

RIVISTA BIBLICA

ORGANO DELL'ASSOCIAZIONE BIBLICA ITALIANA

Anno LXVII - Volume LXVII



EDIZIONI DEHONIANE BOLOGNA

2019

RIVISTA BIBLICA

Trimestrale dell'Associazione Biblica Italiana

Quarterly of the Italian Biblical Association

ANNO LXVII - N. 1

Gennaio-Marzo
January- March

Direttore / General Editor: Flavio Dalla Vecchia (Brescia)

Vice-Direttore / Associate Editor: Massimiliano Scandroglio (Milano)

Comitato di Redazione / Editorial Board

Giuseppe De Virgilio (Roma), Ettore Franco (Napoli), Federico Giuntoli (Roma), Giorgio Iossa (Napoli), Antonio Landi (Napoli), Maurizio Marcheselli (Bologna), Marinella Perroni (Roma), Rosario Pistone (Palermo), Gian Luigi Prato (Roma), Andrea Ravasco (Genova), Michael Tait (Ilkley, UK)

Comitato Scientifico / Advisory Board

Jesús Asurmendi (Paris), Giuseppe Bellia (Palermo), Eberhard Bons (Strasbourg), John J. Collins (Yale), Rosario Gisana (Piazza Armerina), Paolo Merlo (Roma), Craig Morrison (Roma), Anna Passoni Dell'Acqua (Milano), Romano Penna (Roma), Émile Puech (Jerusalem), Alexander Rofé (Jerusalem), Joseph Sievers (Roma), Joseph Verheyden (Leuven)

Segretari di Redazione / Editorial Assistants

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

Direttore Responsabile / Managing Director

Alfio Filippi, alfio.filippi@dehoniane.it

Abbonamento annuo (2019) / Annual Subscription (2019):

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

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

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

Rest of the World: € 73,00

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

Numero doppio: € 29,00 / Double copy: € 29,00

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

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

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

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

Stampa / Printer: Italiatipolitografia, Ferrara 2019

Durante la Settimana Biblica del 2018, si è celebrata l'assemblea elettiva dell'Associazione Biblica Italiana, nella quale è stato rinnovato il Consiglio di Presidenza ed è stato eletto il nuovo presidente, Angelo Passaro della Facoltà Teologica di Sicilia.

Con il numero 4 del 2018, Angelo Passaro ha così concluso la sua direzione di *Rivista Biblica*, per dedicarsi al nuovo compito che l'Associazione Biblica lo ha chiamato a svolgere e che gli auguro sia ricco di frutti.

Dopo 13 anni, dunque, Passaro lascia la direzione della rivista. Sono certo che tutti gli abbonati, e gli associati in genere, possono attestare con quanta passione e competenza abbia svolto questo compito, aprendo nuove prospettive nella strutturazione della stessa, ampliando l'offerta di contributi (inserendo quelli in lingue straniere) e creando una rete ampia di collaborazioni. In tal modo si è potuto dare alla rivista una fisionomia stabile e al contempo aperta al futuro.

Il Consiglio di Presidenza dell'ABI, su proposta del presidente, ha deciso di affidarmi la direzione di *Rivista Biblica*. Ho accettato con non poco timore, ma confido che la collaborazione del Consiglio dell'Associazione e della Redazione consentirà di proseguire sul sentiero tracciato, valorizzando in particolare il contributo della ricerca italiana, in costante dialogo con i progressi dello studio a livello internazionale.

Grazie dunque ad Angelo Passaro per il grande e qualificato lavoro svolto; con lui ringrazio Roberto Vignolo e l'intera Redazione che ha collaborato in questi anni a dare nuovi impulsi alla rivista.

Ringrazio anche Massimiliano Scandroglio per aver accettato la vicedirezione della Rivista e con lui quanti hanno accolto l'invito a far parte della redazione.

Anche nel 2019 *Rivista Biblica* intende proporre una struttura ormai consolidata: una serie di articoli programmati su un tema, accompagnati da un Osservatorio Bibliografico ragionato sullo stesso.

Il tema scelto per l'anno corrente è la Lettera agli Ebrei, nel tentativo di mettere a fuoco la posizione che tale scritto occupa nel percorso che ha portato alla «separazione delle strade» tra giudaismo rabbinico e cristianesimo (cioè, una forma di giudaismo messianico).

Aprè il percorso un articolo di Michele Ciccarelli (ISSR SS. Pietro e Paolo, Capua), con uno studio sul sacerdozio di Cristo, mostrando che l'autore della Lettera agli Ebrei non presenta l'offerta sacrificale

di Cristo in perfetta simmetria con il sacrificio che il sommo sacerdote levitico offriva durante lo *Yom Kippur*. Nonostante l'affermazione che Cristo sommo sacerdote entra nel santuario alla presenza di Dio, in parallelo con il sommo sacerdote terreno che entrava al cospetto di Dio nel *Sancta sanctorum* (Eb 9,7.12), la Lettera non chiarisce che cosa sia esattamente questo «santuario» né menziona alcun culto sacrificale che lì egli avrebbe compiuto. In realtà, l'ingresso di Cristo nel cielo (Eb 9,24) non ripropone, a un livello metafisico, ciò che avveniva durante l'offerta dei sacrifici espiatori nel tempio, ma rappresenta il perfetto compimento dell'unione con Dio, a cui essi inutilmente aspiravano e che Cristo con la sua umanità risorta finalmente ottiene, rendendo possibile per i cristiani il passaggio nella sfera gloriosa di Dio giudice e del mediatore della novella alleanza (Eb 12,24).

Il secondo contributo è proposto da Maurizio Girolami (Facoltà Teologica del Triveneto) e concerne la cristologia della Lettera. La riflessione cristologica di Ebrei presuppone una tradizione, ma introduce alcune novità che rendono il suo testo un *unicum* nel panorama dei primi testi cristiani. Le innovazioni non riguardano solo i temi affrontati, in merito soprattutto alla cristologia sacerdotale, ma anche il genere letterario, che non prende la strada della narrazione, come fanno gli evangelisti, né quello dello stile epistolare della comunicazione, come avevano fatto Paolo e gli altri autori delle lettere contenute nella raccolta del Nuovo Testamento. Difficile risulta anche qualificare Ebrei solo come un'omelia, anche se è il genere letterario più affine. Tra le novità, però, ve n'è una che forse fino ad ora è stata scarsamente messa in evidenza: il fatto che nella Lettera non vi sia alcun riferimento all'insegnamento di Gesù – i *logia Iesu* –, almeno per il confronto che se ne può fare con le tradizioni giunte a noi. Cristo è infatti dipinto come locutore della parola divina: egli pronuncia «solo» citazioni di testi della Scrittura giudaica, come se i testi giudaici coincidessero perfettamente con l'insegnamento di Gesù. Tale assenza nell'Epistola va inquadrata dentro il contesto storico delle prime generazioni cristiane che vivono in maniera articolata il rapporto tra l'identità giudaica, nella quale pure Gesù era profondamente radicato, e la novità della presenza del Risorto nella comunità cristiana, chiamata a dover riconsiderare le proprie radici alla luce del suo mistero pasquale. La Lettera agli Ebrei si dimostra perciò un testimone importante di quel fenomeno che gli studiosi chiamano «separazione delle strade», che diventa sempre più chiaro dopo la distruzione del tempio (70 d.C.) e soprattutto dopo la fondazione di *Aelia Capitolina* nel 135 d.C.

Il terzo contributo sarà offerto da Yair Zakovitch e Serge Ruzer (Università Ebraica di Gerusalemme) e avrà come tema: «Does the Understanding of the New Covenant in the Epistle to the Hebrews Marks Parting the Ways with Judaism?». Partendo dalla considerazione che l'approccio midrashico alle Scritture è il modello fondamentale condiviso dalle antiche tradizioni ebraiche e cristiane, si nota che è nel contesto di tale approccio che il passato è proiettato nel futuro escatologico. Questa tendenza generale è riprodotta nella Lettera agli Ebrei, la quale, pur appellandosi alla profezia della Nuova Alleanza di Ger 31, proietta il carattere sacerdotale dei patti fondati sulla Torah nella redenzione messianica in Gesù. Le peculiari strategie dell'Epistola, in particolare l'accento posto sul genere di sacerdozio di Melchisedek e sul valore insufficiente degli eventi redentivi del passato, come l'esodo dall'Egitto, sono discussi confrontandosi con altre elaborazioni del motivo della Nuova Alleanza – siano esse pressappoco contemporanee oppure attestate in fonti rabbiniche seriori. La discussione consente di cogliere il posto e il ruolo della Lettera agli Ebrei nel percorso di «separazione delle strade» tra ebraismo e cristianesimo.

Due contributi completeranno infine il dossier. Il primo offerto da Alan Mitchell (Georgetown University, Washington DC) dal titolo: «Encouragement over Replacement: A Non-Supersessionist Reading of Hebrews». L'autore della Lettera agli Ebrei definisce la sua omelia come «parola di incoraggiamento» (Eb 13,22), e questo nella sezione esortativa del discorso. La comunità per la quale Ebrei fu scritta aveva bisogno di incoraggiamento per la situazione in cui versava poco dopo la guerra giudaica del 66-73 d.C. Come comunità messianica costituita da ebrei e non ebrei, i lettori dello scritto si consideravano parte del giudaismo, poiché al tempo in cui il discorso fu composto non c'era una separazione delle vie tra ebrei e cristiani. Solidale con gli ebrei non-messianici, la comunità di Ebrei condivideva la sofferenza sperimentata da tutti gli ebrei di Roma a seguito della guerra (10,32-39; 12,3-13). In particolare, la perdita del tempio e del sacrificio, la fine del sacerdozio aggravavano la situazione, ed è probabile che la comunità per la quale l'autore scrive fosse concentrata sull'eredità ebraica perduta nella sconfitta subita. Anche se dal II sec. in poi gli autori cristiani hanno interpretato i confronti proposti dall'autore come una sostituzione dell'ebraismo da parte del cristianesimo, queste interpretazioni sembrano fuori posto per la Roma del 73 d.C., oltre che ciniche ed estreme, non mostrando alcuna simpatia per gli ebrei non-messianici. E sono giustamente repute inappropriate dopo la Shoah. Una lettu-

ra più positiva di Ebrei rileva che l'autore insiste su ciò che il suo uditorio già possiede, un invito a rinsaldare la loro fiducia. In effetti, l'autore non critica alcuna forma di ebraismo a lui contemporaneo e ciò rende ancor meno probabile che egli stia propugnando una teologia della sostituzione.

Il secondo contributo, affidato a Paolo Garuti (Pontificia Università San Tommaso, Roma), fornirà esempi di storia degli effetti, per mostrare come è stata letta Ebrei nei primi secoli (quanto al modo in cui la Lettera presenta l'antica alleanza).

FLAVIO DALLA VECCHIA

L'umanità sofferente di Cristo e l'ingresso nel santuario del cielo secondo l'Epistola agli Ebrei

Il confronto operato dall'Epistola agli Ebrei tra sacrificio e sacerdozio di Israele e sacrificio e sacerdozio di Cristo ha come scopo di mettere bene in evidenza la diversità e la superiorità di Cristo che, «compiendo la purificazione dei peccati, si è assiso alla destra della maestà nei cieli» (Eb 1,3) ed è ora mediatore di una nuova alleanza (Eb 9,15). A ciò che è imperfetto, quindi, si oppone ciò che è perfetto, a ciò che è ripetitivo e inutile per la purificazione dei peccati si oppone un nuovo sacrificio che ottiene la perfezione di una coscienza purificata dalle opere morte (Eb 9,9.14; cf. 10,2). Tuttavia, il confronto tra i sacrifici antichi, in particolare quello dello *Yom Kippur*, e il sacrificio che Gesù fa di se stesso potrebbe indurre facilmente a pensare che una medesima struttura culturale accomuni le due realtà messe a confronto. L'autore dell'Epistola, invece, partendo dalle similitudini tra i due tipi di sacrifici, fa emergere quegli aspetti innovativi estranei alla logica culturale del sistema sacrificale di Israele, come la morte (Eb 13,12), la sofferenza (Eb 2,10) e il corpo stesso di Gesù (Eb 10,10). Del resto, l'Epistola non si interessa di altri elementi del sacrificio espiatorio antico, apportando perfino delle variazioni, come la conflazione dell'aspersione del sangue con quella delle ceneri della vacca (Eb 9,13). L'ottica teologica del *compimento*, quindi, implica che il sacrificio di Cristo sia, da una parte, in continuità con i sacrifici antichi e, dall'altra, segni anche una rottura con essi, superandoli in virtù del suo carattere innovativo e realizzando appieno la loro intima vocazione.

Il tentativo di questo lavoro è quello di evidenziare che l'autore dell'Epistola non presenta l'offerta sacrificale di Cristo in perfetta simmetria con il sacrificio che il sommo sacerdote levitico offriva durante lo *Yom Kippur*. Nonostante l'affermazione che Cristo sommo sacerdote entra nel santuario alla presenza di Dio, in parallelo con il sommo sacerdote terreno che entrava al cospetto di Dio nel *Sancta sanctorum* (Eb 9,7.12), tuttavia, non viene chiarito dall'Epistola cosa sia esattamente questo «santuario» né viene menzionato alcun culto sacrificale.

le che lì egli avrebbe compiuto. In realtà, l'ingresso di Cristo nel cielo (Eb 9,24) non ripropone, a un livello metafisico, ciò che avveniva durante l'offerta dei sacrifici espiatori nel tempio, ma rappresenta il perfetto compimento dell'unione con Dio, a cui essi inutilmente aspiravano e che Cristo con la sua umanità risorta finalmente ottiene, rendendo possibile per i cristiani il passaggio nella sfera gloriosa di Dio giudice e del mediatore della novella alleanza (Eb 12,24).

L'accesso al santuario del cielo

Alcuni testi giudaici radicati nella tradizione apocalittica, come *1En* 14,8-25; 90,28-29; *2Bar* 4,2-7; *TLevi* 3,1-8; 5,1; *Or. Sib* 5,423-427 e il testo qumranico dei *Canti del Sabato (ShirShabb)*, parlano di un santuario collocato nel cielo e l'idea potrebbe rifarsi al modello di santuario che Dio mostra a Mosè in Es 25,9.40, affinché venga riprodotto sulla terra, o alla visione del tempio celeste alla quale era stato ammesso Ezechiele (cf. Ez 40-48). Tuttavia, non si può trascurare che la manifestazione del santuario del cielo è utilizzata, nella letteratura del Secondo Tempio, in una prospettiva di restaurazione di un culto che aveva deviato dalla sua purezza originaria. E questa non è la prospettiva condivisa dall'Epistola agli Ebrei, per la quale il santuario dove Cristo entra come sommo sacerdote rimane irraggiungibile per il culto levitico, trattandosi della sfera celeste intesa come sede eterna di Dio.¹ Immaginare, perciò, un tempio nel cielo dove si compiano i riti sacrificali non corrisponde alla visione dell'autore dello scritto, il quale all'antico ordine legislativo-culturale, che perde la sua consistenza a causa della sua totale insufficienza (Eb 7,19: «la legge non ha reso niente perfetto»), oppone il nuovo ordine, o nuova alleanza, che raggiunge finalmente lo scopo a cui tendeva inutilmente l'antico sacrificio.

A differenza del popolo d'Israele, i cristiani hanno «un grande sommo sacerdote che ha attraversato i cieli, Gesù Figlio di Dio» (4,14; cf. 7,26),² ed «è entrato nel cielo stesso» (9,24), dove rimane assiso alla destra del trono di Dio (8,1; 12,2), esercitando permanentemente il

¹ B.J. RIBBENS, *Levitical Sacrifice and Heavenly Cult in Hebrews* (BZNB 222), Berlin 2016, 95-96. A proposito della critica al culto levitico fatta dall'Epistola agli Ebrei, cf. R.W. JOHNSON, *Going outside the Camp. Sociological Function of the Levitical Critique in the Epistle to the Hebrews* (JSNT.S 209), London 2001.

² Sull'improprietà dell'accostamento di questo passo con le storie di viaggi nel cielo presenti in alcuni testi della letteratura del Secondo Tempio (*1Enoc* e *TLevi*), cf. K.L. SCHENCK, *Cosmology and Eschatology in Hebrews: The Settings of the Sacrifice*,

suo ministero sacerdotale.³ L'autore dell'Epistola evita accuratamente di parlare esplicitamente di un santuario soprannaturale collocato nel cielo; non ricorre mai, infatti, l'espressione «santuario celeste», ma solo una volta «santuario cosmico» (9,1: τό τε ἅγιον κοσμικόν), per intendere il santuario terreno previsto dalla «prima alleanza». D'altra parte, essendo già presenti nell'Epistola espressioni composte con l'attributo «celeste», due volte come aggettivo sostantivato (8,5; 9,23) e quattro volte in funzione attributiva (3,1: «vocazione celeste»; 6,4: «dono celeste»; 11,6: «patria celeste»; 12,22: «Gerusalemme celeste»), nulla impedisce di parlare esplicitamente anche di un «santuario celeste» o di un «tempio celeste».

Cristo, quindi, non entra in un santuario «costruito da mani», cioè un santuario terreno costruito in base a un suo modello celeste, ma «nel cielo stesso» (9,24). Il cielo, infatti, è chiamato «santuario» solo indirettamente, per creare un parallelo con il *Sancta sanctorum*, dentro il quale officiava il sommo sacerdote che entrava con il sangue di animali per compiere l'espiazione ogni anno, nel giorno dello *Yom Kippur* (9,7). Di Cristo, invece, viene detto che è «sacerdote dei beni futuri» (9,11) e che «è entrato nel santuario una volta per tutte» non mediante il sangue degli animali, ma «mediante il proprio sangue» (9,12).

Il santuario e il sommo sacerdote nel cielo

Al concetto di offerta di Cristo è legato il titolo di «sommo sacerdote» (5,10; 6,20; 8,1; 9,11), che l'Epistola attribuisce alla sua persona per definire il suo ministero celeste (8,4a; cf. 2,17), sebbene non si comprenda bene in che modo questo ministero possa conciliarsi sia con la diffusa tradizione della sua morte espiatrice sia con la celebrazione dello *Yom Kippur* che l'Epistola utilizza come termine di confronto privilegiato.⁴ È così che tra chi delimita tutta l'attività sacrificale di Cristo

Cambridge 2007, 174; P. CHURCH, *Hebrews and the Temple: Attitudes to the Temple in Second Temple Judaism and in Hebrews* (NTS 171), Leiden 2017, 371.

³ Sul collegamento dell'attraversamento dei cieli con il ministero sacerdotale svolto da Cristo nel cielo, cf. CHURCH, *Hebrews and the Temple*, 375; 377-378, il quale vi vede un'eco di 1Sam 2,30.35, in cui il verbo «attraversare» (διέρχουμαι) è usato come metafora del ministero sacerdotale.

⁴ Sembra esagerato il tentativo di chi, in base alla stretta relazione tra il titolo di Figlio (Eb 1,2-3.5) e il titolo di sommo sacerdote attribuiti a Cristo (cf. Sal 2,7; 110,4; Eb 5,5-6), suggerisce che il Figlio sia sommo sacerdote già prima dell'incarnazione e che questa stessa incarnazione costituisca un'azione sacerdotale (Eb 10,5-6); cf. W. LOADER, «Revisiting High Priesthood Christology in Hebrews», in *ZNW* 109(2018), 236-237.

al momento della sua morte⁵ e chi, invece, considera come unico atto sacerdotale di Cristo il sacrificio che egli offre nel santuario del cielo,⁶ arrivando perfino a negare alla sua stessa morte un carattere di espiazione,⁷ c'è la tendenza a ritenere il sacrificio di Cristo come un processo che vede il suo punto di partenza nella morte e il suo traguardo nell'offerta che egli fa di se stesso come sacrificio celeste.⁸ Si possono schematizzare alcune teorie in proposito, anche se alcune posizioni sono più diversificate e, in qualche caso, non del tutto chiare.⁹ Generalmente, a una prospettiva considerata più tradizionale che vede l'offerta sacrificale di Gesù come un evento che si è compiuto sulla croce, dopo il quale è avvenuto il suo ingresso nel santuario celeste,¹⁰ ne viene aggiunta un'altra che spiega l'ingresso nel cielo di Cristo come una metafora dell'unico sacrificio che Gesù compie sulla croce con l'offerta di se stesso.¹¹ Una terza prospettiva, inoltre, interpreta l'ingresso di

⁵ C.R. KOESTER, *Hebrews. A New Translation with Introduction and Commentary* (AncB 36), New York 2001, 109-110; G.L. COCKERILL, *The Epistle to the Hebrews* (NICNT), Grand Rapids, MI 2012, 358-359.

⁶ H.W. ATTRIDGE, *The Epistle to the Hebrews* (Hermeneia), Philadelphia, PA 1989, 217.221.245-252.260-266.

⁷ J.M. MOFFIT, *Atonement and the Logic of Resurrection in the Epistle to the Hebrews* (SNT 141), Leiden 2011, 274-275; ID., «Blood, Life, and Atonement: Reassessing Hebrews' Christological Appropriation of Yom Kippur», in T. HIEKE – T. NICKLAS (edd.), *The Day of Atonement: Its Interpretations in Early Jewish and Christian Traditions* (Themes in Biblical Narrative 15), Leiden 2012, 211-224.

⁸ RIBBENS, *Levitical Sacrifice and Heavenly Cult in Hebrews*, 108.

⁹ Per una presentazione delle cinque fondamentali differenti prospettive, che tentano di dare una risposta a come intendere il rapporto tra morte, offerta sacrificale e ingresso nel cielo, si veda il resoconto fatto da R.B. JAMIESON, «When and Where Did Jesus Offer Himself? A Taxonomy of Recent Scholarship on Hebrews», in *CBR* 15(2017), 338-368.

¹⁰ Cf. B.F. WESTCOTT, *The Epistle to the Hebrews. The Greek Text with Notes and Essays*, London 1906, 199.217.263.275-276; C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux*, I-II, Paris 1953, II, 257-258 e 268-270; A. VANHOYE, «Par la tente plus grande et plus parfaite» (Hé 9,11)», in *Bib* 46(1965), 24-26; W.R.G. LOADER, *Sohn und Hoherpriester. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung zur Christologie des Hebräerbriefes* (WMANT 53), Neukirchen-Vluyn 1981, 185-192.199.201; H. BRAUN, *An die Hebräer* (Handbuch zum Neuen Testament 14), Tübingen 1984, 28-29.71.270; W.L. LANE, *Hebrews 1-8* (WBC 47A), Dallas, TX 1991, 223.234.247-249; H.-F. WEISS, *Der Brief an die Hebräer* (KEK 13), Göttingen 1991, 464-468.488-489; P. ELLINGWORTH, *The Epistle to the Hebrews. A Commentary on the Greek Text* (NIGTC), Grand Rapids, MI 1993, 70.102.448.474; S. FUHRMANN, *Vergeben und Vergessen: Christologie und Neuer Bund im Hebräerbrief* (WMANT 113), Neukirchen-Vluyn 2007, 200-203.220-226; COCKERILL, *The Epistle to the Hebrews*, 394-395 e 416.

¹¹ Cf. F. LAUB, *Bekennntnis und Auslegung: Die paränetischen Funktion der Christologie im Hebräerbrief* (Biblische Untersuchungen 15), Regensburg 1980, 168-172 e 185-221; ATTRIDGE, *The Epistle to the Hebrews*, 146-147.251, spec. 262-264.

Cristo in cielo come un evento spirituale che avviene immediatamente dopo la sua morte, prima della sua risurrezione corporale, completando così l'offerta che egli compie sulla terra,¹² mentre una quarta prospettiva ritiene che l'offerta avvenuta con la morte di Cristo culmini con l'ingresso nel cielo del suo corpo risuscitato.¹³ Infine, una quinta posizione considera l'offerta di Cristo a Dio come un atto che non si compie sulla croce, ma nel cielo dopo la sua risurrezione.¹⁴ Riguardo a quest'ultima posizione, alcuni autori, anche recentemente, adottando lo schema platonico, pensano che all'archetipo del tempio nel cielo corrisponda una sua copia sulla terra e che, quindi, al culto antico corrisponda un culto che Cristo esercita in un santuario nel cielo.¹⁵ In

¹² Cf. J. JEREMIAS, «Zwischen Karfreitag und Ostern: Descensus und Ascensus in der Karfreitagstheologie des Neuen Testaments», in *ZNW* 42(1949), 198-199; E. GRÄSSER, *An die Hebräer* (EKK 17/1), I-II, Zürich-Neukirchen-Vluyn 1990, I, 64-65 e 245; W. EISELE, *Ein unerschütterliches Reich. Die mittelplatonische Umformung des Parusiegedankens im Hebräerbrief*, Berlin-New York 2003, 388-389; E.W. STEGEMANN – W. STEGEMANN, «Does the Cultic Language in Hebrews Represent Sacrificial Metaphors? Reflections on Some Basic Problems», in G. GELARDINI (ed.), *Hebrews: Contemporary Methods – New Insights* (BIS 75), Leiden 2005, 14.19.

¹³ Cf. A. CODY, *Heavenly Sanctuary and Liturgy in the Epistle to the Hebrews. The Achievement of Salvation in the Epistle's Perspectives*, St. Meinrad 1960, 168-202; O. MICHEL, *Der Brief an die Hebräer*, Göttingen 1966, 281.292-293.312; D.A. DESILVA, *Perseverance in Gratitude: A Socio-Rhetorical Commentary on the Epistle "to the Hebrews"*, Grand Rapids, MI 2000, 305.312; ID., «The Invention and Argumentative Function of Priestly Discourse in the Epistle to the Hebrews», in *BBR* 16(2006), 298.305-312; R.D. NELSON, «"He offered himself": Sacrifice in Hebrews», in *Interpretation* 57(2003), 254-256; S.D. MACKIE, *Eschatology and Exhortation in the Epistle to the Hebrews* (WUNT II/223), Tübingen 2007, 95-98.158-159.169-170.175-182; N.J. MOORE, *Repetition in Hebrews: Plurality and Singularity in the Letter to the Hebrews, Its Ancient Context, and the Early Church* (WUNT II/388), Tübingen 2015, 177.185-186.198-199.218-219.

¹⁴ Cf. G. GÄBEL, *Die Kulttheologie des Hebräerbriefes. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie* (WUNT II/212), Tübingen 2006, 159-161.200-201.236-254.279-310.472-483; MOFFIT, *Atonement and the Logic of Resurrection in the Epistle to the Hebrews*, 215-285. Per una sintesi delle differenti posizioni, cf. RIBBENS, *Levitical Sacrifice and Heavenly Cult in Hebrews*, 107-108. Recentissimamente anche Jamieson ha riproposto l'idea che, in base al modello fornito dal sommo sacerdote che entra nel *Santo dei Santi* durante lo *Yom Kippur*, Cristo è entrato con il suo corpo risuscitato nel santuario celeste proprio per offrire se stesso a Dio; cf. R.B. JAMIESON, *Jesus' Death and Heavenly Offering in Hebrews* (SNTS MS 172), Cambridge 2019 (specialmente 23-94 e 127-179).

