, come annotano accuratamente Gs 21,13.21.27.32.36.38. Anche qui ci si domanda che selezione farà la teoria di Dozeman tra città odiate e città amate.

Qui, soprattutto, affiora appieno non solo la bontà della teoria documentaria, ma anche di quella che, per migliorarla, presenteremo più tardi. E cioè *che Gs 13-22 era semplicemente la conclusione di Nm nel primitivo Tetrateuco, conclusione che fu trasferita necessariamente nell'attuale posizione in Gs quando Tetrateuco e Odr sono stati uniti.*

Anche Nm 36, sull'eredità delle figlie di Zelofehad, completato proprio da Gs 17,1-6, lo conferma splendidamente. Abbandonare la teoria documentaria può costare alla fine anche lo svarione di dire che il Pisga (Dt 3,27; 34,1) è altra località (e magari altro episodio?) rispetto al Nebo, così chiamato dagli altri documenti (p. 53)!

Le cause dell'oscurità moderna su Giosuè

Dopo le considerazioni a proposito dell'introduzione del recente commentario, ora vogliamo studiare la situazione generale di questa esegesi nella selva oscura, esaminando le cause che l'hanno provocata e individuando il possibile sentiero per venirne fuori. Perché mai i racconti del Pentateuco, prima ritenuti documenti antichi, i famosi J ed E attribuiti alla prima epoca monarchica, e il complesso di Dt-2Re, ritenuto un'opera almeno esilica, subito dopo la fine di

⁸ Cf. *ibid.*, 44-50. Tutto l'elaborato trattamento dei testi anticotestamentari sull'arca mira a dimostrare che in Giosuè c'è il movimento contrario: da Gerusalemme a Samaria, rispetto a quello classico, dal nord al sud!

Giuda e di Gerusalemme, vengono ora spostati al tardo post-esilio? E perché ormai tutta la storia a partire da Genesi viene confusa in un complesso tardivo, da Genesi a 2Re, con posteriori, molteplici aggiunte?⁹ Ormai non sono distrutti soltanto gli antichi documenti del Pentateuco. Anche la teoria di M. Noth sull'Opera deuteronomistica esilica, da Dt a 2Re, è abbandonata.

Nel mio articolo-recensione del commentario a Giosuè di J.L. Sicre,¹⁰ del 2004, ribadisco a Noort che del suicidio della propria teoria è responsabile Noth stesso, nella sua difesa ad oltranza del Tetrateuco contro quella dell'Esateuco di von Rad; e precisamente per aver affermato che la finale della storia manca perché i redattori sacerdotali, fondendo gli antichi documenti, l'hanno tagliata, in quanto al Documento Sacerdotale (siglato comunemente P, da *Priesterkodex*) il tema della terra e della sua conquista non interessava ed era lì assente. Noth non aveva torto ad affermare che Gs 1-12 non aveva le caratteristiche letterarie dei Documenti J-E del Pentateuco. Semmai va incolpato di non aver scorto nella sua Odr un'antecedente stesura ai tempi di Giosia (620 a.C.)¹¹ e di non aver voluto riconoscere le caratteristiche sacerdotali (P) di Gs 13-22, probabilmente per non cadere nella teoria esateuchiana.

Ma è proprio lui che dà la più giusta soluzione critico-letteraria della ripetizione della notizia su Giosuè vecchio, in Gs 23,1, dopo quella di Gs 13,1: la ripetizione indica che il redattore, dopo l'inserimento di Gs 13-22, torna al racconto primitivo dell'Odr. Purtroppo il taglio che Noth operò, negando a P il tema della terra, ha semplicemente radicalizzato il dilemma Tetrateuco/Esateuco. Così i suoi stessi seguaci, di fronte all'impossibilità di risolvere il dilemma, hanno finito per abbandonare non solo la teoria documentaria ma anche quella dell'Opera Deuteronomistica.

Il Commentario a Giosuè di Noth del 1938 non avverte ancora questi pericoli ed è addirittura anteriore alla sua tesi dell'Odr, che è del 1943.¹² D'altra parte, a differenza degli esegeti di oggi, lui non ha mai messo in dubbio la teoria documentaria e l'antichità dei suoi documenti. Nel 1948 ha scritto il suo importante libro sul Pentateuco,¹³ nel quale ipotizza addirittura un testo anteriore a J-E e al periodo monarchico per spiegare le loro somiglianze e la loro mutua indipendenza. In quest'ultima opera Noth comincia a incescicare soltanto nel tentati-

⁹ L'autore ne ha descritto la storia della formazione in una rassegna esegetica che termina (pp. 19s.) con E.A. KNAUF, *Josua*, Zürich 2008, che suppone l'inizio dei racconti da Es 20 in poi nel VI sec. e un loro sviluppo graduale che va fino al II sec.

¹⁰ Cf. E. CORTESE, «L'esegesi di Giosuè di fronte al dilemma: Tetrateuco-Esateuco», in *RivB* 52(2004), 441-452.

¹¹ Meritano una citazione: F.M. CROSS, «The Structure of the Deuteronomic History», in *PJL* 3(1968), 9-24, e specialmente R.D. NELSON, *The Double Redaction of the Deuteronomistic History* (JSOT.S 18), Sheffield 1981. Già G. VON RAD, *Die deuteronomistische Geschichtstheologie in den Königsbüchern* (FRLANT 40), Göttingen 1948, aveva delicatamente evidenziato un messaggio messianico anteriore al pessimismo mostrato da Noth nell'esilica Odr.

¹² Cf. M. NOTH, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, Tübingen 1943.

¹³ Cf. M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart 31948.

vo di applicare il nuovo metodo della *Formgeschichte*, che si fa risalire a Gunkel, affiancandolo al metodo critico-letterario classico. Il tentativo, portato poi alle estreme conseguenze soprattutto da R. Rendtorff,¹⁴ è forse la maggior causa della catastrofe della teoria documentaria.¹⁵ Tutti ricordano inoltre la teoria dell'anfizionia delle 12 tribù difesa da Noth. Così egli si trovava vicino a von Rad, che, con la sua teoria del Credo Storico basata su Dt 26, trovava il modo di provare antichi collegamenti tra i temi del Pentateuco ancor prima della monarchia davidica e lasciava intravedere una giusta combinazione tra la critica letteraria, coi suoi documenti J-E, e la *Formgeschichte*. Ammessa come anteriore alla monarchia la culla delle tradizioni d'Israele, i fatti narrati si avvicinavano notevolmente alla storia anche nell'approccio scientifico dell'esegesi biblica. È vero che Noth nel commentario a Giosuè poteva sembrare molto radicale negando un Israele che venisse da fuori e smontando nei racconti eziologici della conquista della terra l'aspetto della guerra santa, ma ammettendo che qualche gruppo dell'anfizionia poteva venire da fuori, come lui stesso affermava nei racconti dell'esodo, si poteva far rientrare dalla finestra ciò che in Giosuè era stato cacciato dalla porta. C'era ancora spazio per mettere delle radici storiche nei racconti di Giosuè sulla conquista della terra. Quanto alla problematica violenza sterminatrice, gli esegeti erano abituati a ricorrere a tante spiegazioni, senza lasciarsi imbarazzare e senza ricorrere a Calvino. E ora, con i dati della ideologia assira messi in luce da Liverani e tanti altri, si supera ancor meglio quella difficoltà.

Per uscire dalla selva oscura

*Nel mezzo del cammin di nostra vita
Mi ritrovai per una selva oscura,
ché la diritta via era smarrita.*

*Ahi quanto a dir qual'era è cosa dura
Esta selva selvaggia ed aspra e forte
Che nel pensier rinova la paura!*

¹⁴ Cf. R. RENDTORFF, *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch* (BZAW 147), Berlin 1977.

¹⁵ Nei miei due articoli in difesa della teoria (cf. E. CORTESE, «Il Pentateuco oggi: la teoria documentaria in crisi?», in *ScCatt* 111[1983], 79-88; ID., «Pentateuco: la strada vecchia e la nuova», in *LA* 43[1993], 71-87), esamino e critico gli autori principali delle critiche: prima van Seters, H.H. Schmid e R. Rendtorff e poi quest'ultimo e il suo discepolo Blum. La loro *Formgeschichte* la chiamo «teoria impazzita», perché non permette ad Abramo di avere un figlio, Isacco, e un nipote, Giacobbe, prima che i tre rispettivi nuclei indipendenti si siano sviluppati e poi uniti tra loro solo alla fine; oppure non permette ad Abramo di andare da Betel a Sichem prima che i due nuclei di tradizioni indipendenti si siano sviluppati e solo alla fine uniti.

Mi son permesso di disturbare Dante e il suo inizio della *Divina Commedia* e dell'*Inferno*. Non è solo per spiegare il titolo scelto per queste considerazioni, ma anche per giustificare il loro andamento, d'ora in poi un po' autobiografico. All'inizio dei miei studi biblici ho scelto come «esercitazione» (allora si chiamava così) nel primo anno scolastico al PIB (1958-59), con K. Prümm, 2Cor 1,20: «in Cristo tutte le promesse sono diventate sì». Ancora ignaro della tesi di Hoftijzer,¹⁶ appena comparsa, registravo nell'esegesi contemporanea il piacevole trattamento degli schemi promesse-adempimenti, che segnavano il graduale svolgimento della storia biblica della salvezza. La storia passata, così, diventava la base per capire i disegni divini sul popolo d'Israele. Ben presto però lo spauracchio di Hoftijzer, che negava la genuinità delle promesse patriarcali in J-E, si parò di fronte al cammino delle ricerche degli studiosi. Dopo tanti annaspamenti, riprendendo il cammino nel 1967 sotto l'accorta guida di N. Lohfink, mi limitai alle promesse di P. Lì i racconti le ripetevano semplicemente da J-E e non potevano dirsi inserzione tardiva. Considerai però solo la promessa della terra, perché, confrontando il tema con il suo trattamento in J-E, si vedeva chiaramente che P era ancor più interessato al tema della terra, contro l'opinione di M. Noth. Nella mia opposizione alla sua spiegazione della scomparsa della conclusione dei racconti del Pentateuco non seppi, al momento, andare oltre.¹⁷

Dopo altri stimoli e vicende arrivai ad esaminare accuratamente Gs 13-22¹⁸ solo a metà degli anni '80, constatando che c'era non solo identità stilistica coi racconti sacerdotali del Pentateuco, ma anche identità di contenuti. Come già ricordato, notai che quella seconda parte di Giosuè continua esattamente i temi della parte sacerdotale della fine di Numeri: l'eredità delle figlie di Zelofehad, le città levitiche, la stessa corrispondenza dei confini, dove coincidevano quelli generali di Nm 34 con quelli meridionali di Giuda... L'ipotesi di un trasferimento redazionale di tale parte sacerdotale in Giosuè dalla fine di Numeri, quando furono uniti Tetrateuco e Odr, mi sembrava inevitabile. E in questa ipotesi si spiegava al meglio anche la comparsa di Dt 34,7ss, parallelo sacerdotale (P) alla notizia D della morte di Mosè (Dt 34,1-6). Prima di tale notizia i redattori dovevano mettere tutto Deuteronomio, coi suoi discorsi di Mosè!

Il lavoro dei redattori nella combinazione del Pentateuco con l'Odr l'ho delineato più compiutamente nella seconda edizione della mia introduzione ai libri storici dell'AT e non ancora nella prima,¹⁹ alle pagine dello studio su P in Numeri e in Giosuè.

¹⁶ Cf. J. HOFTIJZER, *Die Verheissungen an die drei Erzväter*, Leiden 1956.

¹⁷ Cf. E. CORTESE, *La terra di Canaan nella storia sacerdotale del Pentateuco*, Brescia 1972.

¹⁸ Cf. E. CORTESE, *Josua 13-21: ein priesterschriftlicher Abschnitt im deuteronomistischen Geschichtswerk* (OBO 94), Freiburg 1990.

¹⁹ Cf. E. CORTESE, *Da Mosè a Esdra. I libri storici dell'Antico Israele*, Bologna 1985. ID., *Le tradizioni storiche di Israele. Da Mosè a Esdra*, Bologna 2001. Si vedano, in quest'ultima edizione, specialmente le pp. 72ss e 229ss.

Nel frattempo ho potuto constatare finalmente le belle reazioni in difesa della teoria documentaria²⁰ e dell'antiorità dei racconti J-E del Pentateuco dall'inizio alla storia della conquista in Transgiordania, rispetto a quella D.²¹ Mi son reso conto che le genealogie non sono affatto il prodotto molto tardivo dell'evoluzione delle tradizioni del Pentateuco spiegate dalle esagerazioni esegetiche della *Formgeschichte*, ma documenti antichi che stanno alla base di quelle tradizioni.²²

Ho cercato di completare l'argomento anche sulla storia pre-Dtr della conquista della Transgiordania nel citato studio-recensione del 2004, menzionando lavori non considerati precedentemente.²³ Si tratta di confortanti indicazioni sull'antichità preesilica e pre-Dtr dei racconti di conquista e insediamento di Israele prima della morte di Mosè, che abbiamo soprattutto alla fine di Numeri. Bisogna ricordare che secondo il Dtr, in Dt 2, Israele attraversa i territori dei popoli imparentati senza colpo ferire. Perciò in Transgiordania mette Moab al sud dell'Arnon e fa iniziare la conquista di lì in su, contro Sihon e Og. Quei racconti pre-Dtr, invece, non hanno questi problemi geografici per Moab, come rivela lo stesso nome «i campi di Moab», ben al nord dell'Arnon, e Nm 21s, coi suoi oracoli di Balaam: si noti che, come nome geografico, neanche il Dtr può cancellare «i Campi di Moab». D'altra parte al primitivo P la Transgiordania come terra santa non interessa. Lo mostra Nm 34! Solo un posteriore redattore sacerdotale, che rispetta i documenti J-E, da lui incorporati al momento della fusione di Tetrateuco e Odtr, se non prima, deve registrare la conquista della Transgiordania e conservarne le tracce anche in Gs 13-22.

Dunque la strada per uscire dalla selva oscura c'è e non è necessario abbattere tutto, J-E-P e Odtr, per tracciarla. Chi ha dichiarato pericolante la casa della teoria documentaria del Pentateuco e abbandonato anche quella dell'Odtr si costruisce arbitrariamente la propria catapecchia, ciascuno la sua, diversa totalmente dalle altre, nella quale riesce a entrare solo qualche discepolo, ingenuo e sprovveduto, cui è sbarrato l'accesso ai tesori di tanti autorevoli esegeti del passato, tra cui G. von Rad e M. Noth.

²⁰ Cf. K. BERGE, *Die Zeit des Jahwisten. Ein Beitrag zur Datierung jahwistischer Vätertexte* (BZAW 186), Berlin 1990, nel mondo tedesco (svedese?), citato nel mio contributo: E. CORTESE, «Promises and Blessings for Jews and Arabs in the Pentateuch», in A. NICCACCÌ (ed.), *Divine Promises to the Fathers in the three monotheistic Religions*, Jerusalem 1995, 28-46.

²¹ Cf. S. BOORER, *The Promise of the Land as Oath: a Key to the Formation of the Pentateuch* (BZAW 205), Berlin 1992, nel mondo inglese (australiano).

²² Cf. E. CORTESE, «Patriarcal Genealogies. Literary, historical and theologico-political criticism», in NICCACCÌ (ed.), *Divine Promises to the Fathers in the three monotheistic Religions*, 11-27.

²³ Li ricordo globalmente: V. FRITZ, *Das Buch Josua* (HAT 1/7), Tübingen 1994; G. SCHMITT, «Levitinstädte», in ZDPV 111(1995), 28-48; S. MITTMANN, «Die Gebietbeschreibungen des Stammes Ruben in Joschua 13,15-23», in ZDPV 111(1995), 1-27; M. WEIPPERT, «Israelites, Araméens et Assyriens dans la Transjordanie septentrionale», in ZDPV 113(1997), 19-60; U. SCHORN, *Ruben und das System der Zwölf Stämme Israels* (BZAW 248), Berlin 1997.

Conservo come un caro ricordo il giudizio autorevole di A. Soggin, nella sua recensione del mio lavoro sulla seconda parte di Giosuè.²⁴ Dopo aver lamentato che gran parte dei miei scritti non sono letti nel mondo esegetico perché in italiano, riconosce l'esistenza dell'antico documento geografico preesilico da me evidenziato:

Non avrebbe avuto senso parlare nel post-esilio di Machir, Gad e Ruben in Transgiordania; si dovrebbe anzi parlare d'un antico documento collegabile ad antichi dati del sistema salomonico delle province del suo regno e a testi come 2 Sam 24. Il documento poteva essere un'appendice a J. Poi sarebbe stato raccolto dalla redazione P e finalmente inserito nell'Odtr. Dunque l'ipotesi d'un documento P non contraddice la tesi dell'Odtr. L'autore riesce qui a migliorare la tesi di Noth, correggendo le conclusioni suicide. Non si dovrebbe quindi parlare di Esateuco. Il lavoro è una felice correzione degli scritti di M. Noth e S. Mowinckel e mostra che le tesi dei due esegeti non si devono contrapporre, comunque vadano giudicati i singoli argomenti dell'autore.

Concludo con le ultime consolanti strofe dell'*Inferno* di Dante, dopo quelle citate sopra:

*Lo duca e io per quel cammino ascoso
intrammo a ritornar nel chiaro mondo;
e sanza cura aver d'alcun riposo,*

*salimmo sù, el primo e io secondo
tanto ch'i' vidi de le cose belle
che porta 'l ciel, per un pertugio tondo.*

E quindi uscimmo a riveder le stelle.

ENZO CORTESE
Frazione Arzello 1
15010 Melazzo (AL)
donenzocortese@gmail.com

Parole chiave

Libro di Giosuè – Martin Noth – Gerhard von Rad – Teoria documentaria – Opera storiografica deuteronomistica

Keywords

Book of Joshua – Martin Noth – Gerhard von Rad – Documentary Hypothesis – Works of Deuteronomistic historiography

²⁴ Cf. *BeO* 49(1992), 481.

Sommario

La Nota, nella quale è testimoniato il lungo percorso di ricerca dell'autore, prende spunto da alcuni recenti studi e commentari sul libro di Giosuè. Secondo l'A. essi testimoniano una situazione di grave *impasse*, una «selva oscura» per la quale non si intravedono vie di uscita. L'abbandono delle teorie tradizionali, e.g. di Noth e von Rad, è alla base di questa situazione. Perché mai, si chiede l'A., i racconti del Pentateuco, prima ritenuti documenti antichi, i famosi J ed E attribuiti alla prima epoca monarchica, e il complesso di Dt–2Re, ritenuto un'opera almeno esilica, subito dopo la fine di Giuda e di Gerusalemme, vengono ora spostati al tardo post-esilio? E perché ormai tutta la storia a partire da Genesi viene confusa in un complesso tardivo, da Genesi a 2Re, con posteriori, molteplici aggiunte? Ormai non sono distrutti soltanto gli antichi documenti del Pentateuco. Anche la teoria di M. Noth sull'Opera deuteronomistica esilica, da Dt a 2Re, è abbandonata. La riconsiderazione critica e aperta ai nuovi apporti (per es. gli studi di Liverani) della teoria documentaria e dell'Opera storiografica deuteronomistica è ancora la strada maestra per far uscire l'esegesi del libro di Giosuè da quella selva oscura che non permette di vederne brillare «le stelle».

Summary

Testimony to the author's long journey of research, this Note takes its inspiration from some recent studies and commentaries on the book of Joshua. According to the Author, they are evidence of a serious *impasse*, a «dark forest» with no glimpse of a way of escape. At the root of this situation is the abandonment of the traditional theories, e.g. of Noth and von Rad. The Author asks why it is that the Pentateuchal narratives which were once held to be ancient documents, the famous J and E, attributed to the early monarchical period, and the complex of Deut–2 Kgs, once thought to be at least an Exilic work, immediately after the Fall of Judah and Jerusalem, have been shifted to the late post-Exilic period. And why has the whole story, starting from Genesis, now been melded together into a late complex, from Genesis to 2 Kings, with later, multiple, additions? Now, not only have the ancient documents of the Pentateuch been destroyed; the theory of Noth on the Deuteronomistic, Exilic work, from Deut to 2 Kgs, has been abandoned. A critical reconsideration, open to new approaches (e.g. the studies of Liverani), of the Documentary Hypothesis and the Deuteronomistic historiographical work is again the highway for bringing exegesis of the book of Joshua out of that dark forest which does not allow us to see its «stars» shining brightly.

DAVIDE ARCANGELI

Tipologia e compimento delle Scritture nel Vangelo di Giovanni

Analisi di alcuni racconti del Quarto Vangelo

Il volume suggerisce un percorso metodologico per lo studio della tipologia, fondato prevalentemente sull'analisi narrativa. Si occupa di tipologia anzitutto come di un fenomeno letterario, nel quadro dei procedimenti intertestuali che riguardano figure bibliche e che comportano una progressione rivelativa evidenziabile tramite lo studio della funzione narrativa del testo.

Lo studio prende posizione, in modo argomentato e fondato, anche in merito all'accusa di *supersessionism* (sostituzione) rivolta al Vangelo di Giovanni, tema particolarmente importante per il dialogo ebraico-cristiano e per la teologia.



«SUPPLEMENTI ALLA RIVISTA BIBLICA»

pp. 280 - € 30,00

EDB Edizioni
Dehoniane
Bologna

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

www.dehoniane.it

L. INVERNIZZI, "Perché mi hai inviato?". *Dalla diaconia redazionale alla dinamica narrativa in Es 5,1-7,7* (AnBib 216), Gregorian & Biblical Press, Roma 2016, p. 515, cm 21, € 32,00, ISBN 978-88-7653-694-6.

La monografia riproduce, con qualche variazione marginale, la dissertazione per il conseguimento del dottorato in Teologia Biblica, difesa il 23 giugno 2015 presso la Pontificia Università Gregoriana di Roma e premiata con il Premio Bellarmino 2016 per la migliore tesi in Teologia. Questo studio è stato diretto dal prof. Jean-Pierre Sonnet, con la censura del prof. Dominik Markl del PIB. Si tratta di un lavoro poderoso sul passo biblico di Es 5,1-7,7 nell'ambito dello studio narrativo dei racconti biblici. L'autrice si è ispirata soprattutto agli studi di M. Steinberg, F. Polak e G.W. Savran, i quali le offrono una metodologia capace di cogliere la strategia narrativa del testo in questione. L'intento di fondo è soprattutto quello di passare da un approccio *source-oriented* a un approccio *discourse-oriented*, con lo scopo di superare la segmentazione degli studi e anche la moltiplicazione delle ipotesi.

Lo studio della Invernizzi è articolato in sei capitoli, seguiti da una sintetica conclusione e da un ricco apparato bibliografico e di indici. Antecedono lo studio vero e proprio del passo biblico due capitoli introduttivi. Il primo affronta lo *status quaestionis*, cioè come il testo di Es 5,1-7,7 è stato studiato in precedenza, rilevandone soprattutto la tendenza, anche se non generale, a frammentare il testo: non solo ci sarebbe una frattura tra Es 6,1 e 6,2, ma anche all'interno delle due parti (Es 5,1-6,1 e 6,2-7,7) emergerebbero discontinuità rilevanti, alle quali molti studiosi cercano di rispondere con l'indagine sulla formazione del testo. I risultati raggiunti non sono unanimi, anzi appaiono spesso antitetici e ipotetici. Di fronte a ciò la Invernizzi riconosce onestamente le tensioni presenti nel testo, domandandosi però quali influssi esse possano esercitare nella dinamica di una lettura sequenziale e cumulativa; si domanda cioè se le tensioni genetiche diventino anche tensioni narrative oppure vengano riassorbite nella diacronia narrativa.

Il secondo capitolo, molto denso e importante per capire il taglio della presente indagine esegetica, studia e presenta la metodologia narrativa, con particolare attenzione al significato delle citazioni di discorso all'interno del dialogo. L'autrice parte dalla distinzione fondamentale di Sternberg tra ricerca *source-oriented* e ricerca *discourse-oriented*. La prima riguarda ciò che sta dietro il testo (religione, verità dei fatti, linguistica, documenti, tradizioni, redazioni). La seconda invece è interessata al testo stesso come insieme di significati ed effetti; fa emergere il senso del discorso in termini di comunicazione sia da parte di chi parla sia da parte di chi è destinatario. L'autrice, pur contrapponendo i due orientamenti, riconosce che essi devono collaborare e che non si può fare a meno di colmare le lacune del testo; siccome però la ricerca di ciò che sta «dietro» trae informazioni dalla Bibbia stessa, per questo secondo lei si devono studiare e valutare le caratteristiche letterarie e compositive che emergono dall'analisi

discourse-oriented. Di conseguenza l'autrice non risolve le tensioni di linguaggio o di contenuto attraverso la diacronia genetica, ma valuta la possibilità che esse siano intese a promuovere particolari effetti, sia intesi dall'autore sia insiti nel testo; valuta dunque se le tensioni genetiche possano diventare in qualche modo tensioni narrative. Seguendo Sternberg, secondo cui la narrazione non sta nell'azione ma nel modo con cui il discorso interagisce con il lettore tramite la *suspense*, la curiosità e la sorpresa, la Invernizzi intende indagare se i segni attribuiti alle diacronie redazionali possano essere indici di tensione narrativa. Adotta il principio della linearità narrativa, invita cioè a leggere passo dopo passo secondo la temporalità del testo, senza anticipare quanto verrà dopo, senza guardare dall'alto l'intera pericope; deve ammettere però che la lettura di Esodo presuppone già negli ascoltatori e nei lettori delle conoscenze previe, per cui le due letture, quella del *first-time reader* e del *repeat-reader*, vanno insieme.

Seguono quattro capitoli che costituiscono il vero e proprio *close reading* narrativo della sezione esodale in questione, articolata in quattro unità: *Parole a confronto* (Es 5,1-5), *L'enigma degli šōf'rim* (Es 5,6-21), *La crisi del mediatore* (5,22-6,27), *Epitome* (6,28-7,7). Con un'analisi meticolosa e attenta la Invernizzi applica concretamente a questi testi il metodo narrativo sopra illustrato. Chiude lo studio una *Conclusion* dove viene evidenziata sia l'unità della sezione studiata, emergente soprattutto dal tema della conoscenza di Dio e della mediazione di Mosè, sia l'importanza strategica delle citazioni del discorso diretto.

Indubbiamente si tratta di un lavoro eccellente, ricco di spunti e di intuizioni. La bibliografia è ricca e puntuale sia nel vasto campo dell'analisi esegetica del Pentateuco sia più propriamente nel nuovo campo dell'analisi narrativa. Un'arribia filologica ed esegetica testimonia la profonda conoscenza grammaticale e sintattica della lingua ebraica. Molto utili sono le numerose tabelle esplicative che accompagnano e aiutano il lettore lungo tutte le pagine dello studio. Nonostante la tecnicità del linguaggio narratologico, l'esposizione del commento al testo è scorrevole, tale da indurre il lettore a partecipare al gioco della *suspense*, della curiosità e della sorpresa. Non da ultimo, l'aver indagato così profondamente una sezione dell'Esodo, non molto studiata a motivo di un apparente scarso *appeal* teologico, accresce certamente il patrimonio esegetico di questo libro biblico.

Tutto ciò non esime dal porre alcuni interrogativi. Siamo d'accordo con la Invernizzi sui limiti del metodo storico-critico o, meglio, sul modo con cui spesso l'indagine diacronica è stata condotta fino a frammentare il testo e a moltiplicare le ipotesi; tuttavia rimane ineludibile la domanda circa il percorso delle tradizioni che sono sfociate nel testo attuale, benché questo percorso sia stato lungo e sia difficile da seguire. Soltanto la ferma volontà di conservare tutta la ricchezza della tradizione precedente ha consentito la formazione di un complesso che potesse essere accolto da gruppi di credenti yahwisti diversi e spesso anche divergenti (si pensi ai giudei della diaspora mesopotamica, a quelli della diaspora egiziana e ancor più al gruppo samaritano). Ciò significa che il testo biblico, in particolare il Pentateuco, non è semplicemente la narrazione di un autore, nonostante l'importanza e la capacità narrativa del redattore finale; conosciamo poco del redattore finale e ancor meno se siano sopravvenute aggiunte post-redazionali. L'analisi del testo da parte della Invernizzi è attenta e precisa, tuttavia pa-

re eccessiva la pretesa di interpretare ogni variazione linguistica o lessicale come intesa dal redattore/narratore, quasi avesse in mano l'analisi di Sternberg. Ad es. il fatto che in Es 5,1a ad accompagnare Mosè dal faraone non ci siano gli anziani, come preannunciato da YHWH in Es 3,18, ma Aronne, comporta da parte dell'autrice una serie di domande sul perché della sua presenza. Le domande possono essere legittime; tuttavia non sarebbe sufficiente ricordare la precedente duplice menzione di Es 4,14-17.27-31 per motivare la presenza di Aronne? È vero che Aronne viene introdotto in connessione con gli anziani e non col faraone, tuttavia non si rischia di voler ricostruire una dettagliata esposizione cronachistica degli avvenimenti? Certo l'analisi si pone sul piano del testo; ma di quale testo? un testo così inteso e voluto da un ipotetico narratore oppure un testo scritto da un *redattore*? un testo a cui non interessa la credibilità storica ed è lasciato semplicemente alla curiosità del lettore oppure un testo attento a raccogliere e conservare la tradizione?

Anche l'analisi del *naming* «re d'Egitto» // «faraone» (142-147) pare problematica. Se è vero che l'attribuzione dell'espressione «re d'Egitto» a un'altra fonte è problematica, attribuire al termine «faraone» la sottolineatura particolare di tiranno e all'espressione «re d'Egitto» il significato più neutrale di carica ricoperta all'interno del popolo, pare forzato. Non è il re d'Egitto il responsabile delle misure repressive contro gli israeliti (Es 1,8-10) e dell'ingiunzione alle levatrici di eliminare i maschi (Es 1,15-16)?

La Invernizzi dedica molta attenzione al fenomeno delle citazioni nel discorso diretto; tuttavia il risultato della sua indagine non sembra così scontato. Alle pp. 174-181 dedica un lungo paragrafo alla diversa citazione del nome divino e del verbo attinente, presenti in Es 3,18 (יהוה אלהי העבריים נקרה עלינו) e in Es 5,3 (אלהי העבריים נקרה עלינו). La citazione di Es 5,3 è pressoché letterale, ma interpretare la presenza del termine YHWH in 3,18 come una «rieducazione linguistica di Mosè» e la sua assenza nel successivo incontro di Mosè con il faraone come «un passo indietro nel percorso fatto», pare eccessivo. La non menzione del nome di YHWH sarebbe veramente, come asserisce l'autrice, una rinuncia di Mosè al nome di YHWH su cui egli aveva fondato la forza nel suo primo intervento? La seconda variazione della citazione è la diversa forma dei due verbi נקרה («si è lasciato incontrare») // נקרא («è stato chiamato»). Pare difficile interpretare la variazione nel senso di una rinuncia di Mosè a rappresentare la richiesta come un'iniziativa divina a favore invece di un'iniziativa puramente umana.

Il c. 4 (199-290) è dedicato all'«enigma degli *šōṭerîm*». Si tratta di un «racconto nel racconto», che spezza l'unità di Es 5,1-6,1. Conformemente alla scelta di non presentare unità e simmetrie strutturali se non alla fine, dopo aver letto tutta la storia, l'autrice commenta separatamente il brano concernente gli *šōṭerîm*, con un indubbio guadagno teologico: la divisione nel campo israelita. È una possibile scelta, non l'unica, perché ci sono buoni motivi letterari per interpretare Es 5,1-6,1 come un'unità, grazie alla sequenza settenaria del verbo *hlek* («andare»), che esprime sia la richiesta degli israeliti di andare a sacrificare (5,3.8.17), sia la repressione faraonica (5,4.7.11), culminante nel perentorio ordine di 5,18. In quest'ultima prospettiva viene evidenziata la contrapposizione radicale dei due protagonisti: YHWH ha come obiettivo una liturgia di liberazione nella quale si

riconosca che il servizio fondamentale ed esclusivo di Israele è rivolto a lui (cf. la triplice ricorrenza del verbo *zbbh*, «sacrificare»), mentre l'obiettivo del faraone è di piegare Israele al proprio servizio (cf. la ricorrenza per sette volte della radice *zbbh* [cf. 5,9.11.15.16ab.18.21], che sottolinea efficacemente la pretesa totalitaria del potere faraonico).

Queste brevi annotazioni critiche non diminuiscono il valore del lavoro della Invernizzi; infatti non esiste, come ella stessa riconosce, un metodo unico e inclusivo, ma una pluralità di approcci che stimolano la ricerca, nella comune consapevolezza dell'inesauribile ricchezza del testo biblico, come ci ricorda la tradizione rabbinica che, in risposta alla domanda di Mosè su «quale sia la vera Torah» risponde: «Sono cinquanta le porte della conoscenza; te ne tengo aperte quarantanove, ma l'ultima ti è chiusa, poiché nessun uomo, fosse pure Mosè, il figlio mio, può sapere tutto» (E. Fleg, *Mosè secondo i saggi*, Roma 1981, 73).

Michelangelo Priotto
Studio Teologico Interdiocesano – Fossano
Studium Biblicum Franciscanum – Gerusalemme
 Piazza d. Mattio, 2
 12025 Dronero (CN)
 priottom@alice.it

G. TOLONI, *Jéroboam et la division du royaume. Étude historico-philologique de 1 Rois 11,26 – 12,33* (BEHE.R 178), Brepols, Turnhout 2017, p. 222, cm 24, € 60,00, ISBN 978-2-503-57365-6.

Come afferma nell'«Avant-propos» (5-6), l'autore raccoglie in questo volume i risultati di un progetto di ricerca post-dottorale sulle tradizioni relative a Geroboamo, portato a termine presso l'*École Pratique des Hautes Études* di Parigi, sotto la direzione di André Lemaire. Ma le sue ricerche hanno potuto beneficiare anche dell'aiuto offertogli da maestri spagnoli (Natalio Fernández Marcos e Julio César Trebolle Barrera), attivi presso istituzioni accademiche madrilene da lui frequentate. Più precisamente, viene pubblicata qui solo una parte del lavoro, che (con le dovute integrazioni e gli opportuni aggiornamenti bibliografici) è stata inserita in un «Mémoire de Synthèse», presentato nel 2010 per ottenere l'abilitazione a direttore di ricerche, sempre presso l'*École* (nella IV sezione: «Sciences Historiques et Philologiques»). Inizialmente il progetto era rivolto probabilmente alle più ampie tradizioni su Geroboamo, includendo, oltre a 1Re 13,1-14,20, anche testi paralleli (2Cr 9,29-11,1-4.13-17; 13,1-20) e inoltre 2Re 17,21-23; 23,15-20, ma qui lo studio si restringe alle tradizioni testuali racchiuse in 1Re 11,26-12,33, con la storia parallela conservata soltanto nella LXX in 12,24a-z. Occorre tener presente questa delimitazione programmata, poiché da quanto si legge a p. 31, dove si delinea il piano dell'opera (qui pubblicata), sembrerebbe doversi dedurre che il volume racchiuda anche una trattazione di quei primi testi, che però non vi compare.

L'autore ha al suo attivo numerose pubblicazioni, nelle quali mostra di saper si muovere molto bene nel campo dell'analisi filologica. E si dedica qui a un personaggio che occupa una posizione rilevante nel decorso della storia monarchica narrata dai testi biblici, poiché questi ultimi sembrano far ricadere sulle sue spalle la responsabilità della divisione del grande regno davidico-salomonico, giudicata in termini negativi come un gesto di natura scismatica. Ciò che però colpisce maggiormente nell'analisi condotta in questo volume è il fatto che si vogliono associare tra loro un esame critico-testuale dei brani selezionati (e soprattutto di 1Re 11,26–12,33) e una trattazione critico-letteraria che adotta le prospettive di quella che gli studiosi hanno ricostruito e denominato storiografia deuteronomistica (dtr), con l'intento di risalire, per quanto possibile, a un testo «originale». In termini classici, si direbbe che qui si combinano assieme la critica alta con la critica bassa del testo. Ma questa interferenza di metodi, certo sorprendente a prima vista, potrebbe tuttavia divenire in parte comprensibile e giustificabile verso la fine del volume, dove il lettore può constatare che le varie forme testuali esaminate in precedenza presentano figure diversificate del personaggio Geroboamo, che sembrano analoghe a quelle poste in evidenza appunto dalla storiografia dtr, individuata e delineata nelle sue stratificazioni compositive dalla ricerca moderna. Ma certo la perplessità su questo connubio rimane, e guida il lettore lungo tutto il percorso analitico che caratterizza il volume.

Più da vicino, vediamo quindi come le due componenti sono presentate già nella nutrita introduzione (15-39), che offre uno strumentario di base per l'analisi successiva. Per il testo ebraico masoretico (TM) si utilizza la *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS), con il relativo apparato critico. Per quello greco, non essendo ancora disponibile l'edizione dei libri dei Re nella collana della *Septuaginta* di Göttingen, si ricorre, per la tradizione rappresentata dal codice B (LXX^B), a quella di A.E. Brooke – N. McLean – H.St.J. Thackeray (*The Old Testament in Greek*, Cambridge 1906-1940), e per il testo antiocheno della recensione luciana (LXX^L), ai volumi curati da N. Fernández Marcos – J. R. Busto Saiz – M.V. Spottorno y Díaz-Caro (*El texto antioqueno de la Biblia griega*, Madrid 1989-1996), il secondo dei quali è utilizzato anche per i pochi frammenti della *Vetus Latina* (VL), rappresentata soprattutto dal *Codex Vindobonensis* (L₁₁₅) e da glosse marginali di manoscritti spagnoli medievali della Volgata (L₉₁₋₉₅, editi in A. Moreno Hernández, *Las glosas marginales de Vetus Latina*, Madrid 1992). Va tuttavia osservato che il rapporto tra questi frammenti e il testo greco antiocheno, che qui è dato per scontato, non è univoco e del resto, nel loro insieme, rimane problematica la loro attribuzione a una unica *Vetus Latina*, come rileva T. Kauhanen in un suo saggio in cui include anche le testimonianze di Lucifero di Cagliari («Septuagint in the West. The Significance of the Post-Lucianic Latin Witnesses for the Textual History of Kings», in S. Kreuzer – M. Weiser – M. Sigismund [edd.], *Die Septuaginta – Orte und Intentionen. 5. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D). Wuppertal 24.-27. Juli 2014* [WUNT 361], Tübingen 2016, 309-325). Per il testo greco va tenuto presente inoltre, come rileva l'autore, che i testi di 1Re (= 3 Reg) qui analizzati appartengono a quell'ampia sezione (2,12–21,43) designata da Thackeray con la sigla γγ e nella quale è assente la recensione καίτε; ciò semplifica per lo me-

no il confronto tra TM e LXX, poiché quest'ultima non si presenta revisionata sull'ebraico.

Per la storiografia dtr ci si limita qui a riassumere la storia della ricerca, da M. Noth in poi, soprattutto per quanto riguarda la questione delle sue stratificazioni e della sua evoluzione, con particolare attenzione a una eventuale prima stesura più antica, anteriore ad esempio all'epoca di Ezechia, ma si tende infine a privilegiare la posizione di T. Römer, che parla di tre momenti di elaborazione (più che di tre strati letterari veri e propri) piuttosto recenti, collocati rispettivamente al tempo di Giosia, durante l'esilio e in epoca postesilica. Ma, al di là di questa panoramica, l'autore si dilunga (30-39) a giustificare il proprio metodo di ricerca, che intende appunto integrare tra loro l'analisi puramente testuale e l'esame esegetico condotto lungo le linee di questa storiografia.

Il lavoro è suddiviso poi in due parti, la prima delle quali è dedicata al testo di 11,26-12,33, distribuito in cinque pericopi tematiche passate in rassegna in altrettanti capitoli: 11,26-28 (il protagonista Geroboamo), 11,29-40 (l'intervento del profeta Achia), 11,41-43 (l'adempimento della profezia e la morte di Salomone), 12,1-24 (adempimento della profezia nella divisione del regno), 12,25-33 (il peccato di Geroboamo). La trattazione di ciascuna pericope è strettamente uniforme: anzitutto un confronto tra TM e LXX^B e poi l'esame di LXX^L e VL; segue poi una rassegna critica del testo di Flavio Giuseppe, che nel libro VIII delle *Antichità giudaiche* riprende a suo modo il testo biblico (in un paragrafo intitolato significativamente «Les traces de l'original», che rivela quindi l'intento di collocare la testimonianza di Flavio Giuseppe nella catena della trasmissione del testo), e infine una presentazione della pericope alla luce della storiografia dtr. In realtà, quest'ultima parte si riduce a una semplice illustrazione delle opinioni e non contribuisce molto all'analisi delle singole pericopi, mentre risulterebbe più comprensibile se applicata alla fine a tutto l'insieme. Il contributo migliore resta dunque quello dell'analisi testuale, che è minuziosa e scrupolosa, e pone in risalto nei minimi particolari le divergenze tra le varie forme del testo (e così, ad esempio, fa emergere chiaramente la maggiore coerenza della LXX in 11,43; 12,2-3.12.20 per quanto riguarda il ritorno di Geroboamo dall'Egitto e la sua partecipazione all'assemblea di Sichem). È questo senza dubbio l'apporto migliore e originale del volume, anche se l'attenzione dell'autore ad ogni minimo dettaglio a tratti può lasciar trasparire una lettura forse troppo frettolosa dell'apparato critico della BHS, nella citazione delle varianti: a p. 95 r. 15 e p. 96 r. 1 si deve intendere che in 12,15b e 16a si parla di un solo ms. ebraico (e non di diversi), e così pure a p. 95 nota 19 (per 12,12a) e p. 96 nota 31 (per 12,20a) la variante riguarda due mss. ebraici e LXX^B, non 2 mss. della LXX^B; del resto la distinzione è correttamente rispettata a p. 97 r. 1 (per 12,20b). E anche l'analisi filologica delle varianti (soprattutto del greco) è ben evidenziata (ma a p. 104 rr. 16-17 Ἀναστράφητε non è imperativo presente, ma imperativo aoristo forte [o secondo] passivo di ἀναστρέφω). La nota 5 di p. 79 va inoltre aggiornata: la versione italiana della LXX di A. Brunello (1963) non è più l'unica disponibile, dopo la pubblicazione dei tre volumi de *La Bibbia dei Settanta*, sotto la direzione di P. Sacchi (Brescia, 2012ss; cf. per i libri dei Re il vol. II, in due parti: *Libri storici*, a cura di Piero Giorgio Borbone [Antico e Nuovo Testamento 15], Brescia 2016).

La stessa acribia analitica viene adottata anche nella seconda parte del volume, per l'esame della versione alternativa dell'ascesa al trono di Geroboamo, conservata solo nella LXX in 12,24a-z. Qui si pongono a confronto anzitutto LXX^B e TM (quest'ultimo collocato in sinossi, distribuendolo secondo le parti corrispondenti), e poi LXX^L (dove è numerato come 12,25-13,32) e VL (ma le varianti di VL sarebbero più numerose di quanto appaia qui, come si può constatare nel saggio di Kauhanen, citato sopra [316-321]). Da una comparazione tra questa e l'altra narrazione (che ne potrebbe costituire in qualche modo la fonte nei cc. 11-12 e 14), e anche a prescindere di per sé dal problema della priorità cronologica, emerge subito un dato interessante: la storia narrativa non contiene riflessioni teologiche e non presenta elementi dtr, come la prima, anche se non va intesa come espressione di una rivolta del popolo oppresso e una difesa dei poveri, a differenza di quell'altra, che rispecchierebbe il punto di vista ufficiale dei governanti, ossia del potere costituito (così giustamente l'autore, respingendo le deduzioni estreme, che vorrebbero estendersi alle più ampie vicende del popolo ebraico, cui perviene F.E. Dobberahn in un saggio del 1994, che pur si accoglie qui per alcune osservazioni sul testo).

La versione alternativa, nel suo contenuto, presenta gli elementi che sono anche nell'altra ma li distribuisce diversamente e diverge in molti dettagli: tra le differenze principali vi è quella di desumere il racconto del ritorno di Geroboamo dall'Egitto dal materiale che in TM si trova in 11,17-22 ma riferito all'edomita Adad (e, come questi, Geroboamo riceve in moglie una sorella della moglie del faraone); così pure, si trova anticipato prima dell'incontro con un profeta (che qui è Samaia, non Achia) e il gesto simbolico del mantello, e poi la divisione del regno, l'episodio dell'invio della moglie al profeta Achia per chiedere la guarigione del figlio, che in TM è in 14,1-16. La comparazione analitica delle forme testuali, operata dall'autore, in realtà è piana, cioè non valutativa, limitandosi a rilevare le differenze, ma si rivela utile per seguire l'ampia discussione che segue, volta a individuare quale possa essere l'originale tra le due narrazioni. Si presentano perciò le due ipotesi fondamentali avanzate dagli studiosi: quella che ritiene più antica la prima, rispetto alla quale la seconda rappresenterebbe una ripresa, con un commento che assume le caratteristiche del midrash (D.W. Gooding), e quella che vede nella seconda una tradizione indipendente, risalente a una *Vorlage* ebraica diversa da quella da cui deriva l'attuale TM: questa seconda è molto differenziata al suo interno, sia per quanto riguarda il rapporto con la sua *Vorlage* ebraica, sia per la sua evoluzione, la sua configurazione e la sua cronologia, e sia per le interferenze con l'altra tradizione (e si collocano qui, seppure appunto a diverso titolo, J. Debus, J.C. Treballe Barrera, Z. Talshir, A. Schenker, N. Fernández Marcos). Dopo una complessa valutazione delle prospettive, e soprattutto della seconda, ci si pronuncia qui a favore di quest'ultima (con palese tributo di riconoscimento dell'autore ai suoi maestri spagnoli), anche se, di fronte alla complessità del problema, la prima non viene del tutto abbandonata (cf. 194).

Ma ciò riconduce alla questione più generale, su cui si ritorna nelle pagine conclusive, che tentano di delineare la figura di Geroboamo trasmessa complessivamente da TM e da LXX. In sintesi, essa risulterebbe più semplice ma anche

più negativa nella LXX, nonostante che TM la rivesta di tratti dtr che accentuano maggiormente la sua responsabilità nella divisione del regno. Se poi si vuole risalire a un *Ur-Text*, sembrerebbe di doverlo rintracciare nella *Vorlage* di LXX^L (e soprattutto nelle sue letture più antiche, testimoniate dalle varianti contenute nei mss. boc_{2e2}), tenendo presente che LXX^L, pur facendo parte della tradizione complessiva del testo greco, non si identifica con il filone rappresentato da LXX^B. L'autore è dunque cauto e non sembra pronunciarsi nettamente a favore di teorie univoche. E ciò rende la sua analisi testuale, che si mantiene su un piano del tutto neutrale, uno strumento propedeutico valido a cui può richiamarsi chi voglia intraprendere ulteriori ricerche. Ma resta il problema di fondo, che abbiamo rilevato all'inizio e che riappare in tutta la sua evidenza in queste parole conclusive: «Il est cependant tout aussi vrai – et notre analyse l'a confirmé – que la critique littéraire ne suffit pas à elle seule à fournir une interprétation exhaustive du processus de genèse des différentes formes textuelles» (197). Se questa constatazione, anziché affiorare come deduzione rassegnata al termine di un procedimento analitico di ordine testuale, fosse stata collocata all'inizio del lavoro, e quasi in esergo, non solo ne avrebbe consigliato una diversa impostazione operativa, ma avrebbe contribuito a conferire all'analisi testuale che vi si legge il suo pieno e incontestabile valore.

Purtroppo il volume è disseminato di numerosi errori nelle citazioni dei versetti dei testi e soprattutto nell'indicazione degli emistichi (a e b). L'elenco sarebbe troppo lungo e ci limitiamo qui invece a segnalare alcuni casi in cui i nomi di persona vanno letti diversamente: p. 56 ultima r. del testo: Benjamin > Siméon; p. 108 r. 17: Jéroboam > Roboam; p. 185 r. 15: Ahiyya > Abiyya, r. 16 Roboam > Jéroboam. Altri emendamenti riguardano la lingua: p. 22 r. 12: vide > vite; p. 32 penultima r. del testo: couples > coupables; p. 90 nota 2 r. 7: contient > contient; p. 150 ultima r. del testo: nous nous s'efforcerons > nous nous efforcerons; p. 167 r. 13 dal fondo del testo: prends > elle prit.

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

J. ECK, *Jesaia 1 – Eine Exegese der Eröffnung des Jesaja-Buches. Die Präsentation Jesajas und JHWHs, Israels und der Tochter Zion* (BZAW 473), De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2015, p. XVIII-410, cm 23, € 119,95, ISBN 978-3-11-040293-3; e-ISBN 978-3-11-040632-0 (PDF); e-ISBN 978-3-11-040647-4 (EPUB).

La presente ricerca sul capitolo primo del profeta Isaia proviene da una dissertazione dottorale, discussa all'Università Cattolica di Eichstätt-Ingolstadt. L'autore infatti, nella prefazione, si diffonde nei consueti ringraziamenti. L'introduzione è invece dedicata alle motivazioni da cui nasce l'intero lavoro. Nel

quadro dell'interesse che la ricerca ha tributato da lungo tempo sia al profeta che al libro omonimo, il primo capitolo di esso non ha tuttavia avuto un ruolo veramente centrale negli scopi e negli interrogativi che hanno orientato fino a oggi il lavoro degli studiosi.

L'autore dedica, all'inizio della sua trattazione, una parte congrua al testo masoretico, traducendolo in tedesco e facendo opportuni rilievi di critica testuale. Il principio che egli segue fin dall'inizio è quello del rispetto del testo tramandato, evitando interventi particolari su di esso. La sua traduzione è, infatti, per lo più molto aderente al testo originale. Dopo ciò, ha inizio un'analisi esegetica molto dettagliata dei singoli versetti e delle questioni inerenti. La sezione esegetica si apre con l'analisi della soprascritta, che è costituita dall'intero primo versetto, con la menzione del profeta e dei re sotto cui egli svolge il proprio ministero. La domanda se ciò sia da attribuirsi al profeta oppure a un'opera redazionale posteriore è naturalmente inevitabile. L'autore si propone perciò di analizzare sintatticamente la soprascritta del testo di Isaia, tenendo conto della formulazione riscontrabile negli altri libri profetici, con l'obiettivo di determinare con maggior precisione l'appartenenza di Is 1,1 a una particolare tradizione profetica, ossia la sua specifica tipologia. Egli pone particolare attenzione alle soprascritte dove ricorrono i verbi *היה* e *חזה*, distinguendoli secondo la natura delle formule in cui compaiono: quelle in cui la parola è rivolta al profeta (cf. Os 1,1; Gl 1,1), dove in alcuni casi si registra l'aggiunta: «nei giorni del re...»; in altri casi, la radice *חזה* si presenta come predicato di una proposizione relativa (cf. Is 1,1), altre volte come parte di una frase nominale (cf. Abd 1,1; Ml 1,1). Un caso particolare è rappresentato da Ez 1,1, che differisce dalle altre soprascritte, dal momento che essa è formulata alla prima persona e non vi si riscontra la radice *היה*, sostituita invece da *ראה*. In definitiva, l'autore individua tre gruppi fondamentali, in cui le soprascritte profetiche possono distinguersi: l'evento della parola (*היה*), l'esperienza visionaria (*חזה*) e le formule di tipo nominale. A proposito delle soprascritte che non utilizzano alcun riferimento all'esperienza visionaria, l'autore si chiede ragionevolmente se il loro uso non venga determinato dall'effettiva assenza di ogni visione, mentre la parola di Dio potrebbe essere percepita attraverso un canale diverso. Se le cose stanno così, si può cogliere dietro ciò una teologia dell'efficacia della parola di Dio, che si impone comunque al profeta, anche se egli non è coinvolto in alcuna esperienza visionaria. Inoltre, ci sembra particolarmente pertinente la distinzione evidenziata dall'autore, quella cioè operata dalle soprascritte, sul piano della canonicità. Esse infatti descrivono il ruolo di «oggetto» rivestito dal profeta nei confronti della parola di Dio che lo raggiunge, a differenza di Mosè che invece incontra Dio in modo diretto (57: *nicht wie Mose als eigenständig verkündendes Subjekt*). Ciò permette di compiere un discernimento su ogni parola profetica posteriore, utilizzando l'annuncio irreformabile di Mosè come criterio di verifica. Più debole ci sembra invece l'argomentazione che confermerebbe, in relazione a Mosè, l'autenticità dell'esperienza visionaria. Le soprascritte che implicano una profezia in forma di visione sarebbero insomma orientate a confermare il carattere divino di tale esperienza, nella misura in cui essa sia associabile a quella mosaica. A nostro modo di vedere, l'esperienza visionaria di Mosè non possiede dei caratteri così ben definiti da costituire un

criterio di discernimento, come lo è invece la sua parola. Inoltre, i fenomeni teofanici del Sinai risultano percepibili anche dal popolo.

L'analisi lessicografica viene condotta dedicando intanto una particolare attenzione al significato della radice *ראה*; il punto di partenza è costituito dall'idea basilare contenuta in tale radice, ossia quella di «vedere» nel senso più ampio del termine, che include il vedere naturale degli occhi e quello soprannaturale della profezia. La sua ricerca, al riguardo, si estende ai risultati di alcuni studiosi, quali M. Wagner, A. Jepsen, D. Wetter e H.F. Fuhs. Approda, infine, a una chiara e utile sintesi della questione: innanzitutto l'uso profano va distinto da quello religioso. Quest'ultimo è certamente più antico, ma non è facile precisare se si tratti di un fenomeno visionario oppure della percezione di una parola. Potrebbe dirsi piuttosto che esso intenda esprimere l'intera esperienza di comunicazione divina in *Ihrer Komplexität* (77). Segue poi una dettagliata analisi, molto ben condotta, sul *rib-pattern*, considerato come il genere letterario che conferisce unità all'intero primo capitolo di Isaia, pur inglobando, dal punto di vista redazionale, diversi materiali precedenti. Il quadro tracciato dall'autore si innesta nella storia dell'esegesi, ricostruendo, a partire da H. Gunkel, le variazioni principali di atteggiamento da parte degli esegeti, relativamente al genere letterario del *rib*. Si registra, infatti, un certo consenso fino agli anni Settanta del XX secolo sugli elementi essenziali di tale genere letterario, desunti da sei testi biblici, includendo Is 1. Ma gradualmente appare sempre più chiara la diversità di sfumature in cui tale genere si presenta, o l'ordine diverso di comparsa dei suoi elementi strutturali, come pure il fatto che alcuni di essi, considerati tipici del *rib*, si ritrovano anche in altre forme letterarie. A motivo di ciò, i giudizi degli studiosi appaiono, nel tempo, sempre più diversificati. A peggiorare le cose, si aggiunge il fatto che neppure sul suo *Sitz im Leben* si è mai raggiunto un totale consenso. Infine, la radice *ראה*, che dà il nome al genere letterario in questione, talvolta non si trova neppure nelle pericopi giudicate appartenenti a tale genere.

Preso visione degli interrogativi che si addensano sul genere letterario del *rib*, l'autore si volge alla pericope di Is 1,2-20, per analizzarla alla luce di cinque testi comunemente inquadrati dalla storia dell'esegesi come modelli paradigmatici del *rib*: Ger 2,4-37; Os 4,1-3; Mi 6,1-8; Dt 32,1-42; Sal 50. L'analisi di queste pericopi è condotta con minore capillarità, trattandosi di testi non centrali nella sua dissertazione; nondimeno, l'autore vi dedica un'adeguata attenzione. In definitiva, egli giunge alla conclusione che nessuno di essi reca i caratteri chiari di un processo giudiziario vero e proprio. L'interrogativo circa Is 1,2-20, negli scopi dell'autore, riguarda l'effettiva presenza dei segni, considerati come distintivi di un *Gerichtsrede* nella ricerca recente, più o meno a partire dagli anni Settanta. La trattazione qui si fa capillare soprattutto sul senso da attribuire all'appello rivolto al cielo e alla terra come testimoni; se si tratti cioè di un ruolo di tipo giudiziario oppure sapienziale, come suggerirebbe il testo analogo di Dt 32,1-2. L'autore si mostra dell'idea che la situazione descritta in Is 1,2-20 non sia di tipo giudiziario, sulla base di indizi oggettivi: il cielo e la terra sono chiamati solo per ascoltare e non per svolgere il ruolo consueto di testimoni in un processo, che implicherebbe una certa attività. Inoltre, non vi si registra alcun atto propriamente giudiziale, ma la semplice descrizione del paese devastato. Questo dato è

oggettivo, nondimeno si rimane perplessi dinanzi alla negazione di ogni carattere giudiziale alla pericope dei vv. 10-17, riducendo la discussione al solo ambito culturale. Eppure, il riferimento al sangue nel v. 15e lascerebbe intravedere qualcosa di più, ossia anche delle gravi trasgressioni di ordine etico, come è di ordine etico, e non semplicemente culturale, la purificazione richiesta in Is 1,16-17.

La trattazione prosegue poi con l'analisi di Is 1,2-9, in relazione agli appellativi di «figli di YHWH» e «figlia di Sion». In primo luogo, l'autore ripercorre dettagliatamente le proposte strutturali della ricerca recente, sia sul piano formale che su quello tematico. La sua conclusione conduce all'individuazione di tre sezioni: l'apostasia di Israele (1,2-4); l'esortazione al popolo, perché riconosca le proprie sofferenze storiche come conseguenza delle sue ribellioni (1,5-7); la permanenza di un resto (1,8-9). Tornando sulla questione dell'appello all'ascolto del cielo e della terra, l'autore giunge alla conclusione, ben dimostrata, che il profeta si colloca nella medesima linea in cui si situa il ruolo di Mosè come mediatore in Dt 32,1. In tal modo, egli stesso diviene quella bocca che rende udibile il messaggio di Dio all'intero cosmo, indicato *per merismum* dai due elementi menzionati nell'appello. A questo proposito, appare particolarmente decisiva la domanda che egli si pone, cioè per quale ragione l'appello all'ascolto sia rivolto al cielo e alla terra, mentre gli effettivi e reali destinatari ne sono quei figli ribelli che Dio ha adottato nell'atto dell'elezione (cf. 170). Ma ancor prima, gli sembra necessario rispondere a un'altra domanda, quella che riguarda la possibile motivazione dello strano posizionamento della visione inaugurale del ministero profetico al c. 6, e non all'inizio del libro di Isaia, come si registra invece in Geremia ed Ezechiele. La risposta è del tutto plausibile: la vocazione profetica di Isaia, al di là di qualunque precisione biografica, è descritta nel quadro del dramma della relazione storica tra Dio e il suo popolo, rappresentato dai cc. 1-5. L'autore qui si diffonde in una serie di collegamenti, o analogie, col ministero mosaico, sostenendo che si tratti di una precisa intenzione da parte dei redattori. Quanto all'appello all'ascolto, in Is 1,10, di fatto, non sono più cielo e terra, ma i capi di Sodoma e il popolo di Gomorra, ossia indicazioni metaforiche del popolo d'Israele. Piuttosto, il cielo e la terra, in quanto elementi cosmici, dimostrano come l'ubbidienza a Dio sia fonte di un perenne ordine.

Nell'analisi esegetica di Is 1,2b, l'autore osserva che nell'AT raramente gli uomini vengono definiti «figli di YHWH». Di solito soltanto gli esseri celesti vengono denominati così, oppure re d'Israele. Qui tale definizione ha uno scopo retorico, quello di celare l'identità di coloro di cui si parla. Infatti, non si dice in modo diretto chi siano questi figli che non hanno riconosciuto i benefici paterni: solo successivamente vengono identificati (cf. Is 1,3). Lo scopo è quello di attirare l'attenzione sui gravi eventi accaduti, prima ancora che sull'identità dei responsabili. Nello stesso tempo, il riferimento a Israele come un popolo di figli allevati da Dio allude indubbiamente anche a una certa idea di adozione divina. Il metodo d'analisi è soprattutto di tipo lessicografico. Sotto questo aspetto, l'attenzione si ferma sull'uso dei termini nei diversi contesti in cui compaiono e sul relativo significato. Degna di menzione è innanzitutto la singolarità, in 1,3, della connessione tra il verbo ידע e l'agire degli animali, che appare molto rara nell'AT. Inoltre, la sua costruzione non ha un complemento oggetto, quando

il medesimo verbo è applicato all'agire di Israele. Vale a dire che è chiaramente espresso cosa conoscono il bue e l'asino, ma non è detto cosa Israele non conosca. L'autore conclude che la questione del confronto tra la «non conoscenza» di Israele e la «conoscenza» degli animali non è da intendersi semplicemente come l'opposizione tra l'ubbidienza e la disubbidienza, bensì come la tensione tra un non sapere e un non capire che si fondano sull'infedeltà e una conoscenza istintivo-naturale che invece si fonda sulla sottomissione (cf. 245). A Israele sembra mancare questa forma di conoscenza originaria, istintiva, in base a cui si riconosce – ci verrebbe da dire, in modo pre-razionale – quale sia la condizione della propria sopravvivenza.

Al versetto successivo, la descrizione dell'agire ribelle del popolo mostra un carattere abituale, indicato dal participio del verbo **הָטָא**. Non si tratta, dunque, di atti di trasgressione occasionale. Ciò spiega in modo proporzionato la gravità dell'avvertimento circa le possibili, rovinose conseguenze. Segue poi una dettagliata analisi dell'uso dei termini **עוֹן** e **הָטָא**, in relazione ai loro possibili legami sintattici con il verbo **בָּשַׁע**. Il popolo d'Israele viene, insomma, qualificato attraverso una disposizione abituale, che si attua in uno stile di vita negativo. Non minore attenzione è tributata alle espressioni che si connettono ai termini **זָרַע בְּנִים**, **זָרַע** e **שָׁחָה**. In particolare, l'autore connette la figura del re di Babilonia (cf. Is 14,4b-21) con l'immagine collettiva del popolo accusato di apostasia: essi si muovono su un terreno comune, cioè la pretesa di trovarsi al di sopra dell'ordine cosmico. E anche al re di Babilonia, in 14,20, viene applicato il concetto di discendenza empia (**זָרַע בְּמַרְעִים**), come è definito Israele in 1,4. Da questo atteggiamento deriva il turbamento degli equilibri del mondo voluti dal creatore; la loro conseguenza è inevitabilmente una rovina. Sebbene Is 1, di per sé, non implichi un esplicito riferimento a Is 14, le analogie osservabili sono tuttavia oggettive e del tutto convincenti. L'analisi linguistica prosegue focalizzando l'uso del *piel* del verbo **נָאץ** che ricorre in Is 6,4b e in Nm 14,11, esprimendo l'idea del rifiuto di porre fiducia nelle promesse divine. Ciò rafforza la gravità della condizione del popolo a cui il profeta viene mandato, perché la sua ribellione ha luogo dopo che la terra promessa è stata donata, mentre in Nm 14 essa è conosciuta soltanto mediante la descrizione degli esploratori. In entrambi i casi, però, Dio è considerato offensivamente inaffidabile. Ulteriori approfondimenti vengono compiuti poi con l'analisi delle domande retoriche di Is 6,5 e l'utilizzo della radice **נָכַח** per indicare le ferite sul corpo, con cui il profeta intende simboleggiare la condizione rovinosa dell'Israele ribelle. L'autore perviene alla conclusione, ben dimostrata, che le sofferenze storiche del popolo non costituiscono una punizione, sia pure paterna, da parte di YHWH, bensì il risultato dell'ingresso delle forze del caos nell'ordinamento cosmico prestabilito, che la ribellione di Israele, e il suo rifiuto di porre in Dio la propria confidenza, hanno drammaticamente alterato. Ciò viene senza dubbio confermato dall'appello al cielo e alla terra, con cui si apre il primo capitolo del libro, i quali sono i rappresentanti degli estremi visibili dell'universo e, al tempo stesso, i garanti di un equilibrio cosmico determinato dall'osservanza dell'ordinamento divino.

Nondimeno, nella generale devastazione non tutto è perduto. Il verbo utilizzato (**יָחַד**) allude a qualcosa, o qualcuno, che sopravvive dopo un evento estremo.

Alcuni esegeti hanno ipotizzato che si possa trattare dell'assedio di Sennacherib, ma non ci sono dimostrazioni definitive che il brano isaiano in questione possa presupporre questa situazione storica. Neppure gli annali di Sennacherib si sono rivelati utili a questo scopo (cf. 334-337). Il nostro autore sostiene, semmai, che le espressioni simili a quelle di Is 1, riscontrabili negli annali assiri, possono tutt'al più essere un indizio dell'epoca di redazione del testo. Una soluzione di questo genere è senza dubbio più moderata e per questo più accettabile.

Ciò che attira la sua attenzione, a conclusione della ricerca, è l'appellativo «figlia di Sion» (בְּתֻלַת צִיּוֹן) e la sua valenza teologica in rapporto al futuro. Contro chi sostiene una datazione postesilica di questa espressione, viene utilizzata un'argomentazione puramente probabilistica: tenuto conto della molteplicità di luoghi definiti in connessione con בְּתֻלַת צִיּוֹן (cf. 350), si può ragionevolmente considerare come un'antica convenzione del linguaggio poetico; uno sviluppo della storia del linguaggio solo a partire dal tempo dell'esilio non avrebbe infatti dato origine a un uso così ampio di tale costrutto. Il ragionamento è plausibile. Ciò non toglie, ovviamente, che lo strato più recente della redazione della pericope sia stato elaborato in epoca postesilica, sul quadro generale dell'intero testo di Isaia.

In definitiva, sul piano della riflessione teologica, l'autore risponde a tre domande di partenza: il motivo del posizionamento del racconto di vocazione al c. 6 e non all'inizio del libro; il senso dello strano scopo della predicazione di Isaia, cioè l'indurimento dei destinatari; il perché il profeta, mandato a Israele, rivolga il suo annuncio al cielo e alla terra e non direttamente al popolo.

La risposta alla prima domanda è connessa a un'inquadratura della vocazione di Isaia nella linea di quella mosaica: la trasmissione del carisma profetico avviene a un certo punto della vita del soggetto e in seguito a particolari eventi già accaduti. Nel caso di Mosè, la vocazione è preceduta dall'oppressione del popolo e dal suo grido di aiuto; la vocazione di Isaia è preceduta e motivata invece dall'apostasia d'Israele, descritta in Is 1-5. Proprio tale apostasia spiega anche l'incapacità di ascolto da parte del popolo: si tratta di una malattia interiore – localizzata nel cuore e nella testa – che produce nei destinatari una fondamentale incapacità di decodificare in modo corretto il messaggio di Dio. La devastazione annunciata non sarà, dunque, la conseguenza di un castigo di YHWH, bensì la naturale conseguenza della lontananza da lui. Il cielo e la terra, infine, sono elementi cosmici che dimostrano l'ordine della creazione mediante l'ubbidienza alle leggi del creatore. Al tempo stesso, essi indicano la via verso la nuova creazione, di cui Dio è il Signore universale. In questo quadro di desolazione emerge, però, l'elemento di speranza che apre lo scenario di un futuro diverso, e che è rappresentato dall'appellativo «figlia di Sion», immagine di una sopravvivenza dopo la catastrofe, ovvero una nuova possibilità concessa a Israele per ritornare a Dio.

Vincenzo Cuffaro
Studio Teologico «S. Gregorio Agrigentino»
Piazza Don G. Minzoni, 19
92100 Agrigento
cuffarovincenzo@virgilio.it

K. BERGER, *Forme e generi nel Nuovo Testamento* (Biblioteca del Commentario Paideia 1), traduzione di FRANCESCO BIANCHI, Paideia, Brescia 2016, p. 608, cm 21, € 68,00, ISBN 978839408884.

«Approfondire l'enunciazione dei testi anche al di là delle informazioni fornite dai significati lessicali (semantica)»: con questa lapidaria sentenza viene definito a p. 7 il significato della *Formgeschichte*, e più sotto, a p. 13, viene affermato come «La ricerca di forma e genere consente di spiegare le modalità con cui un testo affronta un dato argomento e il suo rapporto con la realtà [...]. Le caratteristiche di un testo vengono in tal modo esaminate e messe in relazione tra loro». Queste due brevi citazioni, tratte dalle prime pagine dell'opera esaminata, sembrano sufficienti per descrivere lo scopo e il valore dell'intero volume. Klaus Berger è stato professore ordinario di Teologia neotestamentaria all'Università di Heidelberg. Esegeta e teologo di fama indiscussa, ha dedicato gran parte della sua ricerca ai generi letterari e tra le sue opere figura anche una ricerca sui generi ellenistici nel Nuovo Testamento. L'opera attuale, edita a Tubinga nel 2005, ed ora presentata dalla Paideia per la traduzione di Francesco Bianchi, si caratterizza come il punto di arrivo dell'impegno di Berger, teso a recuperare nel dibattito esegetico contemporaneo il tema della definizione delle forme scritte all'interno di un testo e insieme la questione della loro trasmissione anche nel passaggio dal racconto orale alla forma scritta. Il volume *Forme e generi nel Nuovo Testamento* si presenta come un'opera assai ampia che, pur non volendo essere un manuale, mantiene tuttavia una scansione delle tematiche assai definita, tale da essere didattica. Questo è un indubbio pregio dell'opera che prende per mano il lettore e lo accompagna – con gradualità ma non senza aprire, lungo il percorso, ampie finestre di approfondimento – attraverso un sentiero a tratti difficile, ma comunque avventuroso e ricchissimo di spunti e illuminazioni.

Introdotta solo da una brevissima *Premessa* il testo è suddiviso in cinque parti. La prima parte, che consta di quattro capitoli, si presenta come una introduzione metodologica e risponde alla domanda sul significato e sul dibattito scientifico sulla *storia delle forme*. È di particolare interesse il c. 4 dal titolo «Storia delle forme e altre metodologie esegetiche. L'esegesi nell'interazione dei metodi». In questo capitolo si delinea quanto questa metodologia sia debitrice alle scienze storiche e linguistiche, quanto possa interagire con altri metodi esegetici e quanto a sua volta fornisca ad altre discipline – ad esempio la sociologia – una maggiore attenzione ai testi e alla loro storia.

Con la seconda parte si cominciano ad analizzare i *Generi misti*, cioè quei testi non riconducibili a ulteriori schematizzazioni: tra questi vi sono i testi *analogici* e *figurati*, come i testi di *paragone*, di *esempio*, e le *metafore* e le *allegorie* in genere, nonché le *similitudini*. Un particolare capitolo è dedicato alle *massime* e un altro ai *discorsi*. Segue un'attenta trattazione delle *crie* (discorsi o atti di un personaggio provocati da una situazione e che tuttavia la trascendono: 172) e degli *apoftegmi* (forma di *cria* più strigata e che sottolinea la dimensione dialogica tra due personaggi): queste forme sono molto interessanti dal punto di vista della storia dei testi perché offrono uno schema base sul quale poi la tradizione ha po-

tuto o avrebbe potuto costruire una narrazione. Berger offre pertanto un'accurata classificazione di questi testi. La parte si chiude con l'analisi delle varie forme di *argomentazioni* e infine con le *citazioni scritturistiche*.

La terza parte è interamente dedicata ai *generi simbuleutici*, cioè deliberativi, quali la parenesi, l'esortazione, i discorsi di ammonimento o di conversione, i cataloghi di vizi e virtù e le tavole di comportamento domestico, e infine le beatitudini. A questi generi – per Berger – appartengono quasi tutte le epistole neotestamentarie.

La quarta parte riguarda i *generi epidittici* cioè indirizzati a un pubblico generico con l'intento di dimostrare l'eccellenza di una persona o di una cosa o di un modo di agire. Tra questi abbiamo tutte le *descrizioni* in concreto e in astratto, i *cataloghi*, le *proclamazioni*, le *acclamazioni* e le *dossologie*. Fanno certamente parte di questo genere le *preghiere* e gli *inni*, i *dialoghi*, i *discorsi in prima persona* tra i quali le parti autobiografiche, i racconti di visione e i vari generi autobiografici, nonché i *testi apocalittici*. Una parte significativa di questa sezione è dedicata al genere *vangelo* e *biografia* con ampi riferimenti alla letteratura ellenistica e agli *atti di martirio*.

La quinta e ultima parte del testo viene dedicata ai *generi dicanici*, cioè di carattere giudiziario/forense: *apologie* e *testi apologetici*, *deplorazioni*, *annunci* di sventura e di salvezza motivati, *giudizi* e *critiche*, *racconti testimoniali* e uso dei testimoni.

A chiusura dell'intera opera, un'unica pagina (515) si chiede quale sarà il futuro della storia delle forme: «Le forme e i generi del Nuovo Testamento sono quindi da considerarsi anzitutto elementi della comunicazione di una cultura estranea. Quanto più si coglie e si prende sul serio l'estraneità della cultura neotestamentaria rispetto alla nostra e quanto più si è disposti a tornare a vedere la funzione di forme, rituali e convenzioni dell'ambiente circostante, tanto più la storia delle forme potrà svilupparsi».

L'opera è corredata di una importante sezione che presenta: bibliografia; indice delle situazioni e funzioni sociali tipiche dei generi; indice dei generi e delle forme; indice dei passi citati (Bibbia, fonti antiche classiche, fonti antiche cristiane, letteratura rabbinica, scritti di Qumran); indice degli autori moderni.

Un'opera imponente, di alto valore scientifico, assai utile per lo studioso del Nuovo Testamento, ma utile anche per chi volesse accostare il valore comunicativo dei testi antichi.

Guido Benzi
Università Pontificia Salesiana
Piazza Ateneo Salesiano, 1
00139 Roma
benzi@unisal.it

J.M. ZURAWSKI – G. BOCCACCINI (edd.), *Second Temple Jewish Paideia in Context* (BZNW 228), De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2017, p. VI-308, cm 24, € 99,95, ISBN 978-3-11-054606-4; e-ISBN (PDF) 978-3-11-054697-2; E-ISBN (EPUB) 978-3-11-054611-8; ISSN 0171-6441.

Il volume raccoglie gli interventi presentati al *Fifth Nangeroni Meeting*, che si è tenuto a Napoli dal 30 giugno al 4 luglio 2015. Questi incontri sono promossi dal cosiddetto *Enoch Seminar*, fondato da Gabriele Boccaccini nel 2001, e sono sponsorizzati dal *Michigan Center for Early Christian Studies* e l'*Alessandro Nangeroni International Endowment*; questa volta la sede di Napoli è stata scelta per via della collaborazione con un progetto FIRB (*Fondo per gli Investimenti della Ricerca di Base*), con sede presso l'Università degli Studi Federico II, che sotto la direzione di Luca Arcari verte sul tema *La percezione dello spazio e del tempo nella trasmissione di identità collettive. Polarizzazioni e/o coabitazioni religiose nel mondo antico (I-VI secolo d.C.)*.

L'argomento trattato nell'incontro – la *paideia* giudaica all'epoca del Secondo Tempio nel contesto del suo ambiente storico – è certo impegnativo e, come rilevano i due curatori del volume, è stato poco studiato in passato, tranne che per qualche testo particolare, sebbene della *paideia* si sia parlato in relazione all'Israele preesilico e al mondo rabbinico, e certo tutti ricordano al riguardo l'ampio contributo sul mondo greco e la tradizione cristiana che è stato offerto a suo tempo da Werner Jaeger e Henri-Irénée Marrou. Tuttavia ultimamente si è intensificata in proposito l'attenzione degli studiosi all'età del Secondo Tempio, e ad esempio la *Society of Biblical Literature* ha dedicato alcune sessioni di tre annate dei suoi incontri (2012, 2013 e 2014) proprio alla *paideia* del giudaismo e del cristianesimo (e il volume che ne è derivato, citato qui a p. 3 nota 8, ancora in stampa al momento i cui i due curatori scrivevano, è stato pubblicato poi nel corso del 2017 come n. 41 della collana *Early Judaism and Its Literature*). Nello stesso tempo, però, si fa notare qui che la scelta del termine *paideia* è espressamente voluta, poiché con esso non si vuole indicare una semplice «educazione», anche se poi nel corso del volume più volte viene usato di fatto l'inglese *education*, che, sebbene non si sovrapponga semanticamente all'italiano «educazione», è tuttavia più restrittivo rispetto alla *paideia* greca; essa infatti per Platone si riferisce alla virtù, forma alla cultura e crea il vero cittadino (*Leges* 1.643), e in epoca ellenistica e romana definisce l'identità sociale e culturale (così per Isocrate, *Panegyricus* 50). Ora, anche se non proprio con una esatta corrispondenza, questo significato più ampio è quello che si vuole esplorare qui per l'ambiente giudaico. Possiamo tuttavia aggiungere al riguardo che un simile accostamento al tema non va inteso come esclusivo, poiché molteplici sono le vie della comunicazione pedagogica riscontrabili in alcuni testi biblici, soprattutto a carattere sapienziale, che in qualche modo si possono collocare nel medesimo ambiente giudaico del Secondo Tempio: una raffinata disamina del libro dei Proverbi in questa prospettiva, dove si pone in rilievo il ruolo dell'arte poetica, è stata tracciata recentemente da Anne W. Stewart, *Poetic Ethics in Proverbs. Wisdom Literature and the Shaping of the Moral Self*, New York 2016. Il presente volume è comunque interessante

per verificare come i vari contributi, nel loro complesso, si siano mantenuti fedeli a queste linee programmatiche, e cioè come abbiano inteso di fatto la nozione e la pratica della *paideia*.

Dopo l'introduzione dei due curatori, i saggi vengono distribuiti su due aree geografiche: cinque per quella palestinese e dieci per quella della diaspora. La distinzione è solo relativa e non rigida (come si dice chiaramente) ed effettivamente è operata in base ai presunti ambienti originari della letteratura presa in considerazione, che in taluni casi restano abbastanza ipotetici. A quanto risulta, non sono stati inseriti in questi Atti tutti gli interventi (a p. 13 si accenna a un contributo di Steve Tinney sulla Mesopotamia, che non è presente nel volume, sebbene l'autore compaia nell'elenco dei partecipanti al *Meeting*, p. 7). Conviene sintetizzarli qui singolarmente, per evidenziare appunto il modo in cui il tema generale è stato affrontato e recepito.

Inizia la piccola serie della *paideia* palestinese William M. Schniedewind che tratta dell'educazione scribale nella sua ambientazione sociale e nella sua espressione linguistica: mentre nell'età del Ferro (ossia nell'Israele preesilico) si usa l'ebraico a scopi prevalentemente amministrativi, la diffusione dell'aramaico fa sì che in epoca persiana (come testimoniano ad esempio i libri di Esdra e Neemia) sia quest'ultima la lingua della burocrazia mentre l'ebraico diviene lingua letteraria che serve a rafforzare l'identità sociale e religiosa. L'autore, tra l'altro, dedica alcune pagine anche agli scribi dei testi di Kuntillet 'Ajrud, dove sono state ritrovate 17 iscrizioni a inchiostro: per lui difficilmente testimonierebbero un'educazione rivolta alla formazione di scribi sacerdoti (come vorrebbe il loro editore, Ze'ev Meshel), ma in margine si accenna al fatto che è attestata in quelle iscrizioni la grafia di numeri in ieratico: 1, 2, 3 e 4 sul *pithos* A e poi il 10 e forse anche il 70 e il 50. Ci si richiama in proposito a 6 ostraci rinvenuti a Kadash Barnea e anche ai numeri in ieratico scritti sull'ostraco Arad 34 (16 nota 19). Sebbene la questione sia del tutto secondaria, nel contesto del tema del contributo, è opportuno richiamare a una certa cautela nella lettura di questi numeri che si suppongono scritti in ieratico. Nell'ostraco 16 Arad, ad esempio (citato qui a p. 17, anche se solo per la benedizione del suo *incipit*), alla r. 5 si erano letti due tratti orizzontali paralleli come numero 8 in ieratico, ma un esame del testo effettuato con la tecnica dell'«imaging multispettrale» (a raggi infrarossi) ha rivelato che si tratta piuttosto della lettera *zain* in paleoebraico, iniziale del termine *zkh* (cf. A. Mendel-Gerberovich et al., «A Brand New Old Inscription: Arad Ostrakon 16 Rediscovered via Multispectral Imaging», in *BASOR* 378[2017], 113-125, spec. 114-115 e 118).

Seguono tre saggi dedicati a Ben Sira, che in parte si ripetono tra loro. Frank Ueberschaer parla del maestro in rapporto ai suoi discepoli e dei temi su cui verte il suo insegnamento, tra cui soprattutto la sapienza (è strano come non citi la sua opera maggiore, dedicata allo stesso argomento: *Weisheit aus der Begegnung. Bildung nach dem Buch Ben Sira* [BZAW 379], Berlin-New York 2007). Samuel L. Adams affronta il problema dell'esclusivismo della *paideia* di Ben Sira, che egli nega decisamente: non solo questo maestro è aperto all'ellenismo ma non distingue neppure tra sapienza sacra e profana; utilizza fonti esterne, come Teognide, testi egiziani e di scuole filosofiche greche, in particolare stoiche (ma non cita al riguardo l'importante U. Wilke-Reuter, *Göttliche Providenz und menschliche*

Verantwortung bei Ben Sira und in der Frühen Stoa [BZAW 298], Berlin-New York 2000); sul complesso rapporto tra sapienza e Torah si conclude che «Wisdom encompasses Torah and not viceversa» (56): insomma, la *paideia* qui è da ritenersi inclusiva. Elisa Uusimäki espone quale sia la formazione del sapiente secondo Ben Sira, in parallelo con la figura del filosofo greco e del suo stile di vita, alla luce di quanto ha scritto a proposito di quest'ultimo lo studioso francese Pierre Hadot; l'autrice passa in rassegna perciò gli esercizi «spirituali» che ne caratterizzano il comportamento (insegnamento, attività scribali, contemplazione, emulazione, preghiera, profezia, dominio di sé, opere sociali); a differenza dei «colleghi» greci, egli però dialoga non con Omero ma con la Torah e più in generale si viene a concludere che i sapienti di Gerusalemme consideravano forse se stessi come filosofi (e sull'insegnamento sapienziale in epoca ellenistica, compresi i rapporti tra sapienza e Torah, come pure su altri aspetti toccati da questo contributo, si può vedere ora il volume della Uusimäki, tratto dalla sua tesi di laurea: *Proverbs towards Torah. An Analysis of 4Q525* [StTDJ 117], Leiden-Boston, MA 2016). Chiude la serie Matthew Goff, che si dedica all'educazione nei testi del Mar Morto, che per lui non mostrano opposizione all'ellenismo e lasciano intravedere a loro volta particolari tecniche pedagogiche. Essi si rifanno a una Torah in senso ampio (non ristretta ai soli cinque libri biblici) e anzi la intendono come testo scritto autorevole, utilizzato a scopo pedagogico, come lo è Omero nel mondo greco. Suo interprete è soprattutto il Maestro di giustizia, ma la comunità deve continuare il suo insegnamento. I testi sapienziali rinvenuti a Qumran raccomandano poi lo studio del *raz nihyeh* (il «mistero che viene») e contribuiscono a diffondere l'idea di una conoscenza «rivelata» (anche se il *mebin*, a cui è comunicata, è una persona comune, non un iniziato o un membro di classe elevata). Infine, non sembra che tra i testi qumranici vi siano esercizi scolastici, sebbene dal loro complesso si possa dedurre che essi sono frutto di un'attività scribale di grado elevato.

Già da questa panoramica sull'area palestinese emerge abbastanza chiaramente che il tema della *paideia* è trattato piuttosto dal lato soggettivo, cioè dal punto di vista dell'educatore più che del discepolo (che è identificato preferibilmente con lo scriba), e in misura minore per il suo contenuto, ossia l'insieme di quelle virtù e di quella cultura che contribuirebbero alla formazione dell'uomo e del cittadino. E la stessa impressione si conferma anche alla lettura degli altri dieci saggi del volume, quelli dedicati alla diaspora.

Benjamin G. Wright si occupa della *paideia* della comunità giudaica di Alessandria, testimoniata dalla *Lettera di Aristeo* (di cui egli ha pubblicato qualche anno fa un'edizione commentata: *The Letter of Aristeas. "Aristeas to Philocrates" or "On the Translation of the Law"* [CEJL], Berlin-Boston, MA 2015). Lo scritto è per lui di autore ebreo della metà del II sec. a.C., che intende narrare non l'origine ma la rilevanza della LXX in quel momento storico. A confronto con il mondo greco, si difende in esso la razionalità delle leggi (anche quelle sulla purità), e in fatto di *paideia* esso vorrebbe mostrare come si attua la formazione alla retorica di un giudeo immerso in una grecità imperante: l'autore della *Lettera* sa usare bene infatti gli esercizi previsti dal *curriculum* scolastico (i *progymnasmata*), che vengono qui sintetizzati singolarmente (*ekphrasis*, *chreia*, *ethopoeia*, *synkrisis*, *paraphrasis*), assieme ad altri espedienti stilistici; ricorre a fonti greche (non

però Omero, bensì personaggi e scuole filosofiche), che unisce ad allusioni e citazioni della Scrittura. Insomma, egli può aver frequentato un ginnasio o aver ricevuto un'educazione in privato, mentre non sappiamo esattamente come si sia formato in concreto alle Scritture della propria tradizione. E ad ogni modo non rivela conflitti tra le due sponde.

Luca Arcari presenta il *Testamento di Orfeo* nella varie fonti della sua trasmissione (Aristobulo in Eusebio, la *Theosophia Tubingensis*, Clemente di Alessandria, Giustino, il papiro di Derveni [del V sec. a.C.]): si tratterebbe di un inno a scopo didattico che rientra nel genere degli inni trasmessi in esametri, e che Aristobulo ha interpretato inserendovi alcuni elementi giudaici (come l'unicità del principio divino) mediante un'esegesi allegorica che si trova già praticata nel papiro di Derveni. Come si vede, della *paideia* si parla qui solo in un'ottica remota o indiretta.

Patrick Pouchelle vede nei *Testamenti dei XII patriarchi* un documento in cui, diversamente dai testi biblici, si insiste di più sull'educazione impartita dai padri (patriarchi), e lo si mostra qui con una rassegna della terminologia. Si insiste anche sull'insegnamento della Legge, che certo non è elemento nuovo nella pedagogia tradizionale, mentre innovativo è l'aspetto concomitante, cioè che questo apprendimento si realizza imparando a scrivere. Gregory E. Sterling traccia un quadro della scuola di Filone di Alessandria, con un esame delle sue opere riunite per gruppi. Il fatto che alcune siano state tradotte in armeno (nel VI sec. d.C.) e inserite in un *curriculum* didattico confermerebbe che già alla loro origine potevano essere usate nella scuola. Per mostrare più a fondo questa loro ambientazione si presentano qui tre scuole filosofiche antiche (quella stoica di Epitteto e quelle neoplatoniche di Plotino e di Proclo) con i loro metodi di insegnamento e il ruolo dei discepoli nel raccogliere e trasmettere il materiale in forma scritta. Si passa poi a una rassegna delle opere filoniane, suddivise secondo la classificazione abituale in cinque collezioni: tre serie di commentari, trattati filosofici e opere apologetiche, e, tralasciando queste ultime, si delineano quei tratti che maggiormente le caratterizzano nella loro finalità didattica (con particolare rilievo accordato alle *questiones et solutiones* dei commentari a Genesi ed Esodo), e si conclude con alcune considerazioni sulla configurazione concreta dell'edificio scolastico e sulla strutturazione dell'insegnamento (casa, biblioteca, lezioni e seminari, numero degli studenti). L'argomento delle *quaestiones et solutiones* (o *erotapokriseis*) filoniane viene ripreso da Sean A. Adams, che si chiede se si tratti di un metodo utilizzato anche nella sinagoga; risale comunque al mondo pre-classico ed è applicato anzitutto ad Omero: si suppone la lettura di autori da parte dei discepoli interroganti e le domande, con le relative risposte, potevano esse raccolte in libri che a loro volta erano utilizzati in sede didattica. Lo stesso avviene in Filone, che adotta il metodo per esporre la sua esegesi la quale, a differenza di quella di altri (come Aristobulo o Demetrio), si attua in maniera sistematica su un libro biblico. Probabilmente, i libri che ne sono derivati sono stati usati da lui stesso come manuale scolastico.