¹⁵ Per un'interpretazione del santuario celeste come archetipo platonico del tempio terreno, cf. O.F. HOFIUS, *Der Vorhang vor dem Thron Gottes: Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu Hebräer 6,19 f. und 10,19 f.*, Tübingen 1972, 49-75; LOADER, *Sohn und Hoherpriester*, 182-184; ATTRIDGE, *The Epistle to the Hebrews*, 262-263. Si può vedere, inoltre, il recente lavoro di Ribbens, il quale chiama in causa il *background* di testi giudaici di stampo mistico e apocalittico, che egli ritiene più

ogni caso, rimane la difficoltà di coniugare il possibile significato sacrificale della morte di Gesù sulla terra e il ruolo di Cristo sommo sacerdote nel santuario del cielo: la morte, l'offerta e l'ingresso nel cielo di Cristo sommo sacerdote, infatti, vengono a formare tre elementi che è difficile porre in un quadro coerente di teologia sacrificale,¹⁶ un quadro in cui, del resto, rimane abbastanza in ombra la risurrezione.¹⁷

Sulla linea giusta ci sembra che si sia posto Church, che ha concepito il santuario in termini essenzialmente metaforici, interpretandolo come la futura abitazione di Dio con il popolo. Egli, sostenendo la posizione di De Souza,¹⁸ individua come illuminante il passo di Es 15,17, cioè le parole finali del canto di vittoria degli israeliti ritrovatisi sani e salvi appena attraversato il mare, in quanto nelle parole di esultanza che inneggiano a Dio che «fa entrare» il popolo e lo stabilisce «sul monte della tua eredità, luogo che per tua abitazione (לְשִׁבְתְּךָ/

coerente con la concezione del santuario celeste che emergerebbe dall'Epistola; cf. RIBBENS, *Levitical Sacrifice and Heavenly Cult in Hebrews*, 83-148, spec. 97-98. Ma la sua analisi ci sembra viziata proprio dal presupposto da cui egli parte e, cioè, che l'Epistola supponga che il cielo contenga un vero santuario, dove avviene l'intronizzazione di Cristo e il suo sacrificio, sulla scia della primitiva tradizione mistica giudaica, secondo la quale nel santuario celeste c'era anche la sala del trono di Dio attorniato da angeli (*1En* 14,20; *TLevi* 3,4-6; 5,1; 4Q403 [ShirShabb^d], II, 10-15; 4Q405 [ShirShabb^f]; 11Q17[-ShirShabb]). Hanno iniziato a sostenere l'influenza dell'apocalittica giudaica sull'Epistola agli Ebrei soprattutto: C.K. BARRETT, «The Eschatology of the Epistle to the Hebrews», in W.D. DAVIES – D. DAUBE (edd.), *The Background of the New Testament and Its Eschatology*, Cambridge 1956, 363-393; R. WILLIAMSON, *Philo and the Epistle to the Hebrews*, Leiden 1970; L.D. HURST, *The Epistle to the Hebrews: Its Background of Thought*, Cambridge 1990, 7-42. Alcuni autori sottolineano in modo particolare la dimensione mistica dell'Apocalittica: T. ESKOLA, *Messiah and the Throne: Jewish Merkabah Mysticism and Early Jewish Exaltation Discourse* (WUNT II/142), Tübingen 2001; J.A. BARNARD, *The Mysticism of Hebrews: Exploring the Role of Jewish Apocalyptic Mysticism in the Epistle to the Hebrews*, Tübingen 2012; S.D. MACKIE, «Heavenly Sanctuary Mysticism in the Epistle to the Hebrews», in *JTS* 62/(2011), 77-117.

¹⁶ La difficoltà a vedere un tale quadro coerente di teologia sacrificale ha portato alcuni studiosi a sostenere che il luogo dove Gesù presenta l'offerta della sua persona non sarebbe definibile chiaramente; cf. K.L. SCHENCK, *Understanding the Book of Hebrews: The Story Behind the Sermon*, Louisville, TN 2003, 35.81; H. LÖHR, «Wahrnehmung und Bedeutung des Todes Jesu nach dem Hebräerbrief. Ein Versuch», in J. FREY – J. SCHRÖTER (edd.), *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament* (WUNT 181), Tübingen 2005, 455-476; C.A. EBERHART, *Kultmetaphorik und Christologie: Opfer- und Sühneterminologie im Neuen Testament* (WUNT 306), Tübingen 2013, 131-156.

¹⁷ Moffit, invece, rivaluta la risurrezione di Gesù nell'Epistola agli Ebrei, parlando dell'offerta del suo corpo glorioso nel cielo; cf. MOFFIT, *Atonement and the Logic of Resurrection in the Epistle to the Hebrews*, 215-220.

¹⁸ Cf. E.B. DE SOUZA, *The Heavenly Sanctuary/Temple Motif in the Hebrew Bible: Function and Relationship to the Earthly Counterparts*, Ph. Diss. Andrews University, Ann Arbor, MI 2005, 149.

κατοικητήριον), Signore, hai preparato, santuario (שְׁרָפָה/ἀγίασμα) che le tue mani, Signore, hanno fondato», viene intravisto il compimento escatologico della futura abitazione del popolo con il suo Dio.¹⁹ Alla dimensione spaziale verticale di stampo platonico, secondo la quale, già nel presente, Cristo sommo sacerdote è contemplato alla destra del Padre come ministro del santuario del cielo (8,1-2), presso il quale si sono avvicinati i credenti (12,22-24),²⁰ si intreccerebbe una preponderante dimensione temporale orizzontale, secondo la quale il popolo attende, in un futuro escatologico, di abitare insieme a Dio in una città stabile (13,14),²¹ all'interno di un santuario, compimento di quello terreno, in cui già adesso è entrato Cristo come precursore (6,20).²² La convergenza di numerose immagini spaziali e temporali all'interno dell'Epistola si inserisce in un più ampio quadro in cui si intravedono degli aspetti paradossali, come, per esempio, la gloria divina del Figlio (1,3) insieme alla sua relazione filiale con il Padre o anche la sua completa estraneità al peccato (4,15) insieme al suo processo di perfezionamento morale (5,8-9).²³

¹⁹ P. CHURCH, *Hebrews and the Temple*, 10.342; ID., «4Q174 and the Epistle to the Hebrews», in S. TZOREF – I. YOUNG (edd.), *Keter Shem Tov: Collected Essays on the Dead Sea Scrolls in Memory of Alan Crown* (Perspectives on Hebrew Scriptures and its Contexts 20), Piscataway, NJ 2013, 354-355. Al contrario, Jamieson sostiene che il santuario celeste non sia una metafora, ma un luogo reale in cui Cristo è entrato dopo la sua risurrezione; cf. JAMIESON, *Jesus' Death and Heavenly Offering in Hebrews*, 92.

²⁰ In realtà è stato fatto notare, giustamente, che non c'è nessuna evidenza che l'Epistola agli Ebrei abbia applicato alla realtà lo schema dualistico platonico, sebbene ci sia un uso di alcuni termini platonici; cf. E. ADAMS, «The Cosmology of Hebrews», in R. BAUCKHAM – D. DRIVER – T.A. HART – N. MACDONALD (edd.), *The Epistle to the Hebrews and Christian Theology*, Grand Rapids, MI 2009, 122-139.

²¹ Numerosi sono i passi dell'AT dove appare Sion come luogo di abitazione di Dio (cf. per esempio 1Re 4,21; Sal 2,6; 9,11; 48,1; Is 8,18; Zc 2,9; 8,3; Sir 36,18; Tb 13,10-18), mentre in Zc 14,9-11 la città di Gerusalemme sembra ottenere una dignità divina, in quanto viene elevata al di sopra della terra. L'idea poi di una vera e propria Gerusalemme celeste, che è assente nella Bibbia ebraica, è presente invece nella letteratura giudaica apocalittica e rabbinica (cf. 2Bar 4,2-7; 4Ezra 7,26; 8,52; 10,27.54; 13,36; 1En 90,26-39; 2En 55,2; Or. Sib. 3,787; 5,250-251; TDan 5,12-13; b.Hag 12b; b.Taan. 5a; b.B.Bat 75b) e nei testi neotestamentari di Gal 4,26; Ap 3,12; 21,1-4.

²² Cf. CHURCH, *Hebrews and the Temple*, 9-10.

²³ La categoria del paradosso, già normalmente riconosciuta in alcune argomentazioni delle lettere di Paolo, come anche nel discorso parabolico e nella passione nel Vangelo di Marco, è stata individuata anche in alcuni passi dell'Epistola agli Ebrei; cf. L.C. SWEAT, *The Theological Role of Paradox in the Gospel of Mark* (LNTS 492), London 2013; L.J. WATERS, «Paradoxes in the Pauline Epistles», in *Bibliotheca Sacra* 167(2010), 423-441; O.J. FILTVEDT, *The Identity of God's People and the Paradox of Hebrews* (WUNT II/400), Tübingen 2015; D.H. WENKEL, «The Paradox of High Christology in Hebrews», in *Bib* 99(2018), 431-446. Wenkel vede un interessante paradosso anche in

Le realtà celesti

Il c. 8 dell'Epistola esordisce chiarendo quale sia il punto centrale del discorso che si sta portando avanti e cioè che il sommo sacerdote «si è assiso alla destra del trono della maestà nei cieli» (8,1), che «è ministro del santuario e della vera tenda» (8,2) e che, come ogni sommo sacerdote levitico, anche lui ha necessariamente qualcosa da offrire (8,3), con un'affermazione, cioè, che rimane volutamente vaga, senza essere obbligati a pensare che l'offerta sia stata presentata da Cristo nel cielo.²⁴ Inoltre, si afferma che «se fosse sulla terra, egli non sarebbe nemmeno sacerdote» (8,4a) e che «quelli che offrono doni secondo la legge» (8,4b) sono coloro che «offrono un servizio in abbozzo e ombra delle cose celesti» (8,5a: ὑποδείγματι καὶ σκιᾷ λατρεύουσιν τῶν ἐπουρανίων), coerentemente con quello che era stato detto a Mosè e cioè di fare «tutto secondo il modello» (πάντα κατὰ τὸν τύπον) che fu mostrato sul monte (8,5; cf. Es 25,40).

Il passo del libro dell'Esodo, a cui l'Epistola fa riferimento, riguarda le istruzioni che, sul monte, furono date a Mosè, affinché egli potesse costruire una dimora per il Signore, l'arca dell'alleanza e le altre suppellettili. In questo contesto, quindi, sebbene si dica che il Signore ha intenzione di mostrare «il progetto della tenda e il progetto di tutti i suoi oggetti» (Es 25,9: τὸ παράδειγμα τῆς σκηνῆς καὶ τὸ παράδειγμα πάντων τῶν σκευῶν αὐτῆς) e, alla fine, si aggiunga che Mosè deve operare secondo «il modello che è stato mostrato a te sul monte» (Es 25,40: κατὰ τὸν τύπον τὸν δεδειγμένον σοι ἐν τῷ ὄρει),²⁵ in realtà, manca la vi-

Eb 12 con l'immagine delle due montagne: da una parte il monte Sion che è invisibile ma avvicinabile, dall'altra il monte Sinai visibile, ma che non poteva essere toccato; cf. D.H. WENKEL, «Sensory Experience and the Contrast between the Covenants in Hebrews 12», in *Bibliotheca Sacra* 173(2016), 219-234.

²⁴ Molto opportunamente Vanhoye fa notare che per i sacrifici offerti dal sommo sacerdote antico l'Epistola usa l'infinito presente del verbo «offrire» (προσφέρειν), per indicare la loro ripetitività, mentre per il nuovo sommo sacerdote lo stesso verbo è al congiuntivo aoristo (προσενέγκη), per evocare un'azione determinata e puntuale, evidentemente già compiuta; cf. A. VANHOYE, *L'Epistola agli Ebrei. «Un sacerdote diverso»*, Bologna 2010, 176. Questo dettaglio grammaticale viene trascurato da Jamieson, per il quale l'espressione in Eb 8,3 confermerebbe che l'attività sacerdotale di Cristo nel cielo implica la propria offerta sacrificale; cf. JAMIESON, *Jesus' Death and Heavenly Offering in Hebrews*, 57.

²⁵ *Contra* RIBBENS, *Levitical Sacrifice and Heavenly Cult in Hebrews*, 111, il quale propone proprio il passo di Es 25,40 come obiezione all'interpretazione del termine ὑπόδειγμα di Eb 8,5 come prefigurazione di un santuario che comparirà in un futuro escatologico, come fanno alcuni studiosi tra i quali, per esempio, HURST, *The Epistle to the Hebrews*, 13-17; D. PETERSON, *Hebrews and Perfection. An Examination of*

sione di un modello celeste che mostri a Mosè come costruire un santuario per il Signore sulla terra. Piuttosto, è Dio stesso a illustrare in dettaglio il progetto del santuario terreno (Es 25,10-39). Allo stesso modo si comporta Davide, il quale istruisce il figlio Salomone su come edificare il tempio a Gerusalemme (1Cr 28,11-19): egli affida al figlio il «progetto del tempio» (1Cr 28,11: τὸ παράδειγμα τοῦ ναοῦ) che illustrava le diverse componenti dell'edificio e questo «progetto» (1Cr 28,12: τὸ παράδειγμα) da portare a termine corrispondeva a «tutto ciò che era in uno scritto della mano del Signore» (1Cr 28,19: πάντα ἐν γραφῇ χειρὸς κυρίου), in modo che Davide comprendesse tutto ciò che era necessario per la realizzazione «del progetto» (τοῦ παραδείγματος).

L'espressione ὑποδείγματι καὶ σκιᾷ deve essere intesa come un'endiadi che illustra ciò che è una prefigurazione delle «realtà celesti» (τῶν ἐπουρανίων). Il termine ὑπόδειγμα, infatti, non significa «copia», come ha già dimostrato Lincoln Hurst, ma «schizzo» o «profilo» di ciò che non si è ancora realizzato,²⁶ un significato che fa sentire il suo influsso sul termine seguente σκιά, inteso non semplicemente come ombra né come un termine tecnico coerente con una lettura platonica della realtà, concepita come copia terrena di archetipi celesti,²⁷ ma come obiezione all'interpretazione del termine adombrato anticipando una realtà escatologica (cf. Ez 42,15), che sarà la compiuta realizzazione di

the Concept of Perfection in the Epistle to the Hebrews (Society for New Testament Studies, Monograph Series 47), Cambridge 1982, 130-132; COCKERILL, *The Epistle to the Hebrews*, 359-360.

²⁶ L.D. HURST, «How "platonian" are Heb. viii. 5 and ix. 23f.?» in *JTS* 34(1983), 156-165; ID., *The Epistle to the Hebrews*, 13-19. Cf. l'uso del termine in Sir 44,16; Gv 13,15; 2Pt 2,6; Gc 5,10 e in Filone (quattro volte). Sostengono l'interpretazione di «copia» K. SON, *Zion Symbolism in Hebrews. Hebrews 12:18-24 as a Hermeneutical Key to the Epistle* (Paternoster Biblical Monographs), Bletchley (UK)-Waynesboro (USA) 2005, 179-180; SCHENCK, *Cosmology and Eschatology in Hebrews*, 117-121; BARNARD, *The Mysticism of Hebrews*, 14; SPICQ, *L'Épître aux Hébreux*, II, 266; ATTRIDGE, *The Epistle to the Hebrews*, 261; ELLINGWORTH, *The Epistle to the Hebrews*, 476; E. GRÄSSER, *An die Hebräer* (EKK 17/1), Zürich-Neukirchen-Vluyn 1997, III, 188; JAMIESON, *Jesus' Death and Heavenly Offering in Hebrews*, 55.

²⁷ Cf. PLATONE, *Repubblica* 7,515A-D; FILONE, *Leg.* III, 96-99.103; *Plant.* 27; *Somm.* I, 206; *Mos.* 2,73-74. Nell'Epistola non viene usato il termine più comunemente platonico come μῦθημα che già ricorre in Sap 9,8, parlando della «copia della tenda santa» che Dio ha già preparato dal principio, mentre il termine ἀντίτυπος in Eb 9,24 forse, al tempo in cui fu scritta l'Epistola, non aveva ancora il valore di riproduzione del mondo ideale, che si ritroverà negli scritti neoplatonici (cf. PLOTINO, *Enneadi* II,9,6; PROCLO, *Cratilo* 129); cf. ADAMS, «The Cosmology of Hebrews», 132-133; ATTRIDGE, *The Epistle to the Hebrews*, 263.

ciò che la liturgia dei sacerdoti d'Israele non poteva neanche immaginare e che prende forma solo con l'ingresso di Cristo nel cielo.²⁸

Gli israeliti che celebravano il culto non si sono potuti accostare a Dio né hanno potuto instaurare con lui un rapporto di comunione profonda perché privi di una vera santificazione, che corrisponde a una definitiva purificazione della coscienza (Eb 9,14), la quale va oltre la cancellazione momentanea del peccato e giunge a un perfezionamento che non è stato possibile alla Legge mediante i sacrifici antichi (7,19; 10,10.14). Con l'aspersione del sangue degli animali, infatti, venivano purificati il libro della Legge, il popolo (9,19) e la tenda insieme a tutti gli arredi del culto (9,21). Tali elementi del santuario terreno, purificati con le aspersioni di sangue (9,22-23a), costituivano solo le figure di quelle realtà che sono ora presenti nei cieli (9,23: ὑποδείγματα τῶν ἐν τοῖς οὐρανοῖς); e anche queste «stesse realtà celesti» hanno bisogno di «sacrifici migliori di quelli» (9,23b: αὐτὰ δὲ τὰ ἐπουράνια κρείττοσιν θυσίαις παρὰ ταύτας).

La difficoltà a concepire delle realtà celesti che hanno bisogno di sacrifici per essere purificate ha portato alla proposta di diverse linee ermeneutiche. Una prima linea parla di purificazione del santuario celeste, parallelamente alla purificazione del tempio terreno e in coerenza con alcuni scritti apocalittici che parlano dell'espulsione di Satana dal cielo, a cui alluderebbero, per esempio, Is 14,12-21; Lc 10,18; Gv 12,31; Ap 12,7-9.²⁹ Un'altra interpretazione intende la purificazione in senso metaforico, per indicare la purificazione della coscienza dei fedeli (cf. Eb 9,14) e una terza spiega la purificazione come *inaugurazione* del santuario celeste.³⁰ Una quarta proposta interpretativa, che ultimamente è stata avanzata, è quella che vede l'inaugurazione della nuova alleanza che instaura un nuovo culto unita strettamente alla purifi-

²⁸ Sul carattere prefigurativo e simbolico del culto nel tempio di Gerusalemme rispetto alle «realtà celesti» in quanto escatologiche, cf. CHURCH, *Hebrews and the Temple*, 405-411; cf. inoltre, A. VANHOYE, «Mundatio per sanguinem» (Hebr 9,22-23), in VD 44(1966a), 187, e G.B. GRAY, «The Heavenly Temple and the Heavenly Altar», in Exp 5(1908), 530-534, il quale attribuisce al termine τύπον di Es 25,40, passo che egli pensa abbia ispirato Ez 42,15, non il significato di «modello», ma di «piano da eseguire»: «Moses on Mount Sinai saw neither altar nor tabernacle, but merely plans according to which the earthly altar and tabernacle were to be built» (542).

²⁹ Cf. ATTRIDGE, *The Epistle to the Hebrews*, 261 e nota 17. L'idea di un santuario perenne costruito da Dio e da lui abitato in un'atmosfera di nuova creazione è presente in Giub 1,17.26-29; 11QT Temple XXIX, 8-10; 4Q174 [4QmidrEschat^a] III, 3-5.

³⁰ Per maggiori dettagli su queste tre posizioni e i riferimenti ai rispettivi sostenitori, cf. RIBBENS, *Levitical Sacrifice and Heavenly Cult in Hebrews*, 120-123.

cazione del santuario celeste, mediante il sacrificio di Cristo che viene associato al modello rituale dello *Yom Kippur*.³¹ Praticamente isolata, invece, è la proposta ermeneutica avanzata da A. Vanhoye, secondo il quale queste realtà (libro della Legge, popolo e tenda con gli arredi) rappresentano, rispettivamente, la rivelazione evangelica, il popolo della nuova alleanza e il corpo di Gesù (la tenda più perfetta), insieme a tutta la liturgia cristiana. Queste realtà, quindi, *celesti* per vocazione, avrebbero ricevuto, mediante il sacrificio migliore di Cristo, tutto il loro significato spirituale e il loro compiuto valore.³²

La via di accesso al vero santuario

Alla fine della parte centrale di tutta l'Epistola (5,11-10,39), in cui vengono delineate le caratteristiche essenziali del sacerdozio di Cristo (c. 7), che svolge la sua mediazione salvifica ottenuta grazie al suo sacrificio unico, definitivo ed efficace per la remissione dei peccati (cc. 8-9), l'autore dedica un discorso di esortazione ai suoi fratelli (10,19-39), iniziando con il fatto che essi hanno ormai «piena fiducia di entrare nel santuario per mezzo del sangue di Gesù» e che hanno «una via nuova e vivente che egli ha inaugurato per noi» (10,19-20).

In 9,2-7 l'Epistola descrive la struttura della «prima tenda» e l'attività cultuale che vi si svolgeva secondo la tradizione levitica.³³ In particolare, viene ricordato che solo il sommo sacerdote entrava una volta all'anno nella seconda parte della tenda (9,7), chiamata «Santo dei Santi» (9,3), precisando anche che vi entrava «non senza sangue» (9,7a:

³¹ Cf. R.B. JAMIESON, «Hebrews 9.23: Cult Inauguration, Yom Kippur and the Cleansing of the Heavenly Tabernacle», in *NTS* 62(2016), 569-587, spec. 579-580.

³² Cf. VANHOYE, «Mundatio per sanguinem», 188-189, il quale aggiunge: «Non coelum divinum declarat fuisse sacrificio cruento consecrandum, sed ea quae ad coelum ordinantur, nempe Corpus Christi et omnia quae cum ipso connectuntur (evangelium salutis et mysteria cultus christiani) vel in ipso congregantur (populus fidelium)» (191); cf. anche ID., *Prêtres anciens, prêtre nouveau selon le Nouveau Testament*, Paris 1980, 231; ID., *L'Epistola agli Ebrei*, 215. Per le altre interpretazioni di Eb 9,23, cf. D.J. MACLEOD, «The Cleansing of the True Tabernacle», in *Bibliotheca Sacra* 152(1995), 60-71. Difficile da sostenere anche l'idea che i cieli siano stati purificati con la liberazione dal potere di Satana (cf. *1Enoc* 10,20-22), magari mediante il sangue di Gesù che egli avrebbe introdotto nel santuario celeste; così, invece, R.L. OMANSON, «A Superior Covenant: Hebrews 8,1-10,18», in *Review and Expositor* 82(1985), 368. In realtà tale interpretazione stride con il fatto che il diavolo è citato nell'Epistola solo come detentore del potere della morte, mentre il cielo appare come sede di Dio (Eb 8,1) e opera delle sue mani (Eb 1,10; Sal 102,25).

³³ L'Epistola si riferisce al culto così come organizzato al tempo dell'esodo.

οὐ χωρὶς αἵματος), sangue che poi, come viene detto, egli «offre per se stesso e per i peccati di ignoranza del popolo» (9,7b: ὁ προσφέρει ὑπὲρ ἑαυτοῦ καὶ τῶν τοῦ λαοῦ ἀγνοημάτων).³⁴ La sussistenza di questa prima tenda, dove officiavano i sacerdoti e che, in pratica, il sommo sacerdote attraversava per introdursi, al di là del velo, nella parte più sacra, è la *prova* con la quale lo Spirito Santo ha voluto mostrare che «non era stata ancora rivelata la via al santuario» (9,8: μήπω πεφανερῶσθαι τὴν τῶν ἁγίων ὁδόν).

Come si può notare, allora, la prima tenda come naturale passaggio al Santo dei Santi del santuario terreno, definita «una figura per il tempo presente» (9,9a: παραβολὴ εἰς τὸν καιρὸν τὸν ἐνεστηκότα), non è la «via al santuario» che l'autore intende; e che questa tenda non riguardi più un edificio materiale si comprende dalla definizione che di essa verrà data in seguito in 10,20 e, cioè, di essere «una via nuova e vivente». Il motivo per cui questa prima tenda non era che una «figura» di ciò che era stato attualmente realizzato consisteva nel fatto che sotto di essa si offrivano doni e sacrifici che non potevano rendere perfetti nella coscienza coloro che li offrivano (9,9b), trattandosi di cibi, di bevande e di abluzioni e, cioè, di prescrizioni valide fino a un tempo determinato, cioè fino a quando esse sarebbero state riformate (9,10). In questo modo, quindi, si voleva alludere che, con la rivelazione della nuova «via al santuario», l'offerente ha potuto ottenere tale perfezionamento.

La tenda più grande e il sangue

Dopo un primo accenno alla nuova situazione di cui sono diventati partecipi i cristiani con la rivelazione della via al santuario, in 9,11-14 l'autore passa a spiegare ciò che questa «rivelazione» ha comportato. Cristo, sommo sacerdote, «mediante una tenda migliore e più perfetta... mediante il proprio sangue, è entrato una volta per tutte nel santuario» (9,11-12). Inoltre, se il sangue degli animali può ottenere una purificazione esterna (9,13), il sangue di Cristo, invece, purificherà la

³⁴ In realtà, nei testi di Esodo e Levitico che parlano del grande Giorno dell'Espiazione (Es 30,10; Lv 16,14-18) non si dice mai che il sangue degli animali viene *offerto* all'interno della seconda tenda, oltre il velo che separava il Santo dal Santo dei Santi (Es 26,33). Del resto, a differenza di Es 30,6; 40,26, l'Épistola colloca l'altare d'oro per bruciare l'incenso nel Santo dei Santi insieme all'arca dell'alleanza (Eb 9,4). Si parla, invece, di offerta del sangue in Lv 1,5; 7,33; Ez 44,7.15 con la versione dei LXX che usa il verbo προσφέρειν corrispondente al verbo הקריב del TM.

coscienza dalle «opere morte», al fine di disporre la persona a offrire un culto a Dio (9,14).