Anders Klostergaard Petersen si propone di mostrare come con la *paideia* giudaica si superi la dicotomia tra filosofia e religione, e lo esemplifica in tre ambiti testuali. Ma premette un'ampia discettazione sull'evoluzione della cultura, che chiama in causa le scienze biologiche e neurologiche, nonché un orizzon-

te geografico che si estende alla Cina e all'India, e sottolinea poi il passaggio rilevante che si è realizzato con la cosiddetta età assiale, che egli colloca tra il VII e il III sec. a.C., comportando anche una transizione tra due forme di religione, che egli vuole rendere evidente attraverso otto elementi descritti qui in dettaglio. Ora, è vero che l'età cosiddetta assiale segna una svolta storico-culturale determinante, almeno nelle civiltà del Vicino Oriente antico e in quelle che si affacciano sul Mediterraneo (si veda B. Halpern – K.S. Sachs [edd.], *Cultural Contact and Appropriation in the Axial-Age Mediterranean World. A Periplos* [CHANE 86], Leiden- Boston, MA 2014), ma forse qui le si attribuisce una funzione eccessiva. Se infatti per il libro biblico della Sapienza si mostra solo che la sapienza porta a una conoscenza vera della realtà (ricordando il mito platonico della caverna), per *4 Maccabei* appare forzata l'applicazione degli otto elementi (tra l'altro un parallelo analogo in *1 Maccabei* l'autore lo ha tentato recentemente in «1 Maccabees from an Axial Age Perspective», in F. Avemarie – P. Bukovec – S. Krauter – M. Tilly [edd.], *Die Makkabäer* [WUNT 382], Tübingen 2017, 41-67), e così pure per spiegare il passaggio da una conoscenza imperfetta (tramite i sensi) a un'altra perfetta nell'opera filoniana *Migrazioni di Abramo* per l'omonimo personaggio biblico. La dicotomia è dunque superata, ma resta da chiedersi se per il mondo antico il problema posto in questi termini non sia ancora condizionato in fondo da una concezione moderna di matrice illuminista.

Su *4 Maccabei* interviene poi David A. de Silva, che con ricca documentazione illustra come il suo autore si sia formato adeguatamente ai canoni della *paideia* greca, imparando e poi adottando gli elementi contemplati dai manuali di retorica (e qui si citano in particolare quelli di Elio Eone ed Ermogene). Si riprendono perciò anzitutto gli esercizi dei *progymnasmata*, che già abbiamo elencato per il contributo di Wright e qui vengono descritti più ampiamente, mentre per la tesi fondamentale dell'opera (la ragione sorretta da pietà religiosa supera le passioni), l'autore mostra di essere piuttosto un filosofo eclettico. Conosce i poeti greci, tra cui soprattutto Euripide, preferito tra l'altro dagli antichi (nonostante – si può aggiungere – l'Eschilo privilegiato delle *Rane* di Aristofane), e naturalmente le leggi della Torah e i personaggi biblici. La sua formazione è senz'altro di secondo, e a tratti anche di terzo, livello, e rispecchia una comunità dove la subcultura giudaica è integrata senza incrinature nella cultura greca. Il contributo è denso e anche persuasivo, come del resto ci si può attendere da uno studioso che si è occupato a lungo di quest'opera (oltre alla sua edizione di *4 Maccabei*, del 1998, citata qui a p. 217 nota 31, si veda anche *4 Maccabees. Introduction and Commentary on the Greek Text in Codex Sinaiticus* [SeptCS], Leiden-Boston, MA 2006).

I due saggi successivi oltrepassano l'ambito strettamente giudaico. Kathy Ehrensperger tratta di un tema alquanto singolare, e cioè il linguaggio del corpo che traspare dall'insegnamento di Paolo rivolto a un uditorio che proviene dalle nazioni, come esempio di traduzione culturale. Partendo dal fatto che il linguaggio del corpo rivela il carattere di una persona, si evidenzia anzitutto che nel mondo romano esso viene a indicare uno *status* sociale elevato, soprattutto nell'esercizio della retorica. Paolo però si rivolge a dei provinciali i quali avvertivano la differenza del loro linguaggio corporeo rispetto a quello romano; egli sottolinea d'altra parte la sua debolezza fisica, invitando i suoi seguaci a imitarlo. Forse in

questo egli risponde anche alle critiche di coloro che contestavano la sua autorità, perché il suo non era appunto il linguaggio corporeo tipicamente romano e quindi credibile. L'altro intervento, di Jason von Ehrenkrook, affronta la *paideia* nel contesto della tensione tra pagani e cristiani nella tarda antichità, con tre esempi di biografie (*bioi*). Eusebio nel libro VI della sua *Storia ecclesiastica* descrive la «conversione» di Origene, da un'educazione pagana alle Scritture cristiane: benché essa appaia come una rinuncia, di fatto Origene continua a coltivare la filosofia neoplatonica e fonda il suo insegnamento su una cultura greca; forse il punto di vista piuttosto drastico della descrizione di Eusebio è legato alla situazione politica creatasi con l'avvento di Costantino. Atanasio, nella *Vita di Antonio*, ci offre un esempio di monaco-filosofo che si distanzia dall'uomo colto greco, ma la contrapposizione si esprime ricorrendo ai *grammata* e ad altri elementi della cultura greca. Eunapio di Sardi nelle sue *Vitae sophistarum* dedica un *excursus* a Giuliano, nel quale si afferma che i maestri di quest'ultimo, ritenendo inadeguata o insufficiente la cultura cristiana per educarlo, furono costretti a ricorrere a quella greca, ma anche qui la contrapposizione è retorica. Dai tre esempi risulta dunque che le due culture, benché nominalmente in dialettica tra loro, in realtà si richiamano a vicenda e i confini identitari che esse tracciano non sono per nulla definiti e chiari. Al di là di quanto si descrive nel contributo, potremmo accennare anche al fatto che sul piano letterario i risultati cui esso perviene sarebbero ulteriormente confermati con una più solida presa di coscienza di quanto gli stessi testi biblici fossero noti al mondo non cristiano (non si può fare a meno di ricordare qui l'ampia raccolta curata da Giancarlo Rinaldi: *La Bibbia dei pagani*, vol. I: *Quadro storico*; vol. II: *Testi e documenti* [BnS 19-20], Bologna 1997-1998).

Nell'ultimo intervento, uno dei due curatori del volume, Jason M. Zurawski, traccia una sorta di sintesi dei lavori, sottolineando che la *paideia* è condizionata dai contesti culturali in cui si esercita e racchiude quindi una concezione molteplice di identità, e l'identità da parte sua e all'interno di questo rapporto va intesa in senso dinamico, non essenzialista. Ciò è noto dagli studi sul mondo greco-romano, e in particolare per il periodo della seconda sofistica, e va quindi tenuto presente anche per l'identità giudaica del Secondo Tempio, e Zurawski lo vuole mostrare qui in concreto con due esempi. In Filone si combinano tra loro la legge giudaica e la *paideia* greca (tendenzialmente universalistica), dando luogo a una identità non assimilazionista né ostile (e il volume lo ha mostrato a sufficienza). Ma per il libro della Sapienza si sostiene qui una tesi alquanto originale: esso non è in opposizione al mondo pagano (come vogliono diversi studiosi) e riguarda più la *paideia* che la *sophia*, presentandosi come uno scritto didattico (cf. 6,9-11); questa sua *paideia* non include espressamente elementi greci ed elementi giudaici e il genere di educazione che propone vale per tutti: la vita presente è una prova e include anche rimprovero e punizione (nella prima parte del libro) mentre la storia particolare (nella seconda parte) diventa tipologica e universale. Se Filone difende una concezione di *paideia* integrata, il libro della Sapienza va oltre, in quanto afferma che tutti sono educati alla stessa maniera, e il popolo giudaico non è né superiore né inferiore bensì uguale agli altri e, indipendentemente dalla loro etnicità, tutti sono invitati a vivere una vita giusta che porta all'immortalità. Forse si potrà non essere d'accordo su questa sorta di *paideia*

universalizzata e per certi aspetti anche irenica, che abolisce ogni traccia di diversità, ma in questo tentativo dell'autore, che suona quasi come una finale solenne del volume, si può intravedere l'ideale ultimo a cui forse mirava l'impostazione del tema affrontato nel *Meeting*, anche se la sua trattazione concreta sembra aver trascurato elementi essenziali del contenuto, trasponendo più spesso la ricchezza della *paideia* illustrata nell'introduzione nell'esercizio dell'arte del *paidotès*.

Il volume è dotato di un indice degli autori moderni (dove bisogna aggiungere la voce Cameron, Alan, citato alla p. 255, e alla voce Cameron, Averil va tolta la p. 268, poiché ivi Cameron è il nome che si accompagna al cognome McCarthy, inserito correttamente a p. 282) e di un indice delle fonti antiche. Quest'ultimo elenca in sequenza ogni genere di testi, compresi i libri biblici secondo i loro titoli; mentre da un lato è utile per sciogliere le abbreviazioni usate nel volume (per le quali non vi è un elenco proprio, e quelle delle riviste e delle collane restano affidate alla perizia del lettore, poiché non vi è un rimando a un qualche repertorio bibliografico), dall'altro risulta farraginoso alla consultazione; una suddivisione per generi (secondo la prassi abituale) ne avrebbe facilitato l'uso. Per il resto, al di là di qualche immancabile refuso, va segnalato che a p. 96 n. 10 il titolo dell'opera di Stewart Moore va corretto in *Jewish Ethnic Identity and Relations in Hellenistic Egypt: With Walls of Iron?* e, di conseguenza, va modificata la citazione abbreviata di p. 97 nota 13; e ancora, l'inizio del titolo della stessa opera a p. 270 nota 8 va modificato da *Judean Ethnic Identity in Jewish Ethnic Identity*.

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

A. CULLHED, *The Shadow of Creusa: Negotiating Fictionality in Late Antique Latin Literature* (Beiträge zur Altertumskunde 339), De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2015, p. XXII-703, cm 24, € 99,95, ISBN 978-3-11-031086-3; e-ISBN 978-3-11-031094-8 (PDF); e-ISBN 978-3-11-038836-7 (EPUB).

Dai fatti narrati in *Eneide* 2,768-794 è tratto il titolo di quest'opera che Anders Cullhed, docente di Letterature comparate all'Università di Stoccolma, dedica al lento trasformarsi nella tarda antichità latina della valutazione dei miti classici e del materiale epico, sotto la spinta del cristianesimo. Come è noto, Creusa, prima moglie di Enea, scompare durante la fuga dell'eroe, col padre Anchise e il figlio, da Troia in preda alle fiamme e alla devastazione. Temendo sia stata fatta prigioniera, Enea la cerca armi in pugno, tornando in città malgrado il pericolo. D'un tratto gli appare l'ombra di Creusa, un simulacro più grande della moglie quand'era viva. Impossibile abbracciarla o trattenerla: Creusa è destinata al servizio di Cibele. Sulla scorta di Girolamo, testimone della caduta di Roma, Cullhed assume il testo virgiliano a parabola della scomparsa e del riapparire della letteratura «pagana» nella cultura cristiana fra il 313 e il 636, data della morte

di Isidoro di Siviglia. Il sottotitolo del volume denuncia la prospettiva «negoziale» scelta dall'autore: in che termini si pose nel periodo e nell'ambiente scelto, la tarda latinità, il patto fra scrittore e lettore, costitutivo della verisimiglianza di un racconto avente a che fare con l'extrasensoriale?

Tre capitoli introduttivi s'impongono. Il primo, di natura teoretica, tratta del rapporto fra vero e verosimile nel pensiero antico, soprattutto greco. In effetti, afferma l'autore, il nostro concetto di *fiction* deriva in parte dal pensiero di Aristotele, che ne fa una creazione che si pone fra verità e menzogna. In una realtà dominata dalla parola detta, campo della teoresi di sofisti e retori, il «vero» doveva spesso esser reso «verisimile» con artifici stilistici, scenici e logici, della cui ambivalenza si erano resi conto Gorgia di Lentini e i suoi critici, Platone fra tutti. La «dolce malattia» che *epos* e *logos* inducono nell'animo per fargli accettare una visione del reale, può distorcerne a tal punto la percezione da far credere qualcosa che si può dire o raccontare, ma non pensare davvero, e mai verificare. Questa tensione fra narrazione e realtà, poiché l'*enargeia*, l'*evidentia*, di un racconto dipende dal rivestimento letterario, oltre che dall'*ethos*, dalla credibilità, del narratore, fu ovviamente determinante nello sforzo titanico che pastori e teologi intrapresero per sostituire la *doctrina christiana* all'*en kyklo paideia* greco-romana, fondata sull'*epos* omerico.

Questa riflessione sul «patto» si prolunga, nel secondo capitolo, prendendo in conto i mitografi romani (Ovidio soprattutto) e la sintesi plutarchea di storia, moralismo, teologia e impegno civico. Due forme di umanizzazione del mito: se tutto, nell'*habitat* che ci circonda, ha voce, vita e senso, è perché un tempo l'alloro, l'allodola e il narciso furono esseri umani; se le storie degli dèi antichi, i *pathemata* che attraversarono, sono vie per la salvezza, è perché l'uomo può misticamente e vitalmente farli propri. La riflessione antica conduce, anche per merito delle scuole di retorica, a distinguere col *De inventione* fra *historia* (racconto vero), *fabula* (invenzione falsa, contraria alla natura, mito) e *argumentum* (invenzione plausibile, esempio o parabola). Quest'ultima forma della *poiesis* era stata annoverata da Aristotele fra le risorse argomentative, fondate, in ultima analisi, sulla *homoiotetes* o analogia: se l'esempio è il racconto di un fatto assimilabile, costruito in modo da far risaltare l'analogia, la parabola è pura invenzione, creata per rivelare le concatenazioni profonde fra i dati fattuali sottoposti ad esame. Dove collocare i miti e i racconti, non sempre edificanti, che le società mediterranee avevano ritenuto veri, malgrado l'inverisimiglianza o proprio a causa di questa? Come sostituirli coi racconti biblici, per costituire una nuova forma di *decus*, di onorabilità intellettuale, che si esprimesse in una *doctrina christiana*?

Il terzo capitolo definisce e descrive brevemente il periodo scelto: la tarda latinità. Periodo segnato, in Occidente, dal declino di Roma come capitale dell'Impero e dal lento identificarsi dell'*humanitas* con la *christianitas*, fra tensioni e accuse di tradimento della verità trasmessa dagli antichi racconti. Se l'*epos* comincia con la presa di Troia, e il periodo scelto da Cullhed culmina con la caduta di Roma, la data scelta per la sua fine, il 636, coincide con l'inizio dell'assedio che condurrà in pochi mesi alla resa di Gerusalemme. Ma nel VII secolo anche l'antica città di Davide, ferita da secoli di marginalità più che dalle truppe di Cosroe, era poco più che un'ombra.

La seconda sezione del volume è dedicata ad Agostino, né poteva essere altrimenti. Il sottotitolo della sezione descrive bene il taglio scelto: *A Restless Farewell. Renouncing Ficta in Late Antiquity*. Si tratta di un libro nel libro, diviso in cinque parti, per condurci dal dialogo col plotinismo sino alla radicale irrisoluzione della religiosità romana, ormai relegata nei *pagi* e nei boschi in cui vivono i rudi. Il dottore d'Ipbona deve poi includere fra i seguaci di *fabulae* i manichei, abili costruttori di teogonie, o altri poeti della teologia: di fatto, si pone fra i protagonisti di una lunga storia che Cullhed riassume così (289, nostra traduzione): «Per raccorciare, forse in modo imbarazzante, questa lunga storia potremmo dire che, sin dal suo sorgere nella Grecia arcaica, la cultura dello scritto in Occidente fu accompagnata non solo da eccellenti produzioni letterarie, ma anche dai rimbrotti dei sacerdoti, dai sospetti dei filosofi, dai precetti dei maestri: pratiche volte a controllarla o a sottometterla a una autorità». La verità biblica, immediata o attingibile per allegoria, doveva però reggere al confronto, ai tempi di Agostino meno acuto, con l'arianesimo o con altre forme di razionalismo. Questo obbliga il teologo a porre in tensione le risorse del linguaggio, anche poetico o figurato, col concetto d'inerranza e, soprattutto, con l'improponibilità di un Dio che, rivelandosi, ricorra agli inganni dell'eloquenza.

La terza sezione del volume («Oblique Speech. Implementations of Allegory in Late Roman Learned Culture») presenta sei autori, diversissimi per indole, operando anche una sorta di *flashback*. Infatti, Lattanzio, il primo analizzato, ci riporta ai tempi delle persecuzioni e delle Apologie. Lo sforzo di lettura in chiave cristiana dei poemi classici, come distorsione di nozioni corrette, apprese chissà come dalle Scritture, fa di Lattanzio un pioniere della teoria letteraria cristiana di epoca patristica. Tuttavia, Agostino rigetterà simili tentativi di assimilazione della letteratura pagana. Il secondo personaggio è il grammatico Servio, annotatore dell'opera virgiliana. Secondo Cullhed si possono evidenziare in Servio tre livelli di significazione decifrabili con l'aiuto dell'interpretazione allegorica: il livello evermeristico o storico, il livello scientifico o fisico, il livello morale o filosofico. Anche Macrobio, il terzo autore presentato in questa sezione, operò una sua lettura della Bibbia romana, l'*Eneide*. Quel che per Servio era in Virgilio licenza letteraria, in Macrobio diviene poetica filosofica: il poeta è, nel creare la sua opera, collega del creatore dell'universo, *alter deus*, come si dirà nel Rinascimento. L'immaginario evocato dai poeti è come una nube (*sub poetici nube figmenti*) che avvolge le verità naturali o filosofiche per renderle accessibili. Una resa totale del paganesimo, sottolinea Cullhed. Segue un capitolo su Marziano Capella, autore de *Le nozze di Filologia e Mercurio*, in cui il Medioevo vedrà il connubio fra eloquenza e sapienza, ma che celebra invece il connubio fra il senso delle parole e la loro *hermeneia*. A più riprese, discutendo con le Muse o coi Satiri, il poeta deve giustificare e limitare l'uso di simboli mitologici e di quella *prolixitas*, l'accumulo di parole che vuol rendere evidente ciò che la ragione rifiuta, di cui si possono accusare tanti autori epico-didattici. Associato nel Medioevo coll'omonimo vescovo di Ruspe, Fabio Planciade Fulgenzio scrisse, con la tecnica del lipogramma, un *Liber absque litteris de aetatibus mundi et hominis*, storia del mondo dalla creazione al 363 d.C., ma soprattutto opere di esegesi virgiliana e di mitografia. Ponendosi agli antipodi di Agostino, ma al seguito di Lattanzio, Fulgenzio

ritiene che le parole abbiano un solo significato, deducibile dall'etimologia. I miti antichi non possono in alcun modo essere inseriti in una storia del mondo o in una teologia cristiana, ma possono darci insegnamenti d'ordine metafisico, fisico naturale, astronomico o morale. Il suo discutere (flirtare, per Cullhed) con la Musa, sarà imitato nel Medioevo carolingio. Anche l'ultimo autore della sezione, Severino Boezio, conosce le Muse, e queste sembrano partecipare al suo dolore: *ecce mihi lacerae dictant scribenda Camenae*. Nel descrivere in termini ormai scolastici i livelli della conoscenza, *sensus, imaginatio, ratio, intellegentia*, Boezio attribuisce la formazione delle *figurae* delle forme all'*imaginatio*, che può operare *sine materia*. Per Cullhed, le ali che Boezio evoca per l'ascesa al cielo, all'inizio del quarto libro del *De consolatione philosophiae*, sono precisamente quelle dell'immaginazione, cui però la finale del libro, e il *De Trinitate*, pongono dei limiti, fino al silenzio totale di fronte al mistero.

La quarta parte del volume («*Poeta Christianus. From Ficta to Facta in Early Christian Poetry*») inizia con la discussione sull'esistenza o meno di uno stile cristiano in letteratura. Vecchia questione, dibattuta a Roma sin dai tempi di Ortensio e Cicerone: che bisogno ha la verità delle figure retoriche e dell'arte del retore? A sfavore del cristianesimo giocavano lo stile piano dei Vangeli, l'evidente lontananza della poesia veterotestamentaria dai canoni greci e latini, l'asianismo marcato di certe lettere paoline o dell'Apocalisse, sino all'avversione dichiarata per le storie degli «altri», in fondo non meno verosimili. Al cuore della discussione, ovviamente, la lettera di Girolamo a papa Damaso (384 d.C.). Paolino da Nola e Proba aprono la serie degli autori citati in questa sezione. Nelle parole del primo, neofito entusiasta, le Muse sono ora divinità prive d'ogni potere: *surda vocas et nulla rogas (...) sine numine nomina Musas*. In realtà, mentre condanna poesia e retorica, Paolino fa sfoggio d'entrambe, e il suo dirsi contrario al vano *multiloquium* pare non essere che un *topos* oratorio. Proba è considerata autrice del *Cento Virgilianus de laudibus Christi*: una parafrasi della Bibbia composta di 694 frasi tratte dalle opere dell'autore latino. Come in Paolino, la fede nella fattualità scritturistica si oppone radicalmente alla verità degli antichi racconti: *nec libet Aonio de vertice ducere Musas*. La capacità combinatoria, unita a una memoria prodigiosa, fa dell'opera qualcosa di più che un *pastiche* devoto per le classi colte, secondo Cullhed, come invece pretende la critica, anche recente. A Prudenzio è dedicato il capitolo seguente, dal titolo curioso *Prudentius: Dreams and Demons*. Messosi anziano al servizio della fede con la poesia, lo scrittore spagnolo esprime perfettamente l'epoca di Teodosio. Egli giunge, nell'invocazione di rito, a convertire le Muse. *Hunc (Christum) Camena nostra solum pangat, hunc laudet lyra*. La sua lira, è noto, si volse non solo contro gli antichi miti dei pagani, ma anche contro le eresie. L'imperatore deve purificare la città, l'eterna Roma, dai fumi dell'idolatria e dell'errore ariano, perché ritrovi vita. Per appoggiare questo programma, Prudenzio fa ricorso a tutto il patrimonio immaginifico dell'antica religione e a uno stile virgiliano di rara efficacia. La lotta contro i demoni, anima degli idoli pagani, giustifica la violenza delle sue parole: il voto del *praefectus Urbis*, Simmaco, perché fosse ricollocata nell'aula del Senato l'ara della Vittoria, è l'occasione per una rimeditazione del mito e delle antiche rivelazioni come *inania rerum somnia*, divenuti reali grazie ai poeti e agli scrittori.

Un ulteriore capitolo è dedicato alle parafrasi epiche della storia biblica: Giovenco, Sedulio, Avito Draconzio e Aratore. Personaggi quasi sconosciuti oggi, furono popolarissimi nelle scuole sino al Medioevo. In realtà, proprio gli esercizi scolastici, i celebri *progymnasmata*, trovano piena espressione in questo travaso della storia «vera» nelle forme dell'*epos*, come aveva intuito Ernst Curtius. Non solo la parafrasi e l'amplificazione, ma anche la verifica delle antiche storie (*anako-kataskeue*), era ritenuta indispensabile alla formazione dei futuri retori, sin dai tempi di Teone.

L'epilogo dell'opera riprende, nel titolo, un termine caro all'ideologia imperiale: «*Ecclesia Triumphans. Fiction and Figuration on the Threshold of the Middle Ages*». La condanna di ogni forma di istruzione derivante dall'antica cultura, fatta salva la grammatica per motivi utilitari, contraddistingue l'attitudine di Isidoro di Siviglia e, in parte, la mentalità monastica agli albori del Medioevo. Il cristianesimo ha prodotto una letteratura sufficiente perché si possa costituire una nuova biblioteca. Le forme della poetica e della retorica greco-romana sono già state assorbite a tal punto, e piegate alle esigenze della fede, da potersi tollerare, salvo restando il valore dell'*humilitas*, virtù stilistica oltre che morale. Le ultime pagine del libro sono dedicate ad Ausonio, tornando così al IV secolo. Nel suo *Mosella*, il poeta germanico descrive la conquista romana della regione che quel fiume traversa. Nel suo poema, immagina lo stupore di una fanciulla che per la prima volta si ammira in uno specchio, e ne trae una similitudine sui giovani che si specchiano nel fiume: *talis ad umbrarum ludibria nautica pubes ambiguis fruitur veri falsique figuris*. Con questa immagine, con le *figurae* del vero e del falso, si chiude il percorso del libro, che completa un'appendice coi testi chiave, citati per esteso.

Il libro è una miniera di spunti e notizie, con percorsi che si sviluppano e si intrecciano nei vari autori citati. Se la trattazione è talora fin troppo dettagliata e il lettore rischia di perdersi, questo è dovuto all'impiantito antologico scelto da Culhed, senz'altro ispirato, fra gli altri, dal celebre *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* di Ernst Curtius.

Il biblista, abituato dalla sua arte a stringere patti coi testi sacri e col loro esprimersi, cosa può trarre da questo lungo percorso, in cui il racconto biblico finisce non l'essere il canone della verità *praesupposito litterali et historico sensu*? Può innanzitutto valutare che prezzo la Bibbia ha dovuto pagare per divenire la scaturigine, almeno pretesa, di una nuova *doctrina* imperante. Può però anche essere di tanto in tanto incuriosito dall'intrecciarsi di testi e spiegazioni, sino a chiedersi se le consonanze rilevate dagli antichi autori non siano in parte radicate nella stessa sacra pagina. Vuoi perché la cultura mediterranea antica non conosceva poi così tante varianti, vuoi perché certi autori erano molto più ellenisti di quanto pretendevano d'essere, a Roma come a Gerusalemme. Così, il vero e il falso, quali che fossero, si erano già da tempo incontrati in una sensibilità primordiale.

Paolo Garuti
Pontificia Università San Tommaso d'Aquino
Largo Angelicum, 1
00184 Roma
garuti@pust.it

SEGNALAZIONI

I. CARBAJOSA – J. GONZÁLEZ ECHEGARAY – F. VARO, *La Bibbia nel suo contesto* (Nuova Introduzione allo studio della Bibbia 1), Paideia, Torino 2017, p. 480, cm 23, € 36,00, ISBN 978-88-394-0908-9.

L'editrice Paideia ha accolto la decisione dell'Associazione Biblica Spagnola di rinnovare la collana di manuali di introduzione alla Bibbia di livello universitario dei quali l'ultimo vide la luce (in spagnolo) nel 2003. Negli anni la traduzione della collana per i tipi della Paideia si è imposta come un punto di riferimento imprescindibile nello studio della Bibbia. Ora viene presentata una nuova edizione ampliata e riveduta del primo volume nella quale sono coinvolti due nuovi autori (Carbajosa e Varo) che accompagnano l'autore della parte dedicata all'archeologia e alla geografia (González Echegaray). In questa nuova edizione è stata tolta la sezione dedicata a Bibbia e Letteratura, argomento che troverà posto nei volumi successivi. Anche questa nuova edizione della collana coniuga aspetti letterari, storici e teologici, in perfetta linea con l'insegnamento della s. Scrittura dopo il concilio Vaticano II. Un'opera di grande spessore nella quale sono facilmente rilevabili le nuove acquisizioni dello studio scientifico della Bibbia.

Giuseppina Zarbo
Centro di Studi Biblici «Bet Hokmah»,
Via Chiappara al Carmine, 16
90134 Palermo
zarbogiusy@libero.it

S. PAGANINI, *Cappuccetto rosso e la creazione del mondo. Come si interpreta un testo* (Lapislazzuli), EDB, Bologna 2018, p. 80, cm 18, € 9,50, ISBN 978-88-10-55923-9.

Nel racconto più antico della creazione (Gen 2,4a-28) tutta l'opera creatrice culmina nella creazione dell'uomo. Nella prima delle cinque scene (2,4b-7) Dio crea la vita facendo piovere sulla terra secca e formando l'essere vivente perché la coltivi. Nella seconda scena (2,8-14) anche Dio lavora, piantando un rigoglioso giardino. Nella terza scena (2,15-17) Dio mette l'essere umano, il «terricolo», nel giardino e si rivolge a lui per la prima volta dicendogli che può mangiare di tutti gli alberi, tranne di quello della conoscenza. Nella quarta scena (2,18-22) Dio parla a se stesso, decidendo di fare un aiuto per l'uomo che gli sia simile. Così forma la donna dal fianco (più che dalla costola) dell'uomo. Nella quinta scena (21,23-25) il «terricolo» parla per la prima volta, lodando poeticamente e con amore la donna che gli viene presentata.

Nel racconto della creazione più recente (Gen 1,1-2,4a), si riformula la tradizione ponendo al centro non la creazione dell'uomo, ma quella degli astri celesti: sole, luna e stelle. La loro creazione costituisce la quarta scena (1,14-19), la scena centrale di una struttura settenaria concentrica (1,3-5.6-8.9-13.14-19.20-23.24-31; 2,1-3) che dispone il materiale narrativo in altre sei scene, tre che precedono e tre che seguono quella centrale. Scritto mentre Israele era in esilio e rischiava di scomparire come popolo, Gen 1 non vuole raccontare la modalità della creazione del mondo (Gen 2 c'era già), «ma di mostrare come il loro Dio, il Dio di un popolo sconfitto e in esilio, fosse il più potente di tutti» (70). È il primo passo verso la fede monoteistica. Mettere al centro un Dio che crea gli astri è un messaggio a livello politico rivoluzionario. Una stele ritraeva Nabonide che in vesti sacerdotali adorava tre divinità: Astarte che è la stella più luminosa del cielo, Sin che è la luna e Shamash che è il sole alato. Il testo di Gen 1 esprime un messaggio molto forte di speranza e di ribellione contro l'impero babilonico dominante che ha distrutto il tempio di Gerusalemme. Ma il Dio degli ebrei non è un Dio perdente, che scomparirà dalla faccia della terra. Egli è il Dio creatore, non solo dell'uomo, ma addirittura degli dèi di coloro che hanno sconfitto e conquistato Israele.

La struttura settenaria di Gen 1,1-2,4a – a schema concentrico, con al centro la scena della creazione degli astri (Gen 1,14-19) – «esprime così un messaggio profondamente politico, che vuole rassicurare e dare fiducia ai fedeli del Dio di Israele in esilio» (72). Gen 1 corregge e rielabora il racconto più antico di Gen 2 e costruisce «una nuova struttura compositiva utilizzando il contenuto di un racconto neutrale – eventualmente rilevante solo per definire il ruolo della donna nei confronti dell'uomo – per trasmettere un messaggio dal profondo contenuto politico e religioso» (73). La struttura formale dinamica di Gen 1 permette di comprendere in modo inequivocabile *l'intentio auctoris*. Narrando «la creazione, gli autori di Genesi 1 trasmettono un messaggio che va ben al di là del racconto originario da cui erano partiti. Presentano una visione rivoluzionaria della società in cui ritrovavano loro malgrado a vivere e contribuiscono a costituire l'identità del popolo di Israele durante l'esilio a Babilonia» (73-74).

Paganini intende spiegare gli elementi fondamentali necessari per decodificare un testo biblico, inserendolo nel suo contesto storico e letterario, alla ricerca non solo dell'*intentio auctoris* ma anche dell'*intentio operis*. Per questo occorre analizzare le modalità narrative e l'intento finale, anche pragmatico, del racconto. Per illustrare il procedimento, Paganini si serve del racconto di *Cappuccetto rosso*. Nella versione francese di Charles Perrault, inserita in una raccolta di fiabe pubblicata nel 1697 e destinata a essere letta alla corte francese di Luigi XIV, il re Sole, nella sua corte di Versailles, la finale della favole è tragica, con Cappuccetto rosso che si spoglia e va a letto col lupo, mangiata con la nonna che l'ha preceduta. Non c'è alcun cacciatore che intervenga a salvarle. L'ammonimento moraleggiante della parabola (non favola) è quella di scoraggiare le ragazzine a stare attente ai maniaci perversi e squilibrati, che possono attentare alla loro innocenza.

I fratelli Grimm, nel 1912, raccolgono una favola dove Cappuccetto rosso disobbedisce anch'essa alla mamma, ma alla fine, dopo essere stata mangiata dal lupo – ma senza esservi andata a letto insieme dopo essersi spogliata – viene sal-

vata dal cacciatore insieme alla nonna dopo aver sventrato il lupo. Nella storia de *Il lupo e i sette capretti*, i Grimm modificano ulteriormente il testo, facendo sì che Cappuccetto rosso corra a salvare i sette capretti mangiati dal lupo facendo ingoiare grosse pietre al lupo, in modo che esso muoia e possa venire ucciso e scuoiato dal cacciatore, salvando i capretti. Cappuccetto rosso si racconta da sola la morale: «Mai più correrai sola nel bosco, lontano dal sentiero, quando al mamma te l'ha proibito». Nel primo racconto la salvezza poteva essere pensata scorrettamente come automatica grazie all'intervento del cacciatore, nel secondo si insiste sull'obbedienza della bambina che non sfida la salvezza automatica, ma obbedisce alla mamma per avvedutezza interiorizzata.

Il racconto di Perrault e le due versioni dei fratelli Grimm fanno vedere come l'*intentio auctoris* e l'*intentio operis* cambino nel tempo e nelle culture, proprio come è avvenuto per Gen 1,1–2,4a rispetto a Gen 2,4b–28, riutilizzato e modificato con una *intento operis* molto diversa espressa con una struttura letteraria modificata. È questa che va cercata, perché il testo è l'unica realtà che si ha concretamente davanti. L'esegeta non deve tanto ricercare delle risposte, ma di «*capire a quali domande il testo vuole rispondere*» (78, corsivo mio). Come non ci si deve interrogare sull'apparato digerente del lupo, così non ci si deve interrogare sulla *creatio ex nihilo*, che compare solo con 2 Mac. «Il racconto della creazione in sette giorni vuole rispondere a un'altra domanda, che è di carattere teologico e politico, non scientifico. Esegese non è quindi solo l'espressione di un metodo scientifico che vuole trovare risposte a partire dall'analisi di un testo, ma è piuttosto l'arte di riuscire a porre a un testo antico le giuste domande» (77–78).

Bene ha fatto Paganini a pubblicare la sua lezione (riveduta) tenuta all'Università di Aquisgrana nel semestre invernale del 2017. Un piccolo testo, ma molto utile e stimolante.

Roberto Mela
Parrocchia San Lorenzo
Via G. Pepoli, 4
40035 Castiglione dei Pepoli (BO)
roberto.mela@dehoniani.it

Giosuè – Giudici. Testo ebraico masoretico, versione greca dei Settanta, versione latina della Nova Vulgata, testo CEI 2008 (La Bibbia quadriforme), a cura di ROBERTO REGGI e FRANCESCA MAZZOTTI, EDB, Bologna 2018, p. 253, cm 26, € 27,00, ISBN 978-88-10-82138-1.

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.

Re 1 e 2. Testo ebraico masoretico, versione greca dei Settanta, versione latina della Nova Vulgata, testo CEI 2008 (La Bibbia quadriforme), a cura di ROBERTO REGGI, EDB, Bologna 2018, p. 311, cm 26, € 35,00, ISBN 978-88-10-82136-7.

Daniele. Testo ebraico masoretico, versione greca dei Settanta, versione latina della Nova Vulgata, testo CEI 2008 (La Bibbia quadriforme), a cura di ROBERTO REGGI e MARCO SETTEMBRINI, EDB, Bologna 2018, p. 119, cm 26, € 13,50, ISBN 978-88-10-82137-4.

Continua con regolarità la pubblicazione della collana «La Bibbia quadriforme», importante proposta editoriale delle Edizioni Dehoniane di Bologna, affidata a Roberto Reggi, in alcuni casi affiancato da qualche collaboratore, in questo caso Marco Settembrini, Francesca Mazzotti e Martina Cavallari. SCOPO della collana è *in primis* quello di presentare i singoli libri biblici con traduzione interlineare del testo masoretico e di quello della Settanta. I testi che segnaliamo presentano il testo originale affiancato dalle traduzioni greca e latina che di esso sono state realizzate nel corso del tempo, e dalla versione in lingua italiana. Sono dunque presentati: il testo ebraico masoretico (TM) della Bibbia Hebraica Stuttgartensia, basato sul codice di Leningrado B19A; il testo greco nella versione dei Settanta (LXX) curata da Rahlfs, basata prevalentemente sul Codice Vaticano B del sec. IV d.C.; il testo latino della Nova Vulgata; il testo della Bibbia CEI del 2008. La traduzione interlineare italiana è un calco dei testi antichi e privilegia gli aspetti morfologico-sintattici del testo originale. A piè di pagina, si legge la versione della Nuova Vulgata posta sotto il testo greco e la versione della CEI sotto quello ebraico. La presentazione del testo non è accompagnata da commento. Il curatore però nella sezione delle «Indicazioni generali» presenta le regole e le norme seguite nella traduzione interlineare, dà ragione delle scelte di traduzione e degli accorgimenti grafici finalizzati a una resa quanto più possibile chiara del testo biblico. Opera utilissima a tutti coloro che sono interessati alle sfumature del testo biblico che la traduzione italiana non sempre riesce a evidenziare.

Angelo Passaro
 Facoltà Teologica di Sicilia
 Via Vittorio Emanuele, 463
 90134 Palermo
 a.passaro@fatesi.it

T. EID, *Le perturbateur d'Israël. Étude des deux théophanies sur le Carmel (1 R 18,17-45)*, Cerf, Paris 2018, p. 256, cm 23, € 24,00, ISBN 978-2-204-12421-8.

Interessantissimo studio del professore di Antico Testamento presso la Pontificia Facoltà di Teologia di Kaslik (Libano) e docente invitato presso il Pontificio Ateneo S. Anselmo a Roma. Dimostra in maniera convincente che la narrazione dei fatti accaduti sul monte Carmelo non va isolata dal contesto precedente e seguente, come invece spesso fa l'esegesi sul Primo libro dei Re. La presentazione ragionata dei legami tra le diverse fasi della narrazione (il confronto tra

Elia e Acab, quello tra Elia e i profeti di Baal, ecc.) mette in risalto il gioco delle parti nell'accusa di essere «le perturbateur d'Israël»: non è Elia, ma Acab e la casa di suo padre a essere figure destabilizzanti e infine distruttrici di Israele. Secondo l'A., inoltre, le due teofanie sono occasioni concesse al popolo di Israele e ad Acab per convertirsi a YHWH. Su questo aspetto della conversione si concentra il racconto della LXX, mentre il TM mostra elementi che conducono alla riflessione dell'Israele post-esilico.

Angelo Passaro
 Facoltà Teologica di Sicilia
 Via Vittorio Emanuele, 463
 90134 Palermo
 a.passaro@fatesi.it

M.S. PAJUNEN – J. PENNER (edd.), *Functions of Psalms and Prayers in the Late Second Temple Period* (BZAW 486), De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2017, p. IX-506, cm 24, € 129,95, ISBN 978-3-11-044774-3; e-ISBN (PDF) 978-3-11-044926-6; e-ISBN (EPUB) 978-3-11-044853-5; ISSN 0934-2575.

Il volume che qui segnaliamo si propone come una innovativa raccolta di studi quanto a metodologia sia a contenuti. Esperti nella Bibbia ebraica, nei testi di Qumran, nei testi apocrifi e pseudepigrifi oltre che nel Nuovo Testamento, si confrontano, ricorrendo a metodi antichi come a nuovi approcci (linguistica, psicologia, teoria della letteratura, ecc.), su quale sia la funzione dei Salmi e dei testi di preghiera nel periodo del Secondo Tempio. Si esamina la recita dei salmi come profezia, come storia e nel loro valore letterario. Lo scopo della ricerca è quello di definire il contesto della composizione, dell'utilizzo e della circolazione del *corpus* dei *tehillim* di Israele. Una ricerca davvero interessante che allarga l'orizzonte degli studi settoriali sul *Sitz im Leben* dei singoli salmi.

Angelo Passaro
 Facoltà Teologica di Sicilia
 Via Vittorio Emanuele, 463
 90134 Palermo
 a.passaro@fatesi.it

A. WÉNIN, *Salmi censurati. Quando la preghiera assume toni violenti* (CSB 83), EDB, Bologna 2017, p. 128, cm 21, € 14,00, ISBN 978-88-10-41034-9.

Alcuni salmi, detti «imprecatori» hanno sempre fatto difficoltà per la violenza del loro linguaggio (in un libro di preghiere! nella Bibbia!), così da essere stati censurati, epurati dalla Liturgia eucaristica e dalla Liturgia delle Ore, sia

nella loro interezza (Sal 58; 83; 109) o in alcune loro parti (Sal 35; 69; 59; 139,22; 137,9). Nel 1971, quando di trattò di inserirli o meno nei libri della liturgia ufficiale, Paolo VI optò per la censura, accennando a «certe difficoltà psicologiche» (cf. 13 nota 7). Il docente di greco, ebraico biblico ed esegesi a Louvain-la-Neuve e professore invitato alla Pontificia Università Gregoriana aiuta molto i lettori e i credenti ad avvicinarsi, a capire e a pregare questi testi biblici. Non è il singolo che deve o meno pregarli se i testi si confanno alla sua situazione psicologica o spirituale del momento. L'orante deve *imparare* dalla Bibbia l'atteggiamento da usare nella preghiera e a fare propri i testi pregati dalla comunità, spesso dai martiri o da comunità che soffrono e non possono fare in nessun modo sentire la loro voce.

Il povero e l'umiliato – talvolta presentato come uno che riconosce qualche colpa commessa, ma quasi sempre innocente – è presentato come una persona offesa, umiliata, accusata falsamente di realtà mai commesse. Si presenta come circondato da un branco di accusatori che lo sovrastano per potenza, capacità di farsi valere in tribunale, persone con il potere giudiziario in mano e che essi stravolgono a proprio uso e consumo, mettendo nell'impossibilità il giusto di potersi difendere e di vedere riconosciuta dall'autorità giudiziaria le proprie ragioni e la propria innocenza.

Molto importante è l'analisi fatta da Wénin del Sal 109 (59-74). I vv. 6-19, che fanno difficoltà per il loro tono violento e il loro contenuto inaccettabile, rappresentano di fatto *le parole degli accusatori riportate dall'accusato*. Essi parlano «contro di lui». Questo è decisivo per l'interpretazione del testo salmico. Il giusto, l'accusato ingiustamente si rivolge a YHWH invocando la sua vicinanza dovuta e sperata in quanto collegata al rapporto di alleanza che ha sempre connotato il rapporto di YHWH con il suo popolo. Da Dio liberatore, difensore dei poveri e dei deboli, egli *deve* intervenire per difendere il suo stesso nome. Il fedele non può essere lasciato solo da Colui che ha fatto dell'«amore fedele e misericordioso/hesed» la sua cifra caratteristica. Il giusto si lamenta, descrive con toni accesi le parole e l'atteggiamento degli avversari e chiede a YHWH che intervenga, esca dal suo mutismo e dalla sua inattività e corra in difesa del debole.

L'accusato parla a volte di «vendetta» e Dio è chiamato anche «Dio delle vendette». Ma il termine biblico non è equivalente a quello che significa nella lingua italiana odierna. Esso equivale al nostro «fare giustizia», fare in modo che la giustizia sia riconosciuta. Dopo aver spesso descritto il proprio stato miserevole, spesso causato dalla propria fedeltà a YHWH, l'orante *affida a YHWH la propria causa*, lasciando spesso a Lui di scegliere le modalità con le quali ristabilire la giustizia. Talvolta si accenna anche al desiderio che gli avversari siano puniti dalle conseguenze stesse delle loro cattive azioni (cadano nella fossa da loro stessi scavata!).

In ogni caso quello che viene espresso in questi salmi non è mai una rabbia o un odio gratuito, immotivato, puerile. Esso è l'esplosione del dolore di colui che si trova le vie sbarrate da ogni lato, ridotto all'impotenza di fronte al male/malvagio potente, sicuro della propria impunità, arrogante, dimentico di YHWH («YHWH non conosce...»). Se YHWH non interviene a ristabilire la giustizia, smentisce il suo statuto di Dio giusto e liberatore, legato da un patto ben preciso

con il suo popolo. Con la sua preghiera finale nel *Pater*, Gesù chiede: «Liberaci da male!». È questo che il salmista chiede, pur con animo esasperato e con la vita ridotta a brandelli. Il male deve essere estirpato in radice, fino dal seno violento della madre idolatra/Babilonia.

I salmi non incitano all'odio a alla vendetta e non coinvolgono YHWH in azioni odiose per il Dio della vita e dell'amore. Ma la vita ha spesso tratti odiosi e violenti, completamente «ingiusti» e spesso proprio contro persone e popoli innocenti, umiliati e feriti dalla storia. Il grido per la giustizia può allora salire ben forte, se ben interpretato e ben pregato nella comunità «cattolica», che fa proprio il grido di dolore di tanti innocenti perseguitati.

La Bibbia non va censurata. Sono i lettori/credenti che vanno educati alla scuola della Bibbia. Una volta compresi i valori in campo, l'orante potrà partecipare con sofferza preghiera al grido di dolore di tanti ammutoliti e scartati della storia, calpestati in faccia dagli scarponi degli oppressori, fatti sparire negli oceani o in galere senza luce, annichiliti da un mercato finanziario cieco e cinico.

Un libro davvero importante e illuminante questo di Wénin – come tutti i suoi libri, ben scritti, molto precisi e informati –, su un tema di forte criticità ma decisivo per la fede cristiana immersa in un mondo che non è ancora il paradiso o il Regno compiuto.

Roberto Mela
Parrocchia San Lorenzo
Via G. Pepoli, 4
40035 Castiglione dei Pepoli (BO)
roberto.mela@dehoniani.it

L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *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.

Professore di Antico Testamento presso l'Università di Vienna, L. Schwiendorst-Schönberger è, a ragione, ritenuto uno dei massimi studiosi del Cantico dei Cantici. In maniera innovativa, lo studioso tedesco, propone una lettura del Cantico in cui la spiegazione «letterale», tanto di moda in epoca moderna, e quella allegorica del Cantico, che sembra appartenere a un passato remoto, vanno bilanciate. Infatti una interpretazione «solo» letterale studia il Cantico come un testo isolato nel contesto biblico, anzi, in un certo senso, lo estrapola addirittura dal contesto biblico per proiettarlo solo in quello delle antiche letterature orientali. Ora questa prospettiva risulta essere falsa e perciò fuorviante per chi voglia attingere alla bellezza e alla ricchezza di questo libro santo. I due piani interpretativi del Cantico possono essere distinti, ma in fondo non possono essere separati. Solo in questo modo si può cogliere il potenziale sia teologico sia spirituale contenuto nel dialogo amoroso, attribuito a Salomone, ma consegnato alla esperienza credente di ogni tempo. Il commento di tutto il testo, secondo questa prospettiva

ermeneutica, rivela interessanti fenomeni intertestuali nella ripresa, per esempio, di testi genesiaci, che mostrano l'importanza del messaggio *antropologico e teologico*. Infatti, tanto nella tradizione ebraica quanto soprattutto nella tradizione cristiana esso è stato letto come un libro teologico di grande profondità. Il Cantico mostra numerosi rimandi linguistici e tematici ai testi dell'Antico Testamento che parlano dell'amore tra Dio e il suo popolo facendo ricorso all'immagine del matrimonio (cf. tra l'altro, Os 1-3; 14,5-9; Is 54,4-8; 61,10s; 62,1-12; Sal 45). Il Cantico riprende questa immagine e la sviluppa in una prospettiva escatologica.

In considerazione della forte presenza di riferimenti intertestuali, assume nuovo rilievo la spiegazione tradizionale, secondo cui l'uomo del Cantico rappresenta Dio, e la donna il popolo di Israele. In questa prospettiva, il Cantico sviluppa il tema del rinnovamento dell'alleanza di amore tra Dio e il suo popolo che viene delineato nei testi del tardo profetismo (cf. Is 62,5). Ciò comporta alcune conseguenze per l'immagine biblica di Dio. Nel Cantico, Dio appare nella figura dell'uomo non più come sovrano e signore, ma come amico e amante. La relazione di Dio con l'uomo non è più presentata secondo il modello del dominio, ma secondo il modello della relazione di amore faccia a faccia. Un'opera preziosissima che attinge alle profondità del messaggio del Cantico, con linguaggio chiaro e coinvolgente.

Giuseppina Zarbo
Centro di Studi Biblici «Bet Hokmah»,
Via Chiappara al Carmine, 16
90134 Palermo
zARBogiusy@libero.it

G. RAVASI, *Quanto manca all'alba? La Bibbia e il pensiero apocalittico* (Lapilazzuli), EDB, Bologna 2017, p. 160, cm 18, € 15,00, ISBN 978-88-10-55914-7.

«Quanto manca ancora all'alba?». È la domanda fondamentale degli apocalittici (cf. Is 21,1-12 il «Canto della sentinella»), che scrutano il compimento del tempo con la vittoria definitiva del bene sul male. Dell'apocalittica biblica sono state proposte tre radici o «culle» ideali: la profezia (Rowley), la sapienza (von Rad), la profezia che si è aperta alla sapienza che ha dato origine alla figlia illegittima, l'apocalittica (von Osten-Sacken). È «qualcosa che nasce dai desideri di speranza di profeti, ma più viene alimentata dai progetti cosmici della sapienza d'Israele» (17). Ravasi condivide questa ultima opinione.

Le tesi fondamentali dell'apocalittica, una ideologia/fede e un genere letterario che si spande a macchia di leopardo nei testi biblici (qui saranno esaminati solo quelli appartenenti all'Antico Testamento), sono: a) il pessimismo nei confronti del presente; b) il dualismo; c) il futuro (l'apocalittica celebra soprattutto un grande, lontano mirabile orizzonte). Il sogno apocalittico è posto alla fine dei tempi, mentre la profezia lo inserisce con speranza nella storia. Il genere letterario apocalittico, non sempre facile da decifrare, si serve di simbolismi nume-

rici, cromatici, zoologici, mineralogici, ecc. L'apocalittica ha dei disvalori come la rinuncia alla ragione, al presente, alla propria famiglia, a gli impegni concreti (cf. Testimoni di Geova, *che non sono cristiani!*). Essa è inoltre tendenzialmente gnostica, una sedicente conoscenza superiore, non legata alla materia e alla morte, non vincolata al finito e alla storia (mentre i cristiani sottolineano con forza, giustamente, il rigore dell'incarnazione, una fede che suppone un'esistenza storica già segnata dalla presenza divina).

D'altra parte l'apocalittica dona all'uomo un tocco di visione utopica che nutre la speranza, relativizzando il presente. L'ideale è raggiungere un equilibrio fra i due aspetti dell'apocalittica, come scriveva Bonhöffer: «Penso che dobbiamo amare tanto Dio nella nostra vita e in ciò che egli ci concede di bene, e avere tanta fiducia in lui che quando giunge il momento, ma solo allora, si possa andare a lui con amore, fiducia e gioia... Ma per dirla franca – aggiunge sempre il teologo ucciso dai nazisti nel 1945 nel campo di concentramento di Flossenbürg –, che un uomo tra le braccia di sua moglie debba bramare l'aldilà è, a essere indulgenti, mancanza di gusto, e comunque non volontà di Dio» (cit. a p. 29).

Dopo un'esplorazione iniziale del pianeta apocalittica (5-30), Ravasi esamina e commenta in un secondo capitolo (31-56) le apocalissi di Isaia (la Grande apocalisse, Is 24-27; la «Piccola apocalisse», Is 34-35), mentre nel terzo (57-90) analizza le visioni del Primo Zaccaria (Zc 1-8, con le otto grandi visioni), i testi del Secondo Zaccaria (Zc 9-14) per concludere con l'esame del libretto di Gioele.

Il c. 4 (91-120) si sofferma sul libro di Daniele, con gli atti dei «martiri» elaborati letterariamente con una struttura concentrica (Dn 2-7), avendo come centro di tutto il racconto i cc. 4-5, che descrivono il giudizio di Dio. Con Dn 7 si apre il passaggio alla parte più strettamente ed esplicitamente apocalittica, soprattutto a livello letterario e simbolico. La liturgia celebra un tempo liturgico che rende presente il passato, celebra il presente e anticipa il futuro. L'apocalittica è incentrata invece esplicitamente sull'evento apocalittico.

Dn 8-12 sviluppa principalmente quattro temi: 1) La fine; 2) La mistica aritmetica o aritmetica mistica, che tenta di offrire quasi una previsione cronologica della fine; 3) Lo scontro fra due regioni, due città: si attende lo scontro fra la città del male, satanica, e la città del bene, la città di Dio. È lo scontro tra i regni di questo modo e il regno di Dio. Il nuovo ordine inaugurato da Dio stesso, l'Altissimo, è chiamato variamente: regno celeste, regno del Dio altissimo, regno del Dio dl cielo, regno del Dio di tutta la terra, regno del principe dei principi, regno del capo della milizia celeste. 4) Il nuovo mondo. È quello descritto nel celebre c. 7 del libro di Daniele, con un quadro negativo (vv. 2-8) – un quadro «bestiale» destinato alla distruzione e al giudizio – e un quadro positivo, luminoso (vv. 9-14), incentrato su due attori: l'«Antico dei giorni» e il «Figlio dell'uomo».

È innegabile che l'apocalittica ha un suo versante positivo di incoraggiamento nella crisi e di relativizzazione del presente, proponendo la dimensione dell'attesa della mèta ultima. La visione cristiana raggiunge l'equilibrio quando vive la storia come grembo in cui si realizza il disegno di Dio che culmina con l'escatologia, rappresentata anche col linguaggio e le idee dell'apocalittica. Nel presente si nasconde e fiorisce il futuro e l'eterno. Scrive ancora Bonhöffer: «Soltanto quando si ama a tal punto la vita e la terra da pensare che con la loro fine tutto

è perduto, si può credere alla risurrezione dei morti o a un mondo nuovo» (cit. a p. 151).

Roberto Mela
 Parrocchia San Lorenzo
 Via G. Pepoli, 4
 40035 Castiglione dei Pepoli (BO)
 roberto.mela@dehoniani.it

S. PANZARELLA, *Giona. Tra crisi e rinnovamento del ministero profetico* (Orizzonti biblici), Cittadella Editrice, Assisi 2018, p. 98, cm 21, € 10,90, ISBN 978-88-308-1625-1.

Il volume dello studioso siciliano prende le mosse dalla constatazione che è convinzione comune che dopo l'esilio babilonese la profezia sia diventata muta, si sarebbe incamminata verso il silenzio. L'A. è convinto che questa precomprensione trovi la sua radice in una visione statica del movimento profetico di Israele, visione ancorata alle grandi figure profetiche dell'VIII e del VII sec. a.C. Invece, proprio nel periodo postesilico si assiste a una nuova elaborazione del fenomeno profetico. Il nuovo contesto culturale è occasione per passare dalle forme classiche della profezia a nuove e variegiate soluzioni espressive che sono legate, secondo l'A., alla dimensione escatologica e a quella universalista ormai radicate nelle teologia ebraica.

In questo quadro di riferimento, peraltro complesso, il libro di Giona si propone come esempio di libro di confine tra una visione tradizionale della profezia e il tentativo del suo rinnovamento. Prospettive antiche e prospettive nuove si intrecciano disegnando percorsi della nuova identità di Israele in un tempo nuovo. Gli accadimenti sempre nuovi della Parola di Dio impongono ri-pensamenti, chiedono di seguire nuove strade: Giona è esempio di come anche temi teologici su cui si era costruita l'autocomprensione di Israele, quali l'elezione o la definizione della stessa immagine di Dio, devono essere ripensati, non solo perché si aprono tempi nuovi, ma soprattutto perché Dio è presente nella storia in maniera sempre nuova, diversa, a volte addirittura *sub contrario*.

Giuseppina Zarbo
 Centro di Studi Biblici «Bet Hokmah»,
 Via Chiappara al Carmine, 16
 90134 Palermo
 zarbogiusy@libero.it

G. XERAVITS – J. ZSENGELLÉR – I. BALLA (edd.), *Various Aspects of Worship in Deuterocanonical and Cognate Literature* (DCLY 2016-2017), De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2017, p. XIII-455, cm 24, € 99,95, ISBN 978-3-11-046564-8; e-ISBN (PDF) 978-3-11-046740-6; e-ISBN (EPUB) 978-3-11-046656-0; ISSN 1614-3361.

Il volume presenta gli Atti della International Conference of the ISDCL, svolta a Budapest nel 2015. I diversi studi esplorano i vari aspetti del culto nella letteratura giudaica dal Secondo Tempio fino alla Tarda Antichità. Perciò la riflessione non riguarda solo l'Antico Testamento ma anche la letteratura rabbinica, le tradizioni gnostiche, fino al periodo della nascente sinagoga. In sintesi il volume mostra che i vari gruppi giudaici concepivano il culto come forma della propria identità religiosa e luogo in cui venivano interpretate le antiche tradizioni. Il volume si apre con un contributo di S. Reif: «How did Early Judaism Understand the Concept of 'Avodah?» (1-16), a cui fa seguito uno studio a due mani di K. Schöpflin e F.V. Reiterer: «The Gardland: A Sign of Worship and Acknowledgement» (17-40). S. Beyerle dedica la sua ricerca a «Temples and Sanctuaries within Their Apocalyptic Setting» (41-62), mentre P.C. Beentjies riflette su «Solomon's Temple and Israel's Cultic Traditions in 2 Chronicles 1-8» (63-76). Seguono una serie di contributi dedicati a Ben Sira. J. Corley, con la solita acribia, dedica il suo studio a «Sirach Chapter 2 and the Temple» (77-106); I. Balla scrive su «Ben Sira on the Piety of Men and Piety of Women» (107-116), S. Bussino si interessa di «Word and Prayer in the Book of Ben Sira» (117-140), mentre O. Mulder riflette su «Worship in the Restored Second Temple in Sirach 50. The Context of the Feast: Yoma or Tamid or Rosh Hashanah?» (141-166). A 2 Mac sono dedicati gli studi di B. Ego, «The Temple as a Place of Worship and the God of Heaven in 2 Maccabees» (167-180) e P.J. Jordaan, «A Narrative-Therapeutic Reading of the Martyr Narrative in 2 Maccabees 6 and 7. The Formation of a New Type of Theology» (181-196). Al libro di Baruc sono dedicati gli studi di N. Caldach-Benages: «Bodily Signs of Penitence in the Book of Baruch» (197-214) e di M. Wojciechowski: «Piety without the Temple according to the Book of Baruch» (215-224). All'*Epistola di Geremia* è dedicato lo studio di M. Marttila: «Babylonian Priests in the Description of the Epistle of Jeremiah» (225-246). A Dn 3,38^{LXX} è dedicato lo studio di G. Swart: «No Place for Worship. Rhetorical Function and Historical Significance of a Prayer Theme in Deuterocanonical Literature» (247-260). Al libro di Tobia sono interessate le ricerche di R. Egger-Wenzel: «Gestures and Locations of Worship in the Book of Tobit» (261-276) e di F. Macatangay: «Charity and Cult in the Book of Tobit» (277-288). Un interessante contributo è quello di M. Witte: «Worship and Holy Places in the Wisdom of Solomon» (289-304). Alla *Lettera di Aristeo* si interessa B. Schmitz: «Aspects of Worship in the Letter of Aristeas» (305-318). A Filone di Alessandria si rivolge l'attento e dettagliato studio di O. Kaiser: «Die kosmische Bedeutung des jüdischen Hohenpriesters im Denken Philos von Alexandrien» (319-340). Gli ultimi contributi (341-420) a firma di G.G. Xeravits, «Temple and Synagogue in Late Antiquity», J. Zsengellér, «Worship in Liber Antiquitatum Bi-

blicarum», e C. Ötvös, «Worship and Creation. Some Remarks on Concepts of Prayer in the Ancient Gnosis», spingono la riflessione fino alla Tarda Antichità e allo gnosticismo. Utili indici chiudono questa interessantissima raccolta di studi.

Eleuthère Kayumba Musenge
 ISSR «Mario Sturzo»
 Via La Bella, 3
 94015 Piazza Armerina EN
 eleuterio2001@hotmail.com

S.C. REIF, *Jews, Bible and Prayer. Essays on Jewish Biblical Exegesis and Liturgical Notions* (BZAW 498), De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2017, p. VIII-377, cm 24, € 119,95, ISBN 978-3-11-048436-6; e-ISBN (PDF) 978-3-11-048670-4; e-ISBN (EPUB) 978-3-11-048585-1; ISSN 0934-2575.

Il volume presenta una raccolta di articoli del professore emerito di Medieval Hebrew Studies nella Facoltà di Studi Orientali della Università di Cambridge. Nella Biblioteca della stessa università è attualmente «Consultant», dopo essere stato per lunghi anni Direttore della «Taylor-Schechter Genizah Research Unit», e responsabile della «Division of Oriental and Other Languages» della stessa biblioteca. Questa sua multiforme attività unitamente a una eccellente capacità di ricerca e di insegnamento, si riverberano nel volume che segnaliamo, nel quale lo studioso scozzese (nato a Edinburgh nel 1944) presenta saggi di esegesi biblica giudaica e precise analisi di testi giudaici di preghiera. Molti di essi furono pubblicati negli anni passati in volumi collettivi. Il fatto di averli raccolti in un unico volume è già un pregio perché si può così cogliere il percorso di ricerca dello studioso. A questi testi l'A. aggiunge un nuovo studio di Nm 13, insieme a una interessante introduzione e a un apparato di indici.

La lettura del volume in tutte le sue parti svela l'intento di Reif: mostrare che l'interpretazione tradizionale giudaica della Bibbia Ebraica continua ad avere valore per l'esegesi scientifica moderna, sia dal versante linguistico che letterario. Inoltre i testi liturgici, testimonianza dell'uso liturgico della Bibbia Ebraica, illuminano dal versante teologico temi quali quelli di sapienza, storia, pace, ecc. Un volume che oltre alla grande *expertise* di Reif, conduce il lettore dentro i percorsi più interessanti della esegesi giudaica della Bibbia.

Angelo Passaro
 Facoltà Teologica di Sicilia
 Via Vittorio Emanuele, 463
 90134 Palermo
 a.passaro@fatesi.it

L. NOBEL, *Introduzione al Nuovo Testamento* (Collana Biblica), EDB, Bologna 2018, p. 120, cm 24, € 15,00, ISBN 978-88-10-22183-9.

Il volume del sacerdote docente di NT all'Università di Fribourg, in Svizzera, si propone come una primissima introduzione al blocco letterario biblico del Nuovo Testamento, comprendente 27 libri. L'autore presenta molto brevemente ciascun libro, inserendolo nel *corpus* di appartenenza (vangeli sinottici, Atti degli Apostoli, corpus giovanneo, lettere paoline, lettere Cattoliche), fornendo le notizie essenziali circa l'autore, la datazione e il contenuto. Dopo aver illustrato la nozione di canonicità e aver presentato su questo sfondo i vangeli apocrifi, passa a delineare per sommi capi l'ambiente geografico, storico-culturale in cui ebbe luogo la vita e la predicazione di Gesù.

I sei capitoli successivi sono dedicati a una sintetica analisi dei temi teologici fondamentali presenti nel NT: la vicinanza del regno di Dio, i titoli di Cristo, il compimento delle Scritture da parte di Gesù, la Chiesa fondata sulla roccia della fede di Pietro, la condotta morale richiesta ai discepoli di Gesù e infine la ricerca del punto di unità del NT, trovato nell'annuncio della morte e risurrezione di Gesù, con le sue implicazioni vitali per i credenti in Cristo di tutti i tempi.

Un capitolo è dedicato alla storia della ricezione del NT, con la presentazione dei vari metodi di approccio e di analisi del testo biblico, passati da una lettura piana e letterale, a una allegorica, per passare quindi a un accesso storico-critico con l'individuazione delle varie fonti e della varietà dei genere letterari. Questo metodo benemerito e fondamentale a tutt'oggi, viene integrato attualmente da approcci di natura narratologica, semiotica e contestuali (teologia della liberazione, lettura femminista). Purtroppo esiste anche un approccio letteralista e fondamentalista, molto pericoloso (oltreché errato).

Chiudono il volume un capitolo che illustra come il NT sia stato fonte di molte espressioni culturali, specialmente pittoriche, un glossario dei termini più impegnativi e una bibliografia essenziale.

Il libro è davvero molto ben fatto e di una semplicità didattica elevata, capace di esprimere in termini semplici concetti teologici non sempre facili da capire e da tradurre in espressioni comprensibili a lettori più o meno digiuni di conoscenza bibliche. Non mancano certo alcune semplificazione e generalizzazioni, indotte dalla volontà di riassumere realtà a volte sfuggenti e variegate.

Opera da consigliare a tutti coloro che si avvicinano per la prima volta al Nuovo Testamento, *best-seller* della letteratura mondiale, che narra le azioni, le parole, la morte e risurrezione di Gesù, che ha dato origine a un movimento sparso in tutto il mondo e che ha esercitato un influsso decisivo sulla cultura di tutti i tempi.

Roberto Mela
Parrocchia San Lorenzo
Via G. Pepoli, 4
40035 Castiglione dei Pepoli (BO)
roberto.mela@dehoniani.it

J.L. SICRE, *Satana contro gli evangelisti. Un dibattito in cielo* (CSB 82), EDB, Bologna 2017, p. 232, cm 21, € 27,50, ISBN 978-88-10-41035-6.

Con enorme piacere ho letto d'un fiato lo spassoso/serioso libretto del mio ex professore al Pontificio Istituto Biblico di Roma, del quale ancor oggi è professore invitato, mentre è emerito della Facoltà di teologia di Granada e docente in varie parti del mondo. La scena di Satana che, in cielo, dibatte con Dio su Giobbe lo ha ispirato a scrivere un libro davvero intrigante.

In cielo siede la corte divina. Il Padre è il presidente, lo Spirito il moderatore, il Figlio assiste in silenzio. Sugli spalti siedono arcangeli, angeli, troni, dominazioni, anziani e quanti più uno ne ha più ne metta. Dall'altra, i tifosi di Satana, l'accusatore, accompagnato dal codazzo di *compañeros*: Mefistofele, Belzebùl, la demone Lilith, il disprezzato Azazello...

Gli imputati sono i tre evangelisti, accusati di aver scritto dei libri su Gesù che inducono a perdere la fede, tante sono le differenze fra di loro quanto a fatti, particolari, prospettive nel presentare Gesù e il suo messaggio. Lo Spirito è un moderatore «partigiano» che fa avere una tavoletta magica agli evangelisti – un *tablet* con un sofisticato programma di ricerca sulla Bibbia – con la quale essi possono prepararsi bene a difendersi dalle accuse di Satana. Le ricerche semplici e quelle incrociate sono velocissime, i riscontri immediati e precisi, le linee difensive ben preparate.

Il nocciolo del problema è che Satana e *compañeros* non accettano come *storico* se non quello che è *reale*. Non accordano il minimo spazio al simbolico, alla *storia interpretata*, alle storie che aiutano a comprendere più in profondità la persona di Gesù e i suoi insegnamenti, alla luce dell'Antico Testamento, tenendo presenti le fonti disponibili e con grande attenzione alle necessità e alle mentalità delle comunità cristiane destinatarie degli scritti. Fanno loro difficoltà i racconti di Matteo e di Luca sulle origini di Gesù, il numero e la qualità dei miracoli e delle parabole...

Verso la fine del dibattimento processuale, Satana tende una trappola e, invece di discutere sui racconti della passione, scivola subito su quelli della risurrezione. Anche senza previa preparazione sul *tablet*, i tre evangelisti e un quarto misterioso personaggio (l'autore della finale lunga di Marco) rispondono brillantemente alle insinuazioni beffarde (ma ben informate nei particolari) da parte di Satana. L'evangelista Giovanni è escluso in partenza dal processo, in quanto autore di un vangelo troppo diverso. Maria invece deve sedersi (l'unica a farlo) più di una volta sul seggio preparato velocissimamente dagli angeli per rispondere in qualità di persona informata sui fatti e sulla persona di Gesù (specie quando era piccolo). Alla fine, con una sentenza emessa in paradiso dalla Trinità nel settimo eone dell'eternità, gli evangelisti vengono assolti, i vangeli raccomandati come lettura, ma con la raccomandazione che siano bene interpretati. Lo Spirito viene ringraziato dalla corte per l'ottimo lavoro di ispirazione compiuto (non *dettatura!*), ma gli viene raccomandato di essere un po' più preciso in futuro...

Un libro gustosissimo che, in modo originale, affronta le problematiche storico-teologiche riguardanti i vangeli sinottici, riportandone letteralmente molti testi e operando uno stretto confronto tra loro. (Nei ringraziamenti Sicre renderà omaggio ad Aland, che con la sua *Sinossi* gli ha facilitato enormemente il lavoro. Credo che essa sia parte fondamentale del contenuto del *tablet* fatto avere di straforo dallo Spirito agli evangelisti...). Una geniale introduzione ai vangeli sinottici, accattivante nel linguaggio ma precisissima nei contenuti. Congratulazioni alla seria leggerezza del caro ex professore.

Roberto Mela
Parrocchia San Lorenzo
Via G. Pepoli, 4
40035 Castiglione dei Pepoli (BO)
roberto.mela@dehoniani.it

Marco. Nuova traduzione ecumenica commentata, a cura di ERNESTO BORGHI, Edizioni Terra Santa, Milano 2017, p. 279, cm 21, € 15,00, ISBN 978-88-6240-514-0.

«Per una conoscenza dei testi biblici che cerchi di essere intelligente e appassionata occorre stabilire dei solidi “ponti” tra una lettura che analizza e interpreta i testi, per quanto possibili, nei loro significati originari, e la vita e la cultura di oggi. In questo quadro, radicalmente culturale ed esistenziale, l’attenzione alle versioni evangeliche canoniche resta un punto di partenza ineludibile [...]. La disponibilità di commenti ai vangeli in lingua italiana, a tanti livelli scientifici e divulgativi, è strabocchevole. Vi è invece una carenza di traduzioni complete dei vangeli che siano commentate in modo essenziale ma non generico, da bibliste e biblisti di varie confessioni cristiane» (*Premessa*). Questi pensieri e questo progetto consegnati nelle parole della Premessa al volume segnalato, rivelano quale sia lo scopo dell’impresa intrapresa dall’*équipe* guidata da Ernesto Borghi, biblista che, con dedizione e competenza, tanta parte ha nella divulgazione alta della Bibbia sia in Italia che in Svizzera. Si desidera che tante persone di diverse estrazioni religiose e culturali possano leggere il testo biblico, in questo caso il vangelo marciano, in maniera rinnovata. Perciò è stata data particolare attenzione alla traduzione del testo, non cercando quella migliore possibile, ma quella che rispettosamente e in maniera efficace è attenta al testo greco senza pregiudizi o precomprensioni religiose o culturali. Inoltre le note di commento sono state redatte per aiutare il lettore a entrare nel testo biblico, nei suoi contenuti in maniera immediata. Infine la provenienza da diverse confessioni cristiane degli autori conduce il lettore a confrontarsi con punti di vista diversi e tra loro arricchenti, soprattutto sul versante esistenziale. Dunque un progetto su cui si può ancora discutere, come peraltro è stato fatto in passato, ma certamente con elementi innovativi che lo fanno accogliere molto favorevolmente e consigliare a quanti vogliono «entrare» dentro il significato del

vangelo marciano che è molto meno *naïf* e teologicamente più significativo di quanto solitamente si ammette.

Giuseppina Zarbo
 Centro di Studi Biblici «Bet Hokmah»,
 Via Chiappara al Carmine, 16
 90134 Palermo
 zarbogiusy@libero.it

I. GARGANO, *Lectio Divina su il Vangelo di Marco/5. Il tempio, le pietre, il potere* (cc. 11-13), EDB, Bologna 2018, p. 127, cm 18, € 14,60, ISBN 978-88-10-71918-3.

Il volume fa parte della collana *conversazioni bibliche*, che raccoglie scritti dal medesimo autore. Monaco camaldolese, Innocenzo Gargano insegna al Pontificio Istituto Orientale e al Pontificio Istituto Biblico di Roma. Lo studio segnalato propone la *lectio divina* degli ultimi tre capitoli della vita pubblica di Gesù, che terminano con il discorso escatologico-apocalittico e anticipano il discorso della Passione (Mc 14-16), pericopi già trattate dall'autore in altri singoli volumi. Interessante la presentazione sintetica del metodo della *lectio divina*, ove il richiamo iniziale allo Spirito Santo permette al lettore di poter fare un vero e proprio incontro trasformante con la Parola di Dio che *cum legente crescit*. I quattordici capitoli che compongono il libro e che sminuzzano Mc 11-13, accompagnano il lettore, passo dopo passo, a una intimità sempre maggiore con il testo originale greco e con il sostrato culturale che lo ha originato per poi arrivare ad applicare le categorie cristologiche alla vita concreta di chi legge. Il testo, pur partendo da acquisizioni biblico-esegetiche, ha il pregio della semplicità e permette al lettore di addentrarsi senza perdersi nel mondo del vangelo marciano, uscendone ristorato ed edificato proprio come dopo un incontro.

Luca Crapanzano
 Facoltà Teologica di Sicilia
 Via Vittorio Emanuele, 463
 90134 Palermo
 lucacrapanzano1982@gmail.com

L.D. CHRUPCAŁA, *Il Vangelo di Luca: analisi sintattica* (SBFA 86), Edizioni Terra Santa, Milano 2018, p. 708, cm 24, € 60,00, ISBN 978-88-6240-617-8.

Il volume presenta l'analisi sintattica di tutto il Vangelo secondo Luca. Di ogni pericope viene presentato il testo greco, la traduzione in italiano e l'analisi sintattica. Per il testo greco viene usato quello della 28^{ma} edizione del Nestle – Aland. Per la traduzione si è cercato di proporre un testo quanto più possibile

fedele all'originale, facendo comunque attenzione ai canoni della lingua italiana. La parte principale ed essenziale è costituita dall'analisi sintattica del testo. Il suo «movimento sintattico» (7) viene graficamente evidenziato per mostrare i livelli di strutturazione e di interazione delle proposizioni. Strumento di lavoro utilissimo e prezioso soprattutto per studenti di Nuovo Testamento.

Giuseppina Zarbo
Centro di Studi Biblici «Bet Hokmah»,
Via Chiappara al Carmine, 16
90134 Palermo
zarbogiusy@libero.it

J.D.G. DUNN, *Parola viva* (StBi 190), Paideia, Torino 2017, p. 324, cm 21, € 26,00, ISBN 978-88-394-0907-2.

La seconda edizione di *The Living Word* apparsa nel 2009 ora viene tradotta in italiano per i tipi della Paideia nella collana Studi Biblici. Autore di fama internazionale, professore emerito di Teologia all'Università di Durham (Inghilterra), James Dunn ha certamente dato un contributo notevolissimo allo sviluppo della ricerca biblica soprattutto per ciò che riguarda lo sviluppo del cristianesimo delle origini. Questo volume affronta con chiarezza e intenti divulgativi, rivolgendosi a un pubblico ampio, alcune questioni che continuamente sollecitano la ricerca biblica sul cristianesimo delle origini. Il confronto tra Gesù e Paolo: Dunn libera la ricerca sul vangelo predicato da Paolo da ogni presupposto anti giudaico. Come intendere l'autorità della Scrittura? Essa è Parola viva che veniva ascoltata dai cristiani delle origini, di cui si nutre anche il credente di oggi animato dalla fede. Il termine fede, per lo studioso inglese, fa riferimento al linguaggio della relazione, della fiducia e del convincimento. Perciò l'autorità della Scrittura sta nella consapevolezza che gli scritti biblici devono essere riferiti di volta in volta alla situazione storica originaria e a quella del lettore odierno.

Angelo Passaro
Facoltà Teologica di Sicilia
Via Vittorio Emanuele, 463
90134 Palermo
a.passaro@fatesi.it

G. LORUSSO, *Introduzione a Paolo. Profilo biografico e teologico* (CSB 84), EDB, Bologna 2018, p. 160, cm 21, € 14,50, ISBN 978-88-10-41036-3.

Nato a Gravina (BA) nel 1959, l'autore è docente stabile ordinario di Egesi biblica all'Istituto Teologico Pugliese (Facoltà Teologica Pugliese), addottorato

al PIB di Roma nel 1998 con una tesi dal titolo «Gioia e sofferenza nell'apostolato. Analisi retorico-semantiche di 2Cor 1-7». Espressione del suo insegnamento accademico, il volume presenta un'introduzione sintetica e aggiornata alla biografia e alla teologia dell'Apostolo.

Esposto brevemente il posto di Paolo nella Chiesa (7-16), Lorusso analizza i dati biografici disponibili su Paolo: le fonti, la persona, la formazione (dipendenza dal mondo giudaico e da quello ellenistico; conversione; erede della tradizione; i viaggi), le lettere paoline e il genere epistolare. Esaminando la teologia di Paolo (55-66), vi cerca la chiave, per poi esaminare il tema del vangelo e quello del piano salvifico di Dio. Al Vangelo di Gesù Cristo e ai suoi effetti l'autore dedica il c. IV della sua opera (67-96). Egli studia i titoli cristologici, sottolineando le somiglianze e l'originalità della cristologia paolina rispetto a quella presente negli altri scritti del NT. Di unico in Paolo, per l'autore, vi è la tipologia dell'«ultimo Adamo». Esaminata la terminologia usata per descrivere la morte e la risurrezione di Cristo, Lorusso si sofferma su dieci effetti dell'evento Cristo: giustificazione, salvezza, riconciliazione, espiazione, redenzione, libertà, santificazione, trasformazione, nuova creazione e glorificazione. Nel c. V (97-120) l'autore studia la prospettiva escatologica di Paolo, la sua antropologia e la sua concezione della Legge.

L'ultimo capitolo del libro (121-148), che precede la conclusione (149-150) e la bibliografia (151-154), è dedicato all'incorporazione in Cristo e alla Chiesa. Lorusso enuclea i temi dell'incorporazione in Cristo tramite la fede, l'amore, il battesimo e l'eucaristia, per poi passare all'esame delle frasi proposizionali e il corpo di Cristo: l'immagine della Chiesa come corpo e quella di Cristo come capo. Circa la Chiesa, Lorusso sottolinea la sua dimensione pneumatica esemplificata nei carismi e quella istituzionale con i suoi ministeri istituzionali e non. La descrizione della dimensione missionaria dell'apostolato chiude il volume.

Il volume rappresenta un'opera preziosa per una presentazione sintetica della figura di Paolo. Il dettato è volutamente didattico, sintetico ed essenziale. È pensato per il corso introduttivo del ciclo istituzionale. L'autore riporta il pensiero di vari autori circa diverse questioni (ad es. il centro della teologia paolina e la cronologia) e non sempre prende una posizione personale. Da discutere il mantenimento tranquillo della dizione «conversione» per descrivere l'evento di Damasco e la difficoltà a individuare un centro della sua teologia. Sarei meno generico e, rigettata giustamente la comprensione luterana, vedrei nel Cristo morto e risorto il centro della sua teologia, da cui Paolo parte per ricavarne le conseguenze personali, ecclesiali e morali.

Volume da raccomandare agli studenti degli ISSR, del ciclo istituzionale e a quanti vogliono avere una ricca introduzione alla figura e al pensiero di un apostolo non sempre facile da comprendere, ma essenziale nella teologia del NT e per la vita della Chiesa di oggi.

Roberto Mela
Parrocchia San Lorenzo
Via G. Pepoli, 4
40035 Castiglione dei Pepoli (BO)
roberto.mela@dehoniani.it

R. PENNA, *La lettera di Paolo ai Romani. Guida alla lettura* (Collana Biblica), EDB, Bologna 2018, p. 144, cm 21, € 12,50, ISBN 978-88-10-22184-6.

Il volume raccoglie le dodici lezioni tenute dall'emerito di Egesi del Nuovo Testamento della Lateranense nello splendido scenario del monastero di Camaldoli a fine giugno 2017. L'occasione era data dalla 37^a edizione del Convegno annuale organizzato dalla rivista biblica semestrale edita dalle EDB *Parola Spirito Vita*. Il testo è riprodotto secondo l'andamento vivace dell'esposizione dell'autore, conservando alcuni tratti dello stile colloquiale.

Penna non ha avuto certo difficoltà alcuna a comporre questa «guida alla lettura» del capolavoro di Paolo, avendo realizzato un commentario a Romani di ben 1344 pagine (Bologna 2010, volume unico). Lì si potrà trovare comodamente la bibliografia che non viene riportata in questo volumetto (cf. 1123-1196), così come altri indici preziosi da consultare nel corso della lettura della *Guida*: l'indice biblico (1197-1266), quello dei testi non canonici (1267-1282), dei papiri (1283-1284), delle epigrafi (1285-1286), degli autori antichi (1287-1306) e infine quello dei nomi (1307-1324).

L'autore ricostruisce il quadro della comunità di Roma, sconosciuta a Paolo (7-14). In verità si tratta di diverse piccole comunità che si radunavano nelle case private. La sua coscienza apostolica, la necessità di esporre con calma la propria visione teologica del «vangelo» (redenzione, fede, giustificazione, libertà, rapporto con Israele, permanenza della Parola nonostante la «caduta» di Israele), di chiarire alcune distorsioni interessate del suo pensiero (la libertà dalla Legge dà il permesso di peccare e di ogni licenziosità?), quella di chiedere un sostegno economico per il suo progettato viaggio in Spagna (che con tutta probabilità non fece) lo spingono a scrivere la lettera da Corinto nell'inverno del 56 (o 57).

Si tratta di una lettera fondamentale (15-24), che va inquadrata nel genere epistolare del tempo. Paolo qui di presenta (Rm 1,1-7; 25-34) come apostolo messo a parte per annunciare il vangelo della salvezza per fede (25-34). Rm 1,16-17 contiene la *propositio principalis* o *tesi* che Paolo dovrà dimostrare nel corso della lettera: il Vangelo rivela la giustizia salvifica universale di Dio, e origina la fede. Paolo si serve di varie *probationes*, *narrationes*, *perorationes* (riassunti e conclusioni, non esortazioni!), articolando il suo testo attraverso *subpropositiones*, ecc.

La lettera di Paolo ai Romani non è un discorso retoricamente ben tornito secondo tutti i canoni insegnati nelle scuole del tempo né un'arringa giudiziaria, con un solo genere letterario ben chiaro, tuttavia Paolo espone il contenuto del suo dire in una forma ben organizzata della scelta degli argomenti e dei vari temi, in ordine non solo a esporre ma anche a *convincere* delle bontà delle sue tesi (di qui si può constatare l'importanza della conoscenza dell'articolazione *retorica* della lettera), confutando (tramite le *confutationes*) le posizioni dei propri oppositori.

In Rm 1,18-3,20 Paolo parla della giustizia di Dio in prospettiva extra evangelica (45-56), che dovesse seguire il criterio del puro rendere a ciascuno secondo le proprie opere. È la *prova in negativo* della tesi contenuta in Rm 1,16-17. Paolo assume temporaneamente il *modo di ragionare del mondo giudaico*, per illustrare poi la diversità di come le cose si sono effettivamente realizzate. Nell'evento

Cristo si rivela infatti la giustizia salvifica di Dio (3,21-31; 57-66). Paolo redige qui la *prova in positivo* della tesi di Rm 1,16-17.

Nella *narratio* e *probatio* che segue (Rm 4,1-5,21), Paolo presenta la figura di Abramo come tipo del credente (4,1-25) e quella di Adamo quale archetipo del peccatore e anticipo di Cristo, il tipo che Paolo vuole mettere in luce sovraincidente rispetto al suo antitipo. Penna collega Rm 5 a ciò che precede quale sua conclusione, mentre molti altri studiosi lo collegano a ciò che segue quale sua anticipazione tematica. Nel suo commentario maggiore, Penna impiega l'immagine della piattaforma ferroviaria rotante, che può servire a entrambi gli scopi.

Il battesimo disloca dal peccato/Legge a Cristo (Rm 6,1-7,25; 81-92), permettendo di rispondere positivamente al grido angosciato dell'uomo considerato senza Cristo (Rm 7,7-25). Evidentemente la liberazione dalla Legge non equivale a permissione dei peccati (o, paolinamente meglio parlando, della concupiscenza) o l'equivalenza della Legge con il peccato, che Paolo vede apocalitticamente secondo il pensiero di derivazione enochica quale potenza massiccia sovrumana che strumentalizza la Legge, facendone un suo strumento al di là della sua funzione originaria e della sua origine divina. Qui si trova la materia sfruttata da coloro che stravolgevano a loro favore il pensiero di Paolo, quali ignoranti dei punti difficili di cui egli parla, come li sferza Pietro in 2Pt 3,16.

Lo Spirito di Cristo è all'origine della libertà cristiana e della vita filiale del credente (Rm 8,1-39). Un capitolo splendido della lettera, che parla *in positivo* della vita del discepolo di Cristo e dal quale si può volgere indietro lo sguardo per commiserare *in negativo* la tragica situazione dell'uomo considerato senza Cristo in Rm 7,7-25.

Molto densa è la meditazione paolina contenuta nei tre (su undici!) corposi capitoli che concludono la parte dottrinale della sua lettera (Rm 9,1-11,36). Il popolo di Israele è confrontato con l'evangelo, la sua caduta e incredulità temporanea, provvisoria e provvidenziale non mette in scacco la Parola di permanente validità del vangelo, tesi espressa in Rm 1,16-17. In rapporto alla tesi presentata in 1,16-17 Paolo contempla il mistero di Israele, popolo non rigettato da Dio, destinatario al contrario dei suoi doni e della sua chiamata che sono *irrevocabili* (Rm 11,29)

La parte paracletica (esortativa, ma non laudativa/parenetica) della Lettera ai Romani (Rm 12,1-15,13) è esposta da Penna nel penultimo capitolo del suo volume. Questa parte dello scritto paolino riflette sulla componente etica dell'identità cristiana, dall'*indicativo* dell'essere discepolo di Gesù consegue l'*imperativo* del dovere etico (reso possibile concretamente dallo Spirito di Cristo). Esso si esplica in due aspetti: amore accogliente e attento alla componente dei «deboli» della comunità (per lo più la sua componente giudeo-cristiana) ancora legata ai dettami alimentari della religione di partenza e quella dei «forti», liberi in coscienza da ogni scrupolo in materia.