Nei vv. 11-12, l'azione di Cristo è messa a confronto con quella del sommo sacerdote antico così come illustrata in 9,7:

<p>⁷ εἰς δὲ τὴν δευτέραν ἄπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ μόνος ὁ ἀρχιερεὺς, οὐ χωρὶς αἵματος ὁ προσφέρει ὑπὲρ ἑαυτοῦ καὶ τῶν τοῦ λαοῦ ἀγνοημάτων,</p>	<p>¹¹ Χριστὸς δὲ παραγενόμενος ἀρχιερεὺς τῶν γενομένων ἀγαθῶν διὰ τῆς μείζονος καὶ τελειοτέρας σκηνῆς οὐ χειροποιήτου, τοῦτ' ἔστιν οὐ ταύτης τῆς κτίσεως, ¹² οὐδὲ δι' αἵματος τράγων καὶ μόσχων διὰ δὲ τοῦ ἰδίου αἵματος εἰσήλθεν ἐφάπαξ εἰς τὰ ἅγια αἰωνίαν λύτρωσιν εὐράμενος.</p>
<p>⁷ Invece <u>nella seconda [tenda]</u> [entra] solo il sommo sacerdote, <u>una volta l'anno</u>, e <u>non senza sangue</u>, che egli offre per i peccati di ignoranza suoi e del popolo.</p>	<p>¹¹ Cristo invece, apparso come sommo sacerdote dei beni futuri, <u>per una tenda più grande e più perfetta, non manufatta</u>, cioè non di questa creazione, ¹² né mediante sangue di capri e di vitelli, ma <u>in virtù del proprio sangue</u> è entrato <u>una volta per tutte nel santuario</u>, perché ha trovato una redenzione eterna.</p>

Con questa giustapposizione di testi risulta che, come il sommo sacerdote antico, oltrepassando la prima tenda dove si fermavano invece gli altri sacerdoti (9,6), si introduceva da solo nella «seconda [tenda]» (9,7), cioè al di là del velo nella parte più sacra, dove si manifestava la gloria di Dio, così anche Cristo «entrò nel santuario» (9,12). Diversamente, però, dal sommo sacerdote israelitico che giungeva davanti al Signore rigorosamente «una volta all'anno» con il sangue degli animali uccisi, Cristo, invece, è entrato nel santuario «una volta per sempre mediante il proprio sangue». ³⁵ Inoltre, se il sommo sacerdote antico «offre» il sangue come espiazione dei peccati suoi e del popolo, Cristo non presenta in offerta il proprio sangue, ma, per mezzo del proprio sangue, ha accesso, una volta per tutte, alla presenza di Dio nel santuario del cielo. Infine, c'è da sottolineare che l'effetto espiatorio che precedentemente è evocato con l'offerta «per i peccati di ignoranza del

³⁵ Sull'uso di τὰ ἅγια nell'Epistola per intendere la seconda parte del santuario, cioè il luogo della presenza di Dio, cf. A. VANHOYE, «Sanctuaire terrestre, sanctuaire céleste dans l'épître aux Hébreux», in C. FOCANT (ed.), *Quelle maison pour Dieu?* (LeDiv. Hors série), Paris 2003, 363-367; l'articolo è stato recentemente ripubblicato, insieme ad altri saggi dello stesso autore, in inglese: *A Perfect Priest* (WUNT II/ 477), Tübingen 2018, 115-146, in particolare 124-126.

popolo» (9,7) viene in seguito esplicitamente dichiarato dicendo che Cristo entrò nel santuario «trovando una redenzione eterna» (9,11), che evidentemente è a vantaggio del popolo.

Cristo, quindi, entrando una volta per tutte nel santuario, non compie lì la propria offerta sacrificale né il suo sangue viene utilizzato in un culto celeste di purificazione parallelo al rito del sangue del Giorno dell'Espiazione (Lv 16,14-19). Ciò che l'Epistola, invece, fa emergere è il definitivo compimento di una redenzione che è costituita da quei «beni futuri» di cui Cristo è sommo sacerdote (Eb 9,11). Essa è legata a quel sangue, che è, insieme, sangue della nuova alleanza, di cui Cristo stesso è mediatore, e sangue che procura la remissione dei peccati (cf. 9,15-22). È questa la redenzione eterna, ossia «l'eredità eterna promessa» che ricevono «coloro che sono stati chiamati» (9,15), che si sono avvicinati al «mediatore della nuova alleanza e al sangue dell'aspersione» (12,24).

La struttura concentrica facilmente rilevabile in 9,11-12 ci induce a considerare sia il sangue di Cristo sia la tenda più grande e più perfetta come i due mezzi mediante i quali Cristo entra nel santuario al cospetto di Dio.³⁶ Evidentemente tra il sangue e la tenda ci deve essere anche una stretta relazione. La tenda di cui qui si parla è la via di accesso al santuario; una tenda che, come precisa l'autore, non è «opera di mani» e non è «di questa creazione» (9,11). Sebbene l'immagine della tenda permetta un senso locale all'espressione «per la tenda», essa è da interpretare come lo strumento mediante il quale Cristo ha accesso al santuario.³⁷

Tra i diversi tentativi di interpretazione della tenda che introduce al santuario non ci sembra soddisfacente l'interpretazione mitologica, secondo cui c'è un santuario celeste che riflette la divisione del tempio terreno in due ambienti. In questo caso, Cristo, attraversando la prima parte, avrebbe raggiunto la seconda parte, quella più sacra.³⁸ Nemmeno è adeguata l'interpretazione cosmologica che, rifacendosi anche ad

³⁶ Per la simmetria concentrica dei vv. 11-12, cf. A. VANHOYE, *La structure littéraire de l'épître aux Hébreux*, Paris 21976, 149; ID., *L'Epistola agli Ebrei*, 189.

³⁷ VANHOYE, *L'Epistola agli Ebrei*, 201.

³⁸ Molti studiosi preferiscono questa interpretazione, tra cui anche LOADER, *Sohn und Hoherpriester*, 166-168; ATTRIDGE, *The Epistle to the Hebrews*, 244-247; W.L. LANE, *Hebrews 9-13* (WBC 47B), Dallas, TX 1991, 237-238; ELLINGWORTH, *The Epistle to the Hebrews*, 250-251; E. GRÄSSER, *An die Hebräer* (EKK 17/2), II, Zürich-Neukirchen-Vluyn 1993, 145-146; J.W. THOMPSON, *Hebrews*, Grand Rapids, MI 2008, 186; MOFFIT, *Atonement and the Logic of Resurrection in the Epistle to the Hebrews*, 221-225.

alcune espressioni che si ritrovano in 4,14 e in 7,26, identifica la tenda come il cielo intermedio, in quanto luogo fisico attraverso il quale sarebbe passato Cristo prima di giungere alla sede di Dio (cf. At 1,9-11; Ef 4,10), poiché il cielo o anche la serie di cieli sovrapposti fanno parte non della nuova creazione, ma di questa creazione.³⁹ L'interpretazione ecclesiologica, preferita, per esempio, da Giovanni Damasceno e da Cornelio a Lapide,⁴⁰ secondo la quale la tenda rappresenta la Chiesa che raduna una moltitudine di popoli, realizzando l'aspirazione della nuova Gerusalemme di Is 54,2-3 e la visione della nuova creazione di Ap 12,1-3, non è aderente al testo dell'Epistola, la quale non considera la comunità dei credenti come un passaggio obbligato perché Cristo raggiunga Dio. L'interpretazione cristologica, invece, sembra quella più aderente al testo dell'Epistola: questa tenda, non di questa creazione, è stata inaugurata con la risurrezione di Cristo, nel senso che è il suo corpo glorioso a costituire la via al santuario non ancora manifestatasi fino a quel momento.⁴¹ Cristo, allora, è entrato nel santuario al cospetto di Dio per mezzo del suo corpo glorificato, reso perfetto dalla sua passione e morte (cf. 2,9; 5,9; 7,28).⁴² La nuova realtà inaugurata dalla risurrezione di Cristo crea un passaggio che prima non esisteva. Con il culto antico, infatti, il sommo sacerdote, nella festa dello *Yom Kippur*, entrava nella seconda tenda, nel Santo dei Santi, e poneva il sangue sul coperchio dell'arca dell'alleanza; Cristo, invece, è entrato «nel cielo stesso» (9,24), giungendo cioè al cospetto di Dio e partecipando della sua maestà regale (8,1).⁴³

³⁹ L'interpretazione cosmologica è preferita da SPICQ, *L'Épître aux Hébreux*, II, 256 (successivamente egli rinuncia a tale visione in una nuova versione del suo commentario su Ebrei, pubblicato nel 1977); SON, *Zion Symbolism*, 194.

⁴⁰ GIOVANNI DAMASCENO, PG 95,972; CORNELIO A LAPIDE, *Commentaria in Scripturam Sacram XIX: In Epistolam ad Hebraeos*, Parisiis 1881, 440.

⁴¹ Crisostomo interpreta questa tenda come «la carne» di Cristo: GIOVANNI CRISOSTOMO, *In Epist. ad Hebraeos. Cap. IX. Homilia XV*, in PG 63,119; come corpo risorto la intendono anche TEODORETO DI CIRO, *Interpretatio Epist. ad Hebraeos. Cap. IX*, in PG 82,741; PS-ECUMENIO, *Comment. in Epist. ad Hebraeos*, in PG 119,376; TEOFILATTO, *Expositio in Epist. ad Hebraeos. Cap. IX*, in PG 125,304. La tenda più grande e più perfetta è interpretata in senso metaforico per indicare il «nuovo ordine» stabilito con il sacrificio di Cristo da CHURCH, *Hebrews and the Temple*, 420; cf. anche N.H. YOUNG, «The Gospel according to Hebrews 9», in *NTS* 27(1981), 204-205.

⁴² Cf. VANHOYE, *L'Epistola agli Ebrei*, 201-204. Per un'esposizione delle varie interpretazioni, cf. ancora VANHOYE, «Sanctuaire terrestre», 374-389; per l'interpretazione in chiave eucaristica della tenda più grande, cf. J. SWETNAM, «The Greater and More Perfect Tent: A Contribution to the Discussion of Hebrews 9.11», in *Bib* 47(1966), 91-106.

⁴³ L'esaltazione e l'intronizzazione di Cristo alla destra di Dio non produce l'effetto di terrore presente nelle visioni del trono divino che conosciamo da testi biblici (Is 6;

Precedentemente, l'autore aveva presentato Cristo come «ministro del santuario e della vera tenda (τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς), che il Signore ha fissato, non un uomo» (8,2) e che è in parallelo con la «prima tenda» della liturgia antica (9,2.6.8).⁴⁴ L'aggettivo «vera», in riferimento alla tenda che Dio stesso ha fissato, più che evocare una realtà eterna o indicare ciò che è genuino e autentico rispetto a ciò che non lo è,⁴⁵ vuole piuttosto orientare a una verità non percepibile immediatamente e che, invece, bisogna cogliere a un livello più profondo, ossia spirituale, di cui l'immagine concreta costituisce una semplice metafora.⁴⁶ Allo stesso modo, l'Autore parla anche «delle cose vere», ossia del santuario vero, al quale si contrappone il «santuario» terreno, che è solo un *anti-tipo* (9,24: ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν), cioè una «controparte» con il valore prefigurativo rispetto a una realtà completamente spirituale che sarà rivelata in un futuro escatologico.⁴⁷

Ez 1,26-28; Dn 7) e dalla letteratura giudaica (1Enoc 14,13-25; 4Esdra 8,21; 4Q405 20-23; 11Q17 7; 2Enoc 20-22), ma trasmette fiducia e confidenza in coloro che si accostano al «trono della grazia»; cf. S.D. MACKIE, «Ancient Jewish Mystical Motifs in Hebrews' Theology of Access and Entry Exhortations», in ID. (ed.), *The Letter to the Hebrews: Critical Readings* (T&T Clark Critical Readings in Biblical Studies), London 2018, 462-464. T. Eskola, da parte sua, vede nel trono glorioso di Dio addirittura un espiatorio sul quale Cristo risorto ha asperso il suo sangue per l'espiazione dei peccati; cf. ESKOLA, *Messiah and the Throne*, 251-269.

⁴⁴ VANHOYE, *L'Epistola agli Ebrei*, 200.

⁴⁵ Col significato di eterno lo intendono alcuni autori, tra cui LANE, *Hebrews 1-8*, 205; KOESTER, *Hebrews*, 374. Tuttavia, Church fa notare che se, da una parte, nel NT l'aggettivo non ha mai questo significato, dall'altra, per l'autore dell'Epistola non sarebbe stato difficile esplicitare il concetto, dato che l'aggettivo αἰώνιος è presente già sei volte nello scritto; cf. CHURCH, *Hebrews and the Temple*, 400-401 e nota 150.

⁴⁶ In senso metaforico anche l'altra ricorrenza dell'aggettivo che, in Eb 10,22, è legato a «cuori», dichiarando, cioè, che i cristiani devono accostarsi «con cuori veri», ossia con purezza di sentimenti e di intenzione (cf. anche il discorso di Gesù sulla «vera vite» in Gv 15,1).

⁴⁷ HURST, «How "Platonic" are Heb viii.5 and ix.23f.?, 165-168; ID., *The Epistle to the Hebrews*, 17-19. G.E. Sterling, pur ammettendo il significato di «modello» per il termine ὑπόδειγμα (Eb 8,5; 9,23), sostiene che il linguaggio platonico è comunque presente nell'Epistola agli Ebrei, ma è «escatologizzato», in quanto l'autore dell'Epistola ha unito insieme l'ontologia platonica e la comprensione cristiana della storia della salvezza; cf. G.E. STERLING, «Ontology versus Eschatology: Tensions between Author and Community in Hebrews», in D.T. RUNIA – G.E. STERLING (edd.), *The Studia Filonica Annual. Studies in Hellenistic Judaism 13: In the Spirit of Faith. Studies in Philo and Early Christianity in Honor of David Hay* (BJS 332) Providence, RI 2001, 190-211; «The tabernacle was ideally suited for such an argument since it appeared in both Platonizing exegetical traditions and apocalyptic visions. The author brought the two together to create a new understanding of reality, an understanding that we might call eschatological Platonism» (210).

Nella presentazione dell'ingresso del sommo sacerdote antico nella «seconda tenda», il sangue offerto per i peccati occupa una posizione formalmente secondaria, cioè una frase relativa che ricorda il ruolo espiatorio del sangue (9,7). Nel caso di Cristo, invece, l'autore insiste nella frase principale sul fatto che egli entrò nel santuario non mediante il sangue di capri e di vitelli, ma «mediante il proprio sangue» (9,12), senza per questo immaginare che, alla stregua dell'aspersione del sangue sull'arca dell'alleanza, il sangue di Cristo sia stato portato nel *Sancta sanctorum* del cielo e asperso alla presenza di Dio.⁴⁸ La menzione del sangue, infatti, è dovuta al parallelo con il sangue degli animali che, effettivamente, serviva per fare l'espiazione nel tempio.⁴⁹

È chiaro che l'espressione «mediante il proprio sangue» (*dia* + genitivo) non è da prendere in senso spaziale, perché Cristo non attraversa il sangue per accedere alla presenza di Dio, ma in senso strumentale: è per il suo sangue, cioè in virtù del suo sacrificio terreno, che Cristo è entrato nel santuario del cielo, procurandoci una redenzione eterna.⁵⁰ Il sangue di Cristo, quindi, non è utilizzato dall'Epistola per significare la forza vitale che serve a espiare (Lv 17,11; cf. Dt 12,23), ma rappresenta il simbolo della sua morte sacrificale avvenuta sulla croce nella docilità completa allo Spirito (Eb 9,14).⁵¹

⁴⁸ Tra i sostenitori della tesi che Cristo abbia introdotto il proprio sangue nel santuario del cielo, come offerta a Dio, cf. ESKOLA, *Messiah and Throne*, 259.261.358; GÄBEL, *Die Kulttheologie des Hebräerbriefes*, 276-277; MOFFITT, *Atonement and the Logic of Resurrection in the Epistle to the Hebrews*, 224; RIBBENS, *Levitical Sacrifice and Heavenly Cult in Hebrews*, 132-133; JAMIESON, *Jesus' Death and Heavenly Offering in Hebrews*, 61.

⁴⁹ Il sangue di Gesù non ha un ruolo particolare nella sua morte, nonostante la sua passione, con la flagellazione e la crocifissione, ci riporti a un supplizio particolarmente cruento. In realtà, la tradizione della passione e morte di Gesù trascura quasi del tutto il sangue, a parte Lc 22,44 che inserisce il sudore di sangue nell'agonia del Getsemani e Gv 19,34 che parla di sangue e acqua che escono dal costato di Gesù. Sarebbe invece, plausibile un'influenza della tradizione circa il «sangue versato (ἐκχυννόμενον)» (Mt 26,28 e Lc 22,20) menzionato da Gesù durante l'Ultima Cena; cf. VANHOYE, *L'Epistola agli Ebrei*, 199. Jamieson, pur escludendo un'ispirazione dell'Epistola alle tradizioni evangeliche dell'Ultima Cena a proposito dell'effusione di sangue necessaria alla remissione (Eb 9,22), ritiene che esse abbiano comunque costituito la base per le argomentazioni a proposito dell'evento di Cristo e del culto che ne è derivato; cf. JAMIESON, *Jesus' Death and Heavenly Offering in Hebrews*, 152.

⁵⁰ VANHOYE, *L'Epistola agli Ebrei*, 201; CHURCH, *Hebrews and the Temple*, 418. A proposito del sangue come metafora della morte di Gesù, cf. anche C.A. EBERHART, «Characteristics of Sacrificial Metaphors in Hebrews», in G. GELARDINI (ed.), *Hebrews. Contemporary Methods-New Insights*, Leiden-Boston, MA 2005, 62.

⁵¹ VANHOYE, *L'Epistola agli Ebrei*, 210. Per Thompson, Cristo, sommo sacerdote celeste, offre il proprio sangue nel santuario celeste, sebbene il sangue sia considerato

La via per i cristiani

Uno dei concetti più sconvolgenti dell'Epistola agli Ebrei è senz'altro quello secondo cui, rispetto all'impossibilità della Legge di raggiungere la perfezione (7,19a), per i cristiani c'è «una speranza migliore, mediante la quale ci avviciniamo a Dio» (7,19b). Che questo avvicinarsi non sia generico è evidente più in là, quando l'autore ricorda ai suoi lettori che essi non hanno vissuto un'esperienza simile a quella degli israeliti che, al tempo di Mosè, non poterono avvicinarsi al monte dove Dio si manifestava (12,18-21), ma che si sono «accostati al monte Sion, alla città del Dio vivente, alla Gerusalemme celeste, a miriadi di angeli in festa, all'assemblea dei primogeniti i cui nomi sono scritti nei cieli, a Dio giudice, agli spiriti di giusti portati a perfezione, a Gesù mediatore della nuova alleanza e al sangue di aspersione che parla meglio di Abele» (12,22-24). La speranza, quindi, di cui i cristiani godono non è qualcosa di vago, ma è vista addirittura come materializzata in un vettore che conduce davanti alla maestà divina (6,17-20).⁵² Essa è definita come «ancora dell'anima» (6,19), nel senso che procura

come una metafora del sacrificio che Gesù fa di se stesso; cf. THOMPSON, *Hebrews*, 186. Similmente, Moffit, collegando il sangue di Cristo al significato che aveva nel culto levitico, ritiene che Cristo risuscitato, all'interno del santuario del cielo, offre a Dio il proprio sangue, in quanto esso rappresenta simbolicamente la sua vita, ottenendo così la redenzione eterna per gli uomini; cf. MOFFITT, *Atonement and the Logic of Resurrection in the Epistle to the Hebrews*, 219-224. Secondo Moffit, inoltre, il sangue di Cristo è servito per la purificazione del santuario celeste (270-273). Purtroppo, anche la giusta critica che, su tale punto, fa Jean-René Moret, dà per scontato che Cristo abbia presentato il proprio sangue nel santuario del cielo: J.-R. MORET, «Le rôle du concept de purification dans l'Épître aux Hébreux: une réaction à quelques propositions de David M. Moffit», in *NTS* 62(2016), 289-307. Sulla stessa linea anche R.B. Jamieson che parla del sangue di Gesù offerto a Dio nel cielo come un atto distinto dalla sua vita consegnata alla morte di croce, di cui però è simbolo, anzi una sorta di valuta utilizzata come moneta di scambio per la vita donata e presentata a Dio, allo scopo di ottenere l'espiazione dei peccati del popolo; cf. JAMIESON, *Jesus' Death and Heavenly Offering in Hebrews*, 127-179, spec. 160-177. Per questo autore, l'Epistola agli Ebrei utilizza il sangue che Cristo offre nel cielo come metonimia per la sua morte, che è avvenuta con un'effusione di sangue (cf. Eb 9,22b), richiamando il rito del sangue che operava l'espiazione come uno scambio di vita per vita (cf. Lv 17,11). Anche il «sangue dell'eterna alleanza» (Eb 13,20) sarebbe un'espressione metonimica in riferimento alla morte di Gesù che ha inaugurato la nuova alleanza (156-159).

⁵² Il termine ἐλπίς ricorre 5 volte nell'Epistola (3,6; 6,11.18; 7,19; 10,23), mentre in 11,1 è presente il verbo al participio passivo («le cose che si sperano»). Sull'argomento, cf. VANHOYE, «Par la tente plus grande et plus parfaite» (Hé 9,11), 1-28; ID., «L'ancora della speranza nell'Epistola agli Ebrei», in A. VALENTINI (ed.), *Speranza. Uno sguardo biblico*, Todi 2008, 139-162; M. CICCARELLI, «Speranza che penetra al di là del velo. Una lettura di Eb 6,17-20», in G.P. BORTONE – P. GRAZIANO – E. NAPPA (edd.), «Nel-

una stabilità per la comunità cristiana esortata ad «aggrapparsi» ad essa (6,18) per affrontare i marosi dell'esistenza.

I cristiani, quindi, «partecipi di una vocazione celeste» (3,1a) e destinati a entrare nel riposo di Dio (4,1.3.9.11), godono della speranza di potere finalmente stare alla sua presenza, al seguito di Gesù che già vi è entrato come «precursore per noi» diventando «sommo sacerdote secondo l'ordine di Melchisedek» (6,20).⁵³ Gesù, infatti, ha inaugurato la strada che introduce al santuario, entrandovi «mediante una tenda più grande e più perfetta» e «mediante il proprio sangue» (9,11-12). Senza questo ingresso di Gesù «una volta per tutte nel santuario», cioè «nel cielo stesso» (9,24), non sarebbe stato possibile per i cristiani giungere alla presenza di Dio; anzi adesso essi hanno la «piena libertà di entrare nel santuario per il sangue (ἐν τῷ αἵματι) di Gesù» (10,19), il che equivale a entrare «per questa via nuova e vivente che egli ha inaugurato per noi attraverso il velo, cioè la sua carne» (10,20). Infatti, è possibile avvicinarsi direttamente a Dio proprio «attraverso di lui» (δι' αὐτοῦ), in quanto egli «è vivo e intercede continuamente» per noi (7,25).⁵⁴

Tra questa tenda e Dio stesso non c'è un velo che si può oltrepassare solo una volta all'anno, come il velo davanti all'arca dell'alleanza (Lv 16,2), ma c'è la carne di Gesù stesso, con la quale è reso possibile il contatto diretto con Dio, un importante riferimento alla sua umanità che, in virtù dell'offerta sacrificale del suo corpo (Eb 10,10), diventa via di accesso al santuario di Dio. Egli, infatti, inaugura questa via mediante il suo sangue (9,12) e mediante il velo della sua carne; carne e sangue come riferimento concreto alla sua umanità non considerata in modo isolato,⁵⁵ ma in quanto perfezionata dalle sofferenze subite fino alla fine drammatica e che, come corpo risuscitato, quindi *nuovo* e *vivente*,⁵⁶ costituisce la strada perché i cristiani possano raggiungere

la speranza siamo salvati». Attesa, fiducia, prospettiva negli orizzonti del presente, Trapani 2014, 9-26.

⁵³ Sull'uso del termine πρόδρομος come metafora nautica, accanto a quello più comune in ambito militare e sportivo, cf. C. SPICQ, «Agkyra et Prodromos dans Hébr. VI, 19-20», in *Studia Theologica* 3(1950), 187.

⁵⁴ Per Vanhoye, Cristo eterno sommo sacerdote costituisce il «fondamento attuale» della speranza cristiana di essere ammessi al cospetto di Dio, mentre il suo sacrificio personale ne è l'«atto fondatore»: VANHOYE, «L'ancora della speranza nell'Epistola agli Ebrei», 159.

⁵⁵ Cf. J. JEREMIAS, «Hebräer 10,20: tout'estin tēs sarkos autou», in *ZNT* 62(1971), 131, il quale intende la «carne» come quella che subisce la morte di croce.

⁵⁶ Il participio *vivente* è attribuito nell'Epistola solo a Dio (Eb 3,12; 9,14; 10,31; 12,22) e a Gesù sommo sacerdote (7,25). Jamieson, ritenendo che il velo di cui parla l'E-

la comunione con Dio.⁵⁷ Il sangue di Gesù, infine, non è solo lo strumento mediante il quale egli raggiunge lo scopo che si prefiggeva ogni sacrificio umano, cioè la comunione con Dio, ma anche la realtà alla quale partecipa ogni cristiano, ossia il *contesto spirituale* in cui questi è inserito, sperimentando così una profonda intimità con Dio.⁵⁸

I cristiani di fronte a Dio

All'interno del brano di 12,15-29, insieme all'esortazione ai cristiani a non imitare la disobbedienza di Esaù, ma ad ascoltare Dio che parla dal cielo, il brano centrale, costituito dai vv. 18-24, rappresenta uno stimolo a non cedere all'apostasia dalla fede. Esso è strutturato attorno a un verbo, *avvicinarsi*, che con la sua ripetizione, una volta per negare (v. 18: οὐ γὰρ προσεληλύθατε) e un'altra per affermare (v. 22: ἀλλὰ προσεληλύθατε), separa e distingue due esperienze di comunicazione. La prima è quella che aveva interessato gli israeliti che non poterono toccare il monte in cui si manifestava la potenza di Dio (cf. Es 19,16-22; 20,18-21; Dt 4,11-12.15; 5,22-27), un monte, quindi, che costituisce quel qualcosa di tangibile a cui i cristiani, però, non si sono avvicinati (12,18); la seconda esperienza è quella alla quale attualmente i cristiani si sono avvicinati, essendo stati messi a diretto contatto con il monte Sion, con Dio e con Cristo «mediatore di una nuova alleanza» (9,15; 12,24), che è superiore alla prima (8,8-12; 10,16; cf. Ger 31,31-34).⁵⁹

pistola in 10,20, come del resto anche il santuario celeste, non sia da interpretare in senso metaforico, sostiene che la via inaugurata da Cristo sia quella aperta dalla sua stessa carne, cioè in virtù dell'offerta che egli ha fatto del suo corpo nel cielo; cf. JAMIESON, *Jesus' Death and Heavenly Offering in Hebrews*, 91.

⁵⁷ Cf. VANHOYE, «Par la tente plus grande et plus parfaite» (Hé 9,11)», 26-27.

⁵⁸ Vanhoye sottolinea che ἐν τῷ αἵματι «non è semplicemente un mezzo esterno che può aprire il passaggio, ma costituisce una specie di ambiente nel quale trovano la loro relazione con Dio»: A. VANHOYE, «Sangue di Cristo e sacerdozio dei fedeli nel Nuovo Testamento», in F. VATTIONI (ed.), *Sangue e antropologia nella teologia* (Centro Studi Sanguis Christi 6), II, Roma 1989, 780. Si può notare che, tra i passi dell'Epistola in cui il sangue ha un valore strumentale (Eb 9,22.25; 13,20: ἐν αἵματι), solo in questo caso esso è preceduto dall'articolo.

⁵⁹ Sull'argomento, cf. M. CICCARELLI, «Parola e sangue: analisi di due esperienze di comunicazione in Eb 12,18-24», in I. BAGLIONI (ed.), *Ascoltare gli dèi / Divos Audire. Costruzione e Percezione della Dimensione Sonora nelle Religioni del Mediterraneo Antico. II: L'Antichità Classica e Cristiana*, Roma 2015, 187-195.