Rm 15,14-16,27 contiene i saluti finali, dai quali si evince chiaramente il ruolo sostanziale di varie donne nelle comunità cristiane. Paolo si premura di salutare tutte le persone della comunità romana che conosce per altre vie, non avendola fondata personalmente. Paolo infatti è molto attento alle persone, alle relazioni umane e alla valorizzazione dei suoi collaboratori (uomini e donne).

Volume prezioso, sintetico, di chiarezza cristallina, del cui contenuto abbiamo potuto godere l'esposizione a viva voce. Un'ottima guida per inoltrarsi nel non sempre facile capolavoro paolino, pietra miliare della teologia cristiana.

Roberto Mela
Parrocchia San Lorenzo
Via G. Pepoli, 4
40035 Castiglione dei Pepoli (BO)
roberto.mela@dehoniani.it

H.O. MAIER, *Il tempo presente e altre catastrofi. Attualità dell'Apocalisse* (Lampì), EDB, Bologna 2018, p. 80, cm 16,5, € 8,00, ISBN 978-88-10-56786-9.

Il docente di Nuovo Testamento e di Studi sul cristianesimo antico alla Vancouver School of Theology e *visiting professor* al Max-Weber-Kolleg dell'Università di Erfurt traccia all'inizio una veloce interpretazione cristiana dell'Apocalisse quale testo di resistenza e di incoraggiamento per una Chiesa che vive nella persecuzione a causa di un regime totalitario che chiede sempre più un'adorazione come si addice a un dio in terra.

Il difficile passo sul millennio del regno di Cristo ha dato origine a interpretazioni di vario genere. Eusebio ha accostato la teoria veterotestamentario secondo la quale a chi venera Dio le cose andranno bene al fatto che alla Chiesa sia venuto del benessere a causa della protezione elargitale dall'imperatore Costantino.

Arrivata negli Stati Uniti d'America, la teoria eusebiana è stata sottoposta a una visione letteralista secondo la quale la Chiesa, dopo una fase di *quietismo* che incoraggiava i cristiani ad allontanarsi dalle vicende umane destinate all'imminente giudizio finale ad opera del Cristo, è stata vista essere fatta oggetto del *dispensazionalismo millenarista* (*Premillennial Dispensationalism*). Secondo tale teoria, tra la comparsa dei patriarchi e la venuta ultima di Cristo ricorrerebbero sette dispensazioni o effusioni dello Spirito. La Chiesa starebbe ora vivendo al termine della sesta dispensazione. L'Apocalisse è assunta come «tabella oraria» per controllare la scansione cronologica degli eventi storici nei quali Satana assumerà il governo del mondo per perseguire ed eliminare i veri credenti: «sette anni di persecuzioni (definiti la Grande tribolazione), al termine dei quali vi sarà la battaglia finale in Armageddon e il ritorno storico di Gesù per stabilire un governo teocratico in una nuova terra e un nuovo cielo» (49). Nel 1999, un sondaggio rivelava che il 44 per cento degli americani credeva che Gesù sarebbe tornato nel corso della loro vita e un altro del 2004 «ha rivelato che il 59 per cento di loro crede che il futuro si svolgerà negli stessi termini in cui è descritto nell'Apocalisse di Giovanni» (49-50).

La novità che si manifesta negli anni Ottanta del XX secolo è l'emergere di una destra religiosa nella politica americana. La tendenza quietista, alla quale si accennava in precedenza, si è trasformata in una forma di *attivismo insieme religioso e politico*. Il mondo va certamente verso il disastro che scatenerà la seconda venuta di Gesù per salvare gli eletti, ma c'è un importante spostamento riguardan-

te «l'importanza di proteggere e di promuovere l'America come potenza globale per creare un conteso sufficientemente ampio e stabile per predicare il vangelo a tutte le nazioni prima dell'inevitabile fine dell'umanità e del Giudizio finale» (51). È la versione dell'*eccezionalismo americano* ispirato all'Apocalisse: Dio ha scelto l'America perché sia una nazione speciale nel dispiegarsi della Storia, divinamente prestabilito. Alla fine degli anni Ottanta ha iniziato a imporsi un movimento noto come la *teologia del dominio* (*Dominionism*). Secondo esso «l'eccezionalismo americano deve essere preservato attraverso l'elezione di cristiani evangelici che assicurino che la nazione sia governata secondo le leggi bibliche» (51). A p. 53 Maier riporta i punti salienti dell'agenda legislativa dominionista. Questa destra religiosa è, paradossalmente, diffidente nei confronti del governo e si oppone «alla regolamentazione dell'inquinamento – perché minaccerebbe l'economia americana e pertanto il dominio americano dello scenario mondiale (che, lo ricordiamo, esiste per la diffusione del vangelo) –, al pensiero umanista laico e alla netta separazione tra Chiesa e Stato. L'interpretazione dell'impegno politico come strumento per imporre questi ideali spiega l'accordo faustiano che «il cristiano evangelico dominionista Mike Pence ha stretto con Trump – il profano bugiardo, truffatore e donnaiolo, più volte divorziato – accettando il suo invito a candidarsi come vice-presidente». [Ricordo che Michael Richard Pence, detto Mike, è vicepresidente degli Stati Uniti sotto l'amministrazione Trump dal 20 gennaio 2017. Esponente del Partito Repubblicano, è stato membro della Camera dei rappresentanti per lo stato dell'Indiana dal 2001 al 2013 e governatore dell'Indiana dal 2013 al 2017]. «Per Pence, tutto ciò non è che un mezzo grazie al quale raggiungere, quella che, in qualità di americano evangelico, deve considerare la fine della Storia prestabilita da Dio» (53-54).

Libretto molto interessante, scritto con tipico linguaggio anglosassone chiaro e tranciante, che fa intuire a quali disastrosi esiti a livello planetario può condurre (e sta conducendo) un'interpretazione errata, letteralista e catastrofista dell'Apocalisse, anche a partire dalle affrettate (e infelici) deduzioni di eusebiana matrice.

Roberto Mela
 Parrocchia San Lorenzo
 Via G. Pepoli, 4
 40035 Castiglione dei Pepoli (BO)
 roberto.mela@deboniani.it

G. DE VIRGILIO, *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.

L'esegeta molisano consegna alle stampe un interessante volume che in due capitoli propone un significativo percorso biblico. Nel primo, dedicato all'AT, si presenta un itinerario progressivo, a partire da testi scelti, in cui si presenta la relazione tra giustizia e pace. Nel secondo, dedicato alla riflessione neotestamentaria, sullo stesso tema si indaga l'insegnamento di Gesù e la sua interpretazione nella

comunità primitiva. Lo scopo che lo studio dell'esegeta, professore nella Facoltà di Teologia della Pontificia Università della Santa Croce, raggiunge è quello di offrire significative chiavi di lettura per una riflessione profonda e scevra da ogni sentimentalismo sul bisogno «struggente» che il nostro tempo avverte di giustizia e di pace. Prospettiva teologica e antropologica si saldano e illuminano a vicenda.

Giuseppina Zarbo
Centro di Studi Biblici «Bet Hokmah»,
Via Chiappara al Carmine, 16
90134 Palermo
zarbogiusy@libero.it

O. WISCHMEYER (ed.), Togheter with E.-M. BECKER – M.W. ELLIOTT – H.-P. GROSSHANS – L. HELL – K. POLLMANN – T. PRUEGL – M. SCHROETER – A. SCHUBERT, *Handbuch der Bibelhermeneutiken von Origenes bis zur Gegenwart*, De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2016, p. XI-1015, cm 25, € 189,95, ISBN 978-3-11-033027-4.

Dopo l'esperienza del *Lexicon der Bibelhermeneutiken* (Berlin 2013), la professoressa Oda Wischmeyer – esperta di esegesi paolina e docente alla Friedrich-Alexander Universität Erlangen-Nürnberg – ha diretto un'altra imponente opera che cerca di ripercorrere i maggiori contributi all'ermeneutica biblica, prevalentemente in ambiente riformato, ma senza trascurare quello cattolico, lungo quasi due millenni di storia dell'esegesi. Ne emerge un libro monumentale non solo per il numero di studiosi partecipanti e di contributi (61 saggi sono scritti in tedesco, 15 in inglese, 3 in francese), ma anche per l'intento che lo anima: cercare di organizzare, sotto un chiaro profilo storico e teologico, i testi essenziali di ermeneutica biblica da Origene fino a oggi. Tutto questo cercando di superare le limitazioni che emergono da limitate prospettive di carattere linguistico, confessionale e nazionale (cf. «Vorwort und Einführung», p. 3) in vista di un accesso ricco e molteplice all'ermeneutica biblica e alla sua storia, da parte di biblisti e teologi delle varie discipline. Il libro si compone di otto sezioni: la Chiesa antica (7-121); il Medio Evo (123-270); Umanesimo e Riforma (271-388); inizi dell'Ermeneutica Protestante moderna (389-488); l'Ermeneutica biblica cattolica dal XVI al XX secolo (489-632); l'Ermeneutica biblica nell'Illuminismo e nell'epoca pietista (633-764); l'Ermeneutica biblica Protestante nel XIX secolo (765-859) e infine il XX secolo da una prospettiva protestante (861-1008). In ciascuna sezione sono trattati gli autori ritenuti più importanti. Ogni autore viene affrontato in modo rigoroso, in primo luogo attraverso l'indicazione delle fonti e della bibliografia critica, quindi attraverso una presentazione sintetica dell'opera e dei principi ermeneutici che l'hanno animata. Un utile paragrafo conclusivo di carattere sintetico chiude la presentazione di ogni autore. Sorprende tuttavia la totale assenza dell'ermeneutica giudaica lungo i secoli (unica eccezione l'articolo dedicato a Franz Rosenzweig, 789-892). Malgrado le intenzioni siano lodevoli e

il tentativo di perseguirle sia evidente, tuttavia il libro non esce (e come potrebbe, del resto, una tale impresa in un unico volume?) da un evidente condizionamento del contesto tedesco in cui nasce: ne è prova, tra i numerosi esempi che si potrebbero fare, l'accento dato all'esegesi storico-critica, ai maestri dell'esegesi riformata e, nell'articolo dedicato al Concilio Vaticano II e alla Dei Verbum (a cura di L. Hell e K. Schlkens, 623-632), la sottolineatura sull'abbandono della teoria teologica delle «due fonti». Tuttavia, anche con queste particolarità (del resto inevitabili), il libro si presenta come una tappa fondamentale della riflessione sulla storia dell'ermeneutica biblica, utile non solo per gli studiosi di materie bibliche ma anche per i teologi e gli storici. E forse anche un salutare esempio per elaborare anche in altri contesti culturali e confessionali una simile impresa.

Guido Benzi
 Università Pontificia Salesiana
 Piazza Ateneo Salesiano, 1
 00139 Roma
 benzi@unisal.it

A. CAVICCHIA – M. CUCCA (edd.), «Figlio dell'uomo alzati, ti voglio parlare» (Ez 2,1). *Studi in onore del prof. Marco Nobile in occasione del suo 75° compleanno* (Bibliotheca 43), Edizioni Antonianum, Roma 2018, p. 441, cm 24, € 42,00, ISBN 978-88-7257-107-1.

Lodevole iniziativa quella della Pontificia Università Antonianum di Roma che ha voluto ricordare con stima e gratitudine una tappa importante – il 75° genetliaco – di uno dei suoi professori più rappresentativi e più conosciuti. Marco Nobile è stato ed è tuttora un uomo che ha saputo coltivare relazioni significativamente e profondamente umane oltre che studioso profondo e dotato di grande acribia. La presenza tra gli studi a lui offerti anche di un nutrito gruppo di amici, prima che di studiosi, testimonia la qualità delle relazioni che il prof. Nobile ha saputo intessere negli anni. Egli nei suoi studi si è interessato soprattutto dell'AT, ma – come scrivono nella Nota introduttiva i due curatori, che riprendono le parole conclusive della *Teologia dell'AT* di Nobile – il volume presenta anche diversi studi sul NT, per significare che lo studio dell'AT «è un viaggio che deve rimanere aperto e invitante. Innanzitutto perché per sua natura è aperto al NT; poi perché è il veicolo mediatore dell'incontro con Dio... l'AT è anche il messo attraverso il quale Dio possa essere visto con i propri occhi (cf. Gb 42,5)». La prospettiva di ricerca di Nobile è stata così ricordata e consegnata a quanti potranno leggere il volume pensato e scritto in suo onore.

Giuseppina Zarbo
 Centro di Studi Biblici «Bet Hokmah»,
 Via Chiappara al Carmine, 16
 90134 Palermo
 zarbogiusy@libero.it

G. RAVASI, *La voce del silenzio*, EDB, Bologna 2018, p. 43, cm 18, € 6,00, ISBN 978-88-10-56910-8.

Il volume accompagna il lettore in un interessantissimo e denso percorso, alla scoperta del grande codice della cultura occidentale, la Parola di Dio, veicolata dalla fragile «debolezza» della parola umana, pronunciata nel *frattempo* della storia e *declinata* in linguaggi diversi. In un immaginario palcoscenico e intorito a una tematica definita, si mettono in dialogo autori diversi per epoche, culture e confessioni. L'autore, presidente del Pontificio Consiglio per la Cultura e ideatore del *Cortile dei Gentili*, spazio aperto al pluralismo delle idee, riporta nel volume in esame la metodologia a sé congeniale del mettere in dialogo mondi apparentemente inconciliabili, quali la filosofia, la letteratura, la poesia, l'arte, la musica e la scienza. L'obiettivo è quello di mostrare come la Bibbia non sia solo questione sostanzialmente confessionale, ma anche culturale, «grande codice» di ispirazione, per riprendere l'espressione del poeta inglese William Blake (1757-1827). Ricchissimo di provocazioni e di *imput* culturali, il volume ha anche il pregio della sintesi e aiuta agevolmente il lettore a creare volutamente «silenzi bianchi», non assenza di suoni e parole, ma eccedenza, presenza, luogo necessario per ogni comunicazione autentica ma anche sintesi di tutte le parole possibili.

Luca Crapanzano
Facoltà Teologica di Sicilia
Via Vittorio Emanuele, 463
90134 Palermo
lucacrapanzano1982@gmail.com

S. ZENI – C. CURZEL (edd.), *La speranza della croce*, EDB, Bologna 2017, p. 139, cm 21, € 17,00, ISBN 978-88-10-21402-2.

Il volume raccoglie gli Atti del convegno *La speranza della croce: stile del cristiano*, svoltosi a Trento (dal 29 febbraio al 1 marzo 2016) e coordinato dai docenti dell'area biblica dello Studio Teologico Accademico della diocesi trentina, con una introduzione di Andrea Decarli, delegato diocesano per la cultura della diocesi di Trento. Il convegno nasce dal desiderio di mettere a tema i testi che raccontano e tramandano il mistero pasquale, nella triplice scansione di passione, croce e resurrezione di Gesù Cristo, centro e fonte dell'annuncio cristiano. Dopo aver posto le premesse per accostarsi al testo evangelico con l'intelligenza della fede e senza paure o pregiudizi (G. Michelini), a partire dal racconto della passione secondo Giovanni, si evidenziano connessioni, metafore e rimandi che fanno del testo giovanneo un mosaico ricco di significati teologici (M. Grilli). La tematica della croce viene affrontata sia a partire dalla categoria dell'eredità, chiave ermeneutica del rapporto tra il Padre e il Figlio, ma anche tra Gesù e i suoi «fratelli» (L. Paris), sia a partire dalla esperienza esistenziale; l'umanità martoriata e sofferente

diventa luogo di incontro tra *chi non ha apparenza né bellezza per attirare i nostri sguardi* e ogni uomo privo della sua umanità (P. Renner). Infine l'esperienza della risurrezione, a partire dall'esegesi di Marco (M. Guidi) e di Luca (C. Broccardo), pur evidenziando sensibilità diverse, appare come il luogo nuovo e creativo ove ogni comunità, di ogni luogo e di ogni tempo, si ritrova a partire dall'esperienza di vita che non ha fine e per un annuncio più coraggioso del mistero rivelato.

Luca Crapanzano
 Facoltà Teologica di Sicilia
 Via Vittorio Emanuele, 463
 90134 Palermo
 lucacrapanzano1982@gmail.com

S. ZENI – C. CURZEL (edd.), *Pensiero e parole. Teologia in dialogo* (Echi teologici 3), EDB, Bologna 2018, p. 204, cm 21, € 20,00, ISBN 978-88-10-21403-9.

La Diocesi di Trento ha conosciuto negli ultimi due anni un delicato cambiamento nella struttura della sua offerta di formazione teologica. Sono scomparsi istituzioni venerande come lo STAT (Studio Accademico Teologico di Trento) e il CSSR (Corso Superiore di Scienze Religiose) legato alla Fondazione Bruno Kessler, ed è stato dato vita all'ITA (Istituto Teologico Affiliato di Trento, riservato ai soli seminaristi) e all'ISSR (Istituto Superiore di Scienze Religiose), ambedue collegati al Facoltà teologica del Triveneto (Ftp) con sede centrale a Padova. L'ISSR è stato posto sotto il patrocinio di Romano Guardini e ha dedicato il biennio di specializzazione al tema del dialogo. In questi anni si è percepito ancor maggiormente come occorra non solo pensare la teologia ma anche a come mettere in rete il proprio pensiero, rendendone partecipi il largo pubblico e le istanze accademiche presenti nel territorio. Non va dimenticato che Trento si pone com naturale punto di incrocio tra il nord e il sud dell'Europa e per questo si sente depositario dell'impegno di sviluppare il dialogo ecumenico e interculturale.

Nel percorso non facile di apertura alla nuova strutturazione ha visto la nascita il terzo volume degli Echi teologici, curati da un biblista del clero diocesano trentino (Stefano Zeni, dottore in Teologia biblica alla gregoriana, Direttore dell'ISSR «Romano Guardini» di Trento, docente di Sacra Scrittura e di Greco biblico) e da una patrologa (Chiara Curzel, dottore in Teologia e Scienze Patristiche all'Augustinianum di Roma), docente a Trento, religiosa appartenente alla Congregazione delle Figlie del Cuore di Gesù. I curatori hanno approntato un volume in cui le varie discipline teologiche potessero presentare il proprio statuto epistemologico e metodologico, facendo emergere la possibilità ancora oggi di una comunicazione tra il sapere teologico e la cultura elaborata nelle sedi laiche delle istituzioni accademiche del mondo moderno.

Nella *Sezione prima* (11-94) sono raccolti quattro contributi orientativi. Giovanni Ferretti, professore emerito di Filosofia teoretica all'Università di Macera-

ta tratta il tema «Per una comunicazione efficace del vangelo oggi» (11-36), mentre la teologa Milena Mariani, docente all'ISSR «Romano Guardini» di Trento traccia un bilancio circa la «Teologia e postmodernità» (37-56). Piergiorgio Franceschini, giornalista, Direttore dell'Ufficio Diocesano Comunicazioni Sociali dell'Arcidiocesi di Trento, si affatica circa il tema di frontiera: «Testimoni analogici in un mondo digitale?» (57-74). Matteo Giuliani, religioso francescano e docente di Pastorale all'ISSR «Romano Guardini» si interroga su come «Educare nel pluralismo culturale e religioso» (75-92).

La *Sezione seconda* (95-200) presenta sei contributi denominati «Approfondimenti». Romolo Rossini, docente di Teologia Morale Fondamentale all'ISSR «Romano Guardini» di Trento presenta la figura di un grande linguista: «Paul Ricoeur: la traduzione come ospitalità linguistica» (95-112). Giuseppe Mihelcic, del clero diocesano di Trento, docente di Storia, Teologia e Scienze delle religioni all'ITA di Trento, dibatte il tema: «La teologia delle religioni in rapporto alla scienze delle religioni» (113-127). Leonardo Paris, docente di Filosofia all'ISSR «Romano Guardini» di Trento, nonché direttore del neonato polo culturale diocesano *Vigilantium* intitola il suo contributo: «Le opere dell'uomo. L'economia e la tecnologia sfidano la teologia» (129-142). Giampaolo Tomasi, del clero diocesano di Trento, dottore in Teologia dogmatica e docente all'ITA di Trento si sofferma su «La viva sensibilità di papa Paolo VI per il mondo contemporaneo» (143-160), mentre Giulio Viviani, anch'egli appartenente al clero diocesano di Trento, docente di Liturgia all'ITA di Trento e per 17 anni cerimoniere pontificio si domanda «Come e perché comunicare oggi le celebrazioni liturgiche? Una provocazione dalla liturgia papale» (161-180). Chiude il volume il contributo di uno dei due curatori, la patrologa sr. Chiara Curzel – fine conoscitrice della lingua greca – con un contributo dal titolo «La decima ragione per amare il greco» (181-200).

Un volume che contribuisce a dare lustro a due istituzioni accademiche di valore, poste a cardine del dialogo teologico a livello ecumenico e con le scienze del mondo attuale, in forte interazione con l'Università degli Studi di Trento, con istituzioni del mondo austriaco e germanico.

Roberto Mela
 Parrocchia San Lorenzo
 Via G. Pepoli, 4
 40035 Castiglione dei Pepoli (BO)
 roberto.mela@dehoniani.it

G. DAHAN – S. DELMAN – M. DURRER, *San Francesco e la Bibbia. Letture medievali del testo sacro*, EDB, Bologna 2018, p. 192, cm 21, € 22,50, ISBN 978-88-10-22512-7.

Il volume è la traduzione italiana dell'originale francese pubblicato nel 2014 dall'editore parigino Du Cerf dal titolo *François et ses frères lecteurs de la Bible*

au XIII^e s. La pubblicazione consta di otto capitoli a cura dei coautori e partendo dalla domanda circa l'esistenza di un'esegesi francescana, mostra come, dinanzi alla rilassatezza del clero e alla proliferazione delle correnti eretiche al tempo del Santo di Assisi, ci sia stato un vero e proprio cammino sui contenuti della predicazione: dal tema quasi unico della penitenza e della conversione, al confronto e al dialogo con la cultura. Viene presentata la lettura francescana della Bibbia, collocandola nel suo tempo e il successivo ingresso, all'interno dell'ordine francescano, di «maestri istruiti» come Antonio di Padova e in seguito Alessandro di Hales che elaboreranno interessanti «strumenti di lavoro» per lo studio e l'interpretazione della Bibbia. Si prendono in considerazione quattro figure principali dell'esegesi francescana del XIII secolo come Antonio di Padova, Bonaventura, Pietro di Giovanni Olivi e Nicola di Lyra, mostrando di ciascuno un aspetto personale, in relazione all'ideale francescano. Il volume si completa con un interessante indice delle citazioni bibliche presenti nel testo, nonché di rinvii ad autori antichi e medievali. Doveroso e puntuale il costante rimando alle *Fonti Francescane* che danno allo studio un peso editoriale considerevole nel panorama degli studi francescani.

Luca Crapanzano
 Facoltà Teologica di Sicilia
 Via Vittorio Emanuele, 463
 90134 Palermo
lucacrapanzano1982@gmail.com

A. DESTRO – M. PESCE – E.L. BARTOLINI DE ANGELI – E. CASTELLUCCI, *I cristiani e le Scritture di Israele* (Lapislazzuli), EDB, Bologna 2018, p. 128, cm 18, € 11,00, ISBN 978-88-10-55934-5.

Il volumetto raccoglie le tre relazioni tenute al Centro San Carlo di Modena l'11 novembre 2017 in un convegno organizzato per ricordare il biblista don Pietro Lombardini (24/7/1941-16/9/2007). La giornata di studio è stata organizzata da Brunetto Salvarani, teologo e docente di Missionologia e Teologia del dialogo alla FTER, che firma una bella prefazione sulla figura e l'opera di Lombardini (57-14). Licenziato al PIB di Roma, egli fu per anni impegnato nell'insegnamento biblico, nel lavoro pastorale e nell'appassionato recupero delle radici ebraiche del pensiero cristiano. Lunghi periodi di studio in Israele lo avevano reso molto preparato per le sue lezioni e conferenze bibliche di aggiornamento in vari ambiti della diocesi. Non lasciò volumi scritti, ma molti appunti, molti dei quali pubblicati recentemente dalle EDB di Bologna. A Pietro Lombardini è intitolata una Fondazione e una cattedra di insegnamento alla FTER di Bologna.

L'antropologa culturale, docente a Bologna, e l'ex-professore di Storia del Cristianesimo intitolano il loro studio «Le prime comunità dei seguaci di Gesù. Uno sguardo antropologico e storico», 15-67). I gruppi cristiani rimanevano all'interno del giudaismo, ma si differenziavano secondo le diversità presenti in

partenza nell'ambito del giudaismo, molto vario e per niente monolitico. Diversità di lingua e di tradizioni portano i gruppi «nazareni» (chiamati impropriamente «giudeo-cristiani», quando ancora il cristianesimo non esisteva ancora...) a distinguersi dai seguaci di Gesù di lingua greca.

Alle varie aree di appartenenza – Gerusalemme, Samaria, Galilea, Transgiordania, Siria, Antiochia di Siria – si devono le varie opere degli evangelisti e altre che non entrarono nel canone. Ciascuno dei gruppi formanti il sottogruppo dei seguaci di Gesù all'interno del giudaismo produce delle opere scritte. I vari gruppi dei seguaci di Gesù potevano trovarsi in frizione gli uni con gli altri nell'ambito di grandi città, in quanto espressioni di culture linguistiche diverse.

Bartolini De Angeli, docente di Giudaismo ed Ermeneutica ebraica alla FTIS studia «L'interpretazione ebraica della Scrittura» (67-96). Si sofferma dapprima sull'importanza primaria della Torah nel contesto del canone ebraico, in quanto attestazione della parola rivolta direttamente da YHWH a Mosè. I *Nebûim* («Profeti») e i *Ketubim* («Scritti») non hanno la stessa rilevanza, in quanto rivelazione indiretta di YHWH. Per il giudaismo normativo la tradizione orale ha lo stesso valore di quella scritta. In assenza del tempio, la spiritualità ebraica si raccolse nelle sinagoghe e attorno al commento della Torah. Divenne una «cultura del commento». Attorno alla Torah si è inviati a porre una «sieve» che favorisca l'interpretazione e la «crescita» della Parola con il lettore e faccia evitare la violazione dei precetti più importanti.

I quattro livelli di significato della parola di Dio sono: il senso letterale (*pe-shat*), quello allegorico/morale (*remez*), l'interrogazione del testo (*derash*) per ricercare il senso nascosto sotto il senso letterale. L'ultimo livello di comprensione è il senso mistico (*sod*), a cui si può giungere solo dopo aver attraversato gli altri tre livelli di interpretazione. Le lettere iniziali dei vocaboli che indicano i quattro sensi (*p-r-d-s*) formano la parola *pardes* «giardino, paradiso», che indica simbolicamente la dimensione trascendente dalla quale la parola proviene e alla quale rimanda.

Le traduzioni-interpretazioni dei *Targumim* favorirono l'approfondimento della comprensione della Torah, così come i *Midrashim*, commenti ai testi biblici che possono essere di natura per lo più narrativa (*haggadici* < *higgid* = «narrare») o morale/didattica normativa (*halakici* < *halak* = «camminare/comportarsi moralmente»). L'interpretazione ebraica può spingersi sino agli approfondimenti cabalistici e mistici o comunque molto sofisticati, potendo giocare sul valore numerico delle lettere dell'alfabeto ebraico e sulla trasposizione delle consonanti all'interno delle parole del testo biblico non vocalizzato. La relazione di Bartolini De Angeli riporta i termini ebraici in traslitterazione semplificata.

Prima di diventare vescovo di Modena, Erio Castellucci ha insegnato Teologia sistematica (Ecclesiologia *in primis*) alla FTER di Bologna. Citando brani dei documenti post-conciliari circa l'interpretazione ebraica delle Scritture e del loro rapporto con l'interpretazione cristiana («Una lettura cristiana delle Scritture di Israele. La complessa categoria del “compimento”»; 97-125) analizza il controverso concetto di «compimento».

Il documento *Il popolo ebraico e le sue sacre Scritture nella Bibbia cristiana* della Pontificia Commissione Biblica (pubblicato nella Festa dell'Ascensione

2001 con la prefazione del card. Ratzinger) ha implementato le categorie interpretative del rapporto AT-NT. Non solo quella del «compimento», ma quelle di «continuità, discontinuità e di progressione» (n. 64).

Castellucci indaga la categoria del «compimento» dimostrando l'impossibilità di concepire ogni teoria sostituzionista delle Scritture cristiane rispetto a quelle ebraiche. Egli mostra come il compimento dell'AT non è nel *contenuto* del NT, ma nella *persona* di Gesù. Nessun profezia o istituzione dell'AT annuncia direttamente ed esplicitamente Gesù, di modo che si possa tacciare di durezza di cervice chi non arriva a credere in Gesù. Solo dal mistero pasquale di passione/morte e risurrezione di Gesù, totalmente imprevedibile a partire dall'AT, si può interpretare l'AT, vedendo in Gesù l'*inizio* del compimento delle promesse. Il suo compimento dell'AT si situa a *livello storico*. Ma non è completo. Anche nella fede cristiana si attende un *compimento escatologico*. La fede ebraica nel messia che verrà aiuta i cristiani a tenere desta la loro speranza escatologica.

Castellucci afferma che a Lombardini non fosse congeniale la categoria «compimento», citando varie pagine di una sua conferenza, in cui si rimanda a un dialogo fecondo e a una interrelazione tra la fede cristiana e quella ebraica, in cui un andirivieni incessante di testi, letture e interpretazione forma una ricchezza da non disperdere adducendo il fatto che la venuta di Gesù costituirebbe un – supposto – «compimento» totale.

A p. 90, r. 2 si legga *'alef* e non *'ajin*. A p. 9 r -6 del testo in carattere minore si legga *Bere'shit* e non *Bere'shi*.

«Mi trovavo davanti a un solo Libro e a due eredi: l'erede ebraico e l'erede cristiano. Problema complesso, perché ritenersi gli eredi legittimi non significa essere eredi buoni» (Pietro Lombardini).

Pagine interessanti su un tema cruciale, che non sempre trova accorti espositori in ambito divulgativo e di predicazione.

Roberto Mela
Parrocchia San Lorenzo
Via G. Pepoli, 4
40035 Castiglione dei Pepoli (BO)
roberto.mela@dehoniani.it

*«Insegnaci a contare i nostri giorni
e giungeremo al cuore della sapienza» (Sal 90,12).
XLV Settimana Biblica Nazionale,
Roma, 10-14 settembre 2018*

Il tema scelto per la Settimana Biblica Nazionale 2018 ha avuto la sua gestazione alla conclusione della precedente Settimana Biblica, nella quale si suggeriva di esplorare il nodo antropologico *fragilità-limite*, mettendo a fuoco l'argomento tenendo conto sia del versante *negativo* (i problemi connessi a questo nodo) sia di quello *positivo*: fragilità-limite come occasione di relazione con l'altro/Altro, accettazione della condizione antropologica, rinuncia a deliri di onnipotenza.

Come nella precedente Settimana Biblica, si è scelto di evitare una trattazione sistematica e di proporre sondaggi circoscritti ad alcuni ambiti, alla luce di passi o testi biblici specifici, cercando poi di lasciare spazio a un'apertura verso una sintesi teologica, consapevoli che «la Bibbia fa delle affermazioni su ciò che costituisce l'essere umano, sui suoi errori e sulla sua buona riuscita, nonché sulla posizione degli umani nei confronti delle altre creature e nei confronti di Dio. L'antropologia biblica costituisce così un sistema di coordinate o una cornice, nella quale è possibile formulare o collocare una risposta cristiana a proposito dell'essere umano. Al riguardo una cosa importante è quella di tener conto di tutto il contenuto delle affermazioni dei due Testamenti e di non farne frettolosamente un sistema» (A. Berlejung – C. Frevel, *I concetti teologici fondamentali* [BTC 143], Brescia 2009, 13-14).

Gli ambiti scelti per la riflessione sono stati: il corpo, l'attività umana, la parola fragile – umana e divina –, il tempo.

La trattazione degli ambiti è stata preceduta da due relazioni che si proponevano di aiutare a cogliere il contesto culturale e teologico in cui la nostra ricerca biblica si innesta. Ci hanno aiutato in questo il prof. Silvano Petrosino (Università Cattolica di Milano), per l'ambito filosofico, e il prof. Giovanni Cesare Paggazzi (Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, Milano).

Partendo dalla considerazione che l'uomo è quell'essere vivente che prende coscienza di essere finito e mortale, Silvano Petrosino ha mostrato che tale coscienza non può che intervenire nel modo d'essere dell'uomo, vale a dire non può che influenzare i modi stessi di percepire e giudicare propri dell'essere umano. In generale questo modo d'essere può incamminarsi lungo due vie principali: la condizione del limite può generare un senso di dipendenza e di partecipazione, ma può anche generare un senso di indipendenza e di ribellione. L'esperienza del limite può così evolvere verso un'apertura all'altro (il limite come segno d'altro) o verso una chiusura all'altro (il limite come obiezione contro l'altro): può evol-

vere in un'accoglienza dell'altro o in una distruzione dell'altro. Alla luce della riflessione sapienziale biblica, in particolare del libro della Sapienza, la relazione ha esaminato l'idea di *limite* all'interno dell'intreccio tra *condizione* e *obiezione*, e sullo sfondo dell'insistente richiamo biblico alla *giustizia*.

Sul versante teologico, Cesare Pagazzi ha rilevato che nel salmo 90 l'integrazione della fragilità porta alla luce la questione antropologica radicale: la ricerca, la richiesta della potenza necessaria al mantenimento o all'accrescimento di quei poteri che costituiscono l'umano. Ogni umano è definibile in base al fascio di poteri che ha (di respirare, muoversi, sentire, emozionarsi, pensare, parlare, decidersi). Il saggio sa che tali poteri sono fragili e devono essere sempre mantenuti o accresciuti. Da qui la ricerca di ciò o di chi è in grado di garantire potere. La relazione ha ricostruito – avvalendosi di approfondimenti filosofici e teologici – la fenomenologia biblica di uno dei più elementari e polivalenti aspetti umani: quello del «potere». Quando la teologia si è interessata del «potere», sovente l'ha interpretato guardandolo con sospetto e quasi esclusivamente accostandolo al demoniaco e al prevaricante. Non di rado anche gli studi esegetici risentono dell'inerzia di questa precomprensione che forse affonda le proprie radici più recenti nella critica alla società, tipica della «Scuola di Francoforte», e nel sospetto circa l'onnipotenza divina, suscitato dalle accorate riflessioni di Jonas. Le sacre Scritture offrono invece un'immagine molto più ricca e raffinata del potere, scorgendolo al centro sia della Rivelazione sia della fede. La Rivelazione, infatti, altro non è che la manifestazione nella storia del potere/potenza di Dio (del suo Regno) e della sua sorprendente qualità benefica, generativa: il potere di Dio è mettere altri nella condizione di potere. L'uomo, creato a immagine e somiglianza dell'Onni-potente, è tenuto ad assumere come criterio per giudicare la qualità della fede non solo l'esecuzione del proprio dovere, ma – ancor prima – il vivere all'altezza del proprio potere, il quale è smarrito proprio a causa dell'incredulità. L'incredulità rende sì disobbedienti, ma prima ancora produce impotenti. I doveri evangelici sono tutti finalizzati alla restituzione di poteri: «Alzati! Prendi la barella! Va' a casa tua!», «Lazzaro, vieni fuori!». Cristo, frutto della «potenza dell'Altissimo» (Lc 1,35), a cui è stato dato ogni potere (Mt 28,18), è il centro della «lotta per il potere» che caratterizza tutta la storia (Apocalisse), la quale è vicenda di fede e incredulità, avente come punto di partenza l'umana ricerca del potere di vivere.

Per il primo ambito tematico – il corpo – hanno offerto il loro contributo i proff. Giulio Michellini (Istituto Teologico di Assisi), Sebastiano Pinto (Facoltà Teologica Pugliese, Bari), Paolo Mascilongo (Istituto Teologico Collegio Alberoni, Piacenza), Patrizio Rota Scalabrini (Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, Milano).

Analizzando il passo di Gen 17,1-27, Giulio Michellini ha messo a tema le tre questioni che lo attraversano: l'alleanza, la circoncisione e il corpo. Leggendo Gen 17, senza isolarlo dal contesto della Torah e dell'intero canone ebraico e cristiano, e puntando sulla relazione tra i tre elementi sopra citati, il contributo ha proposto anzitutto una breve indagine diacronica sul testo per poi andare verso una rilettura sincronica, inserita nel contesto delle alleanze bibliche. Traendo alcune conclusioni di ordine teologico, ha mostrato che l'alleanza della circoncisione

sione, vista all'interno del canone delle Scritture di Israele e della Chiesa, segna già la strada per la valorizzazione della carne dell'uomo e pone così le premesse per l'alleanza di Cristo nel suo corpo e sangue.

Sebastiano Pinto ha concentrato la sua riflessione sul c. 10 di Giobbe che, inserito nei dialoghi, rappresenta un tassello importante nella descrizione della relazione – tanto faticosa quanto *necessaria* – tra Dio e Giobbe. Giobbe parla di sé mediante immagini tipiche del genere lamentazione/supplica ma anche attraverso delle metafore inedite e ad effetto. L'auto-descrizione consegna immagini che veicolano l'idea di una realtà che, pur essendo solida e ben costituita, è, tuttavia, segnata dalla debolezza. C'è un'antropologia positiva, in quanto l'uomo non è fatto male; Dio dedica tempo, cura e premura alla sua formazione: non è prodotto in serie ma è frutto di un lavoro artigianale che richiede tempo, attenzione e molteplici fasi di lavorazione. A fronte di un'antropologia positiva si denota una teologia negativa, in cui Dio si pone come nemico dell'uomo e suo aguzzino. Da notare l'idea del sospetto di Dio: sembra quasi che egli abbia illuso Giobbe con il suo agire apparentemente benevolo, ma in realtà egli tramava contro di lui. La questione teologica non può prescindere dal tono con cui ci si rivolge a Dio: Giobbe parla di Dio in terza persona o sembra «dargli del Lei», e solo mediante la sofferenza egli giungerà a un nuovo sguardo su Dio (cf. 42,5 «Ora i miei occhi *ti* vedono»); questo *deficit* rende la questione della sofferenza dell'innocente un enigma insolubile, perché non lo colloca nella cornice biblica della storia della salvezza ma in un non meglio precisato universo in cui si ha un'idea di Dio che, pur avvertito come creatore, resta comunque lontano, inaccessibile, dispotico e imprevedibile (capriccioso). Davvero Giobbe desidera la tomba? O le sue parole sono un atto di forza che tende a risolvere il conflitto, opponendo al pessimismo della ragione l'ottimismo della volontà?

La relazione di Paolo Mascilongo ha anzitutto proposto uno sguardo all'esgesi sui miracoli, mostrando che essa spazia dalla classica questione della storicità dei miracoli al più recente approccio di tipo narrativo, passando per una fase intermedia in cui si è cercato il valore teologico dei miracoli. Si è poi concentrato sul Vangelo secondo Marco che, tra tutti, è quello in cui è contenuto il maggior numero di racconti di miracolo. Prendendo spunto dall'analisi della pericope di Mc 5,21-43, la relazione ha inteso leggere in modo unitario la tematica dei miracoli in Marco alla luce delle due categorie antropologiche del «toccare» e del «corpo», entrambe presenti e rilevanti sia nell'episodio di Mc 5, sia in generale nei racconti marcani di miracolo. La dimensione della corporeità è non solo presente, ma anche importante nella narrazione e nella comprensione che Marco offre ai suoi lettori dell'agire miracoloso di Gesù.

A Patrizio Rota Scalabrini era stato chiesto di proporre una sintesi sul primo ambito tematico. Egli ha premesso che nel tracciare alcune linee di una *teologia biblica del corpo* l'attenzione non deve andare immediatamente alla ricostruzione di un'evoluzione storica delle idee d'Israele e della Chiesa delle origini circa la corporeità umana, e dei correlati influssi delle culture coeve dell'area mediterranea e medio-orientale, anche se resta evidente l'imprescindibilità dei dati della ricerca storico-critica, che non possono essere ignorati da una teologia biblica. Per quanto riguarda l'Antico Testamento, la teologia biblica – che si muove se-

condo il principio canonico – riconosce l'effettiva pertinenza della triplice articolazione della *TaNaK*. La tripartizione di Legge, Profezia e Sapienza non deve però portare a ignorare l'importanza dell'apocalittica, proprio perché essa è una tensione che percorre l'Antico Testamento ed emerge in modo deciso negli scritti più recenti. L'apocalittica, per alcuni versi, è il punto d'arrivo e di convergenza di tante linee dell'Antico Testamento e ne rappresenta l'orientamento teleologico. Una teologia biblica si confronta con il principio dell'unità canonica dei due Testamenti. Ciò non significa che una lettura nell'unità dei due Testamenti si limiti alla ricerca di una serie di elementi attestanti un contesto spirituale affine, ma che si muove nella prospettiva del «compimento», cioè della luce che nell'ottica neotestamentaria già lavora nel profondo dell'Antico Testamento e giunge a pienezza nell'evento pasquale di Cristo. Dando come fondamentalmente assodata – in base a un sostanziale consenso nella ricerca esegetica – la concezione unitaria dell'uomo, concezione che distingue l'antropologia biblica dal dualismo greco, resta comunque da chiedersi se e fino a che punto questa concezione unitaria sia un dato di fede o si riduca semplicemente a una visione legata a una cultura che non sarebbe dunque normativa e non necessariamente più autorevole e consapevole di altre concezioni e prospettive. Il discorso della Bibbia sulla corporeità ha un andamento simbolico (antropologico e teologico), piuttosto che tecnico-scientifico, quello prevalente nella cultura attuale. Se la Bibbia parla del corpo dell'uomo, lo fa sempre in una prospettiva unitaria, dinamica, comunitaria e teologica; essa vede la persona umana nella sua corporeità come relazione al mondo, a se stessi, alla comunità, alla storia, a Dio stesso. Dunque nella visione biblica la corporeità umana non è considerata semplicemente come una componente statica della persona, ma come dimensione del suo essere storico. Così nel pensiero credente della Scrittura il corpo ha una sua storia, che procede dalla soglia dell'Eterno, dell'Origine (creazione), al limitare del Fine (vita oltre e attraverso la morte), e non semplicemente dalla soglia del Caos o del Nulla alla Fine o consumazione. Raccontando la storia del corpo, se ne svela il senso e il valore.

Il secondo ambito tematico – l'attività umana – è stato sviluppato dai proff. André Wénin (Università Cattolica, Louvain-la-Neuve), Luca Mazzinghi (Pontificia Università Gregoriana, Roma), Antonio Landi (Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Napoli).

Illustrando ciò che Gen 1-3 dice del lavoro umano, André Wénin ha trattato in primo luogo la questione del dominio umano sul mondo (Gen 1,26-28), dominio mitigato dal dono di una dieta vegetale. La posta in gioco di questa competenza è intimamente legata all'attuazione dell'immagine di Dio nell'essere umano. Quanto poi è detto in Gen 2,15 sul lavoro concorda con il discorso che ne fa Gen 1 e lo completa. I verbi utilizzati indicano, infatti, che all'essere umano è conferito un effettivo potere e nello stesso tempo ne mostrano i limiti. All'orizzonte di questo racconto, in cui il tema del lavoro è seguito dal dono del cibo, si delinea una forma di alleanza tra l'umanità e la terra. In questa prospettiva, la fatica connessa al lavoro rappresenta l'esito della resistenza del suolo agli sforzi della creatura umana, quando questa si mostra incapace di ammettere un giusto limite nel dominio di ciò che le è stato donato. Questo rifiuto del limite deriva in realtà dall'idolatria: il risultato è infatti l'attuazione di un'immagine di Dio non

conforme a quella che il racconto di Gen 1-3 prospetta (cf. Gen 3,5). La questione dell'idolatria è stata poi sviluppata alla luce di due testi: il Decalogo e Sap 13-15, i quali mostrano che l'idolo sorge in certo qual modo dalla capacità umana di produrre. La sola cosa però che l'essere umano è in grado di produrre in questa dinamica idolatra è la morte (Sap 15,17).