Il quadro offerto da Eb 12,18-21 evidenzia la sensazione di paura degli israeliti di fronte all'esperienza della teofania, esaltata dalla teologia deuteronomistica (Dt 4,11-12; 5,23; cf. Es 19,18), ma che per l'Epistola è la prova della distanza incolmabile esistente tra Dio e gli uomini peccatori. Rispetto a tale deludente esperienza religiosa, i cristiani sono presentati, in Eb 12,22-24, come coloro che partecipano di una realtà totalmente diversa e consolante, caratterizzata da una grande vitalità dei protagonisti. L'uso del perfetto del verbo di movimento προσέρχομαι (προσεληλύθατε: «vi siete avvicinati») non ha una mera funzione retorica,⁶⁰ ma evoca un contatto con la realtà soprannaturale che non è vago né occasionale, trattandosi, invece, di un'esperienza spirituale sempre attuale e durevole nel tempo.⁶¹ L'avvicinamento dei cristiani è da intendersi come sostanzialmente diverso da quello degli israeliti al Sinai. Se per questi ultimi, infatti, si parla di un impedimento ad avvicinarsi fisicamente al monte della teofania e di una percezione sensoriale dei fenomeni, per i cristiani, invece, l'avvicinamento è di tipo spirituale e avviene mediante la fede. I cristiani, infatti, «in pienezza di fede» (10,22) sono invitati ad avvicinarsi a una realtà invisibile, ma percepita come vera, cioè il santuario (10,19), in cui Cristo è già entrato e di cui è divenuto ministro (8,2; 9,24).⁶² Nella consapevolezza di tale prossimità, i cristiani posseggono una più adeguata capacità di *vedere* e di *ascoltare*, nonché di percepire l'effetto spirituale di tale realtà. Grazie alla santificazione, infatti, avvenuta «nel sangue dell'alleanza» (10,29), ognuno «vedrà il Signore» (12,14), ovvero potrà fare un'autentica esperienza di comunione con lui, e potrà *ascoltare* l'eloquenza del sangue di asperzione, cogliendo tutto il valore del suo simbolismo salvifico.⁶³

⁶⁰ A proposito della funzione retorica del verbo al perfetto, che, esprimendo una realtà già compiuta, sarebbe più incisivo rispetto a un'azione ancora da compiere o che si sta compiendo, cf. KOESTER, *Hebrews*, 550, che cita anche DEMETRIO, *Sullo stile* 214.

⁶¹ Cf. SCHAPLICK, «Die Metathesis der erschütterbaren Dinge», 197-198; H. LÖHR, *Umkehr und Sünde im Hebräerbrief* (BZNW 73), Berlin-New York 1994, 257-259.

⁶² L'Epistola, in realtà, elogia anche la fede di Mosè, che lasciò l'Egitto non temendo l'ira del faraone e «si mantenne saldo come se vedesse l'invisibile» (Eb 11,27), cioè Dio stesso. A proposito di Dio definito «invisibile», cf. Gv 1,18; 1Gv 4,20; Rm 1,20; Col 1,15; 1Tm 1,17; 6,16; FILONE, *Op. mund.* 69; *Abr.* 76.

⁶³ C.R. Koester ritiene che l'intera Epistola si indirizzi a cristiani scoraggiati per l'incapacità di sperimentare la salvezza nella loro vita, i quali vengono aiutati a coglierla con uno sguardo di fede che contempla la gloria presente del Figlio alla destra di Dio Padre, il riposo dopo il passaggio attraverso il deserto e la stessa presenza di Dio al di là del velo, dove Cristo è già entrato e dove egli introduce anche i credenti a unirsi all'assemblea festosa della Gerusalemme celeste; cf. C.R. KOESTER, «God's Purposes and Christ's Sa-

La sfumatura culturale da attribuire probabilmente al verbo προσέρχομαι anche in questo caso,⁶⁴ senza bisogno di ipotizzare alcuna partecipazione mistica dei cristiani a un'eventuale liturgia celeste,⁶⁵ serve a evidenziare la dimensione liturgica nella quale la comunità cristiana vive la propria esistenza sulla terra, chiamata ad offrire, per mezzo di Cristo, «un continuo sacrificio di lode a Dio» (13,15: θυσίαν αἰνέσεως διὰ παντὸς τῷ θεῷ). L'avvicinamento dei cristiani a questa realtà celeste viene percepito all'interno di un contesto liturgico che ravviva la loro fede e li introduce a una comunione spirituale con Dio. Il monte Sion e la Gerusalemme celeste, infatti, costituiscono lo scenario in cui è protagonista una comunità viva, raccolta nella «città del Dio vivente», con gli angeli che appaiono come corte festosa attorno a Dio e con «l'assemblea di primogeniti iscritti nei cieli» (12,23; cf. Lc 10,20),⁶⁶ cioè di coloro che vivono ancora sulla terra e hanno la piena libertà di «entrare nel santuario» (10,19), in cui già è entrato Cristo (9,24), possedendo la promessa di entrare in quel riposo di Dio (4,1: καταλειπομένης ἐπαγγελίας εἰσελθεῖν εἰς τὴν κατάπαυσιν αὐτοῦ) da cui furono, invece, esclu-

ving Work According to Hebrews», in MACKIE (ed.), *The Letter to the Hebrews: Critical Readings*, 439-459.

⁶⁴ Tale significato del verbo è forse ravvisabile anche in altri passi dell'Epistola (Eb 4,16; 7,25; 10,1.22; 11,6); cf. LANE, *Hebrews 9-13*, 460; *contra* WEISS, *Der Brief an die Hebräer*, 675-676.

⁶⁵ A proposito degli angeli come ministri di Dio in cielo, cf. *TL* Levi 3,4-7 e FILONE, *Spec.* 1,66. Gli uomini di Qumran ritenevano di poter partecipare alla liturgia angelica che si svolgeva all'interno del tempio celeste, come si può notare, per esempio, in 4QBerakot; Hodayot (1QH 11,21-23; 19,9-13); i *Canti del Sabato* (4Q400-407; 11Q17); cf. CHURCH, *Hebrews and the Temple*, 349, e MACKIE, «Ancient Jewish Mystical Motifs», 470-475, il quale vede l'avvicinarsi dei cristiani alla realtà soprannaturale, illustrata in Eb 12,22-24, come una partecipazione mistica alla liturgia celeste degli angeli, dove questi ultimi, come anche il trono di Dio e il velo costituito dalla carne di Gesù (Eb 10,20), non rappresentano alcuna barriera che possa ostacolare l'incontro con Dio (474-475).

⁶⁶ L'idea si ritrova all'interno della tradizione biblico-giudaica che parlava di uomini giusti registrati già in un libro celeste posseduto da Dio o nel cosiddetto libro della vita, per indicare il loro futuro glorioso; cf. WEISS, *Der Brief an die Hebräer*, 679 e nota 35; J. LÉCUYER, *Ecclesia Primitivorum (Hébr 12,23)*, Roma 1961, 161-168. Per quanto riguarda nomi scritti nel libro della vita, cf. Sal 69,29; Fil 4,3; Ap 3,5; 13,8; 17,8; 20,12; a proposito di nomi scritti nel libro che Dio possiede, cf. Es 32,32-33; Is 4,3; Dn 12,1; Lc 10,20; Fil 4,3; Ap 3,5; 13,8; 17,8; 20,12; e i passi di *Giub.* 2,20; *1Enoc* 47,3-4; 104,1; 108,3; cf. COCKERILL, *The Epistle to the Hebrews*, 654 nota 55. Che i primogeniti siano «iscritti nei cieli» esclude che essi stiano già di fatto nel cielo; perciò non possono essere identificati con gli angeli, nonostante HERMAS, *Vis.* 3.4. Ma non possono nemmeno essere assimilati a coloro che sono definiti «spiriti di giusti che sono resi perfetti» (Eb 12,23), come sostiene invece EISELE, *Ein unerschütterliches Reich*, 398, anche perché non c'è alcuna struttura concetrica, come invece da questi sostenuto, che possa giustificare il parallelismo sinonimico tra «l'assemblea dei primogeniti» e «gli spiriti di giusti».

si gli israeliti (3,11.18; 4,1-11).⁶⁷ A questo contesto, inoltre, appartengono Dio stesso nella qualità di giudice universale, gli «spiriti di giusti resi perfetti» che, uniti a lui, già godono della sua gloria (12,23), Gesù che svolge il suo ufficio di mediazione tra Dio e gli uomini e, infine, il sangue di aspersione, inteso non come qualcosa di inanimato e staccato dalla persona di Cristo, ma come ciò che, nel parlare meglio di Abele, manifesta tutta la sua energia vitale scaturita dalla forza della risurrezione (12,24). Subito dopo Cristo mediatore della novella alleanza, viene menzionato il «sangue di aspersione» (12,24), che ha un chiaro e diretto collegamento al suo sangue (9,13-14), che è sangue dell'alleanza eterna (13,20; cf. anche 10,29), con un richiamo al sangue degli animali asperso sul popolo da Mosè al tempo dell'alleanza del Sinai (Es 24,6-8; cf. Eb 9,18-21),⁶⁸ ma che è anche sangue efficace per la purificazione dei peccati (9,14.22; cf. anche 1Pt 1,2).

Il fatto che tale sangue di aspersione «parla più forte di Abele» (Eb 12,24: κρείττον λαλοῦντι) non è perché Cristo denuncia in modo più forte l'ingiustizia subita con la propria condanna a morte.⁶⁹ In realtà, a differenza del sangue di Abele che grida verso Dio (Gen 4,10), il sangue di Cristo «parla» e questa sua attività locutoria, di qualità superiore, è messa a confronto non tanto con il sangue di Abele, ma piuttosto con la sua persona (παρὰ τὸν Ἄβελ).⁷⁰ Nell'Epistola, infatti, il sangue di Abele viene solo evocato implicitamente, mentre, al capitolo precedente, si elogia la sua fede, per la quale egli offre un sacrificio migliore di quello di Caino, si riconosce che egli è giusto (Eb 11,4ab) e che,

⁶⁷ Giustamente Grässer interpreta la venuta del regno di Dio non come una particolare venuta di Dio nel mondo da lui creato («das Kommen Gottes zu seiner Schöpfung»), ma, viceversa, come il raggiungimento del popolo nel riposo di Dio («als das Kommen seines Volkes zu der himmlischen Katapausis»); cf. GRÄSSER, *An die Hebräer*, III, 341.

⁶⁸ L'evocazione al sangue dell'alleanza sinaitica è più consona al noto schema della *synkrisis* (*Komparationsverhältnis*) adottato dall'autore rispetto a una improbabile contatto con il mito della fondazione di Roma, dove Enea, in un contesto di assemblea festosa, presenta libagioni e offerte di sangue per mantenere un voto (VIRGILIO, *Aeneis* V, 75-83), come sostiene, invece, KOESTER, *Hebrews*, 551, per il quale, con il sacrificio di Cristo, Dio avrebbe mantenuto il voto che aveva fatto di stipulare una nuova alleanza.

⁶⁹ Si noti che κρείττον deriva propriamente dall'aggettivo κρατός che significa «potente», «forte». Non è convincente il tentativo di Smillie di spiegare, in base semplicemente alla posizione dell'aggettivo comparativo κρείττον, che il participio λαλοῦντι non abbia come soggetto grammaticale il «sangue di aspersione», ma la persona di Gesù; cf. G. SMILLIE, «The One Who Is Speaking» in *Hebrews 12:25*, in *Tyndale Bulletin* 55(2004), 278-283, spec. 275-294.

⁷⁰ Tuttavia, bisogna notare che il P⁴⁶, seguito da pochi Mss latini, conserva la lezione παρὰ τὸ Ἄβελ, con l'articolo neutro che implica come sottinteso il termine «sangue».

sebbene già morto, «parla ancora» (11,4c: ἀποθανὼν ἔτι λαλεῖ).⁷¹ Grazie alla sua fede, quindi, Abele ottiene una vita nuova dopo la morte,⁷² come anche nel caso di Enoc, il quale, per la sua fede, sfugge alla morte e «viene trasferito» presso Dio (11,5; cf. Gen 5,24). Se, quindi, dopo la sua morte, Abele ha continuato a vivere e a parlare, ottenendo da Dio, per la fede dimostrata, la ricompensa eterna dei giusti, a maggior ragione colui che è «coronato di gloria e di onore a causa della morte che ha subito» (2,9) e, quindi, possedendo una vita superiore scaturita dalla risurrezione, pronuncia anche una parola superiore, accorrendo concretamente in nostro aiuto (2,18; cf. 4,16).⁷³ Il sangue di Cristo risorto emerge in tutta la sua potente eloquenza che, per di più, è oggetto di una migliore capacità di percezione, considerando il fatto che i cristiani, essendosi ormai avvicinati al sangue di asperzione, possono più facilmente, per così dire, ascoltare ciò che questo sangue dice ad alta voce e godere così del suo effetto salvifico legato alla sua generosa offerta di vita.

È verosimile che i testi di 11,4 e di 12,24 costituiscano una sorta di commento *midrashico* che si discosta dal suo contesto originario per evitare di creare una facile contrapposizione tra la «voce del sangue» di Abele (Gen 4,10: φωνὴ αἵματος) e l'eloquenza del sangue di asperzione di Gesù, con il primo che avrebbe gridato vendetta presso Dio (cf. *1Enoc* 22,7; *TAbr* 13,2-3) e il sangue di Gesù che, invece, avrebbe elargito il perdono ai peccatori.⁷⁴ Nemmeno è convincente interpreta-

⁷¹ Il concetto che Abele sia un giusto e che sia vivo anche dopo essere stato ucciso dal fratello viene preparato già in Eb 10,38, in cui, con qualche modifica, si cita il testo di Ab 2,4, dove Dio afferma: «il mio giusto vivrà per la fede» (cf. anche Rm 1,17; Gal 3,11). È probabile che l'Autore abbia seguito il testo greco di Abacuc, ma ha volontariamente trasferito il possessivo legato alla parola πίστις («per la mia fedeltà», in quanto ci si riferisce a Dio) al termine «giusto»: «il mio giusto». Il TM ha invece «per la sua fedeltà».

⁷² KOESTER, *Hebrews*, 481; R.W.L. MOBERLY, «Exemplars of Faith in Hebrews 11: Abel», in R. BAUCKHAM – D. DRIVER – T.A. HART – N. MACDONALD (edd.), *The Epistle to the Hebrews and Christian Theology*, Grand Rapids, MI 2009, 360-361. Di Abele che vive una vita felice in Dio parla FILONE, *Det. pot. ins.* 48.

⁷³ La relazione tra capacità di parlare e vita dopo la morte sfugge all'analisi di chi tende a vedere Dio come colui che parla nel sangue di asperzione, come WEISS, *Der Brief an die Hebräer*, 683, e J. SWETNAM, «Sacrifice and Revelation in the Epistle to the Hebrews: Observations and Surmises on Hebrews 9,26», in *CBQ* 30(1968), 233-234.

⁷⁴ Pensano a questa contrapposizione molti autori, tra i quali: WESTCOTT, *The Epistle to the Hebrews*, 417; F.F. BRUCE, *The Epistle to the Hebrews*, London 1965, 379; LANE, *Hebrews 9-13*, 474; D. DESILVA, *Perseverance in Gratitude: A Socio-Rhetorical Commentary on the Epistle "to Hebrews"*, Grand Rapids, MI 2000, 468; C. MARCHESELLI-CASALE, *Lettera agli Ebrei*, Milano 2005, 590. Anche Gregorio Magno contrappone alla parola di vendetta di Abele la parola di misericordia che scaturisce dal sacrificio

re la voce del sangue come una richiesta di aiuto. Secondo quest'ottica, Abele avrebbe chiesto aiuto per sé e, nello stesso tempo, avrebbe perfino interceduto per il fratello Caino, mentre Dio, ascoltando il «sangue di aspersione», sarebbe intervenuto sia liberando Gesù dalla morte sia donando agli uomini la salvezza (5,7.9).⁷⁵ La superiorità locutoria del sangue di aspersione è legata non al simbolismo biblico del sangue che contiene la vita (cf. Lv 17,11), ma alla vitalità del Cristo risorto che, con la sua morte, ha fondato una nuova alleanza per gli uomini, a favore dei quali egli esercita continuamente la sua mediazione salvifica (Eb 2,17-18; 4,15-16; 9,24) e svolge il suo ruolo di intercessore (7,25).⁷⁶

In sintesi, possiamo dire che l'accostarsi dei credenti alla presenza di Dio ha come tramite Gesù sommo sacerdote. Come quest'ultimo, anche i cristiani possono entrare nell'intimità comunionale con Dio senza bisogno di offrire sacrifici né di oltrepassare il velo che nasconde la sua gloria. Avendo Cristo inaugurato un accesso immediato a Dio con la sua stessa persona, i cristiani ora ne possono usufruire a loro vantaggio; Cristo, infatti, è la via nuova e vivente, il sommo sacerdote eterno che agisce come mediatore e intercessore del suo popolo.

Di conseguenza, il santuario celeste non è fatto di spazi da superare, ma è costituito dalla presenza maestosa di Dio giudice (cf. 8,1; 12,23), alla cui regalità è associato il Figlio (1,8; 12,2) e con la quale i cristiani sono già entrati in profonda comunione (12,22-24). Il carattere metaforico del cielo, inteso come santuario in cui abita la maestà di Dio, è utile a introdurre i credenti in una dimensione spirituale che è qualitativamente diversa dall'ambiente sacro in cui i sacerdoti levitici entravano per offrire sacrifici a Dio. Questa inedita possibilità è stata permessa dal sacrificio di Cristo, il quale, offrendo la sua vita e le sue sofferenze fino alla morte (2,9; 5,7; 7,27), è entrato nel cielo non per offrire un al-

di Cristo. Una mitigazione di questa contrapposizione è quella che considera la voce del sangue di Abele come un'invocazione di perdono per il fratello, mentre la voce del sangue di Cristo come quella più efficace per ottenere il perdono di Dio; cf. MOBERLY, «Exemplars of Faith in Hebrews 11: Abel», 360 e nota 26; cf. anche ATTRIDGE, *The Epistle to the Hebrews*, 377, secondo il quale l'autore dell'Epistola attribuisce alla morte di Abele un significato espiatorio similmente alla morte di altri martiri (*4Mac* 6,28; 17,21).

⁷⁵ ATTRIDGE, *The Epistle to the Hebrews*, 317; N. CASALINI, *Agli Ebrei. Discorso di esortazione*, Jerusalem 1992, 420-421.

⁷⁶ CICCARELLI, «Parola e sangue: analisi di due esperienze di comunicazione in Eb 12,18-24», 193-194. Il perdono dei peccati degli uomini non dipende da alcun rito di espiazione nel cielo, tantomeno da alcuna offerta del sangue, come pensa, invece, EISELE, *Ein unerschütterliches Reich*, 393-394, ma dalla persona di Cristo in quanto sommo sacerdote celeste ed eterno.

tro sacrificio, ma per dimostrare che, finalmente, lo scopo redentivo a cui aspiravano i sacrifici antichi è stato perfettamente e definitivamente raggiunto con il suo sacrificio sulla croce.

L'umanità di Gesù sofferente e l'offerta sacerdotale

Prendendo come punto di riferimento il luogo di culto del popolo d'Israele, l'autore dell'Epistola non rappresenta l'ideale di tale culto in un santuario soprannaturale, con divisioni di determinati spazi, dentro i quali si svolgerebbe una parallela liturgia sacrificale. La morte di croce di Gesù, in realtà, rappresenta il compimento del suo sacrificio di vita e non una semplice premessa o il punto di partenza per una successiva offerta di sé in un santuario del cielo.⁷⁷

Il brano di 9,24-26 è in relazione con 8,1-6, dove si presenta Cristo nel suo ruolo di nostro «sommo sacerdote» che si trova «assiso alla destra della Maestà nei cieli» (8,1) e in quanto «ministro del santuario e della vera tenda» (8,2) e, cioè, possessore di «un ministero tanto più diverso, quanto migliore è l'alleanza di cui è mediatore» (8,6). La prospettiva di una migliore alleanza fondata su migliori promesse dà all'autore dell'Epistola l'opportunità di sottolineare che la «prima alleanza» (8,7) non era senza difetti. Anzi, è proprio perché essa era imperfetta che c'è stato bisogno di una seconda alleanza, la quale, mediante l'oracolo di Ger 31,31, viene definita «novella alleanza» (Eb 8,8.13: διαθήκη καινή).

Cristo svolge il suo ufficio di sommo sacerdote non sulla terra, anzi, «se egli fosse sulla terra, non sarebbe neppure sacerdote» (8,4), ma nel cielo, che rappresenta simbolicamente la dimora eterna di Dio (Is 66,1; Ez 1,26; 10,1; Dn 7,9-10; Sal 11,4; 103,19; 113,5; 115,3; 123,1; Mt 5,34; 23,22; Ap 4,4). Entrando nel cielo stesso, infatti, Cristo è apparso davanti a Dio (Eb 9,24) come «sommo sacerdote dei beni futuri» (9,11) e si è assiso alla destra del suo trono (12,2) con tutta la sua umanità perfezionata nel crogiolo delle sofferenze (2,10). Il fatto che Cristo non eserciti il ministero sacerdotale sulla terra non esclude, tuttavia, che la sua umanità sofferente non possa essere considerata offerta

⁷⁷ Così, invece, GÄBEL, *Die Kulttheologie des Hebräerbriefes*, 288-290; JAMIESON, *Jesus' Death and Heavenly Offering in Hebrews*, 38: «Jesus suffered in order that is blood, which he himself brought into the heavenly Holy of Holies (cf. 9:12,25; 12:24), would sanctify the people, as did animal blood brought into the earthly Holy of Holies».

sacerdotale e vittima sacrificale.⁷⁸ Cristo, infatti, avendo già compiuto il suo sacrificio personale ed esistenziale sulla terra, in quanto sommo sacerdote accreditato presso Dio e assimilato in tutto agli uomini suoi fratelli, realizza nel cielo la sua mediazione sacerdotale. In questo modo, egli esercita la sua misericordia con il perdono dei peccati del popolo (2,17) e, avendo sperimentato dolorose prove durante la sua esistenza terrena, può adesso aiutare continuamente coloro che subiscono prove (2,18) e mostrare la sua compassione salvifica per le debolezze degli uomini (4,15).

È utile rilevare, a questo punto, che l'autore dell'Epistola non solo sottolinea il fatto che l'umanità di Gesù viene perfezionata mediante le sofferenze, le prove subite nella vita e la morte, ma evidenzia anche che questa umanità ha un particolare ruolo nell'ambito del ministero del sommo sacerdote celeste. In un preciso momento storico, infatti, non all'interno del dominio del sacro, ma nello spazio profano, Gesù sopporta la croce (12,2) e muore fuori della città (13,12), nel luogo in cui venivano normalmente giustiziati i condannati. La sua offerta, quindi, non è un atto di culto come quelli che si compivano nel santuario terreno con un'atmosfera carica di mistero, ma corrisponde a un evento completamente estraneo all'ambito del sacro, in quanto esecuzione di una determinata condanna penale che ha comportato un particolare carico di umiliazione e di sofferenza.⁷⁹ Tuttavia, la morte di Cristo conserva pienamente il valore di sacrificio, avendo egli offerto a Dio se stesso come vittima «senza macchia» (9,14: *ἑαυτὸν προσήνεγκεν ἄμωμον τῷ θεῷ*),⁸⁰ al fine di purificare la coscienza dai peccati, considerati

⁷⁸ Per Jamieson, al contrario, il fatto che Cristo sia stato proclamato sommo sacerdote solo dopo la risurrezione significa che solo una volta entrato nel cielo egli ha potuto presentare la sua offerta sacerdotale; cf. JAMIESON, *Jesus' Death and Heavenly Offering in Hebrews*, 34-35; tuttavia egli ammette anche che Cristo è vittima già prima di diventare sommo sacerdote: «Christ is victim before he is high priest, but his high-priestly offering presupposes his being sacrificial victim. Even after he has become high priest, Christ remains sacrificial victim, and offers himself as such to God in heaven» (65). In questo modo, egli tenta di tenere insieme due momenti distinti, la morte di croce, sulla quale Gesù è stato offerto (verbo passivo) come vittima, portando i peccati di molti (Eb 9,28; cf. Is 53,12), e l'ingresso nel santuario celeste, in cui egli, come sommo sacerdote e vittima, offre se stesso a Dio (169-176). Anche Gäbel parla di due offerte in due momenti diversi, ma secondo lui, l'offerta di sé che Cristo compie sulla terra non è un atto culturale; cf. GÄBEL, *Die Kulttheologie des Hebräerbriefes*, 201.

⁷⁹ Cf. CICCARELLI, *La sofferenza di Cristo*, 235-300.

⁸⁰ L'aggettivo greco «immacolato» (*ἄμωμος*) è inteso dall'Epistola in senso morale, come in Sal 15,2^{LXX}; 17, 24, non come integrità fisica, secondo quanto prescriveva la legge levitica (Es 29,1; Lv 1,3.10; 22,17-25).

come opere morte, e ottenere finalmente il perdono (9,14.28). Si tratta però di una concezione nuova di sacrificio, in cui la vittima si identifica con l'offerente, il quale è completamente scevro da ogni «macchia» di peccato e, quindi, perfettamente in grado di accostarsi a Dio (cf. 4,15; 7,26).⁸¹ Inoltre, rispetto ad altri testi del NT, dove compaiono altri verbi per indicare l'atto di «consegna» o di «dono» che Gesù fa della sua vita, l'autore dell'Epistola usa i verbi προσφέρειν e ἀναφέρειν che sono tipici del contesto culturale, operando così una singolare sovrapposizione tra il contesto di ignominia e di scandalo che caratterizza la sua condanna a morte e il concetto culturale di morte sacrificale e cioè di offerta a Dio della sua vita.⁸²

Non solo la sofferenza di Cristo è lo strumento di perfezionamento della sua umanità, una trasformazione che si traduce in una vera consacrazione sacerdotale,⁸³ ma essa rappresenta anche la caratteristica esistenziale del suo sacrificio offerto una volta per tutte (7,27), unicità che è dovuta al fatto che la morte degli uomini avviene una sola volta (9,26b-28a). La sua offerta sacrificale, infatti, è legata alla terra: essa comprende tutta la dinamica esistenziale della sofferenza nei suoi aspetti drammatici, perfino ignominiosi, e ha come culmine la morte di croce.⁸⁴

In 9,25-26 risulta particolarmente evidente il collegamento del soffrire di Cristo con l'offerta che egli fa di se stesso. Disposti in una maniera parallela,⁸⁵ questi due versetti non solo mettono in luce il carattere unico e personale del suo sacrificio, ma con un argomento di *reductio ad absurdum*, lo uniscono anche strettamente alla sua sofferenza, intesa come esperienza globale che comprende pure l'effusione del sangue e la morte. Questo intreccio dell'aspetto di offerta con quel-

⁸¹ Cf. VANHOYE, *Prêtres anciens, prêtre nouveau*, 167-168; F. MANZI, «Interpretazione innovatrice ed efficace del sacrificio di Cristo nella Lettera agli Ebrei», in *La Scuola Cattolica* 137(2009), 5-33.

⁸² Cf. CICCARELLI, *La sofferenza di Cristo*, 188-189. Al contrario, Gäbel ritiene che non si possa parlare propriamente di morte sacrificale di Cristo; cf. GÄBEL, *Die Kulttheologie des Hebräerbriefes*, 463.

⁸³ A. VANHOYE, *Situation du Christ. Épître aux Hébreux 1 et 2* (LeDiv 58), Paris 1969, 326; ID., *Prêtres anciens, prêtre nouveau*, 160. Jamieson ritiene, invece, che Cristo sia stato perfezionato non con la morte, ma con la propria risurrezione; cf. JAMIESON, *Jesus' Death and Heavenly Offering in Hebrews*, 29-30.

⁸⁴ Da questo punto di vista, c'è una relazione interessante con la figura del Servo sofferente di Is 53,10, a cui fa riferimento l'oblazione di Cristo espressa in Eb 7,27. Sull'argomento, cf. CICCARELLI *La sofferenza di Cristo*, 191-194.

⁸⁵ Per la struttura parallela, cf. VANHOYE, *La structure littéraire de l'épître aux Hébreux*, 155.

lo di sofferenza, mediante l'accostamento del verbo προσφέρειν con il verbo πάσχειν, introduce una forma di offerta sacrificale che non appartiene alla tipologia comune del culto levitico; essa, infatti, coinvolge l'esistenza nei suoi aspetti più sensibili, come la morte e la sofferenza fisica e morale.⁸⁶

²⁴*Cristo infatti non è entrato (εἰσῆλθεν) in un santuario... ma nel cielo stesso...*

- A ²⁵*E non perché offrì se stesso più volte,*
 B *come il sommo sacerdote entra nel santuario ogni anno*
 C *con sangue di altri,*
 A' ²⁶*altrimenti egli avrebbe dovuto soffrire più volte dalla fondazione del mondo,*
 B' *adesso, invece, una sola volta al compimento dei tempi*
 C' *è apparso per l'abolizione del peccato mediante il suo sacrificio.*

Il testo dei versetti non presenta un normale confronto tra il sacrificio di Cristo e quello offerto dai sacerdoti nel santuario terreno. In realtà, l'autore prosegue il suo discorso a proposito dell'ingresso di Cristo nel cielo, «al fine di comparire adesso davanti alla presenza di Dio per noi» (9,24: νῦν ἐμφανισθῆναι τῷ προσώπῳ τοῦ θεοῦ ὑπὲρ ἡμῶν), ma non perché «offrì se stesso più volte» (9,25a: οὐδ' ἵνα πολλάκις προσφέρῃ ἑαυτόν),⁸⁷ poiché questo comportava il fatto che egli «avrebbe dovuto soffrire più volte». Cristo, infatti, non poteva subire la passione e la morte e consumare, così, il suo sacrificio più di una volta, rispecchiando cioè la ripetitività rituale dei sacrifici animali. Dicendo, quindi, che la sua offerta personale non è ripetibile proprio come non si può morire che non una volta sola (9,27), l'autore dell'Epistola ammette implicitamente che l'unico sacrificio di Cristo è imprescindibile dalla dimensione di sofferenza e, in quanto tale, inapplicabile al contesto soprannaturale del *cielo*, inteso metaforicamente come la sede di Dio. Il suo corpo che entra nel cielo, infatti, non è più un corpo sensibile, soggetto alle prove e alle tentazioni, alla dolorosa passione e alla morte ignominiosa, ma un corpo confuso di gloria (cf. 2,9).

⁸⁶ Per maggiori dettagli nel rapporto tra il soffrire di Cristo e la sua offerta personale, cf. CICCARELLI, *La sofferenza di Cristo*, 177-185.

⁸⁷ Alcuni fanno dipendere la subordinata finale direttamente dal verbo εἰσῆλθεν (v. 24: «è entrato... al fine di comparire»); cf. ELLINGWORTH, *The Epistle to the Hebrews*, 478; GRÄSSER, *An die Hebräer II*, 193 nota 59; GÄBEL, *Die Kulttheologie des Hebräerbriefes*, 298-299; JAMIESON, *Jesus' Death and Heavenly Offering in Hebrews*, 48-49.

La presenza di Cristo risorto davanti a Dio «a nostro favore» (9,24) allude al suo ruolo di mediazione salvifica che, come nostro sommo sacerdote celeste (cf. 6,20; 7,26; 8,1; 9,11), egli esercita verso gli uomini (cf. 2,17). In cielo, quindi, Cristo non è occupato a offrire nessun altro sacrificio, ma è assiso alla destra di Dio (12,2), «coronato di gloria e di onore» (2,9) e, grazie alla sua dolorosa esperienza umana, interviene con la sua compassione salvifica a favore degli uomini (4,15). L'autore presenta il sommo sacerdote celeste ricco della sua esperienza di sofferenza, poiché essa non solo è lo strumento di perfezionamento dell'umanità di Cristo (5,8-9a), ma è anche la base per cui egli può perdonare i peccati e soccorrere chi soffre ancora sulla terra prove e tentazioni (2,17-18).

L'offerta del corpo

A sottolineare l'importanza e il ruolo dell'umanità di Cristo nel suo sacrificio contribuisce soprattutto l'introduzione di un concetto anch'esso estraneo all'ambito cultuale, cioè quello del «corpo». Infatti, al «sangue di tori e di capri» (10,4), inefficace per l'eliminazione dei peccati, non corrisponde l'offerta del sangue di Cristo, ma «l'offerta del corpo di Gesù Cristo» (10,10b). Di fronte all'inefficacia dei sacrifici antichi che vengono offerti «continuamente, di anno in anno» (10,1), con i quali, paradossalmente, «si rinnova di anno in anno il ricordo dei peccati» (10,2), l'Epistola cita il Sal 40, nel quale Dio afferma di non gradire sacrifici e offerte, e attribuisce le parole del salmista a Cristo stesso, che, «entrando nel mondo», dice a Dio: «un corpo invece mi hai preparato» (Eb 10,5) aggiungendo poi di essere venuto a fare «la volontà» di Dio stesso (10,7.9). In 10,10 si afferma, infine, che è in questa volontà divina che noi «siamo stati santificati, per mezzo dell'offerta del corpo di Gesù Cristo». La volontà divina, quindi, ha stabilito che il corpo di Cristo, preparato da Dio stesso, servisse come offerta veramente gradita, capace cioè di ottenere la santificazione. Si può affermare, allora, che l'Autore, superando il livello del confronto con il sangue dei tori e dei capri, non solo vuol far capire che «mediante il sacrificio di se stesso» si è ottenuta la cancellazione definitiva dei peccati (9,26.28;10,12), ma si spinge anche oltre, dicendo che l'offerta del suo corpo produce la santificazione, una santificazione che è ricordata come effetto della cruenta morte di croce (13,12).⁸⁸

⁸⁸ Il verbo «santificare» (ἀγιάζειν) è usato anche per il rito di aspersione del sangue degli animali, insieme alla cenere di una giovenca, ma l'Autore si affretta a precisare che

All'Epistola, in effetti, non interessa creare una semplice relazione tra i dettagli dell'antico sacrificio espiatorio di Israele e il sacrificio che Cristo fa di se stesso. La superiorità del secondo rispetto ai primi non si gioca solo sul piano della differenza tra immolazioni di animali e vittima umana, ma riguarda tutta la complessità del carattere personale del sacrificio di Cristo. A differenza dei sacrifici antichi, infatti, per Cristo si parla di atto volontario che obbedisce alla disposizione di Dio, di offerta del corpo, di sofferenza e di morte. Il sangue è menzionato per coerenza con i riti antichi, con i quali il sacrificio di Cristo viene messo in parallelo, ma non viene inteso come un elemento staccato dalla persona di Gesù; ed è forse per questo motivo che non viene mai menzionato il testo di Lv 17,11, a proposito del sangue che espia per la vita del popolo. Anche dal punto di vista del contesto, la differenza è decisiva: le vittime animali venivano uccise e offerte nel tempio, Cristo, invece, muore fuori della città, giustiziato come un malfattore in un contesto di condanna sociale.

Precedentemente, in Eb 9,13-14, si dice che «se il sangue dei capri e dei vitelli e la cenere di una giovenca, sparsi su quelli che sono contaminati, li santificano, purificandoli nella carne, quanto più il sangue di Cristo, il quale con uno Spirito eterno offrì se stesso senza macchia a Dio, purificherà la nostra coscienza dalle opere morte, per servire il Dio vivente?». Il carattere purificatore del sangue che lega gli antichi sacrifici animali con il sacrificio di Cristo è imprescindibile dall'atto di offerta, volontaria e immacolata, che Cristo fa di se stesso a Dio.⁸⁹ È come se l'Autore ritenesse insufficiente una relazione tra la materialità dei due differenti tipi di sangue e volesse legare strettamente il sangue di Cristo all'offerta che egli ha fatto della sua intera persona, del suo corpo, inteso come un organismo vivente, cosciente e senziente.⁹⁰

Il corpo di Cristo si caratterizza, in particolare, come un corpo sofferente e, in quanto tale, legato all'esperienza terrena, all'esperienza di

si tratta in questo caso di una «purificazione nella carne» (Eb 9,13: πρὸς τὴν τῆς σαρκὸς καθαρότητα). Jamieson, invece, pensa che la santificazione del popolo (Eb 13,12: διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος) sia avvenuta propriamente con l'ingresso di Gesù «nel Santo dei Santi del cielo con e per mezzo del suo sangue», cf. JAMIESON, *Jesus' Death and Heavenly Offering in Hebrews*, 86.

⁸⁹ Per un approfondimento sull'argomento, si veda CICCARELLI, *La sofferenza di Cristo*, 173-223.

⁹⁰ Sebbene in Eb 13,11 τὰ σώματα siano i cadaveri degli animali bruciati fuori dal campo, durante la festa dello *Yom Kippur* le altre ricorrenze del termine, al singolare (Eb 10,5.10.22; 13,3) si riferiscono all'organismo umano vivente.

solidarietà con la natura degli uomini che egli «non si vergogna di chiamare fratelli» (Eb 2,11b), coinvolgendoli, quindi, in una relazione affettiva che raggiunge il momento culminante nella morte di croce, ma che rimane perfino oltre la morte. Gesù, infatti, ha partecipato «del sangue e della carne» degli uomini (Eb 2,14) e, divenendo «simile ai fratelli in ogni cosa» (Eb 2,17), ha raggiunto, nella passione e morte, il punto massimo della sua solidarietà con gli uomini, una solidarietà e una fraternità che continuano anche quando, alla destra di Dio nel cielo e partecipe del suo dominio regale (cf. Eb 1,3; 2,9; 12,2), esercita il suo ministero celeste di mediazione sacerdotale a loro vantaggio.

Non si può vedere, quindi, l'incarnazione del Figlio semplicemente in funzione dell'offerta del suo corpo nel santuario celeste,⁹¹ poiché tale offerta implica anche l'offerta della sua sofferenza, mediante la quale la sua umanità, fino al momento della morte di croce, è stata perfezionata e resa adatta a costituire l'anello di congiunzione e lo strumento di mediazione tra Dio e il popolo. Il processo di trasformazione della sua persona non solo rende Cristo vittima perfetta, ma lo prepara anche a diventare perfetto sacerdote. Partecipe della gloria di Dio, infatti, Cristo possiede ora «un sacerdozio intramontabile» (Eb 7,24) e «può salvare per sempre quelli che, mediante lui, si avvicinano a Dio, essendo egli sempre vivo per intercedere a loro favore» (Eb 7,25). Avendo le caratteristiche di «santo, innocente, senza macchia, separato dai peccatori e innalzato sopra i cieli» (Eb 7,26), Cristo possiede un sacerdozio non soggetto alla legge levitica e senza la necessità di offrire continuamente sacrifici per sé e per il popolo (Eb 7,27-28a); egli, infatti, è sommo sacerdote in virtù del giuramento di Dio (Eb 7,28; cf. 7,21 e Sal 110,4) e ha offerto un solo e definitivo sacrificio (Eb 7,27b; 10,12).

Un'allusione alla sensibilità al dolore del corpo di Gesù si può cogliere in Eb 13,11-12, dove l'autore crea una corrispondenza tra il sangue degli animali e il sangue di Gesù, tra i corpi di animali bruciati fuori dell'accampamento e Gesù che soffre e muore fuori della città.⁹² Oltre al punto di contatto tra il «fuori l'accampamento» e il «fuori della porta della città», il termine *σώματα*, che qui ricorre a proposito delle carcasse degli animali, basta all'autore dell'Epistola per evocare un cor-

⁹¹ Jamieson, seguendo la suggestione di alcuni antichi scrittori cristiani (Ippolito, Origene, Teodoreto di Ciro), pensa che l'Epistola agli Ebrei consideri la formazione del corpo di Cristo (10,5) in prospettiva dell'offerta del suo corpo che egli presenta in cielo; cf. JAMIESON, *Jesus' Death and Heavenly Offering in Hebrews*, 78 e nota 30; 79-81.

⁹² Per un'analisi dettagliata, cf. CICCARELLI, *La sofferenza di Cristo*, 235-259.

po sofferente che agonizza durante il supplizio della croce, un aspetto che risalta particolarmente se consideriamo che, nel culto levitico, non avevano alcuna rilevanza la sofferenza e la morte degli animali.

L'offerta dell'umanità

Un'espressione dell'umanità sofferente di Cristo può essere vista anche in Eb 5,7, quando l'Autore ricorda che «nei giorni della sua vita terrena egli offrì preghiere e suppliche con forte grido e lacrime a colui che poteva liberarlo da morte». Subito dopo aggiunge che egli «fu ascoltato per la sua pietà», dove, però, il participio aoristo passivo εἰσακουσθεῖς, soprattutto perché visto in corrispondenza con il precedente participio προσενέγκας del verbo προσφέρω «offro», ha il senso di un'offerta accolta da Dio.⁹³ Cristo, quindi, ha presentato un'offerta di preghiere e suppliche, fatta con forte grido e lacrime; Dio, da parte sua, gli presta un attento ascolto e, cioè, accoglie la sua offerta consistente nell'espressione drammatica della sua umanità sofferente.⁹⁴

Se l'umanità del sommo sacerdote israelitico, quindi, veniva purificata con riti di abluzione e sacrifici espiatori (Eb 5,3) perché si potessero legittimamente offrire sacrifici, l'umanità di Cristo, invece, viene

⁹³ Alcuni esegeti ritengono, invece, che il verbo *offrire* abbia piuttosto un senso metaforico che, anche in altri testi, abbia come oggetto richieste e preghiere (per esempio in GIUSEPPE FLAVIO, *Bell.* 3,353; *Ant.* 2,42.45.148; FILONE, *Jos.* 1,40); cf. ATTRIDGE, *The Epistle to the Hebrews*, 149; GÄBEL, *Die Kulttheologie des Hebräerbriefes*, 176-178; JAMIESON, *Jesus' Death and Heavenly Offering in Hebrews*, 30 e nota 20. Eberhart sostiene che l'Epistola agli Ebrei utilizza metafore sacrificali sia a proposito delle offerte di preghiere e suppliche (Eb 5,7) sia a proposito dell'offerta che Cristo fa di se stesso (Eb 7,27; 9,28) o del proprio corpo (Eb 10,10); cf. EBERHART, «Characteristics of Sacrificial Metaphors in Hebrews», 55-64.

⁹⁴ Il verbo εἰσακούω ha un primo senso di «prestare ascolto» o anche di «obbedire», come nel futuro del verbo che ricorre in 1Cor 14,21 (che riprende le parole di Is 28,11-12, dove però il verbo è ἀκούειν), ma può avere il significato di «esaudire». Quest'ultimo significato, ha dato adito a diverse interpretazioni, come per esempio il fatto che Cristo fu esaudito nella sua preghiera con la sua risurrezione ed esaltazione al cielo; cf. ATTRIDGE, *The Epistle to the Hebrews*, 150; JAMIESON, *Jesus' Death and Heavenly Offering in Hebrews*, 28; o che fu esaudito perché gli fu permesso da Dio di offrire la propria vita in sacrificio: J. SWETNAM, *Jesus and Isaac. A Study of the Epistle to the Hebrews in the Light of the Aqedah* (AnBib 94), Rome 1981, 182-184; ID., «The Crux at Hebrews 5,7-8», in *Bib* 81(2000), 349-356. Si potrebbe superare questa difficoltà ermeneutica se il verbo in questione venisse visto in stretto collegamento con il verbo «offrire»; cf. su questo CICCARELLI, *La sofferenza di Cristo*, 92-96. C. COX, «Eisakouo and Epakouo in Greek Psalter», in *Bib* 62(1981), 251-258, ritiene che «nei salmi in greco, Dio non risponde propriamente alle preghiere (ἀποκρίνω), ma è piuttosto attento (εἰσακούω e ἐπακούω) alla voce dell'uomo» (258).

messa in gioco completamente e partecipa pienamente del processo di offerta esistenziale, trasformandosi e perfezionandosi per mezzo delle sofferenze subite fino alla morte di croce, per diventare in questo modo un'offerta gradita a Dio. Cristo, infatti, «pur essendo figlio, imparò l'obbedienza dalle cose che patì» (Eb 5,8), e, in questo modo, «essendo stato perfezionato, è divenuto autore di salvezza eterna per tutti coloro che gli obbediscono» (Eb 5,9), coloro cioè che sono legati a lui con la stessa obbedienza che caratterizza il suo rapporto di comunione con il Padre. Questo aspetto del perfezionamento morale dell'umanità di Cristo è fondamentale per comprendere la qualità della sua offerta, ma anche dell'offerta che i cristiani fanno della loro vita. Infatti, proprio grazie al fatto che Cristo è stato perfezionato nell'umanità, anche gli uomini, a loro volta, possono ottenere questa perfezione, cioè questa profonda trasformazione della loro persona.⁹⁵ Chiaramente lontana dalla sofisticata distinzione filoniana tra l'umano e lo spirituale,⁹⁶ l'Epistola agli Ebrei presenta un modello di umanità improntato alla perfezione ottenuta da Cristo stesso alla fine del suo percorso terreno. Con l'idea, infatti, che l'umanità di Cristo viene perfezionata dalle sofferenze (Eb 2,10), che il sangue di colui che ha offerto se stesso mediante uno spirito eterno purifica la nostra coscienza (Eb 9,14) e con l'affermazione che, mediante l'offerta del corpo di Gesù obbediente alla volontà divina, i cristiani ottengono la santificazione, l'Epistola offre ai cristiani una prospettiva inedita di vita che punta addirittura alla partecipazione della gloria divina (Eb 2,10).

L'offerta dell'umanità che ha come suo *climax* la morte di croce ci aiuta a comprendere quale sia il perimetro dentro il quale poter considerare il sacrificio che Cristo presenta a Dio. Ciò equivale a escludere un'allusione da parte dell'autore a un rito sacrificale o anche a un atto di offerta della sua persona o del suo corpo risuscitato nel santuario del cielo davanti a Dio. L'offerta sacrificale di Cristo, invece, proprio per il forte aggancio alla sua umanità sofferente e alla sua morte di croce, affrontata senza preoccuparsi dell'ignominia che ne derivava (Eb 12,2), rientra nell'orizzonte terreno di evento profano drammatico, al quale, però, viene attribuito il significato di sacrificio espiatorio che ha come

⁹⁵ Cf. VANHOYE, *Prêtres anciens, prêtre nouveau*, 210-211.

⁹⁶ Di una distinzione, invece, tra corpo e spirito nell'Epistola agli Ebrei, che evocerebbe tradizioni che si ritrovano nel *corpus* filoniano, parla K.L. SCHENCK, «Philo and the Epistle to the Hebrews: Ronald Williamson's Study after Thirty Years», in MACKIE (ed.), *The Letter to the Hebrews: critical readings*, 191-193.

scopo ultimo quello di riconciliare l'umanità con Dio, restaurando la relazione di comunione compromessa dal peccato.

Nella misura in cui l'Epistola si sforza di presentare una realtà esistenziale estranea al culto, cioè la sofferenza e la morte di Gesù, come un'azione culturale dall'effetto espiatorio, non è proponibile ancora un altro culto con un'offerta sacrificale che Cristo sommo sacerdote presenterebbe nel cielo. Il culto e i suoi sacrifici rappresentano lo sforzo umano di ottenere il perdono dei peccati e di vivere la comunione con Dio; l'ingresso di Cristo nel cielo, dopo il suo sacrificio sulla terra, rappresenta la piena realizzazione di tale aspirazione.

Conclusione

L'offerta che Cristo fa della sua vita coniuga la duplice dimensione, personale ed esistenziale, della sua morte in croce con il carattere sacrificale a essa attribuita, raggiungendo così il suo scopo finale, ossia l'unione con Dio. Il suo sacrificio è perfettamente compiuto nella sua passione e morte di croce; pertanto, l'autore dell'Epistola, presentando il suo ingresso nel cielo, luogo metaforico della dimora di Dio (Eb 9,24), non allude ad alcun altro sacrificio che Cristo risorto offrirebbe a Dio. Per questo motivo il suo sangue, menzionato all'interno di un contesto soprannaturale è il simbolo della sua offerta sacrificale per la quale siamo santificati ed è, quindi, lo strumento in virtù del quale i cristiani possono presentarsi al cospetto di Dio, percorrendo la «via nuova e vivente» (Eb 10,20) che Cristo stesso ha inaugurato con la sua umanità perfezionata e risorta.

Infatti, dopo l'offerta del suo sacrificio sulla terra, «una volta per sempre» (Eb 10,12), allo scopo di eliminare i peccati, egli «si è assiso alla destra di Dio» (Eb 12,2). La sua offerta sacrificale, quindi, non è un atto che Cristo compie nel santuario celeste davanti alla maestà divina, ma è un atto legato alla sua esistenza terrena e, per questo motivo, imprescindibile anche dalla sua sofferenza, che non riguarda solo il momento della morte, ma tutto l'apprendistato esistenziale che lo ha portato a confrontarsi con la sofferenza e le prove della vita in solidarietà con tutti gli uomini suoi fratelli. L'umanità di Cristo risorto non è più soggetta alla sofferenza, alle tentazioni e alla morte, ma svolge un particolare ruolo nell'azione di mediazione che egli svolge dal cielo. Cristo, infatti, «nei giorni della sua carne» (Eb 5,7), avendo perfezionato la sua umanità nel crogiolo della sofferenza in solidarietà con gli uomini, e avendo imparato, come uomo, l'obbedienza alla volontà

di Dio, diventa perfetta vittima gradita a Dio e capace di esercitare, come sommo sacerdote celeste, la sua misericordia e compassione verso gli uomini che ormai hanno la libertà di accostarsi al trono della grazia (Eb 2,17-18; 4,15-16).

MICHELE CICCARELLI
 ISSR «SS. Pietro e Paolo» di Capua (CE)
 via Galatina, 3
 81030 San Marcellino (CE)
 michele_cicarelli@libero.it

Parole chiave

Santuario celeste/terrestre – Ingresso nel cielo – Cristo sommo sacerdote – Umanità – Sofferenza – Corpo – Sangue – Morte – Offerta – Sacrificio

Keywords

Heavenly/earthly sanctuary – Entrance into heaven – Christ the High Priest – Humanity – Suffering – Body – Blood – Death – Offering – Sacrifice

Sommario

Questo studio ha lo scopo di dimostrare che il sacrificio di Cristo non consiste nell'offerta di se stesso nel cielo, poiché il santuario nel quale Cristo risorto entra (Eb 9,24) non corrisponde all'idea di stampo platonico del tempio celeste come modello del tempio terreno a Gerusalemme, ma è da interpretare come il cielo stesso in quanto sede metaforica di Dio. Sulla base del fatto che la caratteristica personale ed esistenziale del sacrificio di Cristo implica la sofferenza e la morte, non è possibile pensare a un culto celeste celebrato da Cristo con l'offerta del suo corpo e del suo sangue in un santuario metafisico al cospetto di Dio. In realtà, il suo ingresso nel cielo con la sua umanità perfezionata mediante le sofferenze e la morte fa sì che egli diventi, come sommo sacerdote, un efficace mediatore che perdona i peccati del popolo e viene in aiuto di coloro che sono messi alla prova (Eb 2,18). Mediante Cristo, la «via nuova e vivente» (Eb 10,20), il popolo della nuova alleanza può accostarsi al trono della grazia in una profonda e intima comunione con Dio, compiendo il fine spirituale dell'antico sacrificio levitico.

Summary

This study aims to show that the sacrifice of Christ does not consist in the offering of himself in heaven since the sanctuary entered by the risen Christ (Heb 9,24) does not correspond to the Platonic idea of the heavenly temple as

model of the earthly temple in Jerusalem, but is to be interpreted as heaven itself as the metaphorical seat of God. On the basis of the fact that the personal and existential character of the sacrifice of Christ implies suffering and death, it is impossible to think of heavenly worship celebrated by Christ with the offering of his body and blood in a metaphysical sanctuary in the sight of God. In fact, his entrance into heaven with his humanity perfected through his suffering and death leads him to become, as high priest, an effective mediator who pardons the sins of his people and comes to the aid of those who are put to the test (Heb 2,18). Through Christ, the «new and living way» (Heb 10,20), the people of the New Covenant can approach the throne of grace in a profound and intimate communion with God, thus fulfilling the spiritual goal of the ancient Levitical sacrifice.

RÉMI BRAGUE

Sulla religione

Trent'anni fa si discuteva di politica quando si voleva rendere serio un dibattito, ma per ridere si parlava di religione. La situazione oggi si è rovesciata: riguardo alla religione non si ride più. L'inquietudine si insinua negli animi di fronte ad alcune sue forme e alla violenza che talvolta ne discende.

Brague riflette su ciò che la religione dice di Dio e dell'uomo, ne osserva i rapporti con il diritto e la politica e mostra come essa possa preservare o minacciare ciò a cui l'uomo d'oggi tiene in modo particolare, la sua libertà morale e la sua integrità fisica.



«FARE IL PUNTO - SEZ. ATTUALITÀ»

pp. 176 - € 19,50

EDB Edizioni
Dehoniane
Bologna

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

www.dehoniane.it

Introduzione critica al Deuteronomio

Il nome del libro

Il Deuteronomio è il quinto libro della Torah. Come per gli altri libri della Torah, il suo nome ebraico – *Debarim* – deriva da una parola dell'*incipit*. Il nome greco Δευτερονόμιον, passato in latino come *Deuteronomium*, è traduzione della locuzione ebraica *mishnè-torah* («ripetizione della Torah»), con la quale il libro era designato dal periodo del Secondo Tempio in poi (*Mechilta, Ietro*; Talmud Babilonese, *Megillà* 31.b). Tale denominazione deriva da un'interpretazione secondaria di Dt 17,18: «E [il re] si farà scrivere il *mishnè* di questa *torah* su un rotolo da parte dei sacerdoti leviti», dove il significato originario di *mishnè* è chiaramente «copia». Similmente è detto in Gs 8,32: «E scrisse là sulle pietre una copia della Torah di Mosè che aveva scritto per gli israeliti».¹

Composizione, struttura e contenuto

Il libro presenta tre generi letterari: oratoria, poesia e narrativa. La parte principale del libro è costituita da discorsi, tre in tutto: (1) 1,3–4,40; (2) 4,44–28,68; (3) 28,69–30,20. Nel c. 27 ci sono tre titoli indipendenti (vv. 1.9.11), ma la sua lettura chiarisce che appartiene al secondo discorso. La poesia è rappresentata da due componimenti: il Cantico di Mosè (32,1-43) e la Benedizione di Mosè (33). I racconti riportano principalmente episodi su Mosè prima della sua morte. In Dt 31 e 32,44-47 abbiamo in successione la vocazione di Giosuè, la trasmissione del libro della Torah e ammonimenti a suo riguardo e l'introduzione al Cantico; in 32,48-52 e al c. 34 leggiamo la storia della morte di Mosè. Ci sono anche racconti brevi che mal si collegano al loro contesto: 1,1-2, che non calza come titolo per ciò che segue, e 10,6-9. Il brano in 4,41-43, invece, è stato aggiunto per armonizzare la

¹ La cosa è già stata notata in passato; si veda per esempio S.R. DRIVER, *Commentary on Deuteronomy* (ICC), Edinburgh³1902.

legge sulle città di rifugio in Deuteronomio (19,1-7.10-13) con quella parallela in Numeri (35,9-34).