Luca Mazzinghi ha sostituito la prof.ssa Nuria Calduch-Benages, impossibilitata per motivi di salute, concordando con lei buona parte della sua relazione, centrata sui libri sapienziali. Nella mentalità sapienziale il lavoro è una realtà umana e in quanto tale va affrontato. D'altronde, questo approccio alla vita piuttosto pragmatico non dimentica mai l'imprevedibile intervento di Dio, i cui progetti sfuggono all'uomo nella loro totalità (cf. Pr 16,1). All'ambiguità e all'insuccesso possiamo aggiungere altri aspetti negativi inerenti a ogni attività lavorativa, sia intellettuale che manuale, come, per esempio, la fatica, la coscienza del limite, l'incertezza, l'imprevedibilità, l'incapacità di raggiungere la mèta desiderata. Inoltre, il lavoro può essere motivato da una scelta sbagliata oppure può diventare dannoso per gli altri. Se la pigrizia è sempre da evitare, anche l'eccesso di lavoro è pericoloso. Inoltre, ci sono alcune professioni in discredito a causa della corruzione regnante (ad es. i giudizi, i mercanti...). L'intervento ha offerto una presentazione dei limiti e delle debolezze del lavoro umano negli scritti sapienziali, analizzando alcuni testi significativi.

Estendendo lo sguardo all'intera opera lucana, Antonio Landi ha analizzato i temi: ricchezza, povertà, condivisione. Luca ricollega l'esordio del ministero pubblico di Gesù all'omelia tenuta in occasione di una liturgia sabbatica nella sinagoga di Nazaret (Lc 4,18-21). La citazione dei passi di Is 61,1-2 e di 58,6 identifica la missione di Gesù con l'*evangelizzazione* dei poveri, intesi come gli emarginati e gli esclusi dalla società civile. Il valore programmatico dell'episodio di Nazaret si estende alla missione della Chiesa (J.-N. Aletti): sarà compito della comunità apostolica proclamare il vangelo ai giudei e ai gentili, avendo cura soprattutto dei più deboli e bisognosi. Nella prospettiva lucana, tuttavia, il povero non rappresenta solo una categoria sociologica, ma un *paradigma discepolare*, come si evince nel discorso della pianura, in cui sono dichiarati beati i poveri perché a essi appartiene il regno di Dio (Lc 6,20). Il lettore del terzo vangelo sa che la *tapinità* è il luogo in cui Dio palesa la sua presenza, «rimandando i ricchi a mani vuote e ricolmando di beni gli affamati» (1,46-55; cf. anche 6,24-26). La contestazione del Gesù lucano non riguarda la ricchezza in sé, bensì la gestione egoistica e l'indisponibilità alla condivisione; la *pleonexia* (12,15) e la *philargyria* (16,14) sono atteggiamenti che si pongono in radicale antitesi con la *sequela Christi*, anzi ne rappresentano un impedimento. Nel vangelo lucano non emerge una condanna della ricchezza in sé, ma dell'uso smodato e autoreferenziale dei beni terreni: Dio e mammona sono inconciliabili (16,13). Pertanto, occorre scegliere da che parte stare, nella consapevolezza che una gestione egoistica e miope delle risorse a propria disposizione impedisce di cogliere la presenza dei poveri. L'insegnamento e la prassi di Gesù sono recepiti dalla comunità cristiana delle origini: nel racconto degli Atti degli Apostoli la *koinōnia* è una dimensione caratterizzante della vita comunitaria (At 2,42-47; 4,32-35). Gli interpreti sono unanimi nell'evidenziare i tratti che accomunano la descrizione lucana della condivisione dei

beni con analoghi profili che emergono nella tradizione biblica (Dt 15,4.11; 1Cr 12,39), qumranica e greco-romana (cf. la comunità pitagorica e l'ideale filosofico della *philia*). Il contributo, pur recependo le istanze che accomunano il progetto lucano ai modelli cui il narratore si è ispirato, ha mostrato però le peculiarità che caratterizzano la descrizione di Atti. La tendenza a integrare i modelli comunitari d'ispirazione biblico-giudaica e greco-romana consente, infatti, a Luca di *costruire* l'identità cristiana nel segno della continuità con il giudaismo e dell'apertura all'ambiente e alla cultura greco-romana, senza per questo derogare dall'originalità che rappresenta l'insegnamento e la prassi di Gesù.

Il terzo ambito tematico si è concentrato sulla parola ed è stato sviluppato dai proff. Benedetta Rossi (Pontificia Università Urbaniana, Roma), Marcello Milani (Facoltà Teologica del Triveneto, Padova), Giuseppe Pulcinelli (Pontificia Università Lateranense, Roma), Massimo Grilli (Pontificia Università Gregoriana, Roma).

Benedetta Rossi ha mostrato come la fragilità della parola divina percorra la narrazione di Ger 36 secondo diverse prospettive. La prima è la fragilità del profeta, il mediatore della parola divina. Alla fragilità del mediatore, che delega la scrittura del rotolo a Baruc ed è impedito di recarsi al tempio (36,5), si aggiunge quella della parola consegnata allo scritto. Nonostante una triplice lettura, essa non sortisce l'effetto sperato (36,3.7.24) e finisce per essere progressivamente censurata dal re Ioiakim fino alla sua distruzione completa nel fuoco (36,23). Che la fragilità della parola divina non sia l'ultima parola sulla vicenda è chiaro dalla conclusione della narrazione: il profeta – nascosto da Dio – sfugge al mandato di cattura (36,26TM) e il rotolo bruciato viene riscritto (36,29-32). In realtà, però, attraverso la narrazione, quella che si presenta come fragilità della parola divina, costituisce il punto di partenza per conferire autorità allo scritto profetico come produzione scribale. Nel testo di Ger 36 è infatti evidente la centralità dello scritto profetico, che si propone come documento autorevole, sostituto affidabile della mediazione profetica. Sia il riferimento di Ger 36 a 2Re 22-23 sia alcune riprese lessicali illustrano come il rotolo profetico di Ger 36 miri a confrontarsi con la Torah di Mosè, stabilita come fonte autorevole ed esclusiva di rivelazione per il periodo post-mosaico. Se in 2Re 22-23, così come in Ger 26,4-5, l'annuncio profetico è subordinato alla Torah scritta, dal momento che si presenta come una sua interpretazione, in Ger 36 si offre una visione critica di questo paradigma. In particolare, le aggiunte al rotolo riscritto (Ger 36,32) lanciano una sfida rispetto al modello della rivelazione codificata in un testo fissato – la Torah di Mosè – (cf. Dt 4,2; 13,1) e stabilito nella sua autorità esclusiva da Dt 34,10-12. Come spesso evidenziato, Ger 36 mette a tema la produzione e lo statuto dello stesso libro di Geremia. La lettura proposta ha inteso riconsiderare l'intero libro di Geremia come un prodotto scribale in dialogo critico con l'autorità della Torah di Mosè nel periodo post-esilico. La fragilità della parola divina è infine segno del suo contrario: essa rappresenta non una sconfitta, ma un momento fondativo dell'autorità dello scritto profetico e della sua pretesa di essere rivelazione.

Marcello Milani ha illustrato il tema alla luce degli scritti sapienziali. Qohelet si propone come maestro di equilibrio e sobrietà nelle parole (*šomēr*), sia in ambito religioso sia in quello antropologico, mostrando la mai piena riuscita o la

piena garanzia di ogni discorso, anche il più sapiente. Tuttavia, non rinuncia a un impegno di parola che sia ritenuto utile per sé e per la comunità. Se le parole facilmente diventano stanche, consuete, inflazionate, esaurite, il *dialogo* (come anche lo studio) non deve cessare per far avanzare il discorso. La parola è concepita nel suo valore di *processo* o *procedimento*: è il procedimento dialogico che resta come *metodo critico* e che il maestro insegna ai discepoli per avere il coraggio e l'abilità/sapienza di continuare a cercare ed esplorare, valutare e dire. Ben Sira ritiene importante la parola per la vita sociale. Ne intravede anche la fragilità nelle tante possibili devianze. Fin dall'inizio del suo libro è però consapevole del mistero, di Dio e delle sue opere nella creazione, che resta insondabile, percepibile come intuizione ed esperienza religiosa mistica, non spiegabile in termini di dimostrazione intellettuale. Resta perciò ancorato al mistero o segreto e sostiene che solo un esercizio contemplativo costante, anche nelle prove, porta all'incontro con i segreti di Dio. L'insondabilità non impedisce la ricerca, conduce piuttosto alla *lode*, che non deve cessare mai, così come l'esplorazione del mistero, ma continuare «senza stancarsi mai». È questo il risultato più alto di ogni ricerca di senso. Mentre per Qohelet la sobrietà e la ponderatezza della parola sono parte necessaria del rispetto verso il mistero di Dio, per Ben Sira questa funzione è assunta nella lode, con la consapevolezza che è parte della precarietà. È il *limite positivo* della considerazione sapienziale della realtà. Paradossalmente è indizio di ineffabilità. È l'imperfezione che manifesta la perfezione.

Per Giuseppe Pulcinelli, il nodo antropologico fragilità-limite ricorre ampiamente nell'epistolario paolino, e anzi rappresenta senz'altro un tratto caratteristico della riflessione di Paolo sull'uomo. Occorre però subito tenere presente che la sua antropologia è comunque tutta da comprendersi sempre in vista e in funzione di Cristo, in particolare di Cristo crocifisso e risorto, quindi nel mistero pasquale. In questo senso porterebbe fuori strada un'indagine sganciata da questo dato previo. La cristologia – a partire dall'incarnazione e culminante nella rendizione a favore dell'uomo – è perciò la chiave ermeneutica della sua antropologia. Emerge in primo luogo una «teologia della debolezza». Senza che ne tratteggi mai in modo sistematico la struttura, Paolo fa emergere questo tratto tipico della sua antropologia, specialmente – ma non solo – quando tratta del ministero apostolico, delle sofferenze, limitatezze, incapacità umane degli apostoli in quanto latori di un messaggio divino: si tratta soprattutto della debolezza della parola umana (apostolica) nell'essere portatori di una parola (e missione) divina. È questo non a caso emerge in particolare quando deve difendere il suo vangelo e la sua ermeneutica di fronte a concezioni culturali e autoritative ostili, in particolare da parte di certi oppositori giudeo-cristiani che facevano valere la loro conoscenza e derivazione apostolica per sminuire Paolo con le sue insufficienze. I testi paolini più rilevanti sono di fatto contenuti principalmente nella corrispondenza con la comunità di Corinto. Il testo più incisivo è quello di 2Cor 12,9, in cui si trova l'affermazione chiave (v. 9b: ἡ γὰρ δύναμις ἐν ἀσθενείᾳ τελείται). Dio nel realizzare il suo disegno salvifico non dipende dalle forze e capacità umane: egli invece mostra la sua potenza proprio scegliendo ciò che è debole, ciò che è imperfetto, limitato – e perfino empio! – per renderlo un recipiente della propria potenza. Cosicché tra il Cristo crocifisso e il credente in lui – in particolare nell'apostolo –

avviene una identificazione nella debolezza: sono entrambi dipendenti dalla potenza di Dio. E questa «teologia della debolezza» è in evidente contrapposizione con la logica (e la sapienza) umana. Perciò non c'è da aspettarsi che Dio renda i credenti forti e perfetti umanamente (cf. Cor 12,8-9a): semmai c'è da aspettarsi che Dio li renda sempre più consapevoli della loro debolezza, perché emerga senza alcun dubbio che è soltanto suo il potere di operare la salvezza. La debolezza di Cristo, che si mostra nella stoltezza della croce (= sapienza di Dio), è contrapposta alla sapienza del mondo (1Cor 1,18-2,5). Dio che si rivela *sub contraria specie* (cf. Lutero): nella fragilità sta la forza. In quanto assunta dal Figlio di Dio nell'incarnazione e da lui sperimentata fino in fondo nella croce, determina anche lo stile missionario dell'apostolo: tale fragilità/limitatezza diviene perfino condizione e quasi metodo per evangelizzare, altrimenti si rischierebbe di svuotare il messaggio salvifico; Dio si vuole servire proprio della fragilità umana (in tutte le sue componenti) per evangelizzare (1Cor 1,12b: «piacque a Dio di salvare quelli che credono con la stoltezza della predicazione»). Anche la comunità dei credenti è segnata da quella debolezza che si manifesta soprattutto nel peccato, ed è proprio lì che si manifesta la potenza di Dio. La fragilità di Cristo corrisponde in qualche modo alla «fragilità di Dio» che incontra la «fragilità dell'uomo»: tale dimensione riguarda non soltanto l'apostolo o il cristiano singolarmente, ma anche la comunità ecclesiale nel suo insieme, nella quale spesso alcuni membri sono tentati o dalla superbia o dal complesso di inferiorità (cf. 1Cor 12: la metafora del corpo, in cui ogni membro occupa il posto adeguato). Cristo fu crocifisso per la sua debolezza, «ma vive per la potenza di Dio»; così anche i credenti partecipano allo stesso destino (cf. 2Cor 13,1-4). Siamo di fronte dunque a un paradigma teologico che si trova nel nocciolo del messaggio evangelico stesso ed è gravido di importanti e feconde ricadute sul piano ecclesiale e pastorale.

Massimo Grilli ha sintetizzato il percorso, mostrando che la Parola (divina e umana) scandisce i segreti delle cose, le fa venire alla luce, copre la distanza, ma resta incompiuta, fino a quando non diventa carne. Il compimento della Parola è nel misterioso scambio «dia-logico» tra l'uno/a e l'altro/a e, soprattutto, «nello scambio d'amore». Ma anche qui essa rimane «parola tremante nella notte... dell'uomo presente alla sua fragilità» (Ungaretti). Per sfuggire alla condizione di fragilità, il rischio della Parola è di prendere domicilio stabile, mentre – se vuole rimanere libera – essa deve ritenere ogni luogo dove risuona come provvisorio. La Parola autentica ri-vela senza svelare, «parla anche quando tace» (Kierkegaard) e, soprattutto, non teme il silenzio. Perché non è il Silenzio la morte della Parola, ma la banalità, il disimpegno, la negoziazione con gli apparati del potere.

Il quarto ambito tematico ha trattato il tema del tempo, con le relazioni di Ludwig Monti (Comunità monastica di Bose) e di Marinella Perroni (Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma).

Ludwig Monti ha presentato in particolare un nutrito commento al Salmo 90. Contare i propri giorni, ovvero accogliere la consapevolezza del proprio limite, della propria morte, è fonte della vera sapienza, quella che dimora nel cuore umano e lo rinnova costantemente. Il tempo passa inesorabile, con la sua fugacità, il suo carico di fatica e vanità, il suo essere segnato dal peccato, ma la porta d'accesso alla vera sapienza, «alla sapienza del cuore e alla disciplina dei sensi» (orazione

salmica di tradizione spagnola), consiste proprio nel riconciliarci con i nostri limiti. Non siamo onnipotenti ma limitati, e la sapienza umana consiste nel prenderne coscienza: quanto spreco di energie per aggirare questa realtà, *la* realtà! Accoglierla è invece aprirsi a comprendere che «Dio ha fatto bella ogni cosa a suo tempo» (Qo 3,11), a gustare ogni suo dono, a scoprire il suo vero volto.

Marinella Perroni ha trattato il tema: «Il “tempo” nella predicazione di Gesù e nella parenesi apostolica». Punto di partenza sono state le parabole di Gesù, dalle quali (in particolare Mc 4,26-29) emerge che l'*eschaton* e quanto in esso avviene non è un tempo «altro» rispetto al presente del seminatore e del seme, è il tempo presente che arriva a pienezza, il tempo del frutto che giunge a maturazione e che, proprio per questo, consente di procedere alla mietitura. Nel discorso escatologico (Mc 13) invece si nota un chiaro slittamento nella percezione del tempo escatologico, circoscrivibile e perciò misurabile, da una parte, definibile, ma non più misurabile, dall'altra. Una decisa conferma ci viene anche dalla cornice parabolica che inquadra questa diversificata articolazione del futuro. Così la parabola di Mc 13,28-29, se a livello della predicazione di Gesù poteva indicare la vicinanza del regno di Dio, alla conclusione dell'apocalisse pre-marciana e marciana rimanda piuttosto al compimento finale. Nella conclusione di Mc 13 inoltre si nota che la comunità dei credenti ha fatto coincidere la venuta del Figlio dell'Uomo con il ritorno glorioso del Risorto, maturando così sempre più l'idea che conoscere il *quando* di questo giorno restava precluso e nessuno, neppure lo stesso Gesù Risorto, il Figlio, ha saputo dire qualcosa al riguardo: «Quanto però a quel giorno o a quell'ora, nessuno lo sa, né gli angeli nel cielo né il Figlio, eccetto il Padre» (13,32). E l'orizzonte si estende: la coscienza della finitezza non riguarda più, come per la sapienza anticotestamentaria, solo la propria vita e, soprattutto, non comporta più soltanto di imparare a contare i propri giorni (cf. Sal 89,12). Riguarda tutta la creazione che, sottoposta alla caducità, geme e soffre le doglie del parto fino a oggi, e riguarda tutti noi che aspettiamo la redenzione del nostro corpo (cf. Rm 8,20-22). Se la coscienza della finitezza dei propri giorni è condizione per apprendere la sapienza, la coscienza della caducità è invece condizione per anelare all'eternità, per aspirare a un «oltre», magari anche teoricamente definibile o intuitivamente raffigurabile, ma del tutto incommensurabile e quindi, per ciò stesso, al di fuori della struttura temporale del pensiero.

Durante la Settimana Biblica sono state presentate alcune tesi dottorali (mercoledì 12 settembre) e si è tenuta l'assemblea elettiva dell'Associazione, in cui è stato rinnovato il Consiglio di Presidenza ed è stato eletto il nuovo presidente, il prof. Angelo Passaro della Facoltà Teologica di Sicilia.

Una novità ha inoltre caratterizzato la Settimana con la presentazione di interventi liberi. I contributi sono stati i seguenti:

Carmelo Russo (Dottorando PIB): «Geremia e Sedecia: un dialogo impossibile alla vigilia della capitolazione. Analisi testuale e strategie ironiche di Ger 38,14-28a»; Laura C. Paladino (Pontificia Università Gregoriana, Roma): «Limite, incontro, salvezza: il corpo dell'uomo in Gen 1-3»; Edoardo M. Palma (Pontificia Università Gregoriana, Roma): «“Quando sono debole, è allora che sono forte” (2Cor 12,7-10)»; Alberto D'Inca (Studio Teologico Interprovinciale Lau-

rentianum, Milano): «Dalla sopportazione della prova alla beatitudine del Regno: un'antropologia della debolezza nella Lettera di Giacomo?»; Andrea Rasvasco (ISSR Genova): «Inclinazioni umane e oroscopo: la tensione antropologica in alcuni scritti qumranici»; Giuseppe De Virgilio (Pontificia Università della Santa Croce, Roma): «Il lavoro umano nell'epistolario paolino: un contributo all'antropologia di Paolo».

Come ogni Settimana Biblica Nazionale, anche questa ha rappresentato un momento fecondo di scambio tra tutti coloro che sono impegnati nella ricerca e nell'insegnamento. Nel dibattito conclusivo i partecipanti hanno confermato il gradimento per l'impostazione della tematica e valutato assai positivamente la scelta di inserire interventi liberi. Tra i temi proposti per il prossimo appuntamento, particolare gradimento ha ottenuto quello di approfondire la tematica escatologica. L'auspicio è che questa iniziativa trovi sempre maggiore accoglienza da parte di chi è impegnato a diffondere lo studio della Sacra Scrittura.

Flavio Dalla Vecchia
Università Cattolica del Sacro Cuore
Largo Gemelli, 1
20123 Milano
Flavio.DallaVecchia@unicatt.it

LIBRI RICEVUTI

- AMELING W. ET AL. (edd.), *Corpus Inscriptionum Iudaeae / Palaestinae. Volume IV: Iudaea / Idumaea, Part 1: 2649-3324* (Corpus Inscriptionum Iudaeae / Palaestinae. A multi-lingual corpus of the inscriptions from Alexander to Muhammad), De Gruyter, Berlin-Boston, MA, p. XXXVI-756, cm 24,5, € 149,95, ISBN 978-3-11-053744-4; e-ISBN 978-3-11-054421-3.
- AMELING W. ET AL. (edd.), *Corpus Inscriptionum Iudaeae / Palaestinae. Volume IV: Iudaea / Idumaea, Part 2: 3325-3978* (Corpus Inscriptionum Iudaeae / Palaestinae. A multi-lingual corpus of the inscriptions from Alexander to Muhammad), De Gruyter, Berlin-Boston, MA, p. XI/822, cm 24,5, € 149,95, ISBN 978-3-11-054364-3; e-ISBN 978-3-11-054493-0.
- ARNOLD B.J., *Justification in the Second Century* (SBR 9), De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2017, p. XIV-221, cm 23, € 79,95, ISBN 978-3-11-047677-4; e-ISBN 978-3-11-047823-5 (PDF); e-ISBN 978-3-11-047683-5 (EPUB); ISSN 2195-450X.
- CHRUPCAŁA L.D., *Il Vangelo di Luca: analisi sintattica* (SBFA 86), Edizioni Terra Santa, Milano 2018, p. 708, cm 24, € 60,00, ISBN 978-88-6240-617-8.
- COSTA P., *Paolo a Tessalonica. At 17,1-10a: esegesi, storia, diritto* (Studi e ricerche), Cittadella, Assisi 2018, p. 229, cm 21, € 17,90, ISBN 978-88-308-1665-7.
- DE TROYER K. – SCHMITZ B. (edd.), *The Early Reception of the Book of Isaiah* (DCLS 37), De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2018, p. VIII-133, cm 23, € 68,95, ISBN 978-3-11-059791-2; e-ISBN 978-3-11-060052-0 (PDF); e-ISBN 978-3-11-059904-6 (EPUB); ISSN 1865-1666.
- DUŠEK J., *The Samaritans in Historical, Cultural and Linguistic Perspectives* (Studia Judaica 110. Studia Samaritana 11), De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2018, p. XIV-341, cm 23, € 86,95, ISBN 978-3-11-061610-1; e-ISBN 978-3-11-061730-6 (PDF); e-ISBN 978-3-11-061627-9 (EPUB); ISSN 0585-5306.
- ELLENS J.A. – OLIVER I.W. – VON EHRENKROOK J. – WADDEL J. – ZURAWSKI M. (edd.), *Wisdom Poured out like Water. Studies on Jewish and Christian Antiquity in Honor of Gabriele Boccaccini* (DCLS 38), De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2018, p. XVII-604, cm 23, € 129,95, ISBN 978-3-11-059588-8; e-ISBN 978-3-11-059671-7 (PDF); e-ISBN 978-3-11-059379-2 (EPUB); ISSN 1865-1666.
- HARTVIGEN K.M., *Aseneth's Transformation* (DCLS 24), De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2018, p. XII-246, cm 23, € 79,95, ISBN 978-3-11-03637-1; e-ISBN 978-3-11-036689-1 (PDF); e-ISBN 978-3-11-038640-0 (EPUB); ISSN 1865-1666.
- LEROY M. – STASZAK M. (edd.), *Perceptions du temps dans la Bible* (EtB NS 77), Peeters, Leuven-Paris-Bristol, CT 2018, p. XXIV-612, cm 23,5, € 94,00, ISBN 978-90-429-3773-4.
- MASCILONGO P., *Il Vangelo di Marco. Commento esegetico e teologico*, Città Nuova, Roma 2018, p. 968, cm 24, € 65,00, ISBN 978-88-311-3634-1.

- ROFÉ A., *The Religion of Israel and the Text of the Hebrew Bible. Correction in the Biblical Text in the Light of the History of the Religion of Israel*, Carmel, Jerusalem 2018, p. 540, cm 25, s.i.p., ISBN 978-965-540-804-1 (ebraico).
- TROIANI L. – BALZARETTI C., *1 – 2 Maccabei. Nuova versione, introduzione e commento* (Libri Biblici. Primo Testamento 33), Paoline, Milano 2018, p. 439, cm 24, € 49,00, ISBN 978-88-315-5075-8.
- ZURLI E., *Giacobbe in cammino verso sé e verso l'altro (Gen 25,19–35,29)*, Cittadella, Assisi 2018, p. 591, cm 24, € 27,00, ISBN 978-88-308-1648-0.

INDICI

ANTONIO MONTANARI

Accostarsi alla Parola

Fonti e prospettive della *lectio divina*

L'antica prassi di meditazione della Scrittura è ancora oggi insospettabilmente ricca e feconda.

Il libro la illustra in due parti. Nella prima, l'autore descrive l'articolata prassi di lettura del testo biblico, che fin dai primi secoli ha accompagnato la vita della Chiesa, adattandosi ai diversi contesti: episcopale, individuale o monastico. Nella seconda si recuperano alcuni elementi tradizionali che hanno caratterizzato

l'accostamento alla sacra pagina, al fine di guadagnare una prospettiva per il presente.

ANTONIO MONTANARI

ACCOSTARSI ALLA PAROLA

Fonti e prospettive della *lectio divina*



«QUADERNI DI CAMALDOLI - SEZ. LE FAGGINE»

pp. 96 - € 9,00

EDB Edizioni
Dehoniane
Bologna

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

www.dehoniane.it

INDICE DEI TESTI

a cura di FRANCESCO BONANNO

I. ANTICO TESTAMENTO

Genesi			
1-3	238	17,17	569n
1-11	237	18	214
1,26-28	726	18,12-15	569n
1,29	18n	19,8	477
2,4a	212-213	19,9	477
2,4a-3,24	237	20,7	41
2,4b-25	213	21,3	569n
2,7	213	21,6	569n
2,9	213	22	195-197
2,10	547	22,6	477
2,15	726	22,10	477
2,19	213	22,23	562
3	424	23	196
3,1-5	108	24	197
3,5	727	24,3	309
3,8-9	19	24,7	309
3,21	140	24,10-61	197n
3,24	28	24,15	562
4,9b	576n	24,16-20	563n
4,23-24	430	24,23-25	563n
5,1	212	24,24	562
5,3-20	643n	24,28-32	577
6,1-2	640	24,50-53	577
6,5-9,17	117	24,51	568n
6,9	212	24,55b-60	577
6,11	31	24,63	567
6,18	654	24,63-67	559-562
7,7	654	24,63-27,46	559-580
7,11	140, 443	24,64	579, 579
9,12	589	24,65	580
10,1	212	24,67	567, 578, 580
10,25	142	25,12	212
11	141	25,19	212
11,4	18	25,19-21	562-564
11,10	212	25,21	579
11,27	212	25,22	579
12,10-20	569	25,22b	579
12,17	593	25,22-26	564-566
15	587	25,23	579
15,7	589	25,25	574
15,7-21	547	25,27	571
15,12	547	25,27-34	566-568
15,17	198	26,7-11	568-570
17,1	589	26,34-35	570
17,1-27	724	27,1-5	570-571
17,4	589, 594	27,5	568n, 579
		27,5-17	577

27,6-17	571-574, 579	11,1	593
27,14	580	12,13	593
27,15	579	12,23	308
27,18-46	575-578	12,31-32	39
27,42	568n, 579-580	13,11-15	472
28,5	579	13,12	181, 183-184
28,20-22	448	14,2	248
29,1-20	197n	15,26	438
29,12	579n	20,12	19
29,15	577n	21,23-25	430
30,38	563n	24	242
31,17	67	29,17	477
31,18	67	30,12	593
35,8	579n		
36,1	212	Levitico	
36,9	212	1,6	477
37,2	212	1,12	477
41,37-46	46	2,1	470
49	311n	2,4	470
49,31	579n	2,11	470
		6,7-11	470
Esodo		7,9	470
1,8-10	697	8,20	477
1,15-16	697	9,2-3	470
2,15b-21	197n	9,8	470
3,7	75	9,16-17	469
3,14	589	10,4	8n
3,18	697	11,4-8	547
4,14-17	697	11,7	658n
4,27-31	697	13-14	127
5,1aα	697	13,2	593
5,1-5	696	14,54	593
5,1-6,1	695, 697	18	181
5,1-7,7	695	18,21	181-184, 470
5,3	697	19,18	412n
5,4	697	20,2	181
5,6-21	696	20,2-4	183
5,7	697	20,2-5	182
5,8	697	20,3	181
5,9	698	20,4	181
5,11	697-698	20,5	183
5,15	698	21,1-5	470
5,16ab	698	23,16-18	469
5,17	697	24,17-20	430
5,18	697-698	26,11-12	606
5,21	698	26,12	589
5,22-6,27	696	27,28-29	448
6,1	695		
6,2	695	Numeri	
6,2-7,7	695	8,19	593
6,7	589	11,16-25	41
6,28-7,7	696	14	640
7,11	424	14,11	706

15,1-10	469
16,31-35	641
21	691
22-24	301, 311
22,6	304
22,23	274
22,31	307-308
23,21	309-310
24	311n
24,7-17	311
24,17	311-312
24,24	278, 282-283
25,12ss	283
25,13	283
26,9	639
27,12-13	638
28,26	470
30,2-17	448
31	215
31,23	181-182, 184-185
33,7	248
34	691
35	687
36	687

Deuteronomio

2	691
3,27	687
3,31-33	22
4,2	728
4,29	240
4,34	31
4,40	19
6,18	32
7,19	31
11,3	31
12	587, 596
12,8	216
12,31	181
13	215
13,1	728
14,8	658n
15,4	728
15,11	728
18,10	181, 184
19,18-21	430
20,16-18	466
23,5	306
23,22-24	448
27	687
27,15	215
32	274
32,1	705

32,1-2	704
32,1-42	704
32,8	44, 273
32,39	32, 438
33	318n
33,2	249
33,26	544
34,1	687
34,5-6	638
34,7	690
34,10	32, 41
34,10-12	728

Giosuè

1-12	686, 688
1,13	596
1,15	596
5,13	274, 307n
7	215
7,19	31
8	687
8,22	289
8,30	686
8,30-35	687
9	687
11	687
11,23	216
13-22	688, 690-691
13,1	688
15	686
15,7	563n
17,1-6	687
18,22	686
18,28	686
19,1	466
19,9	466
20	687
21,13	687
21,21	687
21,27	687
21,32	687
21,36	687
21,38	687
23,1	596, 688
24	686
24,19s	466
24,28	466

Giudici

1	217
1,1	466, 471
1,1-2,5	466
1,1-3,6	465-467

1,3-19	466	16,28	474-475
1,4	466	16,31	468
1,12-15	468	17	215-216
1,17-21	217	17-21	213-214
1,21	466	17,6	468, 596
1,22	466	17,7-18,31	215
1,22-36	466	18,1	596
2-16	214	18,2	215
2,1	466	18,8	215
2,1-5	466	18,11	215
2,6-10	467	18,30	215
2,6-3,6	467	19	214-218, 468, 476-478
2,6-16,31	216	19,1	596
2,15-19a	467	19,2	476
2,20-22	467	19,3	476, 478
2,23-3,6	467	19,4	476
3-16	214	19,5	476
3,7	468	19,9	476
3,7-11	468	19,11-21	476
3,12-30	465, 469-470	19,22-28	476
3,21-22	470	19,24s	477
5	318n	19,28b	477
5,4-5	249	19,29-30	477
9,6-15	468	20	214, 216
9,7-15	409n	20,1-48	477
9,8-15	409	20,4	478
10,6	471	20,5b	478
10,6-12,7	465, 470-473	20,8-11	478
10,7-9	471	20,18-23	216
10,10-15	471	20,28	215
10,17b-18	471	21	215-216
10,18	471	21,1	215
11	197-198	21,2-4	216
11,1-2	471	21,15-23	215
11,1-11	471	21,25	215, 478, 596
11,9	471-472		
11,12-29a	471	Rut	
11,29-40	472	1,1-2a	468
11,30-31	472		
11,34	472	1 Samuele	
11,36-37	472	1-2	472
12,1-7	473	2,7-8	21
12,3	29n	2,35	605n
13-16	473-476	3,20	41
14,6	474	4,18	475
14,9	474	7,10-17	475
14,19	474	11,1-13	305
15,3	474	12,6-15	596
15,7	474	16,13	41
15,10-11	474	21	147
15,14	474	21,2	208
16,4-22	474		

2 Samuele

1-3	584
3,2-5	7n
3,3	7n
4-17	584
7	300, 584, 594n
7,5	585, 597
7,6	585, 598n
7,8	585
7,10-11	585
7,10-14	602
7,11	585, 602
7,12	300
7,13	585
7,14	300, 583-612
7,15	597
7,15-16	585
7,16	585, 605n
7,18	585
7,19	594n
7,20	594n
7,21	594n
7,24	609
7,25	302, 585, 594n
7,26	594n
7,27	594n
7,28	594n
7,29c	304
10,4	305
10,6	305-306
11,2	13, 19
12,1-4	409n
12,1-14	409
14,1-11	409
14,17	16
15,7	250
17,12b	300
17,27-28	305
18-29	584
19,20	592
20,24	308
23,1	41
24,11-13	425
24,15-16	425
24,16	307
24,17	307, 592, 592n
24,20	308

1 Re

2,11	13
5,17	597
8	596

8,26	302n
8,37	593
8,47	592, 592n
11,13	596n
11,17-22 TM	701
11,26-28	700
11,26-12,33	698-700
11,29-40	700
11,32	596n
11,36	592, 596n
11,41-43	700
11,43	700
12,1-24	700
12,2-3	700
12,12	700
12,12a	700
12,15b	700
12,16a	700
12,20	700
12,20a	700
12,20b	700
12,24	698
12,25-13,32	701
12,25-33	700
13,1-14,20	698
14,1-16 TM	701
15,4	592, 596n
15,18	592
16,34	241
17,8-16	240
20,26-43	409
22,1	13
22,38 ^{LXX}	658n

2 Re

2,11	192n
3,27	185
8,1	592
8,19	596n
14,9s	409n
14,21	7n
15,19	305
16,3	181, 184
17,1-5	513
17,17	181, 184
17,21-23	698
17,31	181, 184n
19,4	593n
19,34	596n
20,6	596n
21,5	184n
21,6	181, 184

22-23	728	6,37	592n
23,10	181-182, 184	9,4	698
23,15-20	698	9,13-17	698
25,7	18	9,29-11,1	698
25,8-9	22	13,4-5	300
25,27	19	13,21-20	698
25,27-30	18	15,1	8n
25,30	13	16,2	592
		21,2	7n
1 Cronache		21,7	300, 596n
2,8	7n	23,1	7n
3,1	7n	26,11	7n
3,1-3	7n	26,17	7n
3,19	7n	26,20	7n
12,18	593n	28,3	181, 184
12,39	728	28,8-15	412n
15,21	7n	28,12	7n
17	299-301, 304n, 595	29,12	7n
17,4	597	30,22	288
17,7-14	302	31,10	7n
17,11b	300	31,13	7n
17,12	300, 304n	33,6	181, 184
17,13	588, 590, 597-600	36,21-22	47
17,14	304n, 598n	36,22	309
17,16-27	301	36,23	309-310
17,22	302, 304n		
17,23	302n, 304n	Esdra	
17,23-24	302	1,1	47
17,24	302, 304n	1,1-3a	309-310
17,27	301-304	1,2	309
19,1-2	305	1,2-4	16
19,1-5	304	1,3a	309-310
19,3	305	4,8-6,18	39
19,4	305	4,17-22	16
19,6	304-306	7,1	8n
21,12	307n	8,2	7
21,15-16	306-308		
21,15b-27	308	Neemia	
21,16	274, 307n	1,4	309
21,16-27	307	1,5	309
21,20-21	308-309	2,4	309
22,8	597	2,20	309
25,4	7n	3,8	7n
28,3	597	3,23	7n
28,6	597-600	3,30	7n
28,7	300	7,2	7n
28,11-19	597	7,7	7n
		8,7	7n
		10,3	7n
2 Cronache		10,7	7
1,9	302n	10,24	7n
3,12	8n	12,12	7n
6,17	302n		

12,33	7n	10	725
12,41	7n	13,10	593n
Tobia		14,2	290n
1,3	652	17,6	182n
4,7	19	21,9	593, 593n
4,8	19	22,4	593n
4,16	19	24,5-10	19
4,21	32, 108	26,12	543
Giuditta		28	42
8,31	29n	40,20	654n
16,17	362	42,5	725
Ester		Salmi	
2,5	147	1-41	322
1 Maccabei		1,6	110
1-2	544	2	605n
1,33	26	2,6-9	652
1,53-64	280n	2,7	139, 590, 597-600, 603-604, 607, 611, 651n
2,28-30	290	3-7	76
2,29	288n	3-14	76n, 78n
2,29-38	49	6,2	593n
2,42	48-49, 287n, 288n	7,15-17	78
4,46	311	8	76, 78
6,1-6	286n	8,5	79
7,12ss	288n	9	53, 75-80
7,13	49, 287n	10	53-80
7,16	49	10,5a	55
14,41	311	10,8a	55
2 Maccabei		10,8b	55
1,12-14	286n	10,15a	55
2,17	31n	10,15b	55
2,21	280n	10,18a	55
3,26	25	10,18b	55
3,34	25	13,2	70
3,38	25	24	322-323, 341, 347
4-6	544	24,7-10	318n
5,18	25	24,10	318, 322
7,32	426	24,10b	341, 346
9,1-29	286n	29	318n
9,16-17	448n	37	78n
14,6	287n, 288n	38,2	593n
14,6ss	49n	42-72	326-327, 329
Giobbe		46	318n, 323-325, 341
2,7-10	426	46,5-8	347
5,17	593n	46,8	318, 323, 341
5,18	426	46,12	318, 323, 341
9,34	593, 593n	48	326-327, 342
		48,5	342
		48,9	318, 347
		49,13	18n
		49,15	655

50	704	90-106	334
50,8	593n	90,12	723
50,14	448n	91,10	593
50,21	593n	94,10	593n
59	327-329	99,2	250
59,4a	342	102,14	30n
59,6	318	103	316, 334-335, 345
59,10	342	103,19-22	345
59,17	342	103,21	318, 347
59,18	342	104,3	544
59,80	347	106,6	592n
59,84	347	106,37	184n
60,7	652n	106,37s	182
68	318, 320-322, 340	107	237
68,5	544	107-150	335
68,12	319	108,7	652n
68,13	318-319, 340, 346	110	585n
69	329-330, 343	110,4	607
69,7	318, 343	118	412n
72,1-4	75	119,30	652
72,12-14	75	121,4	17
73-89	330, 332	131,4	30n
76	318n	132	600
76,12	448n	132,2-5	448
80	330-331, 343	133,2-3 ^{LXX}	376n
80,1	347	135,21	250
80,5	318, 347	136	46
80,8	318, 347	141,5	593n
80,14	343-344	148	316, 335-337, 345-346
80,15	318, 344	148,2	318, 347
80,20	318		
82,3-4	75	Proverbi	
84	332, 344	2,13	657
84,2	318, 347	2,16	288
84,4	318	3,12	593n
84,9	318, 347	6,9-11	358
84,13	318, 344, 347	8	42
89	332-334, 344	8,22	16
89,4	599	9,1-6	409n
89,5-7	347	9,10	16
89,6-16	318n	10,4-5	358
89,6-19	332	15,14	639
89,9	318	15,19	358
89,12	731	15,24	288, 292
89,26-27	590	15,25	109
89,27-28	597-600	16,1	727
89,29	599	16,22	288, 292
89,33	610	19,25	593n
89,35	599	20,4	358
89,40	599	22,15	593, 593n
89,50	599	24,30	358
90	266	26,11	658

26,13-16	358	6,30a	119
28,27	68	6,32	29n, 116
29,15	593, 593n	6,35	358
30,3	16	7,20	19
30,16	654n	8,9	358
Qoelet		10,6	108
3,11	731	10,8	108
10,8	108	11,14	426
10,11	108	16,6-10	654
Cantico dei Cantici		16,6-14	637
1,2	93	16,24	108
1,2-4	94-97	18,15	108
1,4	83-100	18,15-19,17	101, 349
1,5	94	18,15-22,26	114
1,13	85	18,22	448
1,16-17	86	19,20	116
2,4	86-87, 95	19,20-20,31	101, 116, 349
2,16	86	19,23	116
3,4	86-87	21,20a	358
3,6-11	98	21,1-22,26	101-123, 349-372
5,1	85, 96, 98	21,1-10	366
5,2	93n	21,1-28	101-123
8,1-2	98	21,11-28	367-368
8,2	86-87	21,14a	358
8,3	99	21,16	358
8,8	98n	21,18a	358
8,11	86	21,20a	359
Sapienza		21,22a	359
2,13	604	21,26a	359
2,16	604	22,1-18	350-359, 368-369
3,1-9	47	22,1-26	349-372
5,6	652	22,11ab	353
6,9-11	715	22,11cd	353
7,14	479	22,12a	353
9,4	42	22,19-26	359-365, 370
10	654	23,11	108
13-15	727	24	42
15,17	727	24,25-27	117
Siracide		24,26	358
2,1	108	31,2	30n
2,2-3	20	33,20	29n
3,12	108	35,14-20	109
3,17	108	35,21-26	109
3,24	30n	37,23	358
4,1	108	38,1-4	426, 438
6,18	108	39,1	29n
6,24	119	39,17	659
6,29	119	39,22	117
		40	425
		40,10	117
		44-50	41
		44,12	117

44,18	117	13-27	626
45,54	283	14,4b.21	706
46,1	41	14,13-14	18
50,27	358	14,20	706
51,27	479	19,19	278-279
		20,1-6	625
		22	625
Isaia		24-27	615, 622, 625
1	241, 622, 628	24,12	21
1-12	615	26,19	290n
1-33	623-624	26,19a	289
1-39	618	27,1	543
1,1	703	28	616
1,1-31	616	28-32	626
1,2b	705	28-33	615, 622, 624
1,2-4	705	28,1-30	615
1,2-9	705	28,15	277
1,2-20	704	28,15-22	277-278
1,3	705	28,17	277
1,4	706	28,18	277
1,5-7	705	28,19	277
1,8-9	705	28,22	277
1,16-17	705	28,23-29	409n
2	616	29	616
2-12	622, 625-626	29,11-12	619-621
2-32	624-625, 627-628	30	241, 616
5	412n, 616	30,27	30n
5,1	652n	30,33	182n
5,1-6	409n	31,1b-2a	16
5,1-7	409	33	623, 627-628
6	242	34-35	615, 622, 624, 627
6,1-13	615	34-39	628
6,1-8,22	616	34-66	623-624
6,1-9,6	625	34,2	424
6,4b	706	36-39	615, 622, 627
6,5	706	36,18-20	273
6,8-10	242	37,4	593n
6,9-10	495	38,3	32
7-8	625	40	626
7,2-16	615	40-48	622, 626
8,1-18	615	40-55	626-627
8,16b	278	40-64	624, 626-628
8,18	250	40,3	145
9	616	40,4-8	145
9,6	600n	40,17	21
10	616	42,1	651n, 652n
10,20	284	42,1-4	45
10,22	277	43,6	606-607
10,23	277, 284	44,28	626n
10,24-27	284	45,1	626n
10,25	284	45,7	425
11,1	17	45,9	21
13-23	615, 622, 625		