Il primo discorso di Mosè (1,3-4,40) è essenzialmente una rassegna storica delle vicende dal monte Horeb fino alle steppe di Moab (1,3-3,22) e si conclude con la supplica di Mosè respinta dal Signore (3,23-29). In questo riepilogo storico emergono alcune idee centrali del Deuteronomio, come vedremo più avanti. Il discorso si conclude con una lunga omelia (4,1-40) che si suddivide in due parti distinte: una predicazione contro la fabbricazione di immagini per il culto del Signore (4,9-31) e la dimostrazione che il Signore è unico (4,32-40).

Il secondo discorso (4,44-28,68) inizia con i dieci comandamenti comunicati presso l'Horeb (5,2-18) per spiegare ed enfatizzare che anche «il precetto (*mišwah*), gli statuti e le leggi» che compaiono in seguito dovevano essere promulgati direttamente al popolo presso l'Horeb, e che furono invece comunicati a Mosè perché il popolo, impaurito, era stato congedato e rimandato alle sue tende. Ne deriva che «il precetto, gli statuti e le leggi» sono parte inscindibile del patto stipulato presso l'Horeb (5,19-28). Da qui in poi Mosè trasmette quel che riceve dal Signore (6,1), e apre «il precetto» con: «Ascolta, Israele, il Signore è il nostro Dio, il Signore è uno» (6,4). Il «precetto» scritto da qui in poi (6,4-11,25) riguarda essenzialmente il corretto atteggiamento d'Israele verso il Signore, che deve essere di amore, timore, fiducia, devozione e obbedienza.

Dopo il «precetto» abbiamo «gli statuti e le leggi» (11,31-26,16), che comprendono, raccolte in successione, leggi che regolano il culto e le festività, leggi contro i costumi degli amorrei, leggi contro l'idolatria, leggi sull'ordinamento statale, leggi per casi di omicidio, leggi di guerra, leggi relative al sesso e alla famiglia, leggi per la tutela degli oppressi, leggi per la protezione della proprietà privata e altre ancora. Tuttavia, molte delle raccolte sono state smembrate, e le leggi sono state organizzate secondo i tre principi seguenti:

(1) L'ordinamento concentrico (o simmetrico) in cui ciò che conclude la raccolta ne è anche l'apertura. Per esempio, all'inizio e alla fine della raccolta delle leggi c'è l'ammonizione a «osservare mettere in pratica gli statuti e le leggi» (11,32; 12,1; 26,16). Al centro di questa esortazione vi sono leggi sull'unificazione del culto (12,2-7.8-12; 26,1-11.12-15), e così altre leggi che sarebbero entrate in vigore «quando il Signore tuo Dio ti avrà dato riposo da tutti i tuoi nemici intorno» (25,19; cf. 12,10).

(2) L'ordinamento secondo la materia: in Dt 17,8-18,22 si susseguono regolamenti circa le personalità con funzione di dirigente: il giudice, il re, i sacerdoti, il profeta. Compagnano poi leggi sui delitti di

sangue e sui testimoni, la cui competenza è del giudice, e poi leggi di guerra, la cui competenza è del re (19,1–21,14).

(3) L'ordinamento per associazione, che può essere anche quello dell'associazione d'immagine (al «salario di un cane» in 23,19 viene accostato il divieto del prestito a usura «che morde» [in ebraico] ai vv. 20–21), o per associazione sonora: al comandamento di non opprimere (*lō' tōnennû*) il servo fuggitivo in 23,17 è accostato il divieto della prostituzione sacra e di offrire al Tempio il dono di una prostituta (*'etnan*) ai vv. 18–19.

Dopo «gli statuti e le leggi» abbiamo la solenne dichiarazione del patto tra il Signore e Israele (26,17–19). Israele ha innalzato il Signore come Dio, ovvero assume l'impegno di servirlo, e il Signore ha innalzato Israele come suo tesoro, ovvero assume l'impegno di elevarlo al di sopra di tutti i popoli che aveva creato. Il significato teologico di questa dichiarazione sarà discusso in seguito.

Il c. 27 contiene aggiunte al secondo discorso che si collegano bene a 11,26–30. Queste sezioni hanno in comune la benedizione e la maledizione tra i monti Garizim ed Ebal (27,11–13) a cui sono aggiunti un'altra serie di maledizioni (27,14–26) e altri comandamenti culturali sul monte Ebal (27,1–8). Successivamente, in 28,1–68, sono riportate la benedizione e la maledizione che suggellano il patto stabilito al monte Horeb, secondo la consuetudine nel Vicino Oriente antico di concludere i patti con una serie di benedizioni e maledizioni. Tuttavia, il secondo discorso non si conclude con una maledizione, ma con un discorso di consolazione e con la promessa del ritorno: la pericope di 30,1–10 ribalta le maledizioni di 28,15–68.

Il terzo discorso (28,69–30,20, escludendo 30,1–10) contiene un altro patto, il patto nel paese di Moab. Eliminate aggiunte secondarie (come, per esempio, 29,19b–27), questo patto rivela una struttura la cui somiglianza con i patti stipulati tra Stati nel II millennio a.e.c. è sorprendente. Questo dimostra che alla sua base c'è una tradizione antichissima. La sua struttura è la seguente: il titolo (28,69), l'introduzione storica (29,1–8), la proclamazione del patto (29,9–12), la condizione fondamentale del patto (29,13–19a.28), benedizioni e maledizioni, brevi e simmetriche (30,15–18), e la menzione dei testimoni (30,19). L'affinità strutturale e formale mostra che questo patto, l'unico tra tutti quelli presenti nella Torah, conserva la struttura originaria del patto tra il Signore e Israele così com'era conosciuta nei tempi più remoti. Il contenuto del patto è stato rielaborato dagli autori del Deuteronomio, ma la sua antichità è ancora riconoscibile dalle sue particolarità concettuali e dallo stile; si veda più avanti circa il suo luogo d'origine in Israele.

Il contenuto delle parti narrative in Dt 31–34 è stato ricordato sopra. Il Cantico di Mosè fonde un'ampia descrizione epica con la morale sapienziale e un ammonimento profetico. È difficile individuare con precisione il luogo di origine di questo Cantico sulla base del suo stile letterario. Il Cantico descrive la fedeltà del Signore verso Israele, ricorda il peccato del popolo e poi passa ai castighi che il Signore infligge a Israele mediante i suoi nemici. Infine, il Cantico prevede la sottomissione dei nemici e la restaurazione d'Israele. L'esilio non è menzionato tra i castighi e la restaurazione non parla del ritorno dall'esilio. La Benedizione di Mosè (c. 33) si apre descrivendo il Signore che giunge dal Sinai per benedire il suo popolo; poi, passando in rassegna le tribù, le descrive lodandole e pronunciando per ciascuna la sua benedizione particolare. La benedizione si conclude con un breve canto di vittoria d'Israele che viene sostenuto dal Signore contro i suoi nemici.

Epoca di composizione

I discorsi e parte del materiale narrativo del libro, in tutto circa nove decimi dell'opera, sono stati attribuiti dalla ricerca al documento D che, rispetto agli altri documenti che troviamo nella Torah, si distingue per stile, idee e leggi specifici. Una delle sue leggi, quella sull'unificazione del culto, ripetuta in D molte volte tra 11,31 e 31,13, è anche lo strumento che permette di datare la stessa fonte D e, in relazione a essa, anche tutta la letteratura contenuta nella Torah. La sua datazione fu avanzata da De Wette nel 1805² sulla base del seguente sillogismo storico: (1) tra tutti i libri della Torah solo il documento deuteronomico ordina l'unificazione del culto; (2) l'unificazione del culto è stata realizzata solo due volte nella storia d'Israele: la prima volta, senza una legge scritta, sotto Ezechia re di Giuda (727-698), e la seconda volta, sulla base di un libro della Torah scoperto nel tempio, nel diciottesimo anno di Giosia re di Giuda, cioè nel 622; (3) ne consegue che il libro ritrovato è il documento D (o una sua parte), e che questo sia stato composto nel VII sec., tra Ezechia e Giosia. Conseguentemente, la letteratura della Torah viene datata in relazione a D. Se un documen-

² W.M.L. DE WETTE, *Dissertatio critica exegetica qua Deuteronomium a prioribus Pentateuchi libris diversum alius cuiusdam recentioris auctoris opus esse monstratur*, Jena 1805. Per la ricerca seguente si veda S. LOERSCH, *Il Deuteronomio e le sue interpretazioni*, Brescia 1973; H.D. PREUSS, *Deuteronomium* (EdF 164), Darmstadt 1982; J.A. SOGGIN, *Introduzione all'Antico Testamento*, Brescia ⁴1987, 154-174.

to non conosce l'unificazione del culto, viene considerato più antico del VII sec.; se, invece, dà per scontata l'unificazione del culto, è considerato più tardivo di D, nel periodo esilico o dopo la restaurazione.

Contro l'ipotesi di De Wette si sono espressi studiosi che hanno cercato di ritardare o anticipare la composizione del libro. Gli studiosi che vollero ritardarne la composizione sostennero che la legge dell'unificazione del culto è utopistica, e che la storia della scoperta del libro e dell'attuazione della legge in 2Re 22–23 non è credibile. Ma la legge dell'unificazione del culto non è utopistica come dimostra il fatto che è stata osservata dai giudei e dai samaritani per tutto il periodo del Secondo Tempio. E la storia dell'unificazione del culto sotto Giosia, sebbene contenga dei segni di una rielaborazione tardiva, è così anomala rispetto alla descrizione che il libro dei Re fa degli altri re giusti del casato di David, che la sua anomalia conferma la sua verosimiglianza.³ D'altra parte, gli studiosi che vollero anticipare la composizione di D sostennero che il momento della scoperta del libro non deve necessariamente coincidere con il suo periodo di composizione, e il fatto che la legge dell'unificazione del culto non venne attuata non vuol dire che non esistesse. Questi studiosi sottolinearono che anche l'idolatria venne proibita fin dall'antichità più remota, ma che, comunque, essa perdurò in Israele fino alla fine del periodo monarchico.⁴ In realtà, questa analogia non è calzante: verso l'idolatria ci fu sempre una forte protesta, mentre i molti luoghi di culto yahwista non vennero biasimati, e non si cercò nemmeno di giustificarli come dettati dalla contingenza di un momento specifico. Gli altari di Gedeone e di Elia erano legittimi e non subirono alcuna condanna, mentre la demolizione di altari da parte del popolo veniva considerata come un grave peccato (1Re 19,10.14). I rimproveri di Amos e Osea contro Bet El e Gilgal erano contro il peccato che si sommava al culto e non contro il luogo di culto stesso, esattamente come avviene per i rimproveri di Isaia e Geremia contro il culto di Gerusalemme. Solamente nella redazione del libro dei Re, prodotta dopo l'esilio babilonese e con l'assimilazione dello stile e delle idee deuteronomici, e in seguito negli scritti del periodo del Secondo Tempio e nella letteratura rabbinica (tutte fonti più tarde del VII sec.), appare la condanna della molteplicità dei luoghi di culto

³ Come giustamente notò Y. KAUFMANN, *Storia della Fede Israelitica*, vol. I/1, Tel Aviv 1937, 93 (in ebraico).

⁴ Così sostenne U. CASSUTO, «Debarim», in *Enziqlopedia Miqra'it* II (1954), 608-619.

o, nel caso dei condottieri giusti, il tentativo di giustificare perché avevano dovuto contravvenire, in via del tutto eccezionale, alla legge della Torah. La conclusione è che né il libro né le idee dei suoi autori erano conosciuti in Israele prima del VII sec. Dal punto di vista dello storico, che deve spiegare i dati in modo razionale, D non fu composto se non nel periodo in cui fu trovato, o un po' prima.

A sostegno della composizione del libro verso la fine del periodo monarchico testimoniano anche altri elementi. Le leggi per l'amministrazione della giustizia (Dt 16,18-20; 17,8-13) si propongono di stabilire la giurisdizione di funzionari nominati dall'autorità centrale che sostituisca quella degli anziani. Tuttavia, durante il periodo monarchico l'autorità degli anziani persisteva vincolante. La loro posizione incominciò a indebolirsi nel sec. VIII e vennero esautorati del tutto con l'esilio delle città provinciali della Giudea per mano di Sennacherib (701). Questo, dunque, è il contesto idoneo alla legge di cui stiamo parlando. Anche le leggi di guerra sono molto lontane dalla realtà dell'epoca dei Giudici e presuppongono l'esistenza di un regno ben organizzato, il cui apparato è in grado di condurre trattative diplomatiche e un assedio prolungato (Dt 20,10-11.19-20). Inoltre, nell'ammonimento in Dt 28 e 29 vi sono maledizioni che sono state tratte dai formulari di patti stipulati dagli assiri con re vassalli nei secc. VIII e VII a.e.c. Per esempio, lo schema di domanda e risposta in Dt 29,21-27 (cf. vv. 23s: «Perché il Signore ha fatto così a questo paese? [...] Siccome hanno abbandonato il patto del Signore Dio dei loro padri...») compare nelle iscrizioni del re assiro Assurbanipal (668-628) e lo si trova parzialmente già nel patto stipulato tra Assurnirari e Mati'el del casato di Agush (754).⁵

È difficile supporre che tutto il documento deuteronomico sia stato trovato durante il regno di Giosia. Il libro rinvenuto nel tempio venne letto due volte (e forse una terza alla profetessa Ulda) nello stesso giorno, mentre ferveva il gran lavoro per la ristrutturazione del tempio (2Re 22,3-20). Di conseguenza, è probabile che il rotolo fosse relativamente breve. L'aspirazione degli studiosi d'individuare in D «il libro di Giosia» scaturisce da tale cognizione e dalla volontà di conoscere, per quanto possibile, lo sviluppo del documento deuteronomico e, di

⁵ E.F. WEIDNER, «Der Staatsvertrag Aššurniraris VI von Assyrien mit Mati'ilu von Bit Agušī», in *AfO* 8(1932), 17-34; trad. inglese: E. REINER, *apud* J.B. PRITCHARD (ed.), *ANET*, Princeton, NJ 1969, 532-533. La presenza in quel trattato dello schema di domanda e risposta è stata notata da B.O. LONG, «Two Question and Answer Schemata in the Prophets», in *JBL* 90(1971), 129-139, e da M. WEINFELD, *Deuteronomy and the Deuteronomical School*, Oxford 1972, 114-116.

conseguenza, lo sviluppo del movimento che lo redasse e che ebbe un ruolo così importante nella vita religiosa d'Israele. Più avanti cercheremo di presentare brevemente il profilo di questa scuola di pensiero.

L'evoluzione del libro

Il libro scoperto sotto Giosia, che chiameremo D-1, comprendeva certamente una raccolta di leggi che ordinavano l'unificazione del culto, per esempio 12,8-12 (il luogo del culto); 14,22-23.28-29 (la decima); 15,19-23 (i primogeniti); 16,1-17 (le feste); 26,1-2.5-11 (le primizie). Lo possiamo supporre perché viene raccontato esplicitamente in 2Re 23 che parte di queste leggi furono attuate da Giosia. E come avviene di norma per una raccolta di leggi, D-1 si concludeva di certo con una breve serie di benedizioni e maledizioni come in Dt 28,3-6.16-19 («Sarai benedetto in città...» e così via). Un'altra raccolta antica, che forse era presente in D-1, è «il patto nel paese di Moab» (28,69-30,20). Le minacce contenute in questa sezione, dopo essere state espanse in 29,19b-27, ben si addicevano al destino delle dieci tribù che il Signore aveva sradicato «dalla loro terra con ira, con furore e con grande sdegno», esiliandole in un altro paese «com'è oggi» (29,27). Queste parole esercitarono una forte impressione sul re Giosia, il quale realizzò la sua riforma culturale seguendo «il libro trovato» (2Re 22,13).

Questa raccolta giuridica originaria venne ben presto ampliata da una cospicua attività letteraria che scaturì dalla riforma di Giosia e dalla posizione dominante assunta dal movimento deuteronomista. Già al tempo di Giosia venne aggiunta la composizione di D-2. Questo documento comprendeva una nuova versione della legge dell'unificazione del culto (11,31-12,7), comandamenti dettagliati contro l'idolatria (17,2-7; 13,2-19), e leggi contro l'adozione dei costumi degli amorrei nel culto del Signore (12,29-13,1; 16,21-17,1). Dalla precisione del suo linguaggio si chiarisce che D-2 si servì di leggi preesistenti che rielaborò secondo la propria sensibilità e aggiunse al libro. Queste sono: le leggi per casi di omicidio (19,1-7.10.11-13; 21,1-9), le leggi di guerra (24,5; 23,10-15; 20; 21,10-14), le leggi su sesso e matrimonio (21,15-21; 22,13-29; 24,1-4; 25,5-12). D-2 è anche il responsabile dell'*incipit* della raccolta «il precetto, gli statuti e le leggi» che si collega al patto all'Horeb (5,1-6,9 nella loro parte principale) e ad altre parti dell'introduzione che leggiamo nei cc. 6-11, che originariamente appartenevano al «precetto» (7,1-11; 11,22-25). In altre parole, l'attuale struttura del secondo discorso, che contiene il patto all'Horeb, che, da parte sua,

è suddiviso in «dieci comandamenti, il precetto, gli statuti e le leggi» (cf. 5,28; 6,1; 8,1; 11,22; 11,32–12,1; 26,16), è stata creata dall'autore di D-2. Questo autore ebbe senza dubbio l'obiettivo di presentare un'esauriente raccolta di leggi, che divenisse la giurisprudenza dello Stato con la sanzione del monarca e che sostituisse le precedenti raccolte di leggi o il diritto consuetudinario vigente. È possibile che ciò sia stato realizzato durante la generazione antecedente all'esilio babilonese.

Tuttavia, è possibile riconoscere in questo *corpus* giuridico anche un'altra attività legislativa distinta, opera di legislatori professionisti. Costoro vollero sostituire il diritto consuetudinario, che veniva perpetuato dagli anziani delle città, con un sistema unificato di giudici insediati nelle singole città, sottoposti all'autorità di un unico giudice nella capitale, il quale aveva il compito di emettere il verdetto per i casi più difficili (16,18–20; 17,8–13). A questo strato letterario, che chiameremo D-G, possiamo attribuire anche le diverse norme che vennero formulate per guidare i giudici nelle varie fasi della loro attività, nella formulazione del verdetto e nell'applicazione della pena; così abbiamo: leggi sui testimoni (19,15); sulla condanna collettiva di padri e figli (24,16); sulla fustigazione (25,1–3); sull'impiccagione (21,22–23). Talora D-G contraddice chiaramente l'attività di D-2: il giudizio in base a due testimoni (19,15) contraddice la condanna di un individuo che pratici l'idolatria o che la promuova, la cui pena è la lapidazione, sulla base della testimonianza di un solo testimone (13,7–12);⁶ a sua volta, la condanna a morte sulla base della responsabilità individuale (24,16) contraddice la condanna di sterminio della città che si è abbandonata all'idolatria, dove tutta la popolazione viene messa a morte senza distinzione (13,13–19). Questo è, dunque, uno strato distinto della legislazione prodotto da giuristi. Un altro strato, più tardivo, è lo strato Sacerdotale, che si manifesta soprattutto con inserzioni all'interno di leggi precedenti; così in 20,2–4 un sacerdote esorta i guerrieri al combattimento; in 21,5 partecipa a un rito di espiazione; in 26,3–4 accetta le primizie presso l'altare. L'obiettivo è di far risaltare il ruolo del sacerdozio, che originariamente era assente. Ma le inserzioni sacerdotali, che possiamo siglare D-S, spesso disturbano il contesto.

⁶ Ai vv. 9–11 bisogna leggere, seguendo i LXX: «Non risparmiarlo, non coprire la sua colpa, *ma denuncia* *הגידו* *הגידו* la tua mano sia la prima contro di lui per metterlo a morte; poi la mano di tutto il popolo; lapidalo e muoia». Pace B.M. LEVINSON, nel suo abile studio: «But You Shall Surely Kill Him», in G. BRAULIK (ed.), *Bundesdokument und Gesetz: Studien zum Deuteronomium*, Freiburg 1995, 37–63.

Questa intensa attività letteraria che vediamo intorno alla fine del regno di Giuda è solo una parte del quadro complessivo. Nel Deuteronomio c'è materiale più antico che considera Sichem e il suo contado come il centro di tutte le tribù d'Israele (27,1-8). Sichem godette di questa posizione, per quanto ne sappiamo, nel X sec. (1Re 12). In questo centro, tra il monte Garizim e il monte Ebal, veniva organizzata una cerimonia del patto che si concludeva, secondo la consuetudine, con la benedizione e la maledizione (11,26-29; 27,12-13 che prosegue in 28,3-6.16-19). Perciò, è giusto collegare al materiale che concerne Sichem anche il nucleo della cerimonia del patto che, nel terzo discorso, conserva l'antica struttura che conosciamo dai patti stipulati nel II millennio. Di origine settentrionale è anche il Cantico di Mosè, come dimostrano le sue citazioni nella storia del regno d'Israele⁷ e la sua affinità con Osea.⁸ Dal regno del Nord, probabilmente da un santuario in Transgiordania, proviene anche la Benedizione di Mosè, in cui Gad occupa un posto di rilievo e sembra essersi esteso territorialmente a danno di Ruben che aveva subito una certa decadenza.⁹ Giuda, invece, appare come una tribù marginale e isolata.

Tutto questo retaggio settentrionale ci dà informazioni sulla storia del movimento deuteronomista, al quale si deve la concezione dell'unificazione del culto. Rifugiati dal Nord giunsero a Gerusalemme portando con sé un considerevole patrimonio letterario: le vestigia della tradizione del patto e i Cantici, che furono incorporati nel Deuterono-

⁷ Si confronti Dt 32,36: «Perché il Signore farà giustizia al suo popolo e dei suoi servi avrà compassione; quando vedrà che ogni forza è svanita e non è rimasto né schiavo, né libero», con 2Re 14,26: «Poiché il Signore vide la miseria d'Israele, molto amara, non c'era né schiavo né libero, e nessuno che soccorresse Israele».

⁸ Si confronti Dt 32,15 (seguendo i LXX e il Pentateuco Samaritano): «Giacobbe mangiò e si saziò. Yeshurun ingrassò e scalcìò, s'ingrassò, impinguò, rimpinzò, e abbandonò il Dio suo creatore, dispregiò la Roccia della sua salvezza», con Os 13,4-6: «Io sono il Signore tuo Dio dal paese d'Egitto, e oltre a me non conoscesti dio, e non c'è salvatore oltre a me. Io ti ho fatto pascolare [seguendo i LXX] nel deserto, in una terra arida. Pascolando si saziarono, si saziarono e il loro cuore divenne arrogante, perciò mi hanno dimenticato». L'influenza di questo motivo su D è visibile in Dt 8,12-14: «Quando avrai mangiato e ti sarai saziato, quando avrai costruito belle case e vi avrai abitato, quando avrai visto il tuo bestiame grosso e minuto moltiplicarsi, accrescersi il tuo argento e il tuo oro e abbondare ogni tua cosa, il tuo cuore non si inorgoglisca in modo da dimenticare il Signore tuo Dio che ti ha fatto uscire dal paese d'Egitto, dalla condizione servile».

⁹ Si veda Dt 33,6: «Viva Ruben e non muoia, benché siano pochi i suoi uomini»; e così al v. 20: «E a Gad disse: Benedetto chi espande Gad! Come un leone dimora, e sbrana spalla e cervice». Luzzatto identificò nel vocabolo אַשְׁדוֹד la località di Ashdot, sul pendio del Monte Nebo; si veda S.D. LUZZATTO, *Il Pentateuco, Vol. V – Deuteronomio*, Padova 1876, *a.l.* Ne deduco che da questo luogo provenne la Benedizione di Mosè (Dt 33).

mio; ciò che rimaneva delle più antiche tradizioni storiche che divenne fonte per i libri dei Profeti Anteriori; frammenti di profezie, conservati, per esempio, nel libro di Osea. In origine, questi rifugiati sposavano un'ideologia antimonarchica (Gdc 9,8-15; 1Sam 8,11-18) e sostenevano la sovranità esclusiva del Signore (Gdc 8,23; 1Sam 10,18-19; 12; cf. Os 8,1-7; 13,1-11) che, di volta in volta, rinnovava il suo patto con Israele nel santuario centrale di Sichem. Tuttavia questi rifugiati dal Nord trovarono asilo, com'è possibile immaginare, proprio alla corte del re di Giuda e nelle dimore dei suoi notabili. Così, nel corso delle generazioni seguenti, i loro discendenti divennero devoti sostenitori del casato di David e nunzi dell'elezione di Gerusalemme.¹⁰ Questa trasformazione avvenne gradualmente, come dimostra la legge sul re in Dt 17,14-20. Infatti, questa legge ha verso la monarchia un atteggiamento piuttosto tiepido: la considera come un'imitazione del costume degli altri popoli (che è un'implicita condanna), inoltre limita l'autorità del re e mette in guardia contro sue possibili degenerazioni. Dal movimento deuteronomista proviene un altro contributo più naturale e prevedibile: nella letteratura ereditata da D, Sichem viene descritta come il santuario centrale, presso il quale si raccoglievano in assemblea tutte le tribù d'Israele per la cerimonia del rinnovamento del patto. Da questa idea del santuario centrale si sviluppò a Gerusalemme il principio dell'unico santuario, l'unico degno del culto all'unico Dio (si veda più avanti).

Inoltre è possibile distinguere in D strati più tardivi, uno dei quali è uno strato di interpretazione giuridica, una specie di *midrash halakhah* antico, il cui obiettivo è di appianare contraddizioni tra le leggi di D e quelle in altre raccolte giuridiche presenti nella Torah. Per esempio, Dt 12,20-28 cerca di risolvere il problema della macellazione profana, permessa ai vv. 13-18, con la sua proibizione in Lv 17, mentre Dt 19,8-9 integra il numero delle città di rifugio di D portandolo a sei, perché si accordi con il loro numero riportato nella legge sacerdotale in Nm 35,9-34. Troviamo un altro strato tardo in Dt 1-4. La sua prima parte nei

¹⁰ L'elezione di Gerusalemme e l'eternità del casato di David sono idee fondamentali della redazione deuteronomistica del libro dei Re. Si veda, per esempio, 1Re 14,21: «Roboamo, figlio di Salomone [...] regnò [...] in Gerusalemme, città eletta dal Signore fra tutte le tribù di Israele per collocarvi il suo nome»; e 1Re 15,4-5: «Ma, per amore di Davide, il Signore suo Dio gli concesse una lampada in Gerusalemme, innalzandone il figlio dopo di lui e rendendo stabile Gerusalemme, perché Davide aveva fatto ciò che è giusto agli occhi del Signore e non aveva traviato dai comandi che il Signore gli aveva impartiti, durante tutta la sua vita».

cc. 1-3 consiste nella rassegna storica, dal monte Horeb alle steppe di Moab, che descrive la peregrinazione delle tribù d'Israele e le loro battaglie secondo una sua tendenza peculiare che troviamo anche nella descrizione storica di Gs 1-11. La rassegna in Dt 1-3 è in realtà parte della composizione storica deuteronomistica che si conclude alla fine del libro dei Re, e perciò è possibile pensare che siano state composte insieme a metà del VI sec. Più tardivo ancora è 4,1-40 la cui lingua si caratterizza per alcune espressioni sacerdotali (il verbo *bārā'* per «creare»; «maschio e femmina»; *rōmēs*, «[animale] che striscia»). In questo capitolo sono anticipati l'esilio e la speranza della redenzione (vv. 25-31). Troviamo tale anticipazione anche nella conclusione della maledizione (28,62-68) e nella sua prosecuzione immediata nella promessa del ritorno e della restaurazione (30,1-10). Riassumendo, dunque, D sembra contenere la produzione giuridica, storica e religiosa di una scuola di pensiero che si sviluppò per circa quattro secoli, dal X al VI sec. Questo patrimonio proviene dal circolo profetico, da quello sacerdotale e da quello rappresentato dai saggi di corte, che contribuirono tutti alla speciale forma letteraria del libro: il discorso omiletico di persuasione.

Le idee

Pur avendo diversi strati di composizione, D è uno dei documenti più coerenti se si considera il suo mondo concettuale. Il suo pensiero ha un chiaro orientamento teologico e ci mostra, di fatto, i risultati conseguiti dal pensiero religioso israelita verso la fine dell'età monarchica.

Con la proclamazione: «Ascolta, Israele, il Signore è il nostro Dio, il Signore è uno» (6,4), D esprime la sua concezione monoteista. «Uno» significa «unico» (si veda Gen 27,38), ma è possibile che la frase contenga intenzionalmente un doppio senso: (1) Il Signore è l'unico Dio; (2) Il Signore è uno e non è possibile scinderlo in entità divine diverse, come il Baal: Baal Gad, Baal Şafon, Baal Maon e così via, o secondo ciò che leggiamo del Signore stesso nelle storie antiche: YHWH Dio altissimo (Gen 14,22), YHWH Dio eterno (Gen 21,33), YHWH mio vessillo (Es 17,15), YHWH della pace (Gdc 6,24). Così si capisce come la concezione del dio unico condusse al principio di un unico luogo di culto nel paese secondo la legislazione deuteronomistica. Inoltre, il principio dell'unicità non tollera altre entità divine oltre al Signore, ed è esclusa persino l'esistenza di angeli al suo servizio, mandati da lui in missione e che cantano le sue lodi. D trovò la credenza nell'esistenza di esseri divini nelle sue fonti, nel Cantico di Mosè (Dt 32,8-9, e al

v. 43 secondo la variante attestata a Qumran e dai LXX);¹¹ e la conclusione del libro del patto (Es 23,20-33) parla esplicitamente di angeli. D ne rimosse la menzione riformulando le sue fonti (Dt 4,19-20; 6,1-15; 7,1-11). In modo analogo, D polemizza con veemenza contro l'esercito celeste, la cui credenza era diffusa nel mondo semitico occidentale sin da età remota e che godette di grande popolarità nel periodo assiro (Dt 4,19; 17,3; 2Re 21,3.5). Il suo monoteismo lo portò a polemizzare anche contro i cherubini e le altre creature sacre. D nega la loro esistenza come esseri che accompagnano il Signore durante la sua epifania e ne proibisce la raffigurazione (4,9-13.15-18.23-24). Conseguentemente, venne modificata l'immagine dell'arca. In D mancano il propiziatorio e i cherubini, e l'arca serve esclusivamente a contenere le due tavole dei dieci comandamenti (Dt 10,1-5); da qui deriva il nome dell'arca nella letteratura deuteronomista: l'arca del patto. E se il propiziatorio che sta sopra l'arca non è il seggio di Dio, tanto più non bisogna immaginarsi che Dio possa dimorare in feticci, steli e alberi sacri. Queste vestigia del culto cananeo vennero bandite col massimo rigore dal culto del Signore (16,21-22). È possibile così chiarire anche la veemente polemica contro i vitelli (Es 32-33; Dt 9,8-10.11; e la redazione del libro dei Re). Anche i vitelli erano considerati come seggio di Dio, perciò dal punto di vista fenomenologico non erano diversi dai cherubini. Questa polemica è propria della scuola deuteronomista che l'ereditò da Osea (Os 8,4-6; 13,1-2).

Con la negazione del propiziatorio e dei cherubini come seggio del Signore si vuole esprimere anche una concezione di Dio come immateriale, spirituale e trascendente. Il Signore non «siede sui cherubini», e non sta nemmeno nel suo santuario. Il santuario è solo il luogo dove il Signore ha stabilito o messo il suo nome (12,5.11). Il nome esprime, probabilmente, un'emanazione dell'essere di Dio stesso che diviene inamovibile nel santuario, e da ciò derivò la denominazione «casa del Signore» con cui il popolo chiamava il tempio. Tuttavia, la dimora vera e propria del Signore è in cielo (26,15), ma persino il cielo è insufficiente a contenerlo (1Re 8,27). È così che gli esponenti di questa scuola cercarono di esprimere il concetto della trascendenza del Signo-

¹¹ In Dt 32,8 bisogna leggere: «Quando l'Altissimo assegnò ai popoli la loro eredità // quando divise i figli dell'uomo // stabilì i confini dei popoli // secondo il numero degli esseri divini». Mentre al v. 43 bisogna ricostruire come segue: «Gridate di gioia con lui, o celesti, // si rallegrino gli esseri divini // perché egli vendicherà il sangue dei suoi figli // e purificherà la terra del suo popolo» והרנינו שמות צמו ויעלו בני אלהים כי דם בניו יקום וכפר אדמתו עמו. Ho cercato di giustificare questa lettura nei miei studi, menzionati *infra* a nota 13.

re: il Signore è al di fuori del mondo fisico, non lo si può assolutamente trovare all'interno del nostro mondo materiale.

In Dt 4,32-40, D cerca di dimostrare l'esistenza del Signore come l'unico dio. La prova consiste nell'evento, unico, della fuoriuscita d'Israele dall'Egitto. Con ciò il Signore dimostrò sia la sua forza universale che la nullità degli dèi d'Egitto. Il Signore è l'unico dio nel mondo intero (i versetti sulla rivelazione presso l'Horeb, 4,33.35, non sono parte del corpo della pericope), e da ciò deriva che tutto il mondo è sotto il suo controllo. Ed è per questo che il primo discorso sostiene che il Signore ha assegnato un'eredità anche agli altri popoli, o per lo meno a popoli collegati ad Abramo – Edom, Moab e Ammon (2,2-22). Tuttavia, se il Signore è l'unico dio di tutto il mondo, perché Israele è l'unico popolo a conoscerlo e adorarlo? La risposta è data dal concetto dell'elezione: in virtù di un atto scaturito dalla sua volontà, a motivo del suo amore per i padri, il Signore elesse Israele, gli manifestò la sua benevolenza assegnandogli il possesso del paese e gli diede i suoi statuti e i suoi comandamenti. L'elezione d'Israele viene espressa da D anche con alcuni concetti che avevano l'obiettivo di perfezionare la formulazione originaria del patto, come vedremo subito.

Il termine «patto», nonostante il grande uso che se ne fa nel libro, non è essenziale per la teologia di D. In base alle sue analogie col mondo politico, il concetto di patto è in prima istanza monolatrico, ovvero indica l'adorazione esclusiva di un solo dio. D vuole, invece, esprimere la fede esclusiva in un unico dio. L'uso diffuso del termine «patto» in D si chiarisce se si pensa che il patto a Sichem stava alla radice e al principio della tradizione deuteronomistica. Inoltre, il termine «patto» era idoneo a esprimere l'obbligo di osservare i comandamenti del Signore, obbligo fondamentale nella teologia deuteronomistica (e più tardi nel giudaismo). Il rapporto dialettico col termine «patto» si esprime bene nella rielaborazione che D fa della sua formula essenziale. La forma di partenza della formulazione è ancora presente in Dt 29,12: «per costituirti oggi suo popolo e per essere egli il tuo Dio». Questa formula del patto esprime nella prima parte l'impegno del Signore di proteggere il popolo e nella seconda parte l'impegno del popolo di servire il Signore. Questa formula non ci dice nulla circa l'essenza del Signore né circa l'esistenza di altre divinità. La formula rielaborata secondo la fede propria di D compare nella solenne conclusione della raccolta degli «statuti e leggi» del discorso centrale (26,17-19): «Quest'oggi hai innalzato il Signore perché sia tuo Dio e per camminare nelle sue vie [...] e quest'oggi il Signore ti ha innalzato per essere il suo popolo-tesoro... e

per elevarti al di sopra di *tutti i popoli che ha creato* [...] e perché tu sia un popolo consacrato al Signore tuo Dio» (coerentemente, D evitò di usare la radice *qdš* riguardo al Signore e scelse, invece, il suo sinonimo *'mr*: si confronti questa radice con l'ugaritico *qdš w'amrr* e Is 57,15 – «eccelso e santo»). Il nocciolo del contributo teologico in questa formula è riconoscibile nella definizione data alla posizione d'Israele davanti al Signore: Israele è un «popolo prezioso», cioè è come il tesoro prezioso che un grande magnate preferisce più di tutti i suoi immensi possedimenti; Israele è il più elevato di tutti i popoli che il Signore ha creato; ed è un «popolo consacrato», cioè vicino al Signore per servirlo più degli altri, così come è consacrato il sacerdote che si avvicina per servire la divinità nel santuario. Con la sua riformulazione della dichiarazione base del patto, D volle esprimere le conseguenze dell'idea che il Signore è l'unico dio dell'universo: l'elezione d'Israele tra tutti i popoli per essere il popolo prediletto del Signore.

Quattro sono gli oggetti di elezione in D: il popolo, i sacerdoti leviti, «il luogo... dove sarà stabilito il suo nome», il re. Notiamo che il paese non è oggetto di scelta. Il paese è esaltato da D in vari modi: è la terra che è stata promessa ai padri, è «la buona terra», è «la terra in cui scorrono latte e miele», e in Dt 8,7-9 vengono enumerate tutte le sue eccellenti qualità insieme ai «sette prodotti» del suolo. Ciononostante, D evita di dire che essa è una terra eletta, e men che meno ci dice che è una terra santa. Non viene nemmeno detto che è una terra benedetta; solo in un passo in 26,15 leggiamo: «Guarda dalla tua santa dimora, dal cielo, e benedici il tuo popolo, Israele, e la terra che ci hai donato». Alcuni elementi indicano che questa orazione contiene del materiale antico ereditato e accolto da D. Essenzialmente, sembra che D volesse evitare qualunque elemento da cui si potesse percepire l'eco di un rapporto mitico tra Dio e la terra o l'idea di un rapporto immutabile, per cui la divinità è intrinsecamente obbligata ad assicurare fertilità e abbondanza alla sua terra. Di conseguenza, D respinse ogni espressione che poteva sembrare circoscrivere il dominio del Signore, come «il paese del Signore» (Os 9,3), o «l'eredità del Signore» (2Sam 21,3). Il rapporto tra il Signore e la terra viene presentato con chiarezza in Dt 11,10-12 e nella parte successiva di questa pericope ai vv. 13-21. Il paese d'Israele è «la terra su cui il Signore tuo Dio veglia sempre, gli occhi del Signore tuo Dio sono su di essa dall'inizio alla fine dell'anno» (v. 12). Con ciò, D esprime un concetto ben chiaro: la terra è oggetto di una continua attenzione speciale. Controllando l'acqua, che la terra assorbe «dalla pioggia dal cielo», il Signore può ricompensare

immediatamente il suo popolo, se obbedisce ai suoi comandamenti, o punirlo, se il suo cuore viene sedotto e si abbandona all'adorazione di altri dei. Nel pensiero di D la terra rappresenta una funzione del rapporto tra il Signore e Israele.

La relazione speciale tra il Signore e Israele si manifesta anche in guerra. Il Signore è un dio guerriero presente nell'accampamento d'Israele (20,1-4), ma non collegato all'arca.¹² Perciò, bisogna stare attenti e mantenersi puri all'interno dell'accampamento (23,15). Questo alleato promette a Israele la vittoria completa nella conquista del paese (7,17-24), ma a condizione di un'obbedienza rigorosa agli ordini ricevuti prima di ogni procedura politica o militare. Ed è così che la rassegna storica in Dt 1-3 e i racconti in Gs 1-11 descrivono gli avvenimenti: ogni impresa svolta in accordo con la volontà del Signore ha successo, mentre ogni azione compiuta senza interrogare la sua volontà fallisce (Dt 1,22-46; Gs 7,2-5). La teologia deuteronomistica della guerra non è quietista, bensì attivista: il Signore combatte per Israele, ma Israele non resta inoperoso, anzi partecipa alla battaglia con tutte le sue forze. È possibile che in questo atteggiamento si rifletta il risveglio patriottico del periodo di Giosia che l'accompagnò durante le sue campagne militari per ristabilire i confini d'Israele, e che da queste fu alimentato e ulteriormente infervorato.

D impartisce a Israele l'ordine di sterminare gli abitanti del paese (7,1-2; 20,16-17). La sua innovazione consiste nel fatto che si tratta di una legge e non di un voto (Nm 21,1-3). Questa legge non deriva da circostanze politiche o etniche, ma dal timore dell'idolatria (7,3-4; 20,18), visto che proprio nella stessa maniera D stabilisce lo sterminio di un'intera città israelita che si sia pervertita dandosi all'idolatria (13,13-19). È difficile capire quali fossero le circostanze reali dietro l'ordine dello sterminio. Certamente esercitò la sua influenza la violenta realtà del periodo assiro. Inoltre, antichi racconti di distruzione di singoli luoghi vennero generalizzati e proiettati su tutto il paese, dal momento che nel VII sec. era ormai diffusa l'idea che gli abitanti del paese lo avevano abbandonato (Is 17,9^{LXX}) o che erano stati sterminati (Am 2,9). Così si sviluppò l'idea che gli abitanti del paese erano stati annientati per anatema dai conquistatori israeliti. D consolidò questa

¹² È da osservare che Dt 1,42-43, che riprende la storia del tentativo d'invasione del paese di Canaan da sud, raccontato in Nm 14,44, elimina del tutto la notizia che leggiamo in Numeri: «E l'arca del patto del Signore e Mosè non si mossero dall'accampamento». Anche le leggi di guerra di D non prevedono la presenza dell'arca nell'accampamento.

idea come legge e giustificò la legge col bisogno di eliminare l'idolatria dal paese. L'anatema sui cananei, comunque, subì un certo processo di razionalizzazione: non è più una questione di consacrazione al Signore, ma è un termine tecnico di sterminio.

Il rapporto ideale che deve sussistere tra il Signore e Israele è un rapporto d'amore. Il Signore amò i padri (4,37; 10,15) o Israele (7,8) e perciò scelse il popolo. Il popolo, da parte sua, deve corrispondere con amore integro (6,5; 10,12; 11,1.13.22), che significa fedeltà assoluta e l'impegno ad adorarlo con tutto il cuore. Il concetto di amore è ripetuto nella fraseologia dei patti nell'Oriente antico, e venne accolto da Osea che paragonò l'amore tra il Signore e Israele all'amore di un marito per la moglie e all'amore di un padre per i figli. Come per molti altri temi, è possibile che anche questa similitudine sia stata trasmessa a D da Osea, e tuttavia D evita di paragonare Israele a una moglie e fa sua solo la similitudine del padre e dei figli (14,1). E alla luce di questa similitudine, D riassume le prove che Israele affrontò nel passato: «Come un uomo corregge suo figlio, così il Signore il tuo Dio ti corregge» (8,5). Se consideriamo il contesto storico della creazione deuteronomica, cioè gli orrori della crudele conquista e distruzione assira, è sorprendente l'ottimismo che pervade gli scritti di D: da essi si sprigiona un saldo spirito di fiducia nel Signore, la fiducia di coloro che credono nella validità del patto e nell'eternità dell'elezione.¹³

ALEXANDER ROFÉ
 Hebrew University
 Jerusalem
 alexander.rofe@mail.huji.ac.il

¹³ Ringrazio il dott. Matteo Pradella che ha tradotto questo saggio dall'ebraico. Gli errori introdotti in seguito sono a mio carico. La letteratura sul Deuteronomio è immensa. Mi limito a segnalare alcune collezioni di articoli nelle quali si può intravedere lo stato della ricerca: N. LOHFINK (ed.), *Das Deuteronomium. Entstehung, Gestalt und Botschaft* (BETHL 68), Leuven 1968; D.L. CHRISTENSEN (ed.), *A Song of Power and the Power of Song: Essays on the Book of Deuteronomy*, Winona Lake, IN 1993; T. VEIJOLA (ed.), *Das Deuteronomium und seine Querbeziehungen*, Helsinki-Göttingen 1996. I miei studi su questo libro sono stati riuniti in A. ROFÉ, *Introduction to Deuteronomy*, Jerusalem 1988 (in ebraico). In seguito, sulle leggi sociali nel Deuteronomio, in *Beit Mikra* 59(2014), 85-97. Una parte degli studi è stata tradotta in inglese: A. ROFÉ, *Deuteronomy: Issues and Interpretation* (OTS), Edinburgh 2002. Tra i commenti critici più recenti segnalo: J.H. TIGAY, *Deuteronomy* (The JPS Torah Commentary), Philadelphia, PA 1996; R.D. NELSON, *Deuteronomy: A Commentary* (OTL) Louisville, KY 2002; T. VEIJOLA, *Das 5. Buch Mose - Deuteronomium, Kapitel 1,1-16,17* (ATD 8,1), Göttingen 2004; L. PERLITT, *Deuteronomium 1-6** (BK), Neukirchen-Vluyt 2013.

Parole chiave

De Wette – Origine – Sichem – Documento D – Strati – Monoteismo
– Elezione

Keywords

De Wette – Origins – Shechem – D Document – Layers – Monotheism
– Election

Sommario

L'articolo spiega l'origine del nome Deuteronomio e illustra la composizione, la struttura e il contenuto del libro. Si accetta l'ipotesi di De Wette, che data il Deuteronomio nel VII secolo a.e.c.; questo deve riferirsi alla maggior parte dell'opera, definita come il documento D. Il libro contiene del materiale precedente, che ebbe origine a Sichem, nel Nord; D stesso proviene dalla Giudea alla vigilia dell'esilio. Nella sua legislazione si possono distinguere diversi strati; il più tardivo è uno strato di interpretazione giuridica postesilica. Tra le idee di D spicca il monoteismo. Dio è unico e trascendente. Non risiede sull'arca. Pertanto si nega la funzione dei cherubini. Non si parla neppure degli angeli. Per spiegare come un Dio unico e universale sia adorato soltanto da un popolo, D ricorre al concetto di elezione. Il Signore amò i patriarchi e pertanto elesse Israele al suo servizio.

Summary

The essay explains the origin of the Deuteronomy and deals with the composition, structure and contents of the book. De Wette's hypothesis is accepted as referred to the D document which constitutes the major part of Deuteronomy. The book contains various strata, the oldest being inherited material from Shechem; the D strata originated in Judeah on the eve of the Exile; finally a layer of legal interpretation was appended in post-exilic times. Monotheism is one of the central ideas of D. The Lord is transcendent, not related to the Ark. D is silent about the cherubim and angelic beings as well. In order to explain why a single and universal god is worshipped by one people only, D introduces the concept of election: the Lord loved the Fathers and therefore chose Israel to his service.

CAMILLE FOCANT

Temi biblici. 14 Il Vangelo di Marco

Cinque chiavi di lettura

Seguendo la traccia degli studi di analisi narrativa, che si sono affermati negli ultimi trent'anni, Camille Focant invita a considerare attentamente l'arte di raccontare di Marco attraverso cinque chiavi di lettura: il quadro narrativo, la trama, la questione della legge di Mosè, l'importanza dei luoghi (casa, sinagoga, Tempio, sepolcro) e il significato della Passione. Questi cinque punti di riferimento permettono di comprendere meglio l'interpretazione che Marco dà di Gesù «il Nazareno», definito immediatamente «Cristo, Figlio di Dio».



«TEMI BIBLICI»

pp. 136 - € 17,00

EDB Edizioni
Dehoniane
Bologna

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

www.dehoniane.it

Il saggio scriba intellettuale credente mediatore della sapienza e suo interprete profetico in Sir 38,24–39,11

Introduzione

Obiettivo e tema dell'indagine

Il libro di Ben Sira presenta la figura del saggio nella veste del «sofer-scriba», usando spesso il tono autobiografico (prima persona) come nel caso che consideriamo.¹ Infatti, le affermazioni sulla figura dello scriba sono la premessa a un esercizio concreto di insegnamento che l'autore mette in atto con «l'inno didattico» di Sir 39,12-35.

La pericope di Sir 38,24–39,11 opera un confronto tra lo scriba e le altre professioni, soffermandosi in modo speciale sul ruolo dello scriba, nella sua funzione culturale, sociale e religiosa e nella trasmissione e mediazione della sapienza (38,34cd–39,11), brano che sarà qui oggetto di particolare esame. Lo studio intende rileggere questo brano noto, prendendo atto della convergenza e della diversità delle forme testuali a noi giunte, soprattutto ebraica (H), greca (G) e siriana (S). Dopo una breve presentazione del testo che possediamo e del contesto, saranno indicate le interpretazioni generali sul senso della pericope nelle sue due parti (le diverse professioni). Seguirà l'analisi di 38,24.34–39,11, per cogliere la sua funzione nell'insieme del libro nelle sue ampie unità e nella rappresentazione della figura stessa di Ben Sira «saggio-sofer», che si ritiene l'«epigono» di una lunga tradizione (cf. 33,16-19).

¹ W. JÜNGLING, «Der Bauplan des Buches Jesus Sirach», in J. HAINZ – H.-W. JÜNGLING – R. SEBOTT (edd.), *“Den Armen eine frohe Botschaft”*. FS F. Kamphaus, Frankfurt am Main 1997, 89-105, ravvisa nel tono autobiografico il segno dell'inizio di una nuova sezione; cf. anche J. LIESEN, «First-Person passages in the Book of Ben Sira», in *PIBA* 20(1997), 24-47.

Il testo di Sir 38,24–39,11

Del testo H possediamo solo 38,24-27 Ms B. Il resto è in G, che prendo come principale riferimento in confronto con S;² Vg ha la seguente numerazione: 38,25-39; 39,1-15.³

² Per il testo del Siracide, cf. F. VATTIONI, *Ecclesiastico. Testo ebraico con apparato critico e versioni greca, latina e siriana*, Napoli 1968 (che permette un confronto immediato tra le varie tradizioni testuali). Per G, cf. J. ZIEGLER, *Sapientia Iesu Filii Sirach* (Septuaginta, XII/2), Göttingen ²1980 (con G^{II}, ms 248 usato da Vattioni); A. RAHLFS, *Septuaginta*, Stuttgart 1935 (ristampa 1979, testo in BibleWorks). Per il testo H, oltre a Vattioni, cf. P.C. BEENTJES, *The Book of Ben Sira in Hebrew. A Text Edition of All Extant Manuscripts and a Synopsis of All Parallel Hebrew Ben Sira Texts* (VT.S 68), Leiden-New York-Köln 1997 (reprint SBL.StBl 9, Atlanta, GA ²2006, con le correzioni alla prima edizione, cf. lo stesso BEENTJES, «Errata et Corrigenda», in R. EGGER-WENZEL [ed.], *Ben Sira's God: Proceedings of the International Ben Sira Conference Durham-Ushaw College 2001* [BZAW 321], Berlin-New York 2002, 375-377; anche la recensione di A.R. MÜLLER, «Eine neue Textausgabe von Jesus Sirach», in *BN* 89[1997], 19-21); Z. BEN HAYYM (ed.), *Sefer Ben Sira'. Hmqwr, qwnqwrđnsyb wgytwb 'wyr hmlym* [Il libro di Ben Sira' – Testo, concordanza e analisi del vocabolario], Gerusalemme 1973; M.H. SEGAL, *Sefer Ben Sira' haššālem*, Jerusalem ³1972. Per S, cf. VATTIONI, *Ecclesiastico*, e N. CALDUCH BENAGÉS – J. FERRER – J. LIESEN, *La sabiduría del escriba – Wisdom of the Scribe* (Biblioteca Midrásica 26), Estella (Navarra) 2003 (edizione diplomatica della versione siriana del libro di Ben Sira contenuta nel Codice Ambrosiano, con traduzione spagnola e inglese).

³ Nelle citazioni, per l'ordine dei capitoli del libro di Ben Sira si segue H confermato dalla Vulgata latina; per i versetti G^{II} (ms 248, versione lunga, cf. CEI 2008). Per l'analisi del testo, oltre agli studi specifici, vanno ricordati almeno i classici commentari filologici: G.H. BOX – W.O.E. OESTERLEY, *The Book of Sirach* (The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament I), Oxford 1913 (ristampa 1978), 268-517 (268-315: «Introduction»); R.H. CHARLES – D. LITT, *Apocrypha* (APOT 1), Oxford 1913; ⁴1968; I. LÉVI, *L'Éclésiastique ou la Sagesse de Jésus, fils de Sira, Texte original hébreu*, I. partie (ch. XXXIX,15 à XLIX,11), Paris 1898, II. partie (III,6 à XVI,26; extraits de XVIII, XIX, XXV et XXI; XXXI,11 à XXXIII,3; XXXV,19 à XXXVIII,27; XLIX,11 à fin), Paris 1901; N. PETERS, *Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus übersetzt und erklärt* (Exegetisches Handbuch zum Alten Testament 25), Münster in Westfalen 1913; R. SMEND, *Die Weisheit des Jesus Sirach erklärt*, Berlin 1906. Tra i commentari più recenti ricordo J. CORLEY, *Sirach* (New Collegeville Bible Commentary), Collegeville, MN 2013; H. DUESBERG – I. FRANSEN, *Ecclesiastico* (La Sacra Bibbia), Torino 1966; J. MARBÖCK, *Jesus Sirach 1-24* (HThK.AT 1), Göttingen 2000; A. MINISALE, *Siracide* (Ecclesiastico). *Versione, introduzione, note*, Cinisello Balsamo (MI) 1989, ⁴2008 (commenta il testo greco); M.C. PALMISANO, *Siracide. Introduzione, traduzione e commento* (NVBTA 34), Cinisello Balsamo (MI) 2016; G. SAUER, *Jesus Sirach/Ben Sira* (ATD – Apokriphen I/1), Göttingen 2000 (commento); Id., *Jesus Sirach* (JSRZ III/5), Gütersloh 1981 (traduzione del testo); P.W. SKEHAN – A.A. DI LELLA, *The Wisdom of Ben Sira* (AncB 39), New York 1987; J. SCHREINER, *Jesus Sirach 1-24* (NEB 38), Würzburg 2002; B.M. ZAPF, *Jesus Sirach 25-51* (NEB 39), Würzburg 2010.

Sir 38,24–39,11: la professione dello scriba e le altre professioni

Il confronto tra i vari mestieri non è nuovo. In particolare, gli studiosi citano il testo egiziano: *Insegnamento di Cheti, figlio di Duaf*, una «satira dei mestieri», dove il padre istruisce il figlio che sta per iniziare la scuola e prepararsi a diventare scriba alla corte del faraone. Lo scopo è di esaltare la professione di scriba, ironizzando sugli altri mestieri. I testi che lo hanno trasmesso risalgono all'epoca ramesseide (dinastie XVIII-XX, Regno Nuovo 1580-1090 a.C.), ma l'originale potrebbe risalire all'epoca del Regno Medio (dal 2100 al 1750 circa a.C.). Roccati pone la data al principio della XII dinastia, in una fase del riordino dello stato palaziale, presupponendo Cheti come autore di varie opere, tra le quali l'insegnamento di Amenemhat I.⁴

Il discorso si apre con un elogio dello scriba, onorato fin da bambino, la cui carica è superiore ad ogni altra. Segue una serie di diciotto professioni che vengono denigrate: scultore o scalpellino, falegname, incisore di gioielli, barbiere, fabbricante di canne, vasaio, muratore, carpentiere, ortolano, contadino, tessitore, fabbricante di frecce, corriere, fochista o imbalsamatore, calzolaio, lavandaio, cacciatore di uccelli, pescatore. Il criterio è l'utilitarismo e la stima sociale: lo scriba non si sporca le mani con i lavori più umili ed è libero dal bisogno e dalla fame. Alla fine l'insegnamento si sofferma su alcune avvertenze per un corretto comportamento, che significa sapersi regolare e adattare rispetto all'ambiente in cui egli dovrà operare. Quindi lo scriba è affidato a due divinità, il Destino e la Dea della nascita, Retenet e Meskenet. Anche l'aspetto religioso resta in prospettiva garantista: fare carriera e diventare capo dell'amministrazione, vivere prospero e sano.