7,7	30n	1,4	45, 287
7,22	279	1,5	19
9,2	271	1,6	39, 45
9,3	271	1,6-7	45
9,11	271	1,6-10	11
10,2	271	1,7	20
10,6	271	1,8	43
10,7	271	1,10-20	9
14,14	7, 40	1,15	19
14,20	7, 182	1,17	16
15,1-8	409n	1,18	19
16,1-42	409n	1,20	32
16,20	470	2	18n, 30n, 537, 540-542, 544, 546, 550, 553
16,21	181-182, 184	2,1	22n
17,3	19	2,2-6	9
17,3-10	409n	2,4	38
17,23-24	21	2,5	20, 38
18,6	21	2,8	24, 32
18,10	279	2,9	24
19,2-9	409n	2,9-11	9
19,10-14	409n	2,10	20
20,25-26	470	2,12	20
20,26	181, 183-184	2,14	32
20,31	181, 184, 470	2,18	25n, 29n, 32
20,34	606	2,19	42
20,34b	606	2,19-49	9
20,37	593, 593n	2,20	42
21,1-5	409n	2,21	24, 31
23	185	2,22	9
23,2-21	409n	2,23	31
23,37	181, 184, 470	2,24	20, 32
23,39	182, 470	2,26	20
24,3-14	409n	2,27	20
28,2-5	19	2,27-28	42
28,3	7	2,27-30	20
28,12-19	28	2,28	9
29,3	19	2,30	42
31,2-14	17	2,31-35	42
32,1	19	2,32	9
34	412n	2,36	42
34,2	639, 642	2,38	17, 43
36,28	589	2,40	10
37,27	606	2,43	25n
39,4	286	2,44-45	43
		2,45	26
Daniele		2,46-49	43
1	7	2,46a	31
1-5	537	2,46b	31
1-6	40	2,47	9, 16, 31
1,1a	38	2,48	20, 32
1,1-20	11	2,49	46
1,2-5	11		

3	18n, 45-46	4,21-22	25
3,1	22, 34	4,22	19, 21
3,1-2	9	4,23	25, 31
3,2	22, 45	4,24	25n, 31
3,2-15	11	4,24-25	26
3,4	32	4,25	19
3,5	9, 45	4,25-34 TM	16
3,7	9	4,26	11, 19, 22
3,8-10	9	4,26-27	26
3,17	32	4,27	19-20
3,22-31	9	4,28	19, 26-28, 30-31
3,23	32	4,28-29	26-27
3,23-25	11	4,29	21, 28-29
3,25-51	38	4,29-30	9
3,26	21	4,30	18n, 28-29, 29n
3,28	275n	4,30b	30
3,29	9, 20	4,31	29
3,31-6,29	21	4,31a	21
3,31-33	16, 32	4,31b-32	20
3,32	25n	4,33	30-32
3,32-33	21	4,34	31
3,33	20	4,34a	31
3,47	34	4,34b	25n, 32
3,52-90	38	5,1	32n
3,54	25n	5,5-7	9
3,78	31	5,6	20, 30n
3,97-100	46	5,7	9-10
4	14-32	5,8	9
4,1	22, 25n, 28, 31	5,9	11
4,1-15 TM	16	5,9-10	20
4,2b-6	20	5,10	11
4,3-6	10	5,10-22	9
4,5-9	9	5,11	20
4,6	16	5,12	10
4,7-9	17	5,14	20
4,8	23-24	5,17	9
4,10	23-24, 27n	5,18-22	10
4,10-11	25	5,21-7,9	11
4,11	11, 24	5,30	28n
4,12-14	24-25	6	537-538
4,12-16	9	6,3	11
4,13	24, 29-30	6,5	11, 29n
4,13-14	23	6,8-22	9
4,14	21	6,8	9
4,14a	24, 28-29	6,12	32
4,14b-15	20	6,13	9, 26, 29n
4,15	24	6,15	9
4,16	18, 20, 30n, 31	6,16	11
4,16-24 TM	16	6,17	11, 31
4,19	18, 22, 24	6,19	9
4,20	25, 27n	6,20	9
4,21	27n	6,22	275n

6,23	11	9,18-19	25
6,27-29	9	9,21	275n, 307n
7	38, 272n, 537, 540, 543-546, 550, 602n	9,25	9
7-12	39-40	9,26	27n
7,1-7	9	9,27	25, 27n, 544
7,2	543	10	537
7,4	30	10,1-12,3	269-295
7,8	25, 31, 42, 550, 646	10,5-21	9
7,9	25n, 44	10,13	641n
7,10-12	19	10,21	544
7,11	9	11	552
7,13	40, 44, 275n, 549, 645	11,1	538
7,14	19, 31	11,1-2	9
7,15	20, 24	11,6	10, 25n
7,15-23	9	11,8	9
7,16	25-26, 43	11,10	9-10
7,17	25	11,13	27n
7,18	44	11,13-17	9
7,18ss	40	11,16	9
7,19	31	11,25-29	9
7,20	10n, 646	11,27	27n
7,21	31, 42-44	11,30	9-10
7,22	31	11,31	25, 544
7,25	24-25, 31, 44	11,33-36	9
7,25-8,5	9	11,35	25, 27n
7,26	43	11,36	25, 27n
7,27	19, 25, 43-44, 543	11,36-45	553
7,28	20, 26	11,38	9
8	272n, 537, 553	11,40	27n
8,1	9	11,45	27n
8,2	9	12,1	44, 544, 641n
8,3	9	12,1-3	47
8,3-4	10	12,2	550
8,4	9, 18	12,2-3	45, 50
8,8	18	12,3	45
8,10	18	12,4	27n
8,10-13	25	12,5-6	307n
8,11	10	12,6	27n
8,13	544	12,7	21, 25, 27n
8,13-16	9	12,9	278
8,14	555	12,11	25, 544
8,15	275n	12,12	545
8,16	275n	12,13	27n
8,19	27n	Osea	
8,20-21	9	1,1	703
8,23	30n	1,9	589
9	46	2,25	589
9,3	25n, 29n	4,1-3	704
9,3-19	25n	6,1	438
9,12-17	9	9,9	218
9,13	9	10,9-10	218

Gioele

1,1 703
4,17 250
4,21 250

Amos

3,6 425
4,11 639
5,19 108
9,10 425
9,11 281, 601
9,11-12 610

Abdia

1,1 703
2,3 285
3 318n

Giona

1,9 309
1,16 448

Michea

5,1-4 600n
6,1-8 704

Abacuc

2,3a 660

Zaccaria

1,12 289n
3 289n
3,2 641
3,3 639
3,8 600n, 601
6,13 600n, 601
9,9 163

Malachia

1,1 703
1,14 448
3,1 145

II. NUOVO TESTAMENTO

Matteo

1,16 139
1,21 139
1,23 139
1,25 139
2,2 139
3,4 140
3,11 199
4,23 428
5,17-19 501
5,27-29 657
5,38-48 429n
6,13 655
7,6 658n
7,13-14 110
7,21-23 501
8,1-3 426
8,14-15 427, 439n
8,16-28 426
8,17 427
8,20 170
9,2 428
9,9 140
9,20-22 428
9,27-32 426
9,32 427n
9,32-34 426

10,3 141
10,8 439
10,15 654n
10,23 164
11,4-5 166-167
11,18-19 170
11,27 605
12,22 426, 427n
12,29 399n
13 409
13,3-8 399n
13,10-17 242
13,31-32 399n
13,33 399n
13,34 392
13,45-46 399n
13,55 144, 633
14,13-21 133
14,14 427
14,45 657
15,22-28 426
15,39 142
16,4 163
17,5 651n
17,14-21 426n
18,12-13 399n
18,12-14 418

18,23-34	399n	3,1-6	136
19,27	161n	3,7-8	141, 146, 149, 151
19,28	161-162, 659	3,7-19	131, 136
19,29	160	3,8	142
20,1-15	399n	3,18	128, 141, 146, 149, 151
20,1-16	404n	3,20-30	134, 136
20,21	162	3,27	399n
21,32	658	3,31-35	131, 134, 136
21,33-39	399n	3,35	501
22,2-13	399n	4	409
22,2-14	416	4,1-9	136
22,30	650n	4,3-8	399n
23,9	609	4,10-20	136
24,14-30	416	4,11	405n
24,15	8n	4,13-20	404n
24,27	170	4,21-25	131, 135-136
24,30	549	4,26-29	399n, 731
24,39	170	4,26-34	134, 136
25,14-28	399n	4,30-32	399n, 415
25,14-30	396	4,33	404
28,18	724	4,33-34	391
		4,35-41	131-132, 136, 141
Marco		5,1	128, 141, 146, 150-151
1,1	139, 145, 149, 151	5,1-20	131-132, 136
1,1-15	495	5,9	141, 147, 150-151
1,2	151	5,17	128
1,2-3	145, 149	5,21-34	449n
1,2-11	136	5,21-43	131-132, 137, 725
1,3	152	5,22	147, 150-151
1,4	149, 151	6,1-6	131-132, 137
1,6	140, 145, 149, 151	6,3	144, 150-151, 633
1,10	140, 146, 149, 151	6,7-13	131-133, 137
1,12-13	136	6,14-16	137
1,14-15	136, 159	6,17-29	137
1,15	169	6,30-44	133, 137
1,16-20	136	6,30-10,52	375
1,20-31	427	6,32-44	502
1,21-39	131, 136	6,35-44	375-380, 386-389
1,23-26	495	6,45-52	502
1,23-28	426	6,45-56	133, 137
1,25	641	7,1-23	133, 137, 500
1,29	133	7,15	500
1,40-45	136	7,19b	495, 500
1,41	127, 141, 146, 149, 151	7,24-30	495
1,43	146, 151	7,24-37	133, 137
2,1-12	136, 501	7,27	500
2,1-3,6	500	7,31	142, 146, 150-151
2,13-22	136	8,1-9	380, 386-389
2,14	128, 140, 145, 149, 151	8,1-10	133, 137
2,17	419	8,10	133-134, 142, 147, 150-151
2,23-28	136	8,11-12	163
2,26	147, 149, 151	8,11-26	133, 137
2,27	147, 149, 151		

8,19	133	13,28-29	731
8,22-26	134	13,30	164
8,23	439n	13,32	171, 731
8,27-30	137	14,1	171
8,31-33	137	14,1-2	138
8,34-9,1	137	14,3	497
8,38	167, 171	14,3-9	131-132, 138, 502
9,1	157-172	14,9	497
9,2-13	137	14,10-16	138
9,7	651n	14,12-16	171
9,14	426n	14,17-21	138
9,14-29	137, 426	14,22	497
9,30-32	137	14,22-25	138
9,33-37	137	14,24	172, 497
9,37	501	14,25	172
9,38-50	131-132, 137	14,26-28	496
9,44	150, 152	14,26-31	138
9,46	150, 152	14,32-42	138
9,48	150, 152	14,43-52	138
10,1-12	137, 500	14,49	497
10,2-31	501	14,53-54	138
10,11-12	147, 150, 152	14,55-65	138
10,13-16	137	14,61	171
10,17-31	137	14,62	171
10,24-31	501	14,66-72	138
10,29-30	160	15,1	138
10,32-34	137	15,2-39	138
10,35-45	134-135, 137	15,6ss	502
10,37	162	15,21	495
10,45	495	15,40-41	138
10,46-52	137	15,42-47	138
11,1-10	137	16,1-8	138
11,11	137	16,7	496
11,15-19	137	16,8	152
11,20-26	134-135, 138	16,9-20	127, 140, 145, 150, 152, 154
11,27-33	138	16,14	152
12,1	404	Luca	
12,1-8	138, 169, 399n	1,32	602, 605, 611
12,1-11	415	1,35	602, 605, 724
12,9	415	1,46-55	727
12,9-12	138	3,16	199
12,10-11	415	3,22	139
12,12-17	495	3,23-38	139
12,13-17	138	4,16-30	131
12,18-27	138	4,18-21	727
12,28-34	134-135, 138	4,31-44	131
12,35	170	4,38-39	427
12,35-37	138	4,39	427
12,37	495	4,40	439n
12,38-40	138	5,14	449
12,41-44	131-132, 138	5,27	140
13,1-37	138	6,12-19	131

6,16	141	15,8-9	399n
6,18-19	426	15,11-32	399n
6,19	439n	16	238
6,20	727	16,1-8a	399n
6,24-26	727	16,13	727
6,27-36	429n	16,14	727
7,11-17	427	16,21	658n
7,21	426	17,11-18	426
7,33-34	170	17,20-21	157-172
7,36-50	131	17,23-24	157-172
8,5-8	399n	17,30	171
8,16-18	131	18,2-5	399n
8,19-21	131	18,10-14	399n
8,22-25	131	19,11	166
8,26-39	131, 426	19,11-27	416
8,40-56	131	19,12-27	396
8,41	147	19,13-24	399n
8,43-48	439n	20,9-15	399n
8,49-56	427	21,1-4	131
9,1-6	131	21,5	448n
9,35	651n	22,20	172
9,37	426n	22,28	161
9,37-44	426	22,30	161-162
9,49-62	131		
9,58	170	Giovanni	
10,13-14	170	1,1-2	503-504
10,27	267	1,1-18	504
10,30-35	399n	1,14	504
11,15	165	1,14-17	504
11,20	165-167, 172	1,15	503-504, 506
11,21-22	399n	1,19	506
11,26	657	1,19-51	504
11,29	163	1,29-34	504
11,31-32	170	1,30	503-504, 506
12,9	171	1,34	605
12,15	727	1,45-50	140
12,16-20	399n	5,1-11	502
12,16-21	110	5,1-18	428
12,28-34	500	6,1-15	502
12,45-48	657	6,16	502
13,2-3	170	6,60-66	504
13,10-13	426	6,62	503-504, 506
13,13	439n	7,53-8,11	127
13,18-19	166, 399n	8,31-59	504
13,20	166	8,58	503-504, 506
13,20-21	399n	9,1	427
14,1-6	426	11,1-44	427
14,16-23	399n	12,1-8	502
14,16-24	416	17,1-8	504
15,1-3	419	17,5	503-504, 506
15,4-6	399n	17,20-26	504
15,4-7	418	17,24	503-506
		18,28	171

18,39s 502
 20,17 609
 20,30-31 222

Atti degli Apostoli

1,13 141
 2,42-47 727
 4,32-35 727
 6-8 132
 9,1-30 132
 9,32-43 132
 10,1ss 404
 11,28 132
 12 132
 13,33-37 605
 15 132, 495, 500
 15,1ss 404
 15,16 602
 17,28 489
 18,24-28 132
 21,20-25 135n
 23,8 650n

Romani

1,3 495, 584
 1,3-4 605, 611
 1,16-17 495
 2,4-5 254
 3,10-18 606
 3,21-22 495
 3,24 495
 5,1-5 649
 7,7 501
 8,14-17 507, 607
 8,15 605n
 8,18-30 507
 8,20-22 731
 8,23 495, 605n
 8,38-39 495
 9,6 486
 9,27 486
 10,9-10 501
 11,16-21 412n
 11,17ss 404
 11,26 486
 11,29 486
 11,30-32 486
 13,6-7 495
 13,8ss 500
 14,14 500
 14,20 495, 500
 15,8-12 486
 16,13 495

1 Corinzi

1,12b 730
 1,18-2,5 730
 7 501
 7,10-11 147
 8-10 500
 9,26-27 412n
 11,23-26 497
 11,24 497
 11,25 497
 12 730
 12-14 242
 12,3 501
 15 497
 15,3 497
 15,3b-5 498
 15,4 497
 15,50-55 650

2 Corinzi

1,20 690
 6,16 611
 6,16e 606
 6,17abc 606
 6,17d 606
 6,18 588, 605, 609
 6,18b 606
 12,9 729
 12,14 501
 13,1-4 730

Galati

1-2 495
 1,18 132
 2 500
 2,1 132
 2,7 132
 2,7-9 648n
 3,13-14 497
 3,23-25 501
 3,28 607
 4,1-7 607
 4,4-6 607
 4,19 507
 4,21-31 412n
 5,13s 500
 5,22-23 651

Efesini

2,15 485

Filippesi

2,4-5 498
 2,7 266

Colossesi

1,1-2	230
1,1-2,5	230
1,13	507, 605
1,15-20	227
1,24-29	230
2,1-5	230
2,6-23	230
2,18	227
3,1-4,6	230
3,18-4,1	501
4,7-18	230
4,12	227
4,15	228

1 Tessalonicesi

2,7	507
2,12	229
4,16-17	229
5,2	229
5,9	229

1 Timoteo

6,20	233
------	-----

Tito

1,12	489
1,15	500

Ebrei

1,4	607
1,5	588, 605, 607
5,5	607
6,4-8	657
8,1	607
8,7-13	608
12,7	610

Giacomo

2,14-26	135
5,19	652

1 Pietro

1,2	649n
1,3-6	650
1,23	650
1,25	267
3,20	654
4,7	632n
5,8	108

2 Pietro

1,1	632
1,3-11	649

1,4	650
1,4-10	650
1,5-7	651
1,11	650-651
1,12	652
1,16-18	632, 651, 661
1,19-21	659, 661
2,1-18	648
2,1-3,3	631
2,2	653, 659
2,4	661n
2,4-8	637, 637n
2,4-10	653, 661n
2,4-18	662
2,6	654, 661n
2,6-8	649n
2,6-10	654
2,9b	655
2,10b-16	655
2,12	657
2,12-13a	661n
2,13b	661n
2,17-18	657
2,17-22	657
2,18-22	657
2,21	653
3,1	632, 649n
3,1-3	648, 658, 662
3,1-4	658
3,2	661
3,2-3	661n
3,3	659
3,4	632-633
3,6-7	654
3,7	659
3,10	659
3,10b	660
3,11	632n
3,12	659
3,13	659
3,14	632n, 660
3,15	632, 659
3,15-16	632
3,16	661

1 Giovanni

3,12	641n
------	------

Giuda

1-2	634
3-4	635
4	634
4-13	648

5	636, 640, 646	14b	645
5-6a	636	14-15	636, 637, 642, 658
5-7	635, 637, 647, 654	14b-15	643-644, 646
5-8	661n	16	636, 642n, 646, 657
5-19	635, 648	16-18	648
6	640, 642n, 646, 661n	17	634, 635n, 637, 659
6b	636	17-18	636, 638, 646, 648n, 658-659, 661n
6-8	653	18	636, 639, 659
7	636, 649n, 661n	19	636
8	636, 642n	20-23	635
8-10	635	23	639
8-12	655	24	660
9	636, 638, 641, 656	25	635n
10	636, 641, 657, 661n		
11	636, 638-639, 642n	Apocalisse	
11-13	641	1,5	608
12	636, 639, 642n, 657	2-3	608
12a	661n	5,5	608
12-13	636, 638, 641, 642n	5,6	608
12-16	642n	21,1	659
13	636, 639, 642n, 657	21,5	608
14	636, 643, 643n	21,7	588, 605, 608-609
14a	646		

III. TESTI RABBINICI

Midrashim		<i>Sukkah</i>	
<i>Esodo Rabbah</i>		2,9	410
35,5	547		
<i>Levitico Rabbah</i>		Talmud	
13,5	547	<i>bBaba Batra</i>	
		14b	8n
<i>Pirque de Rabbi Eliezer</i>		<i>bSanhedrin</i>	
28	547	64a-b	198
Mishnah		<i>yTaanit</i>	
<i>Niddah</i>		4,68d	311
2,5	410		
5,7	410		

IV. MANOSCRITTI DEL MAR MORTO

CD		IV,15-19	637n
I,14	647	VII,18-21	311, 602
II,14-III,1	637	VII,70	602n
II,14-III,12	647	XVI,2-4	637n
II,16-III,12	654	XX,1	311
III,15	652		

1QDan ^a	9	4Q162	636, 647
1QDan ^b	9	4Q169	647n
		4Q173	647n
1QH ^a		4Q174	601, 635n, 636
V 20	652	4Q175	637n
X 14-15	642n	4Q177	635n
X 29-30	642n	4Q180	640
XI 30-37	659	4Q181	640
XIII 4-6	640n	4Q201	643, 646n
XVI 15-16	642n	4Q202	640
XVII 11	641	4Q204	643
XVIII 10	640	4Q206	655
XXII 25	641	4Q209	642n
		4Q211	642n
1QM		4Q212	643n, 652, 660
17,6-8	44	4Q213	652
		4Q225	637
1QpHa	660	4Q242	14, 16, 30
		4Q243	652
1QS		4Q246	602, 652
3,13	48	4Q252	637
4,2	652	4Q260	30n
4,3-6	651	4Q286	640, 640n
4,25	660	4Q302	410
5,20	48	4Q306	658n
9,12	48	4Q385	650
9,21	48	4Q386	650
11	311	4Q387	650
		4Q398	647n
1QS ^b		4Q416	42
1,1	48	4Q417	42
5,20	48	4Q418	650
		4Q431	652n
1Q20		4Q504	289n
II 1.16	17	4Q505	289n
		4Q506	289n
4QDan ^a	9-10	4Q521	650, 660
4QDan ^b	10	4Q522	652n
4QDan ^c	9	4Q530	654, 659
4QDan ^d	9	4Q531	30
4QDan ^e	9	4Q542	641n
		4Q543	641n
4QFlor		4Q544	641n
1 II 3	8n		
4QMMT	658n	6QpapDan	9
		6Q8	654
4QSam ^a	305	11QMelch	
		ii 9-10	636
4QTest	311	11QPs ^a	48, 238, 640
4Q51	601n	8HevXIIgr	13

V. APOCRIFI DELL'ANTICO TESTAMENTO

1 Enoc

1,2	643, 645
1,3-9	645n
1,9	643-644, 646-647, 661
2,1-5,4	642
5,4	646
6-22	640
9,1	275n
10,4-6	640
10,11	275n
10,12	640
10,14	640
12,4	640
13,1	640
14,5	640
15,2-3	640
15,7	640
18,4-5	642n
18,11-16	642n
20,1	17
20,2	654n
20,5	275n
21,10	640
22	655
22,1-13	238
27,2-3	640
45,4-5	659
48,10	642
52	645n
60,8	643
80	642n
80,1-6	642
82	642n
83-90	642n
88,1	642
91-107	642n
91,10	290n
91,14	652
91,16	660
91,18-19	652
92,3	290n
93,3	643
94-100	641n
94,1	652
99,10	652
101,3	646
104,2-4	291
104,13	652

1 Esdra

6,12	31
------	----

2 Esdra

3,14	545
10,11	32

4 Esdra

1-2	603
7,28	604, 605n
12,32	604n
13	546
15-16	603

3 Maccabei

2,3-7	637
-------	-----

Ahiqar

5,11	20
------	----

Assunzione di Mosè

5,5	646
7,7	646
10,1	167

Giubilei

1,24	602n
1,29	660
4,20	40
5,6	640, 640n
5,10	640
5,19	654
7,39	643n
16,5-6	640
20,5	637, 640
48,9	289n

Giuseppe e Aseneth

12,8	410n
------	------

Salmi di Salomone

17,11	109
-------	-----

Testamento di Beniamino

7,5	641n
9,1	637n

Testamento di Dan

5,6	637n
-----	------

Testamento di Giobbe

18,6-8	410n
--------	------

Testamento di Giuda
24,3 602n, 606n

Testamento di Levi
14,6 640

Testamento di Neftali
2,2-4 410n
4,1 637n

Testamento di Simeone
5,4 637n

VI. APOCRIFI DEL NUOVO TESTAMENTO

Lettera di Barnaba
16,5-6 637n

Vangelo di Tommaso
9,1-5 399n
20,2-4 399n
35,1-2 399n
63,1 399n
63,3 399n
64,1-11 399n
65,1-7 399n

76,1-2 399n
96,1-2 399n
97,1-4 399n
98,1-3 399n
107 418
107,1-3 399n
109,1-3 399n

Vangelo della verità
31-23 418

VII. LETTERATURA GIUDEO-ELLENISTICA

Filone Alessandrino
De migratione Abrahami
139 654n

De posteritate Caini
38-39 641n

Flavio Giuseppe
Antiquitates Iudaicae
1.52-62 641n
1.74 654n, 655n
7.93 589n, 604n
10.209 546
10.210 546
10.266 546

10.267 8
10.276 546
12.129-53 279
12.138-144 33, 280
12.148 281
12.354-359 286n
13.35 26
13.36 26
13.236-253 26
20.97 163

Bellum Iudaicum
2,257 163
2,261 163

VIII. LETTERATURA CRISTIANA ANTICA

Agostino
Confessiones
X,39 428n

De civitate Dei
XX,8.22 440n

De genesi contra manichaeos
I,42 188n

Lettera agli Efesini
20,2 428n

Ambrogio

Commento a Luca
6 429

Epistulae

80 427n

Expositiones in Psalmos
CXVIII,21.5 436n

Aristide

Apologia
10,5-6 441n

Cipriano

De moralitate
9 424n

Testimonia ad Quirinum

1,15 584n
2,11 584n

Clemente

I Lettera
23,3 659
23,3-4 412n
24,1-5 412n

II Lettera

11,2 659
11,2-5 412n

Stromata

1,112,3 584n

Costituzioni apostoliche

7,46,7-8 135n
7,46,8 130

Eusebio*Demonstratio Evangelica*

6,12,3 584n
7,3,1 584n
7,3,8 584n
7,3,13 584n
7,3,23 584n
7,3,30 584n
7,3,31 584n

Historia Ecclesiae

1,20.23 584n
2,23 132

3,36,3-4 129
3,39,7 135n
3,39,14 130n, 135n
5,1,52 177n

Girolamo

Commentaria in Isaiaem
XVIII,65.4 434n

Commento a Daniele

193 290n

Giustino

I Apologia
26 177n
54,10 441

II Apologia

XIII,4 436

Dialogo con Trifone

68,5 584n
69,3 441
118,2 584n

Historiarum philippicarum in epitome

36.1.1 26n

Ilario

Tractatus super Psalmos
59,5 584n
126,15 584n

Ippolito

Commento a Daniele
4,23 549n

Ireneo

Adversus haereses
5,15,13 427n

Lattanzio

Divinae Institutiones
2,7,13 432n
4,13,22 584n

Origene

Adnotationes in librum III Regum
XV,23 438

Commento a Matteo
10,3 549n

<i>Contra Celsum</i>	
2,27	143
3,24	442
8,58	439n
<i>Principi</i>	
2,5.3	430
3,1.12	430
4,1.5	549n

Tertulliano	
<i>Adversus Marcionem</i>	
III,20,9	584n
<i>Apologetico</i>	
7,1	177n

IX. LETTERATURA GRECA E ROMANA

Apollodoro	
<i>Biblioteca</i>	
1,5.1	192n
1,8.2	192n
3,13.6	192n

Apollonio Rodio	
<i>Argonautica</i>	
4,867-879	192n

Appiano	
<i>Syriaca</i>	
XI,66	286n

Apuleio	
<i>De deo Socratis</i>	
XV,153	432

Aristofane	
<i>Vespe</i>	
1252	30n

Bacchilide	
<i>Epinici</i>	
5,136-143	192n

Diodoro Siculo	
<i>Bibliotheca historica</i>	
2.24.2	16
2.31.2	16
17.112.2-6	16
17.116.4	16
19.55.7-9	16
20,14	177n
31.16.1.4	27n
31.16.2.4	27n
31.32a.21-24	26n

Erodoto	
<i>Storie</i>	
1.95,130	539

Eschilo	
<i>Coefore</i>	
604-611	192n

<i>Frammenti orfici</i>	
49	192n

Giuliano l'Apostata	
<i>Contra Galileos</i>	
235 c	432n

Giustiniano	
<i>Codex Iustinianaeus</i>	
I,V,18	434n
I,XI,10	434n

Isocrate	
<i>Panegiricus</i>	
50	710

Livio	
<i>Ab urbe condita</i>	
X,47,7	432n

Luciano	
<i>De Dea Syria</i>	
58	185n

Marco Minucio Felice	
<i>Octavius</i>	
9,5	177n

Oracoli sibillini	
1,129	655n
4,102-129	545

4,116 545
4,145-148 545

Ovidio

Metamorfosi
8,445-525 192n
9,235-265 192n

Platone

Leggi
1643 710

Plutarco

De sera numinis vindicta
20 430n

Vita di Numa

12 202n

Polibio

Storie
31,9 286n

Senofonte

Elleniche
4.1.33.4-5 28n

Sofocle

Filottete
758 30n

Tucidide

Bellum peloponnesiacum
I,22 572n

Historiae

2.94.3 30n

Virgilio

Eneide
2,768-794 716

ERMENEGILDO MANICARDI

«Quando il ramo diventa tenero»

La tenerezza nel Vangelo di Marco

Per chi non cerca la tenerezza a basso prezzo, ma desidera avere la qualità e la forza creativa del «ramo tenero», l'evangelista Marco può essere un buon compagno di viaggio e un'ottima guida. La sua sensibilità all'intenerirsi di Gesù Pastore, la preoccupazione costante per l'inconsapevole durezza di cuore dei discepoli, la nitida certezza che soltanto la giusta percezione dei segni dei tempi potrà rendere veramente duttili sono i tre punti cardine di un'attenzione alla tenerezza priva di sbavature e di facili sentimentalismi.



«BIBLICA»

pp. 112 - € 10,00

EDB Edizioni
Dehoniane
Bologna

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

www.dehoniane.it

INDICE DEGLI AUTORI

a cura di GIUSEPPINA ZARBO

- Aalen S. 583, 598, 602, 605
Abate M.A. 195
Agostino 440, 482
Agustí I Farjas B. 202, 203
Aitken J.K. 10
Alberty R. 199, 678
Albrecht O. 553
Albright W.F. 324, 341, 666
Alcoy R. 452
Aletti J.-N. 649
Alexander P.J. 552
Alfrink B.J. 288, 289
Allen S.L. 243
Allios D. 452
Allison D.C. Jr. 392, 659
Alonso Schökel L. 55, 110, 280, 315, 322, 341, 342, 343, 345, 482, 562, 565, 570, 614
Alt A. 600
Alter R. 197, 563, 572, 676
Altmann A. 599
Amadasi Guzzo M.G. 176
Ambrogio 427
Amphoux C.-B. 126, 127, 128, 129, 130, 133, 134, 141, 142, 150, 155
Amstler S. 584, 589, 597, 600
Amundsen D.W. 436
Andaloro M. 444
Anderson A.A. 596
Anderson L.O. 274, 275
Andersson G. 619
Andorlini I. 431
Andrist P. 148
Angel J.L. 30
Angelini G. 84
Anklesaria B.T. 540
Apollodoro 192, 196
Apollonio Rodio 192
Apuleio 432
Aranda Pérez G. 603
Archer G.L. 290, 550
Arcuri L. 282
Ariès P. 188
Aristide 441
Aristofane 30
Aroztegi Esnaola M. 584
Artola A.M. 679
Assmann J. 485, 487
Aucker W.B. 597
Auerbach E. 675
Auffret P. 72, 76, 343, 373, 389
Ausloos H. 103, 352
Avioz M. 589, 596, 604
Avishai G. 179
Avishur Y. 375, 377, 383, 385, 386, 387
Ayán Calvo J.J. 584
Bacchilega C. 195
Bacchilide 192
Bachelard G. 672
Baden J. 650
Baert B. 428
Baggieri G. 452
Bal M. 198
Balla I. 731
Balocco P.F. 509
Balzaretto C. 176, 205, 307, 598
Barbaglio G. 405, 417
Barbiero G. 53, 56, 58, 70, 73, 76, 77, 80, 83, 86, 87, 88, 91, 93, 94, 96, 345
Barc B. 301, 310
Barclay Allen R. 301
Bardy G. 548
Baretta M. 589
Bargellini F. 239
Barr J. 317, 318
Barth H. 616
Barthel J. 617
Barthélemy D. 13, 638
Bartolini De Angeli E.L. 748
Bartoloni P. 178, 193
Barzilai S. 195
Basile B. 180
Bassetti G. 268
Basta P. 302
Bauckham R.J. 553, 633, 634, 635, 638, 639, 642, 646, 648, 649, 652, 659, 661
Bauks M. 197
Baumgartner W. 285
Baur F.C. 394
Bautch R.J. 621
Bayley H. 319
Bea A. 186
Beauchamp P. 84, 118
Becker R. 194
Becker U. 617
Becking B. 315
Beetham C.A. 583, 589, 594, 596, 600, 603, 605, 606, 608
Begg C.T. 589

- Bellia G. 665, 669, 671, 674, 677, 681, 683
 Ben-Arie R.L. 207, 208
 Bénichou-Safar H. 180, 199
 Benun R. 60
 Benzi G. 240, 510, 621, 622, 624, 625, 627, 628, 629, 709, 744
 Berenbaum M. 614
 Berge K. 691
 Berger K. 708
 Berges U. 614, 621, 622, 625, 626, 627
 Bergsträsser G. 55
 Berman J. 197
 Bernal M. 180
 Bertholet A. 88
 Berti E. 319
 Berton C. 389
 Beth M. 194
 Bettelheim B. 195
 Betti E. 674
 Beuken W.A.M. 625, 626
 Beutner E.F. 399
 Bevan A.A. 548
 Bevan E.R. 35
 Bianchi F. 219, 708
 Bianchini F. 506
 Bickerman E. 280
 Bilotta M.A. 452
 Bintliff J. 667
 Birnbaum N. 678
 Bisconti F. 426, 427, 442, 443, 444
 Blake R. 144
 Blenkinsopp J. 619, 621, 626, 627
 Bloch A. 92
 Bloch C. 92
 Bloch M. 661
 Bloch R. 303
 Block D. 273, 274, 275, 621
 Blomberg C.L. 411
 Boccaccini G. 485, 710
 Bodendorfer G. 303
 Bodenmann R. 549
 Boehm O. 196
 Boesch Gajano S. 426, 439
 Bonanno B. 580
 Bonarini M. 240
 Bondioli L. 179
 Bonifacio G. 502
 Bons E. 76
 Boorer S. 691
 Borbone P.G. 589
 Borghi E. 735
 Borgonovo G. 84, 85, 94
 Bori P.C. 490
 Boschi B.G. 311
 Botelho K.M. 189
 Botterweck G.J. 315
 Bourget D. 189
 Bovon F. 126, 167, 605
 Boyer P. 555, 556
 Bracchi R. 429
 Brandenburg H. 426, 433, 436, 439
 Braudel F. 666, 668
 Braulik G. 56
 Braun R. 307
 Bravermann J. 550
 Bream H.N. 586, 589
 Brednich R.W. 192
 Breed B.W. 537, 538, 543, 544, 547, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 556
 Bremmer J.N. 178, 183, 196
 Bresciani E. 23
 Briggs C. 315
 Bronzini G.B. 446, 447
 Brooke G. 636
 Brooke Lester G. 270, 273, 278, 284, 291, 293, 294
 Brown F. 315
 Brown W.P. 590
 Brownlee W.H. 623
 Broyles C. 620
 Bruce F.F. 282
 Brueggemann, W. 676
 Brutti M. 270, 280, 281, 283, 295
 Buchanan, G.W. 548
 Buchet L. 187
 Budde K.F.R. 88, 616
 Budick S. 302
 Bultmann R. 157, 160, 161, 166, 393
 Buralassi S. 446, 447
 Burini De Lorenzi C. 424
 Burke P. 669
 Burkert W. 423, 424, 434, 435
 Bürki M. 613
 Burnet R. 141
 Bussino S. 101, 103, 110, 116, 122, 349, 354, 361, 371
 Buttica S. 489
 Cadoux A.T. 396
 Calcagnini D. 442
 Calderone A. 443
 Calduch-Benages N. 47, 116
 Calì V. 423, 431, 432, 433
 Callan T. 631, 632, 649

- Callaway J.A. 624
 Calmet A. 203
 Calvetti A. 196
 Calvino G. 553
 Campus A. 446, 450, 451
 Cancik H. 668
 Canetti L. 434, 435, 446, 454
 Canfora L. 668
 Caquot A. 586, 591, 599, 640, 642
 Carandini A. 679
 Carbajosa I. 721
 Carmignac J. 635, 636
 Carnevale L. 425
 Carniti C. 55, 322, 341
 Carr D.M. 310, 628
 Cason T.S. 18
 Castellino G. 75
 Castello G. 211
 Castellucci E. 748
 Cattani L. 74
 Cavallari M. 723
 Cavallone A. 190
 Cavicchia A. 744
 Cazelles H. 315
 Ceccarelli P. 35
 Chamberlain A.F. 199
 Charles J.D. 638
 Charles R.H. 642
 Charlesworth J.H. 10, 540
 Childs B.S. 615, 618, 620, 621, 679
 Chiodi M. 84
 Chouraqui A. 92
 Chrupcała L.D. 736
 Cipriani N. 437
 Cipriano 584
 Clemente Alessandrino 584
 Clifford J. 682
 Clines D.J.A. 315, 562, 625
 Coggins R.J. 302
 Cohen G.D. 547, 548
 Cohn N. 552, 553
 Collingwood R.G. 666, 667, 670
 Collins J.J. 13, 37, 39, 40, 41, 42, 44, 47, 48, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 279, 280, 281, 282, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 537, 538, 540, 541, 542, 543, 546, 547, 550, 557, 591, 595, 599, 601, 602, 604, 605
 Conybeare F.C. 658
 Conzelmann H. 398
 Cooke G. 589
 Cordin V. 192
 Corley J. 119, 361, 362, 600
 Corsaro F. 424
 Cortese E. 341, 613, 688, 689, 690, 691, 692
 Coseriu E. 317
 Cosmacini G. 427
 Cousin B. 447
 Couturier G. 676
 Cowley A.E. 116
 Coxon P.W. 18
 Crapanzano L. 736, 745, 746, 748
 Criscuolo U.M. 436, 437
 Cross F.M. 688
 Crossan J.D. 392, 398
 Cucca M. 613, 744
 Cuffaro V. 707
 Cullhed A. 716
 Curzel C. 745, 746
 Cyrino M.S. 190
 Dahan G. 747
 Dahood M. 319
 Dal Covolo E. 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 431, 433, 434, 435, 436, 437, 440, 441, 442
 Dalla Vecchia F. 598, 760
 Dammacco G. 447
 D'Arcangelo R. 180
 Darrell Lance H. 665
 Dassmann E. 439, 451
 Davids P.H. 632, 633, 634, 635, 641, 644, 649, 659
 Davies P.R. 287, 562
 Davies T. 282
 Davis T.S. 198
 Davis Bledsoe A.M. 12
 Day P.L. 62
 Dearman J.A. 179
 Dehandschutter B. 645
 De Jonge H.J. 645
 De Jonge M. 602, 606
 Del Agua Pérez A. 303
 Delattre V. 201
 Delcor M. 37, 38, 44, 45, 46, 48, 49
 Delgado M. 539, 548
 Delitzsch F. 68, 72, 76, 79, 84, 195
 Delman S. 747
 Delorme J. 403
 De Mause L. 188
 De Miro E. 423, 431, 432, 433
 Denaux A. 133
 De Navascués Benlloch P. 584

- Dennis Tucker W. Jr 303
 Derchain P. 184
 De Robert P. 583, 597, 602
 Derosa L. 447
 De Sandre I. 671, 674
 Desečar A.J. 116
 De Sensi Sestito G. 434
 De Simoni E. 447
 Destro A. 489, 669, 678, 682, 748
 De Virgilio G. 231, 742
 Devreesse R. 148
 De Zan R. 101, 116, 123, 349, 371
 Dhont M. 650
 Díaz Rodelas J.M. 584
 Dibelius M. 166, 393
 Di Berardino A. 436
 Dickey L. 553
 Didi-Huberman G. 447
 Di Donato R. 682
 Diehl J.F. 197
 Dietrich W. 583, 586
 Di Lella A.A. 37, 38, 40, 42, 44, 45, 48,
 108, 109, 110, 119, 270, 272, 277, 286,
 288, 289, 354, 361, 543
 Diodoro Siculo 26, 27, 177
 Dionigi di Alicarnasso 538
 Dirkens A. 454
 Dirksen P.B. 307
 DiTommaso L. 552
 Doble P. 129
 Dodd C.H. 169, 395
 Doglio C. 529, 608
 Donato G. 668
 Donelson L.R. 648, 649, 652
 Donner H. 590
 Dozeman T.B. 685
 Drawnel H. 642
 Driver S.R. 315
 Droysen J.G. 670
 Dschulnigg P. 408, 661
 Duesberg H. 109, 110, 119, 353
 Duhm B. 615, 625
 Dumeige G. 436
 Dundes A. 190
 Dunn J.D.G. 737
 Dunne M. 551
 Dupont J. 398, 419
 Durand M. 613
 Durand R. 203
 Durrer M. 747
 Dylon E.B. 347
 Ebner M. 488
 Eck J. 702
 Eddy S.K. 541
 Edelstein E.J.-L. 434, 438
 Ego B. 236
 Eichrodt W. 272
 Eid T. 724
 Elemer I.J. 493
 Eliade M. 193, 194
 Elizur S. 103, 113, 352, 361
 Elledge C. 636
 Ellen R.F. 677
 Elliott K. 127, 141, 148
 Ellis E.E. 634
 Emerson J.A. 614
 Emmerson R.K. 551
 Engemann J. 439, 451
 Ensoli S. 444
 Ercolan A. 489
 Erickson K. 35
 Eschilo 192
 Esichio 192
 Eslinger L. 303, 586, 588, 589, 593
 Estrada B. 236
 Eusebio Di Cesarea 126, 130, 135, 144,
 584
 Evans C.A. 585, 620, 624
 Evtuhov C. 553
 Exum J.C. 85, 198
 Fabris R. 406, 417
 Faeta F. 450
 Fahey T. 678
 Farmer W.R. 154, 620
 Farrington S. 515
 Fassberg S.E. 676
 Fenelli M. 451
 Fensham F.C. 591
 Ferrari F. 572
 Ferrario M. 518
 Ferrer J. 116
 Ferry J. 621
 Festinger L. 555
 Ficco F. 590
 Fiebig P. 408
 Filannino F. 222
 Filone Alessandrino 641, 654
 Finsterbusch K. 181, 184, 186
 Firth D.G. 614
 Firth K.R. 553, 554
 Fischer B. 604
 Fischer I. 626

- Fischer S. 92, 94
 Fishbane M. 269, 277, 278, 282, 285, 294, 302, 485
 Flavio Giuseppe 163, 589, 604, 641, 649, 655
 Flint P.W. 278, 287, 585, 599
 Floistad G. 669, 681
 Flusser D. 408, 409, 541
 Fokkelman J.P. 564
 Foster P. 224
 Franco E. 401, 673
 Frank C. 203
 Fransén I. 109, 110, 119, 353
 Frazer J.G. 92
 Frechette C.G. 544
 Freudenburg R. 195
 Fritz V. 691
 Füglistner N. 56, 61
 Funk R.W. 399
 Furley W.D. 199
 Fusco R. 425, 426, 435
 Fusco V. 391, 401, 402, 403, 417, 419, 420

 Gadamer H.-G. 672
 Galeazzi O. 451, 452
 Gallo I. 35
 Garbini G. 88, 176, 595
 García Martínez F. 41, 42, 272, 601, 602, 603
 Gardner A.E. 287, 288, 291, 292
 Gargano I. 736
 Garin E. 319
 Garnand B.K. 180
 Garrett D.A. 90
 Garribba D. 683
 Garuti P. 720
 Garzya A. 436
 Geckeler H. 317
 Gelao C. 447
 Gelb I.J. 678
 Gélys J. 200
 Geoltrain P. 126
 Gerhardsson B. 409
 Gesenius W. 55
 Giustiniano 434
 Ghiberti G. 671
 Ghirlanda A. 401
 Gianandrea M. 452
 Giannetto I. 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 431, 434, 436, 437, 440, 441
 Giannitrapani M. 444
 Gilbert M. 101, 116, 123, 349, 358, 371
 Gilbert P. 319
 Gileadi A. 189, 624
 Gillmayr-Bucher S. 562
 Ginsberg H.L. 290, 291
 Ginzberg L. 547
 Giordano L. 427, 437
 Girard M. 59, 72
 Girardot N.J. 195
 Girolami M. 611
 Girolamo 280, 290, 293, 434, 620
 Giuliano L. 230
 Giuliano l'Apostata 432
 Giuntoli F. 213
 Giustino 26, 177, 584
 Glorie F. 550
 Godefroy L. 178
 Goedicke H. 591
 Goetz W. 548
 Goff M.J. 30
 Goldingay J. 70, 553
 Goldsmith D. 605
 Goldstein J. 293
 González Echegaray J. 721
 Gordis R. 74
 Gordon R.P. 586, 587
 Górká K. 180
 Gottschall J. 189
 Gourevitch D. 434
 Gowler D.B. 391, 411
 Gozzo S. 616
 Grabbe L.L. 675
 Grace J. 189
 Graf Reventlow H. 154
 Graham M.P. 590
 Green G.L. 649
 Greene J.A. 179
 Grégoire H. 431
 Gribomont I. 604
 Grierson F. 638
 Grmek M. 434
 Grottanelli C. 177
 Gruber M.L. 55
 Gryson, R. 583
 Guidorizzi G. 438
 Gulli Grigioni E. 450
 Gunkel H. 195, 616
 Gusi F. 187, 201, 202, 203
 Gusi Jener F. 203

 Hadot P. 133
 Ĥakham A. 73
 Hamidovic D. 604, 605

- Hamilton J. 311
 Hamilton V.P. 560, 563, 565, 573, 576
 Harnisch W. 391
 Harris E.C. 679
 Harris J.R. 658
 Harrison J.E. 196
 Hartenstein F. 78
 Hartman G.H. 303
 Hartman L.F. 37, 38, 40, 42, 44, 45, 48,
 270, 272, 277, 287, 289, 290, 543
 Harvey R. 631, 634, 638, 648
 Hauser A.J. 614
 Hayes J.H. 617
 Hays C.B. 20
 Heid S. 426, 433, 439
 Heide M. 599, 607
 Heidel A. 342
 Heider G.C. 176
 Heim R.D. 586
 Heinevetter H.J. 92, 96
 Hellholm D. 608
 Hengel M. 412
 Henninger J. 187
 Hentschel G. 586
 Henze M. 15, 16, 21, 270, 271, 282, 284,
 286, 292
 Herrmann S. 586, 591
 Hess R.S. 92
 Hezser C. 408, 409, 412
 Hibbard J.T. 621
 Hieke T. 182
 Hilhorst A. 272
 Hodder I. 666, 667, 672
 Höffken P. 589
 Hoffmann P. 125
 Hoffner R. 661
 Hoftijzer J. 690
 Hogeterp A.L. 598
 Holm T. 20, 23
 Holmén T. 398
 Holzmann H.J. 393
 Hoover R.W. 399
 Hopf M. 94
 Hossfeld F.-L. 61, 343
 Houghton F.D. 179
 Houlden J.L. 302
 House P.R. 90
 Hugo P. 595, 601
 Hultgren A.J. 406
 Hurvitz A. 317, 676
 Hwang A. 85
 Invernizzi L. 695
 Ippolito 199, 549, 584
 Ireneo 427
 Irvine S.A. 617
 Isetta S. 424, 428
 Isser N.K. 189
 Jacquet L. 72
 Janssens J. 438, 439
 Janzen J.G. 285
 Jaspers K. 674
 Jellinek A. 548
 Jenni E. 315
 Jeremias J. 169, 395, 396
 Jobling D. 62
 Johnston R.M. 408, 409, 410, 411, 412
 Jones G.H. 587, 588, 592
 Jorgensen J. 195
 Joseph S.J. 634
 Jossa G. 172
 Joubert S.J. 638
 Joüon P. 90, 567, 575
 Jülicher A. 392, 393, 394
 Jüngel E. 391
 Kaestli J.-D. 126
 Kalimi I. 598
 Karivieri A. 439
 Karlsson M. 511
 Karrer M. 10, 589
 Kasari P. 587, 591, 592, 593
 Kautzsch E. 55
 Kayumba Musenge E. 732
 Kearns C. 103, 349
 Keel O. 91, 184
 Keil 195
 Kimchi D. 74
 Kirkpatrick A.F. 76
 Kissinger W.S. 391
 Kleijwegt M. 188
 Klein L. 481
 Kloha J. 129
 Kloppenborg J. 125
 Knabenbauer I. 109, 110, 116
 Knauf E.A. 688
 Knibb M. 278, 283, 284, 310, 311, 594,
 600
 Knoppers G.N. 300, 304
 Koch K. 15, 17, 41, 539, 548, 556, 599,
 601, 606
 Koehler L. 285
 Köhler S. 219

- König J. 303
Koperski V. 632
Koppers P.W. 187
Kotkin S. 553
Kowalski B. 661
Kraus H.-J. 55, 72
Kraus T.J. 275
Kraus W. 10
Kreuzer S. 10, 589, 599
Krinetzki G. 91
Krug A. 432, 433, 435, 439
Kuan J.K. 590
Kugel J. 303
Kunath F. 503
Kuntz J.K. 61, 62
Künzi M. 159
- Laansma J. 602, 605
Labahn M. 588
Labuschagne C.J. 272
Lack R. 618
Lake K. 144
Lambiasi F. 417
Lange A. 9, 10, 12, 13, 14, 181, 184, 186
Laperrousaz E.-M. 638
Larkin C. 556
La Rocca E. 444
Latourelle R. 417
Lattanzio 432, 584
Lauer S. 410
Leclercq H. 446, 451
Leclercq Marx J. 452, 453
Le Déaut R. 303
Leemhuis F. 189
Lefèvre M. 548
Légasse S. 125, 128, 130
Lehmann T. 438, 440
Lemaire A. 317, 626, 650
Lemche N.P. 347
Lemmelijn B. 104, 352
Lenglet A. 40
Levenson J.D. 292
Levey S.H. 589
Levi I. 196
Levine A.J. 392
Levinson B.M. 591
Lévy-Strauss C. 190, 193
Lewis A.S. 658
Licofrone 192
Liesen J. 116
Lim T.H. 597
Linton A. 198
- Liotsakis V. 515
Liverani M. 592, 685
Lo Giacco M.L. 447
Lohfink N. 78
Löhr M. 76
Lombaard C. 196
Lombardi Satriani L. 449
Lombino V. 436
Lomeier J. 184
Lonergan B.J.F. 680, 683
Longenecker R.N. 391,
Lorenzin T. 300, 301, 302, 303, 307, 308,
309, 310, 312, 342, 343, 597, 598, 599
Lorusso G. 737
Luciano 184
Lupieri E. 608
Lust J. 299
Luz U. 418
Luzárraga J. 83, 91
Lys D. 90
- Macchiarelli R. 179
Machiavelli N. 490
Macler F. 548
Maiani E. 452
Maiberger P. 598
Maier H.O. 741
Maier J. 46
Manacorda D. 679
Mangenot E. 199
Manicardi E. 398, 417
Manini F. 491
Mann T. 485
Mannhardt W. 199
Mannucci V. 481, 490
Manzi F. 606
Marböck J. 362, 363
Marcato M. 300
Marcheselli M. 506
Marcheselli-Casale C. 607
Marcon A. 423, 431
Marconcini B. 37, 38, 628
Marcus G.E. 682
Marcus R. 546
Margolin R. 317
Marguerat D. 403
Marin M. 428
Maritano M. 429, 450
Markl D. 622
Markscies C. 426, 433, 439
Marotta B. 436
Marrou H.I. 666

- Marsch E. 539, 548
 Marshall I.H. 418
 Martín A. 202, 203
 Martone C. 650
 Marttila M. 303
 Mason R. 302
 Mathews M.D. 633, 661
 Matthews C. R. 544
 Mattioli U. 425, 436, 437, 438, 439
 Maurer C. 397
 Mayes A.D.H. 678
 Mays J.L. 79, 341
 Mazar E. 207, 208
 Mazich E. 645
 Mazza M. 678
 Mazzanti A.M. 437, 438
 Mazzei B. 443
 Mazzinghi L. 87, 88, 89, 481, 490
 Mazzini I. 423, 424, 429, 430
 Mazzoleni D. 443,452
 Mazzotti F. 723
 Mazzuco C. 428, 437
 McArthur H.K. 408, 409, 410, 411, 412
 McCarter K. 587, 591, 592, 593, 596
 McCarthy D.J. 596
 McCarty C. 310
 McEvoy J. 551, 552
 McGinn B. 551
 McGowan A.B. 638
 McKenzie S.L. 309
 McLay R.T. 10, 13
 Meadowcroft T.J. 13
 Meek R.L. 303
 Meier J.P. 160, 162, 164, 398, 413, 414,
 417, 418, 419, 420
 Mela R. 723, 727, 730, 733, 735, 738, 741,
 742, 747, 750
 Mell U. 391, 393
 Mello A. 613, 622, 623
 Melnyk L.R. 590
 Melugin R.F. 619, 620, 628
 Mendels D. 286
 Merlo P. 209, 586
 Merrill Willis A.C. 7, 291, 293
 Merz A. 159, 398, 404, 412, 417
 Mettinger N.D. T. 346, 589, 590
 Metzger B.M. 679
 Meyer E. 278
 Meynet R. 61, 70, 72, 622
 Miceli S. 682
 Michaeli F. 307
 Milani M. 621
 Milik J.T. 638, 640, 643, 645, 655
 Millard M. 76, 303
 Miller P.D. 274, 585, 599
 Mimouni S.C. 650
 Minissale A. 110, 353, 364
 Minucio Felice 177
 Miola G. 481
 Mirguet F. 569
 Mittmann S. 691
 Mittmann U. 236
 Mizrah N. 650
 Molist I Capella N. 203
 Montgomery J.A. 11, 32, 48, 554
 Moore C.A. 586
 Moore G.F. 197
 Monaca M. 436, 439, 440, 442, 454
 Morano E. 30
 Morin E. 190
 Morrison C.E. 585, 599, 600
 Moscati S. 178, 202, 203
 Masetto F. 671
 Motyer J.A. 618
 Mowinckel S. 616
 Mulder M.J. 596
 Müller H.-P. 196
 Muñoz Gallarte I. 127
 Muñoz Iglesia S. 303
 Muñoz León D. 303
 Muraoka T. 38, 567, 575
 Muriel S. 187, 201, 202, 203
 Murphy R.E. 92
 Musso L 432, 435
 Nagy A.A. 177
 Najman H. 601, 650
 Nathan E. 519
 Nau F. 191, 658
 Naumann T. 583, 586
 Nazzaro A.V. 427, 437
 Negroni Catacchio N. 668
 Nelson R.D. 688
 Nestle E. 544
 Neubauer A.D. 116
 Neujahr M.542
 Neusner J. 547
 New S. 144
 Newman J.H. 674
 Newsom C.A. 15, 22, 537, 538, 543, 544,
 547, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 556
 Neyrey J.H. 637, 639, 649
 Niccacci A. 691

- Nickelsburg G.W.E. 275, 289, 290, 292, 646
 Nicklas T. 275
 Niesiołowski-Spanò Ł. 176
 Nobel L. 733
 Nobile M. 41, 47, 50, 597, 604
 Noble P.R. 303
 Nodet E. 126
 Noort E. 183, 196
 Norelli E. 489, 614
 Noth M. 665, 688
 Nuland S.B. 445

 O'Connor M.J. 90, 555
 Oesch J. 623
 Olaria C. 187, 201, 202, 203
 Ong W.J. 489
 Oniszczyk J. 622
 Origene 129, 144, 439, 549
 Ortíz S.M. 203
 Oswald J.N. 620
 Ota M. 586
 Otranto G. 447
 Otzen B. 272, 273, 274
 Ovidio 192, 196, 433
 Oviedo L. 200

 Paganini C. 622
 Paganini S. 243, 621, 622, 624, 627, 628, 721
 Pajunen M.S. 725
 Pakkala J. 303
 Palermo G.B. 189
 Palmisano M.C. 109
 Panzarella S. 730
 Paoletti M. 449
 Papini C. 453
 Papparella F.C. 443, 444, 447, 455
 Paravicini Baglianti A. 434, 454
 Parker D.C. 126
 Passarella R. 436, 438
 Passaro A. 76, 637, 665, 669, 724, 725, 732, 737
 Paul S.M. 590
 Pausania 192
 Pavan M. 67
 Pazzini A. 447
 Peetz M. 85, 89
 Penna R. 419, 605, 739
 Penner J. 725
 Perani M. 526
 Pérez Fernández M. 603

 Pergola A. 444
 Perilli L. 423, 431, 442
 Perowne J.J.S. 75
 Perrayond M. 425
 Pesce M. 486, 489, 669, 671, 673, 674, 678, 748
 Pesch R. 164
 Peters M.K.H. 595
 Pettigiani O. 99
 Piano S. 345
 Pierri R. 531
 Pietsch M. 587, 597, 602, 605, 609
 Pignataro G. 451
 Piscitelli Carpino T. 430, 431
 Pitta A. 222, 606, 607, 637, 665
 Platarot D. 183
 Platone 489
 Plutarco 192, 202, 430
 Podskalsky G. 550
 Polak F.H. 676
 Poliakov L. 178
 Polibio 538
 Pongratz-Leisten B. 186, 252
 Pons I Brun E. 202, 203
 Pope M.H. 83, 92
 Porteous N.W. 37
 Porter S.E. 398
 Portier-Young A.E. 38
 Porton G.G. 392, 411
 Pozzobon M. 583
 Prato G.L. 252, 515, 702, 716
 Prigent P. 609
 Priotto M. 101, 116, 122, 349, 371, 698
 Pritchard C. 189
 Prokhorov A.V. 616
 Propp V. 194
 Pseudo-Atanasio 132
 Puech É. 637, 640, 641, 643, 644, 650, 654, 659, 660, 662
 Pulcinelli G. 421

 Rahlfs A. 351, 583
 Rahner K. 481, 482
 Ramón Ruiz E. 78
 Ramsey G.C. 35
 Rapisarda G. 436, 437
 Raponi S. 481
 Ravasi G. 74, 83, 86, 89, 94, 96, 340, 341, 344, 345, 346, 401, 528, 745
 Reale G. 489
 Rechenmacher H. 208
 Reeves J.C. 547

- Reggi R. 723
 Reif S.C. 732
 Reiterer F.V. 275, 362
 Renaud B. 590
 Rendtorff R. 303, 619, 689
 Renz J. 208
 Reuss E. 153
 Rey J.-S. 103, 113, 352, 361, 650
 Reynolds B.H. 184
 Rezetko R. 597
 Ribichini S. 177, 178, 202, 203
 Ricciotti G. 89
 Richards K.H. 638
 Ricoeur P. 84, 96, 669, 681
 Ridderbos N.H. 56, 61, 63, 72
 Riecken H.W. 555
 Rinaldi G. 443
 Rinaldi Veloccia M.L. 452
 Rindge M.S. 41
 Ringgren H. 315
 Rivera A. 447
 Rizzo A. 449
 Rizzolo N. 635, 636, 638
 Robert A. 89, 94
 Roberts J.J.M. 326
 Robinson J.M. 125
 Röhrich L. 198
 Roig Lanzillotta L. 127, 178
 Röllig W. 208
 Rollston C. 208
 Roma G. 435
 Romanello S. 509
 Römer T. 613
 Römheld K.F.D. 181, 184, 186
 Rose W.H. 601
 Rösel M.A. 311
 Rossano P. 401
 Rota Scalabrini P. 614
 Rouger D. 129
 Rousselle A. 452, 453
 Rowley H.H. 547
 Rozzi G. 255
 Rudolph W. 299
 Ruggiero F. 177
 Runehov A. 200
 Rousseau J.-J. 188
 Rzepka S. 180

 Sacchi P. 40, 345, 603, 604
 Saebø M. 317
 Sager D. 56, 65, 72
 Sahlins M. 682

 Said E.W. 180
 Saintyves P. 200
 Sanchez Caro J.M. 679
 Sanders J.A. 679
 Sansterre J.M. 454
 Sarna N.M. 8, 560, 561, 563, 599
 Sauer G. 108, 109
 Sawyer J.F.A. 620
 Scaiola D. 240
 Schachter S. 555
 Schaudig H. 14
 Schenker A. 594, 601
 Schiavone A. 489, 490
 Schlatter A. 278
 Schlenke B. 21
 Schlosser J. 632, 641, 649
 Schmid K. 613
 Schmidt K.L. 165, 169
 Schmuttermayr G. 56, 74
 Schnackenburg R. 159, 160, 162, 164
 Schneider D. 76
 Schniedewind W.M. 303, 597
 Schöpflin 2 K. 75
 Schorn U. 691
 Schreiber S. 488
 Schreiner J. 598
 Schroeder C.T. 191
 Schultz R.L. 621
 Schulz S. 213
 Schwartz J.H. 179
 Schwartz L.L. 189
 Schweitzer S.J. 312
 Schwemer A.M. 412
 Schwienhorst-Schönberger L. 727
 Sciumbata P. 317
 Scolnic B. 282
 Sconocchia S. 434
 Scott B.B. 409
 Scott J.M. 583, 586, 589, 598, 602, 605, 606, 607
 Seeden H. 179
 Segal M. 22, 24, 30, 41, 116
 Segalla G. 401, 671, 674
 Séguy I. 187, 201
 Seidl T. 199
 Seitz C.R. 618
 Seld J. 203
 Seligmann I.L. 303
 Selman M.J. 307
 Sembrano L. 479
 Sena Chiesa G. 453
 Senofonte 28

- Seow C.L. 315, 346
 Sesboué B. 682
 Settembrini M. 8, 10, 33, 35, 272, 724
 Seybold K. 341, 343
 Sfameni Gasparro G. 423, 424, 426, 431, 432, 433, 434, 435, 437, 438, 439, 440, 441, 452
 Sgritta G.B. 189, 190
 Sharp C. 622
 Shea W.H. 271
 Sheppard G.T. 62, 620
 Sicre Diaz J.L. 614, 734
 Sievers J. 522
 Sigismund M. 589, 599
 Sim D.C. 493
 Simon R. 132
 Simon U. 614
 Simone R. 489
 Simonetti M. 84
 Ska J.-L. 672, 676
 Skehan P.W. 108, 109, 110, 119, 273, 274, 354, 361
 Skolnik F. 614
 Slomovic E. 303
 Smend R. 109, 119, 353
 Smith J.Z. 204
 Smith M. 126, 198
 Smith P. 179, 204
 Smith W.R. 187
 Snaith N.H. 198
 Snodgrass K.R. 391, 406, 410, 412, 418
 Sofocle 30
 Sparks H.F.D. 604
 Sperling S.D. 8
 Spicq C. 110
 Stadelmann L. 89, 94
 Staerk W. 76
 Stager L.E. 179
 Stasolla F.R. 453
 Stavrakopoulou F. 182, 184
 Steck O.H. 627
 Stefani P. 485, 486
 Stegman T.D. 544
 Steiner G. 490
 Steins G. 301
 Stemberger G. 49
 Stern F. 408
 Sternberg M. 676
 Steven J. 195
 Stoebe H.J. 591, 594, 598
 Stone M.E. 545, 604
 Stoop-van Paridon P.W.T. 89
 Strauss D.F. 394
 Strauss M.L. 603, 605, 607
 Stromberg J. 621, 622
 Stroud J. 189
 Stuckenbruck L. 10, 30
 Suárez De La Torre E. 433
 Subirà I De Gal-Dàcano M.E. 203
 Swain J.W. 538, 539
 Swann J.S. 195
 Sweeney M.A. 619, 620, 624, 628
 Swete B. 583
 Tacito 538
 Taeubler E. 278
 Talmon S. 291
 Tardieu M. 133
 Tate M.E. 342, 619
 Tcherikover V. 279, 284, 293
 Teeter A. 270
 Tertulliano 177, 584
 Theissen G. 159, 398, 404, 412, 417
 Théobald C. 649
 Thiele W. 604
 Thoma C. 410
 Thurén L. 634
 Tigchelaar E. 196, 601, 651
 Toloni G. 698
 Topolski A. 519
 Torelli M. 432
 Tournay R.J. 89, 94
 Tov E. 13, 596
 Towner P.H. 631, 634, 638, 648
 Towner S. 555
 Treballe Barrera J. 322, 341
 Tripputi A.M. 447, 450
 Trisoglio F. 430, 437
 Trocmé E. 125
 Trompf G.W. 634
 Tucidide 30, 572
 Turner M. 282
 Tzortzis S. 201
 Uberti M.L. 452
 Ulrich E. 9
 Urry J. 677
 Uther H.-J. 178
 Valdez M.A.T. 552, 555
 Van den Bussche H. 597
 VanderKam J.C. 275, 636, 638, 644
 Van der Kooij A. 281, 282, 283, 623
 Van der Lugt P. 61, 72, 74

- Van der Woude A.S. 18, 291, 315
 Van Gennep A. 194
 Van Henten J.W. 281, 645
 Van Iersel B.M.F. 605
 Vanni U. 609
 Van Rooten P.T. 645
 Van Seeters J. 597
 Varo F. 721
 Verger S. 177
 Verheyden J. 598, 661
 Vermeylen J. 595, 616, 618
 Vervenne M. 104, 352
 Veyne P. 669
 Vita J.P. 178
 Vivanti C. 490
 Volgger D. 222
 von Nordheim E. 591
 von Rad G. 688
 von Weissenberg H. 303
 Vovelle M. 669
- Wagner C.G. 202
 Waltke B.K. 90
 Ward D. 199
 Waschke E.J. 590
 Wasserman T. 619
 Waters B.V. 39
 Watson D.F. 631, 632, 635, 649
 Watson W.G.E. 74
 Watts J.D.W. 623
 Webb B.G. 625
 Webb R.L. 649
 Weber R. 583
 Weder H. 391, 400, 401, 420
 Weinfeld M. 198, 204, 590
 Weippert M. 691
 Weiser A. 68
 Weiss E. 192
 Wenham J. 561, 563, 574, 576
 Wénin A. 465, 575, 725
 Wesselius J.W. 645
 Westermann C. 315
 White H.C. 196
 Whitehurst L. 189
 Wiesehöfer J. 539
- Wilczynski A. 190
 Wildberger H. 617
 Wildeboer G. 88
 Willgren D. 619
 Williamson H.G.M. 299, 301, 614, 618, 627
 Wilson R.R. 678
 Winter D. 398, 417
 Winterstein A. 194
 Wischmeyer O. 493, 743
 Witherington III B. 614, 620
 Witte M. 197
 Wittgenstein L. 182, 673
 Wright III B.G. 107, 270
- Xella P. 176, 177, 178, 181
 Xeravits G.G. 21, 731
 Xygalatas D. 200
- Yarbrow Collins A. 599, 605
 Yisraeli O. 522
 Young B.H. 408
 Young R.J.C. 555
- Zakovitch Y. 91, 270
 Zambelli M. 286
 Zamora López J.A. 176, 178
 Zancani Montuoro P. 454
 Zander P. 453
 Zanker P. 444
 Zappella M. 621
 Zarbo G. 224, 721, 728, 730, 736, 737, 743, 744
 Zatelli I. 316, 317, 318, 320, 340, 345
 Zenger E. 61, 78, 315, 343, 484
 Zeni S. 745, 746
 Ziegler J. 11, 12, 101
 Zimmermann J. 602
 Zimmermann R. 391, 406, 408
 Zimowski Z. 424
 Zipes J. 195
 Zobel H.J. 315
 Zorell F. 55, 590
 Zsengellér J. 731
 Zurawski J.M. 710

INDICE GENERALE

EDITORIALE

BASSETTI G., <i>Una presenza necessaria aperta alla responsabilità credente</i>	265-268
PRATO G.L., <i>Il libro di Daniele e la formulazione ebraica di una storia universale</i>	3-5

ARTICOLI

AMPHOUX C.B., <i>L'histoire du texte de l'évangile selon Marc</i>	155-173
AUFFRET P. – BERTON C., <i>Le deux multiplications des pains dans l'évangile de Marc. Etude structurelle</i>	373-391
BALZARETTI C., <i>Il sacrificio dei bambini: aspetti metodologici</i>	175-206
BARBIERO G., <i>Psalms 9 and 10 (Second part): the Structure of Ps 10</i>	53-81
BELLIA G., <i>Tra memoria storica e rilettura teologica delle origini: l'utile mediazione della lettura storico-antropologica</i>	665-684
BENZI G., <i>Riconsiderare Isaia. Il libro, la struttura, la recezione antica</i>	613-630
BONANNO B., <i>Rebecca moglie e madre. Uno studio narrativo del personaggio in Gen 24,63 – 27,46</i>	559-581
BRUTTI M., <i>Dn 10,1 – 12,3: storia «coeva» e «risoluzione finale» nelle riletture degli antichi oracoli</i>	269-297
COLLINS J.J., <i>Four Kingdoms and a Fifth. Daniel and the Transfer of Dominion in the Western World</i>	537-558
DYLON E.B., <i>Analisi dell'espressione צבאות יהודה nei Salmi. Un metodo di linguistica strutturale su base componenziale</i>	315-348
GIROLAMI M., <i>2 Sam 7,14: origine, sviluppo e prima ricezione cristiana</i>	583-612
JOSSA G., <i>Rudolf Bultmann su Mc 9,1; Lc 17,20-21 e Lc 17,23-24. Una proposta alternativa</i>	157-173
LORENZIN T., <i>La profezia di Balaam in 1-2 Cronache</i>	299-313
NOBILE M., <i>I protagonisti del libro di Daniele modelli di comportamento religioso</i>	37-51
PAPPARELLA F.E., <i>Sul concetto di malattia e guarigione nell'antichità cristiana. Analisi iconografica e archeologica della devozione</i>	425-463
PETTIGIANI O., <i>Ermeneutica e grammatica: il caso di Ct 1,4</i>	83-100
PRIOTTO M. – BUSSINO S. – DE ZAN R. – GILBERT M., <i>Sir 21,1 – 22,26: successo e insuccesso esistenziale. Parte I: Sir 21,1-28</i>	101-123
PRIOTTO M. – BUSSINO S. – DE ZAN R. – GILBERT M., <i>Sir 21,1 – 22,26: successo e insuccesso esistenziale. Parte II: Sir 22,1-6</i>	349-372

PUECH É., <i>La Lettre de Juda et la Deuxième Lettre de Pierre et Qumrân. Quelques observations sur les sources et les techniques de composition</i>	631-663
PULCINELLI G., <i>The Authenticity of the Gospel Parables and their Relevance for Christology: from A. Jülicher (1886-1989) to J.P. Meier (2016)</i>	393-424
SETTEMBRINI M., <i>Un albero alto in cui dimorano il sole e la luna. Il testo del libro di Daniele con speciale attenzione a Dn 4^{LXX}...</i>	7-36

NOTE

CORTESE E., <i>L'esegesi di Giosuè «nella selva oscura»: riflessioni per il dibattito attuale</i>	685-693
MANINI F., <i>Una postilla a Rahner sull'ispirazione</i>	481-491
MERLO P., <i>Alcune note sulla bulla di Isaia rinvenuta presso l'Ofel di Gerusalemme</i>	207-209
SEMBRANO L., <i>Violenza e storia. A proposito di un volume di A. Wénin</i>	465-479

RECENSIONI

ALLEN S.L., <i>The Splintered Divine. A Study of Ištar, Baal, and Yabweh Divine Names and Divine Multiplicity in the Ancient Near East</i> (G.L. Prato)	243-252
BALOCCO P.F., <i>Ouvertures. Prospettive di esegesi esistenziale nell'opera di Paul Beauchamp</i> (G. Benzi)	515-516
BENZI G. – SCAIOLA D. – BONARINI M. (edd.), <i>La profezia tra l'uno e l'altro Testamento. Studi in onore del prof. Pietro Bovati in occasione del suo settantacinquesimo compleanno</i> (S. Paganini)	240-243
BERGER K., <i>Forme e generi nel Nuovo Testamento</i> (G. Benzi)	708-709
BIANCHINI F., <i>Figli nel Figlio. La categoria della figliolanza nelle lettere di Paolo</i> (S. Romanello)	512-515
CASTELLO G., <i>Genesi 1–11. Introduzione e commento alla storia biblica delle origini</i> (F. Giuntoli)	211-213
CULLHED A., <i>The Shadow of Creusa: Negotiating Fictionality in Late Antique Latin Literature</i> (P. Garuti)	716-720
DE VIRGILIO G., <i>Teologia biblica del Nuovo Testamento</i> (B. Estrada)	231-236
ECK J., <i>Jesaia 1 – Eine Exegese der Eröffnung des Jesaja-Buches. Die Präsentation Jesajas und JHWHS, Israels und der Tochter Zion</i> (V. Cuffaro)	702-707
EGO B. – MITTMANN U. (edd.), <i>Evil and Death. Conceptions of the Human in Biblical, Early Jewish, Greco-Roman and Egyptian Literature</i> (F. Bargellini)	236-239
FOSTER P., <i>Colossians</i> (L. Giuliano)	224-230

KARLSSON M., <i>Relations of Power in Early Neo-Assyrian State Ideology</i> (G.L. Prato)	517-521
KÖHLER S., <i>Jeremia – Fürbitter oder Kläger? Eine religionsgeschichtliche Studie zur Fürbitte und Klage im Jeremiabuch</i> (D. Vollger)	219-222
KUNATH F., <i>Die Präexistenz Jesu im Johannesevangelium. Struktur und Theologie Eines Johanneseischen Motivs</i> (M. Marcheselli)	509-512
INVERNIZZI L., “Perché mi hai inviato?”. <i>Dalla diacronia redazionale alla dinamica narrativa in Es 5,1-7,7</i> (M. Priotto)	695-698
LIOTSAKIS V. - FARRINGTON S. (edd.), <i>The Art of History. Literary Perspectives on Greek and Roman Historiography</i> (M. Ferrario)	521-524
NATHAN E. - TOPOLSKI A. (edd.), <i>Is there a Judeo-Christian Tradition? A European Perspective</i> (J. Sievers)	525-528
PITTA A. - FILANNINO F., <i>La vita nel suo nome. Tradizioni e redazioni dei vangeli</i> (G. Zarbo)	222-224
PONGRATZ-LEISTEN B., <i>Religion and Ideology in Assyria</i> (G. Rozzi)	252-255
SCHULZ S., <i>Die Anhänge zum Richterbuch: Eine kompositionsgeschichtliche Untersuchung von Ri 17–21</i> (F. Bianchi)	213-219
TOLONI G., <i>Jéroboam et la division du royaume. Étude historico-philologique de 1 Rois 11,26 – 12,33</i> (G.L. Prato)	698-702
WISCHMEYER O. - SIM D.C. - ELEMER I.J. (edd.), <i>Paul and Mark: Two authors at the beginnings of Christianity. Comparative essays. Part I</i> (G. Bonifacio)	493-502
YISRAELI O., <i>Temple Portals. Studies in Aggadah and Midrash in the Zohar</i> (M. Perani)	528-532
ZURAWSKI M. - BOCCACCINI G. (edd.), <i>Second Temple Jewish Paideia in Context</i> (G.L. Prato)	710-716

SEGNALAZIONI

CARBAJOSA I. - GONZÁLEZ ECHEGARAY J. - VARO F., <i>La Bibbia nel suo contesto</i> (G. Zarbo)	721
CAVICCHIA A. - CUCCA M. (edd.), «Figlio dell'uomo alzati, ti voglio parlare» (Ez 2,1) (G. Zarbo)	744
CHRUPCAŁA L.D., <i>Il Vangelo di Luca: analisi sintattica</i> (G. Zarbo)	736-737
DAHAN G. - DELMAN S. - DURRER M., <i>San Francesco e la Bibbia. Letture medievali del testo sacro</i> (L. Crapanzano)	747-748
DESTRO A. - PESCE M. - BARTOLINI DE ANGELI E.L. - CASTELLUCCI E., <i>I cristiani e le Scritture di Israele</i> (R. Mela) ...	748-750

DE VIRGILIO G., <i>Il sogno di Dio. Giustizia e pace si baceranno</i> (G. Zarbo)	742-743
DUNN J.D.G., <i>Parola viva</i> (A. Passaro)	737
EID T., <i>Le perturbateur d'israël. Étude des deux théophanies</i> <i>sur le Carmel (1 R 18,17-45)</i> (A. Passaro)	724-725
GARGANO I., <i>Lectio Divina su il Vangelo di Marco/5. Il tempio,</i> <i>le pietre, il potere</i> (L. Crapanzano)	736
Giosuè – Giudici. <i>Testo ebraico masoretico, versione greca</i> <i>dei Settanta, versione latina della Nova Vulgata, testo</i> <i>CEI 2008; a cura di ROBERTO REGGI e FRANCESCA MAZZOTTI;</i> <i>Samuele. Testo ebraico masoretico, versione greca dei Settanta,</i> <i>versione latina della Nova Vulgata, testo CEI 2008, a cura di</i> <i>ROBERTO REGGI e MARTINA CAVALLARI;</i> <i>Re 1 e 2. Testo ebraico masoretico, versione greca dei Settanta,</i> <i>versione latina della Nova Vulgata, testo CEI 2008,</i> <i>a cura di ROBERTO REGGI;</i> <i>Daniele. Testo ebraico masoretico, versione greca dei Settanta,</i> <i>versione latina della Nova Vulgata, testo CEI 2008, a cura di</i> <i>ROBERTO REGGI e MARCO SETTEMBRINI (A. Passaro)</i>	723-724
LORUSSO G., <i>Introduzione a Paolo. Profilo biografico e teologico</i> (R. Mela)	737-738
MAIER H.O., <i>Il tempo presente e altre catastrofi.</i> <i>Attualità dell'Apocalisse</i> (R. Mela)	741-742
Marco. <i>Nuova traduzione ecumenica commentata,</i> <i>a cura di ERNESTO BORGHI (G. Zarbo)</i>	735-736
NOBEL L., <i>Introduzione al Nuovo Testamento</i> (R. Mela)	733
PAGANINI S., <i>Cappuccetto rosso e la creazione del mondo.</i> <i>Come si interpreta un testo</i> (R. Mela)	721-723
PAJUNEN M.S. – PENNER P. (edd.), <i>Functions of Psalms and Prayers</i> <i>in the Late Second Temple Period</i> (A. Passaro)	725
PANZARELLA S., <i>Giona. Tra crisi e rinnovamento del ministero</i> <i>profetico</i> (G. Zarbo)	730
PENNA R., <i>La lettera di Paolo ai Romani. Guida alla lettura</i> (R. Mela)	739-741
RAVASI G., <i>La voce del silenzio</i> (L. Crapanzano)	745
RAVASI G., <i>Quanto manca all'alba? La Bibbia e il pensiero</i> <i>apocalittico</i> (R. Mela)	728-730
REIF S.C., <i>Jews, Bible and Prayer. Essays on Jewish Biblical</i> <i>Exegesis and Liturgical Notions</i> (A. Passaro)	732
SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER L., <i>L'inno all'amore.</i> <i>Il Cantico dei Cantici</i> (G. Zarbo)	727-728
SICRE J.L., <i>Satana contro gli evangelisti. Un dibattito in cielo</i> (R. Mela)	734
WÉNIN A., <i>Salmi censurati. Quando la preghiera assume toni</i> <i>violenti</i> (R. Mela)	725-727

WISCHMEYER O. (ed.), Together with BECKER E.-M. – ELLIOTT M.W.– GROSSHANS H.-P. – HELL L. – POLLMANN K. – PRUEGL T. – SCHROETER M. – SCHUBERT A., <i>Handbuch der Bibelhermeneutiken von Origenes bis zur Gegenwart</i> (G. Benzi)	743-744
XERAVITS G. – ZSENGELLÉR J. – BALLA I. (edd.), <i>Various Aspects of Worship in Deuterocanonical and Cognate Literature</i> (E. Kayumba Musenge)	731-732
ZENI S. - CURZEL C. (edd.), <i>La speranza della croce</i> (L. Crapanzano)	745-746
ZENI S. – CURZEL C. (edd.), <i>Pensiero e parole. Teologia in dialogo</i> (R. Mela)	746-747

CRONACHE

DALLA VECCHIA F., « <i>Insegnaci a contare i nostri giorni e giungeremo al cuore della sapienza</i> » (Sal 90,12). <i>XLV Settimana Biblica Nazionale, Roma, 10-14 settembre 2018</i>	751-760
DOGLIO C., <i>Ugo Vanni (1929-2018)</i> . In memoriam	527-529
PIERRI R., <i>Alviero Niccacci (1940-2018)</i> . In memoriam	530-531

STEFANO ZENI

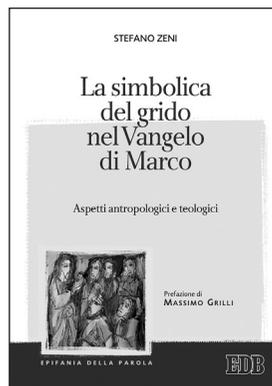
La simbolica del grido nel Vangelo di Marco

Aspetti antropologici e teologici

Prefazione di Massimo Grilli

Nel Vangelo di Marco il tema del gridare è presente, con sfumature diverse, lungo tutto l'arco della narrazione e si consolida attorno a figure ed episodi che si rivelano significativi, ricchi di fascino e attuali, soprattutto se letti in chiave comunicativa. Ogni grido è un atto linguistico e come tale può avere interpretazioni differenti a seconda delle intenzioni con cui viene usato e delle circostanze nelle quali viene

preferito. Il grido pertanto non dà solo contenuto a un atteggiamento, né descrive semplicemente un'azione, ma, uscendo dal testo, entra nell'oggi del lettore coinvolgendolo in un importante cammino ermeneutico.



«EPIFANIA DELLA PAROLA»

pp. 296 - € 28,00

EDB Edizioni
Dehoniane
Bologna

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

www.dehoniane.it

PIERRE DEBERGÉ

Temi biblici. 13

Il tempo di Gesù e il tempo della Chiesa

Il Vangelo secondo Luca e gli Atti degli apostoli

Redatti verosimilmente negli anni 80-90, il Vangelo e gli Atti degli apostoli si inscrivono in un vero progetto letterario e teologico: presentare il dispiegarsi e il compiersi dell'opera della salvezza nella continuità dei due momenti, che sono il tempo di Gesù (Vangelo) e il tempo della Chiesa (Atti degli apostoli). Prima parte di un magnifico racconto, il Vangelo di Luca è quindi inseparabile dagli Atti degli apostoli perché per l'evangelista il tempo di Gesù e il tempo della Chiesa, intesi come «tempi della testimonianza», formano due momenti dell'unica storia di salvezza.



«TEMI BIBLICI»

pp. 120 - € 14,00

EDB Edizioni
Dehoniane
Bologna

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

www.dehoniane.it

HEINER WILMER

Mosè

Lezioni di deserto per partire e rinascere

Con la collaborazione di Simon Biallowons

Nel libro si parla di Mosè, cioè di ciascuno di noi. Chi vuol capire se stesso, penetrare nel profondo del proprio animo, non può rimanere indifferente a Mosè, al suo desiderio, alla sua paura, al suo odio, al suo amore, a ciò che conosce di infinitamente bello, senza precedenti e misterioso. Mosè è la chiave più importante e antica per accedere al nostro animo, ma anche alla cultura, alla politica del nostro Occidente. E Mosè è anche la chiave per Dio, pure quando gli si rivolta contro. Infatti, come possiamo crescere nella vita – nel senso di diventare veramente liberi – se non possiamo misurarci con Dio?



«CONIFERE»

pp. 200 - € 18,50

EDB Edizioni
Dehoniane
Bologna

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

www.dehoniane.it

GILBERTO MARCONI

L'infanzia di Maria

Dal tempio alla casa di Giuseppe
Indagine sul Protovangelo di Giacomo 6–10

I vangeli canonici nulla avevano lasciato scritto della vita di Maria prima dell'annuncio della sua gravidanza, mentre si suppone crescesse sempre più il bisogno, soprattutto nelle classi meno abbienti, di conoscere le vicende della vita di una donna che sempre più veniva affermandosi a fianco di Gesù, come figura di riferimento. Sarà proprio la letteratura popolare – nel caso specifico il Protovangelo di Giacomo – ad assumersi l'onere di una risposta adeguata, narrandone il concepimento, la nascita e la crescita, come per altro era avvenuto per il figlio nei vangeli di Matteo e Luca.



«PRIMI SECOLI»

pp. 160 - € 18,00

EDB Edizioni
Dehoniane
Bologna

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

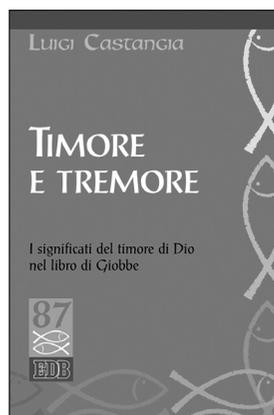
www.dehoniane.it

LUIGI CASTANGIA

Timore e tremore

I significati del timore di Dio
nel libro di Giobbe

Il libro rilegge l'intera storia di Giobbe alla luce del timore di Dio. Il testo biblico, infatti, presenta un lessico della paura e del terrore particolarmente sviluppato. Il testo gioca sull'ambiguità semantica del verbo «temere» per creare un cortocircuito nell'idea tradizionale del timore del Signore, secondo cui chi lo teme vive felicemente, mentre gli empi sono afflitti da prove e dolori. Gli amici del protagonista rappresentano bene la sapienza tradizionale, ancorata in modo intransigente alla giustizia retributiva. L'opera non intende annullare tale giustizia ma certamente contrasta il bieco meccanicismo con cui gli amici la concepiscono.



«STUDI BIBLICI»

pp. 96 - € 10,00

EDB Edizioni
Dehoniane
Bologna

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

www.dehoniane.it

GIACOMO LORUSSO

Risurrezione

La testimonianza dei Vangeli
e delle lettere paoline

Una delle domande fondamentali che si pone da sempre l'umanità è cosa ci sia al di là della vita presente. Varie sono state le risposte nel mondo antico e altrettante diversificate e contrastanti quelle di oggi. Il libro affronta il tema seguendo i racconti evangelici – sorprendentemente paradossali per la loro ingenuità e trasparenza – e le lettere di Paolo, prima riflessione teologica sulle implicazioni e la portata della risurrezione. Ripercorrere l'insegnamento degli evangelisti e dell'apostolo delle genti può fare luce sull'attendibilità e sulle implicazioni esistenziali della fede nel Risorto.



«STUDI BIBLICI»

pp. 176 - € 18,00

EDB Edizioni
Dehoniane
Bologna

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

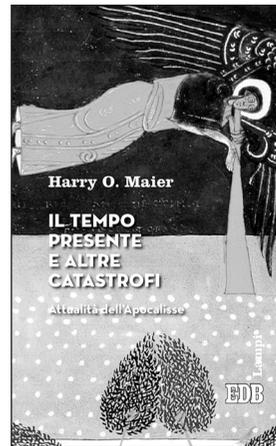
www.dehoniane.it

HARRY O. MAIER

Il tempo presente e altre catastrofi

Attualità dell'Apocalisse

L'ultimo libro della Bibbia ha creato per la civiltà occidentale un mondo narrativo dotato di un inizio e di una fine. Ha creato sia un mondo futuro ricco di speranze e realizzazioni utopiche, sia un mondo colmo di fallimenti e disperazione. La sua collocazione canonica al termine della Bibbia è il corrispettivo di Genesi al suo inizio. Chi regge la Bibbia tra le mani, tiene in mano il tempo e lo spazio racchiusi tra due copertine. La narrazione biblica della creazione e della fine del mondo rappresenta a grandi linee ciò che è vero di qualunque vita che inizia con la nascita e si conclude con la morte. Ma fornisce anche un modello adatto alle più ampie aspirazioni della comunità e della società.



«LAMPY»

pp. 80 - € 8,00

EDB Edizioni
Dehoniane
Bologna

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

www.dehoniane.it