Il testo egiziano appare molto diverso nella sua prospettiva rispetto a Ben Sira.⁵ Non si può dire che l'autore giudeo abbia avuto una concezione più alta della sua condizione professionale. Tutte le professio-

⁴ L'edizione del testo egiziano è in H. BRUNNER, *Die Lehre des Cheti, Sohnes des Duaf* (Aegyptologische Forschungen 13), Glückstadt-Hamburg 1944; tradotto da J.A. Wilson, in J.B. PRITCHARD (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton, NJ 1969. Per il testo in italiano, A. ROCCATI (ed.), *Sapienza egizia* (Testi del Vicino Oriente antico. Letteratura egiziana classica 4), Brescia 1994, 79-87 (con bibliografia); E. BRESCIANI, *Letteratura e poesia dell'Antico Egitto. Cultura e società attraverso i testi*, Torino 1990-2007, 138-145.

⁵ Cf. in proposito le osservazioni di O. RICKENBACHER, *Weisheitsperikopen bei Ben Sira* (OBO 1), Freiburg-Göttingen 1973, 186-192.

ni hanno ciascuna il loro valore e dignità.⁶ Infatti, le opposizioni nel testo biblico sono considerate nella funzione di *complemento reciproco*: ambedue sono necessarie per la società (38,32) e ambedue rivelano *abilità*, «sono sagge» (*sophízomai*, v. 24b con 31b). Del resto, i 22 versi di cui è composta la prima sezione (38,24-34ab), in modo simile ad altri poemi del libro, acrostici e non, segnalano un'armonia. Tuttavia, l'autore esprime un principio *preferenziale* per lo scriba a cui sono attribuiti un ruolo preminente e una funzione speciale nella società. «Ciò che più interessa non è tanto l'apprezzamento più o meno evidente dato a ciascuna delle due occupazioni quanto ciò che emerge nel confronto. È più importante la correlazione che non il giudizio su ogni professione considerata in se stessa».⁷ Il contesto lo conferma. In con-

⁶ Cf. SAUER, *Jesus Sirach/Ben Sira*, 267 e 269. Diversa è la valutazione di F. VINEL, «Le métier de scribe – un métier différent: quelques réflexions à partir de la version grecque de Siracide 38-39», in J.S. REY – J. JOOSTEN (edd.), *The Texts and Version of the Book of Ben Sira. Transmission and Interpretation* (JSJ.S 150), Leiden-Boston, MA 2011, 127-139; in particolare, alle pp. 130-132, collega a questo testo anche l'arte del medico e vede una inclusione fra 30,1a-39,21 e un gioco tra χείρ, «mano», e χρεία, «necessità» (la mano è indispensabile per produrre un'utilità qualunque, sola procuratrice di ciò che è utile?, cf. p. 132). L'autore, partendo dal testo greco, suggerisce una visione più negativa delle arti manuali, che «confidano nelle proprie mani» (v. 31), compresa quella del medico (finire «nelle mani» del medico è pericoloso, nonostante l'immagine del Dio «medico» della Bibbia). Perciò, rappresentare Dio nella forma di un «artigiano» – il Creatore –, come avviene nella Legge e nei Profeti, è inaccettabile, e lo scriba è là per proporre una nuova immagine di Dio, senza mani: «Ben Sirach, le scribe tend à proposer, en décrivant sa propre activité, une nouvelle image de Dieu, un Dieu sans mains... un peu plus intellectuel, si je puis dire» (138). Le osservazioni, pur interessanti, non convincono, se guardiamo al contesto esaminato che esprime una valutazione più complessa.

⁷ G.L. PRATO, «Classi lavorative e “otium sapienziale”. Il significato teologico di una dicotomia sociale secondo Ben Sira (38,24-39,11)», in G. GENNARO (ed.), *Lavoro e riposo nella Bibbia*, Napoli 1987, 149-175, qui 158. Per il «principio preferenziale» così precisa: «Si cerca di spiegare perché il mondo, dal lato sociale, è così variegato e distinto in due parti tra loro pressoché irriducibili: da un lato chi è costretto a lavorare e dall'altro chi può dedicarsi all'“otium”, sia pure “otium” religioso. Se il principio vale anche in questo settore, allora le due parti devono illuminarsi a vicenda e ciascuna riceve una sua giustificazione attraverso l'altra» (175). Sul rapporto tra i lavori manuali e la professione dello scriba, cf. anche P.C. BEENTJES, «Scripture and Scribe: Ben Sira 38,34c-39,11», in J.W. DYK – K. SPRONK – G.J. VENEMA – R. ZUURMOND (edd.), *Unless some one guide me. FS Karel A. Deurloo* (ACEBTSup 2), Maastricht 2001, 273-280; J. MARBÖCK, «Mit Hand und Herz: Der schriftgelehrte Weise und das Handwerk in Sir 38,24-34», in *BN* 139 (2008), 39-60, in particolare, 40-42; ID., «Sir 38,24-39,11: Der schriftgelehrte Weise. Ein Beitrag zu Gestalt und Werk Ben Siras», in M. GILBERT (ed.), *La Sagesse de l'Ancien Testament* (BETHL 51), Leuven 1979, 293-316; Notes Additionnelles ²1990, 421-423; cf. ID., *Gottes Weisheit unter uns*, in I. FISCHER (ed.) (HBS 6), Freiburg-Basel-Wien-Barcellona-Rom-New York 1995, 25-43; M.C. PALMISANO, «Il background veterotestamentario nella descrizione del sapiente ideale in Sir 39,6-8», in *RivB* 56(2008), 277-298; F.V.

sonanza con i capitoli precedenti, appare un *mondo antitetico ma armonioso*. Anche in questo caso si tratta di compiti diversi suddivisi tra varie categorie.

Ben Sira esprime la particolare situazione del mondo culturale ellenistico. La tradizione tardo giudaica attribuirà allo scriba anche un lavoro manuale. L'esempio di Paolo (At 18,3; 20,33-35; 1Cor 4,12; 1Ts 2,9; 2Ts 3,8) non è un caso isolato, ma rappresenta un dato appartenente alla tradizione.

Contesto, definizione e struttura della pericope

Il contesto

Ben Sira nel contesto precedente – una vasta sezione che inizia probabilmente in 33(36),7-15 sulla diversità dell'umanità e la sua unità nel creatore⁸ – considera la funzione di diverse persone e del loro operare nei confronti delle quali consiglia un atteggiamento o una scelta preferenziale, rispetto alla quale la parte non scelta non è squalificata, ma resta relegata su un piano neutrale. La prospettiva generale è offerta in 36,23-25 (Ziegler; Rahlfs 36,18-20) con il tema della «scelta», esemplificato con il gusto e l'accentuazione della validità dell'esperienza, a cui seguono ulteriori casi: la scelta della donna, dell'amico e consigliere, tra il vero e falso sapiente (37,16-26). In questa prospettiva si possono intendere anche la salute (scegliere tra ciò che è salutare e quello che è nocivo: 37,27-31), il medico (da valorizzare: 38,1-15), il lutto e la pietà sul morto (da vivere con equilibrio, 38,16-23). Il nostro brano è *conclusione* di una sezione del libro (è espressione di una più vasta conce-

REITERER, «Die Stellung Ben Siras zur "Arbeit"», in Id. (ed.), *Ein Gott, eine Offenbarung. Beiträge zur biblischen Exegese, Theologie und Spiritualität. FS Notker Fuglister*, Würzburg 1991, 257-289; ID., «The Sociological Significance of the Scribe as the Teacher of Wisdom in Ben Sira», in L.G. PERDUE (ed.), *Scribes, Sages and Seers. The Sage in the Eastern Mediterranean World* (FRLANT 219), Göttingen 2008, 218-243; H. STADELMANN, *Ben Sira als Schriftgelehrter. Eine Untersuchung zum Berufsbild der vor-makkabäischen Söfër unter Berücksichtigung seines Verhältnisses zu Priester-, Propheten- und Weisheitslehrtum* (WUNT II/6), Tübingen 1980 (si fonda sul testo greco). Si devono aggiungere le monografie che hanno per oggetto le pericopi sulla Sapienza in Ben Sira: J. MARBÖCK, *Weisheit im Wandel* (BZAW 272), Berlin 1999, 118-120; M. REITEMAYER, *Weisheitslehre als Gotteslob. Psalmen-theologie im Buch Jesus Sirach* (BBB 127), Berlin 2000; RICKENBACHER, *Weisheitsperikopen bei Ben Sira*, 176-196.

⁸ Sul testo di Sir 33(36),7-15, cf. G.L. PRATO, *Il problema della teodicea in Ben Sira* (AnBib 65), Roma 1975, 13-61.

zione della realtà differenziata) e *inizio* di una nuova parte, nella quale la pericope sulla sapienza e il tono autobiografico acquistano una funzione strutturante.⁹

In quest'ambito non parla direttamente la sapienza come in precedenza,¹⁰ ma questa è messa in moto dall'azione del saggio, descritto in 38,34d–39,11, che, subito dopo, si presenta in prima persona offrendo una attività didattica: chiede ascolto (39,12–15) ed esalta l'opera della

⁹ Cf. nota 1. Un'ampia panoramica critica sui tentativi e metodi usati per cogliere l'unità globale del libro e di alcune ampie sezioni considerate come dei «trattati» si trova in J. MARBÖCK, «Structure and Redaction History of the Book of Ben Sira. Review and Prospects», in P.C. BEENTJES (ed.), *The Book of Ben Sira in Modern Research* (BZAW 225), Berlin 1997, 61–79; E. ZENGER (ed.), *Introduzione all'Antico Testamento*, Brescia 2005, 619–623 (edizione tedesca Stuttgart 2004): tre parti: I. 1,1–23,27; II. 24,1–42,14; III. 42,15–51,30, con O. MULDER, *Simon the High Priest in Sirach 50. An Exegetical Study of the Significance of Simon the High Priest as Climax to the Praise of the Fathers in Ben Sira's Concept of the History of Israel* (JSJS 78), Leiden 2003, e REITEMAYER, *Weisheitslehre als Gotteslob*. Oltre a Roth (W.M.W. ROTH, «On the Gnostic-discursive Wisdom of Jesus Ben Sirach», in *Semeia* 1 [1980], 59–79; Id., «Sirach: The First Graded Curriculum», in *TBT* 29[1991], 298–302), che resta forse lo studio migliore sul testo di Ben Sira, cf. J.D. HARVEY, «Toward a Degree of Order in Ben Sira's Book», in *ZAW* 105(1993), 52–62, che divide il libro in otto sezioni raggruppate in due divisioni maggiori; i poemi della sapienza introducono sette di queste sezioni anticipando i problemi ivi discussi. Anche SKEHAN – DI LELLA, *The Wisdom of Ben Sira*, suddivide la materia in otto parti: 1,1–4,10; 4,11–6,17; 6,18–14,19; 14,20–23,27; 24,1–33,18; 33,19–38,23; 38,24–43,33; 44,1–50,24, e conclusione (50,25–51,30); così J. CORLEY, *Sirach* (New Collegeville Bible Commentary), Collegeville, MN 2013. A. NICCACCI, *Siracide o e Ecclesiastico. Scuola di vita per il popolo di Dio* (La Bibbia nelle nostre mani 27), Cinisello Balsamo (MI) 2000, considera il c. 51 parte integrante del libro, non appendice; ogni sezione è introdotta da un poema sulla sapienza i cui passi introduttivi sono in parallelo: 1) 1,1–29 con il 5) 24,1–32; 2) 4,11–19 con il 6) 32,14–33,18; 3) 6,18–37 con il 7) 38,24–39,35; 4) 14,20–15,10 con l'8) 44,1–50,24. Cf. anche MULDER, *Simon the High Priest in Sirach 50*; J. LIESEN, «Strategical Self-References in Ben Sira», e G. SAUER, «Gedanken über den thematischen Aufbau des Buches Ben Sira», in N. CALDUCH-BENAGES – J. VERMEYLEN (edd.), *Treasures of Wisdom. Studies in Ben Sira and the Book of Wisdom. FS M. Gilbert* (BETHL CXLIII), Leuven 1999, rispettivamente alle pp. 63–74 e 51–61. Il tentativo di delineare la logica del testo di Ben Sira in una pericope circoscritta è in S. BUSSINO – R. DE ZAN – M. GILBERT – M. PRIOTTO, «Sir 18,15–19,17: preghiera, passioni e parola», in *RivB* 63(2015), 157–179. Cf. anche M. PRIOTTO – S. BUSSINO – R. DE ZAN – M. GILBERT, «Sir 21,1–22,26: successo e insuccesso esistenziale. Parte I: Sir 21,1–28», in *RivB* 66(2018), 101–123; IDD., «Sir 21,1–22,26: successo e insuccesso esistenziale. Parte II: Sir 22,1–26», *ivi*, 349–372.

¹⁰ Diversamente, in Sir 4,15–19^H e soprattutto in Sir 24, era la sapienza stessa che si presentava come forma della presenza storica di Dio in Israele; il saggio ne veniva per riflesso (24,30–34). Per Sir 24, cf. M. GILBERT, «L'éloge de la Sagesse. Siracide XXIV», in *RTL* 5(1974), 326–348; RICKENBACHER, *Weisheitsperikopen*, 14–15.123–124; MARBÖCK, *Weisheit im Wandel*, 39–46; Id., *Gottes Weisheit unter Uns*, 73–87; A. FOURNIER-BIDOZ, «L'arbre et la demeure: Siracide XXIV 10–17», in *VT* 34(1984), 1–10; C.T.R. HAYWARD, «Sirach and Wisdom's Dwelling Place», in S.C. BARTON (ed.), *Where shall Wisdom Be Found? Wisdom in the Bible World*, Edinburgh 1999, 31–46.

creazione, manifestando il suo atteggiamento religioso nella lode (vv. 16-35).¹¹ Gli accenni autobiografici (39,12-15) servono a Ben Sira per dare valore al proprio insegnamento, garantendo la verità delle sue affermazioni e della sua mediazione nei confronti della sapienza, che egli ha assimilato e con la quale si identifica. È quanto avviene anche in Sir 51,13-30, che si conclude con l'invito del saggio a far parte della sua scuola e a dar lode a Dio (vv. 23-26, cf. 24,30-34; 33,16-19).

Struttura di Sir 38,24–39,11

Il testo si sviluppa nella forma di un «dittico», del quale certamente il secondo quadro è il più famoso e studiato. Si confronta la professione dello scriba con i lavori «manuali» (38,31) o la *praxis* (38,24). Ne risulta un quadro differenziato nel quale la distinzione risente della classica divisione tra *otium* e *negotium*. L'unità della pericope è data sin dall'inizio con l'annuncio del tema centrale, la figura dello scriba (38,24). Il legame tra le due parti è confermato da diverse espressioni ripetute per esprimere l'impegno nei vari ambiti in cui è evidenziata la differenza di interessi e di attenzione (porre il cuore/mente/psiche; ἀγρυπνία).

Il culmine è in 38,34ab-cd, punto di separazione che, dopo un giudizio globale al positivo e al negativo (38,31-34ab), si concentra sullo scriba come figura alternativa (38,34cd-39,11), per attuare infine un insegnamento concreto in cui il sapiente Ben Sira, nella forma di un «inno didattico», interpreta la sapienza, la riconosce presente nel creato e ne fa l'esaltazione (39,12-15.16-35).¹²

Nella prima parte, Sir 38,24 introduce il tema centrale; 38,25 lo ribadisce in forma di domanda e opposizione a cui viene data risposta nei

¹¹ Cf. l'analisi della pericope di Sir 39,12-35 in PRATO, *Il problema della teodicea in Ben Sira*, 62-115; J. LIESEN, *Full of Praise. An Exegetical Study of Sir 39,12-35* (JSJ.S 64), Leiden 2000; M. REITEMEYER, *Weisheitslehre als Gotteslob. Psalmentheologie im Buch Jerus Sirach* (BBB 127), Berlin 2000, 296-345.

¹² Il procedimento nel suo insieme è simile a Sir 14,20-15,10: 14,20-27 (soggetto è il saggio alla ricerca della sapienza) ha un procedimento ascendente fino a 15,1, che rappresenta il culmine (un versetto a sé sul rapporto sapienza-timor di Dio-Legge) e dà l'avvio all'intervento della sapienza stessa, che viene incontro al saggio: 15,2-3.4-6.7-8. I vv. 9-10 concludono con antitesi e lode, in parallelo con la prima parte (la lode è la conclusione di 51,13-30 come di 38,34cd-39,11); cf. PRATO, *Il problema della teodicea in Ben Sira*, 381-835. Su Sir 14-15; cf. anche PUECH, «La sagesse dans les beatitudes de Ben Sira: étude de Si 51,13-30 et de Si 14,20-15,10», in REY - JOOSTEN (edd.), *The Texts and Version of the Book of Ben Sira*, 297-329.

versetti seguenti mostrando gli interessi e le diverse occupazioni dei protagonisti: ogni piccola unità è introdotta con οὕτως (38,27a.28a.29a) e prosegue con dei ritornelli che rivelano la somiglianza tra i mestieri: l'interesse (ἐπιδόναι καρδίαν) e la preoccupazione principale (ἀγρυπνία, 38,26a.b.27e.f.28g.h.30c.d). Sir 38,31-34ab contiene il giudizio conclusivo (πάντες οὗτοι) e l'appello al lavoro manuale (εἰς χεῖρας αὐτῶν, ἐν τῷ ἔργῳ αὐτοῦ: v. 31, κτίσμα, ἐν ἐργασίᾳ τέχνης: v. 34ab); 38,34cd inizia a offrire al positivo la risposta sullo scriba, che sarà sviluppata fino a 39,11. Possiamo quindi considerare la struttura del testo G in strofe di diversa lunghezza: v. 24, introduzione al tema, seguito dai vv. 25-26, che sviluppano il tema in forma di domanda con la descrizione del contadino; v. 27, l'artigiano (intagliatore del legno) e l'«architetto» (capomastro); v. 28, il fabbro; vv. 29-30, il vasaio; vv. 31-34b, conclusioni (positivo-negativo). Le strofe di diversa grandezza si susseguono nel ritmo di 4+3+4+4+6.¹³ Il testo S unisce i vv. 27-28 sotto il titolo «artigiani» (= artigiani/artisti): «Così tutti gli artigiani che si affaticano “insieme” o “allo stesso modo”» (v. 27a); esalta l'arte molteplice e la varietà delle incisioni (cf. v. 27d, ποικιλία); omette il v. 28gh, l'affanno per portare a perfezione la loro opera.

Nella seconda parte, Sir 38,34cd-39,11, la struttura è più complessa e discussa. Marböck e Liesen riconoscono quattro strofe: 38,34c-39,3; 39,4-5; 39,6-8; 39,9-11, come Alonso Schökel (4+4+4+4). Reitemeyer considera due strofe: 38,34cd-39,5d e 39,6a-11b (inclusione tra inizio di 39,6 e 39,11, e mediante la particella condizionale). Stadelmann articola pure 38,34cd-39,8 in due strofe: 38,34cd-39,5 (lo scriba regolare) e 39,6-8 (lo scriba ispirato).¹⁴ Effettivamente il v. 6 segna uno stacco, ma l'articolazione di Marböck, Liesen e Alonso Schökel in quattro strofe sembra preferibile perché coglie aspetti diversi all'interno delle due parti: 38,34cd-39,3 (lo studio); 39,4-5 (l'attività civile e l'atteggiamento religioso), che preparano i vv. 6-8 (saggio per grazia divina); e i vv. 9-11 (i frutti dell'attività del saggio).

¹³ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *Proverbios y Eclesiástico*, Madrid 1968 (*in loco*).

¹⁴ Cf. MARBÖCK, «Sir 38,24-39,11», 296; LIESEN, *Full of Praise*, 46; REITEMEYER, *Weisheitslehre*, 298-299; STADELMANN, *Ben Sira als Schriftgelehrter*, 221-243; ALONSO SCHÖKEL, *Proverbios y Eclesiástico*, *in loco*.

La figura e la funzione del saggio scriba

Il saggio scriba a confronto con le professioni «manuali» (38,31-34ab)

Sir 38,24-34ab è interessante per più motivi: offre uno sguardo sulla cultura circa il lavoro nel III sec. a.C.; è un tentativo di riflessione da parte di Ben Sira sul rapporto tra il lavoro manuale e quello intellettuale, l'impegno di scriba; infine, pone una domanda sulla reale posizione del saggio nella società del tempo e sul possibile significato di quel testo per noi.¹⁵

Il giudizio sui «mestieri» o lavori manuali è positivo come appare al v. 27 (ἀλλοιωσαι ποικιλίαν, la varietà delle figure) e nella conclusione (38,31-34b), che opera il confronto mediante frasi al positivo (vv. 31-32ab.34ab) e al negativo (32c-33). Di queste professioni Ben Sira accentua la fatica del lavoro e il fatto che l'affanno dei protagonisti riguarda la ricerca della qualità dell'opera. Il testo afferma che i protagonisti dei lavori manuali, oltre a dedicarsi a un'attività sapiente, che cioè richiede abilità e maestria (v. 31), sono i *costruttori* della città (32ab), della quale si offre indirettamente il significato. Senza di loro la città non può essere abitata, né in essa vi può essere circolazione: la città è un centro di accoglienza. Il testo si può anche intendere nel senso che essi stessi non sono né ospiti né vaganti: la città è un centro stabile in cui vivere. Il testo S in 32b, «e dove essi abitano non soffrono la fame», intende che sono autosufficienti, si guadagnano da vivere con la loro opera (cf. Sal 128,2).

In conclusione (v. 34ab), mediante il loro lavoro «consolidano» (Γ κτίσμα αἰῶνος στηρίσουσιν) o «comprendono-cercano di comprendere» (S¹⁶) «la costruzione del mondo» (v. 34a). Nel primo caso, il verso potrebbe intendersi, come traduce Nardoni, «sostengono le strutture della vita sociale».¹⁷ È il mondo (αἰῶν) inteso come complesso di realtà umane e sociali. Nel secondo si accentuano la riflessione, l'intelligenza e l'esperienza necessarie per ogni lavoro: «e nel lavoro del mondo

¹⁵ Cf. MARBÖCK, «Mit Hand und Herz», 40; REITERER, «Die Stellung Ben Siras zur „Arbeit“».

¹⁶ S avrebbe letto *yābînû* anziché *yākîn* (cf. Smend): *b'bydth d'lm' hnwn nhyryn*, «nel lavoro/costruzione del mondo sono intelligenti/brillanti». Così 39,7^s legge ancora *ybyn*: «comprenderà» (preferito da SAUER, *Jesus Sirac*, 268).

¹⁷ Traduzione di F. NARDONI, *La Bibbia*, Firenze 1960, ristampa 1968, 784.

sono intelligenti» (S). È l'esercizio consapevole e competente del loro mestiere.

La finale del v. 34b^G accentua la dimensione religiosa: «la loro *preghiera* (ἡ δέησις) consiste nell'attività del loro mestiere», mettendo in relazione l'esperienza religiosa di questi mestieri con la preghiera del saggio. Ma altri studiosi intendono in modo diverso, in armonia con il testo siriano. Nardoni traduce: «e la loro *aspirazione* è riposta nel lavoro del loro mestiere». Forse δέησις è stato confuso con un altro termine che riguarda il pensiero o la riflessione: «e il loro *pensiero* è nelle opere di un mestiere». ¹⁸ Così il testo S: «La loro *mente/preoccupazione* consiste nell'esercizio della loro arte». Si tratta dell'oggetto del loro pensiero e impegno, che è diverso rispetto alla nuova professione che sta per essere delineata.

Infatti, è all'interno del giudizio finale che affiora il confronto tra la professione dello scriba e i mestieri manuali, elencandone la varietà e la giustificazione: ambedue necessari ma diversi. In tal modo sono anticipati, in forma *negativa* (vv. 32c-33), alcuni caratteri della funzione dello scriba descritta nella seconda parte: οὐ ζητηθήσονται, οὐχ ὑπεραλοῦνται, οὐ καθιοῦνται, οὐ διανοηθήσονται, οὐδὲ μὴ ἐκφάνωσιν, οὐχ εὐρεθήσονται – non sono ricercati, non hanno un posto superiore, non siedono, non conoscono o riflettono, non fanno brillare, non compaiono. Ne risultano tre affermazioni (καὶ ἐν ἐκκλησίᾳ... καὶ διαθήκη... οὐδὲ μὴ ἐκφάνωσιν) dalle quali emerge indirettamente la funzione dello scriba nell'ambito culturale e religioso come in quello politico-sociale o giuridico e giudiziario. In ambito politico e sociale, «non sono ricercati per il *consiglio* del popolo»: non sono eletti come rappresentanti del popolo nell'assemblea (33a G = S); poiché non sono esperti in sapienza, non possono occupare seggi speciali (32c-33a) (che equivale forse a «sedere tra i capi» religiosi o civili di 39,4ab?¹⁹). In ambito giuridico, «non siedono sul seggio del *giudice*» per emettere sentenze, perché non sono esperti nelle leggi, cioè per incapacità prati-

¹⁸ Così traduce A. VACCARI, *La Sacra Bibbia*, Firenze 1961, 1236; nel v. 34a traduce «sono bensì esperti in lavori mondani», senza doverli intendere in opposizione ai lavori spirituali. Smend in 34b, con S *rny*, suppone un termine che riguarda la riflessione (*Nachdenken*), che G ha mal compreso.

¹⁹ SKEHAN – DI LELLA, *The Wisdom of Ben Sira*, 451: «they are not trained for civic or religious leadership in general».

ca (33b-c). Infine, «Non fanno brillare dottrina²⁰ né giudizio (v. 33de, equivale a pronunciare sentenze?) e non sono trovati in parabole» (v. 33de) o «nei proverbi non ci si ritrovano» (traduzione Vaccari). Anzi-ché «parabole» (*bim^ešālîm*), Skehan – Di Lella intendono «dominatori» (*b^emôš^elîm*): «Poiché non sono istruiti o esperti in sapienza, non si trovano tra i capi o dominatori». ²¹ L'ambito sarebbe politico e sociale più che giudiziario o culturale e scolastico.

Descrizione positiva dello scriba

Il titolo (Sir 38,24)

- H: *ḥokmat sôfēr tarbeh ḥokmāh*
wahāsar ‘ēseq hū’ yitḥakkām
 La sapienza dello scriba moltiplica la sapienza
 e chi è esente da duro lavoro diventa sapiente
- G: σοφία γραμματέως ἐν εὐκαιρίᾳ σχολῆς,
 καὶ ὁ ἐλασσοῦμενος πράξει αὐτός [Rahlfs αὐτοῦ] σοφισθήσεται
 La sapienza dello scriba sta nel piacere del riposo (CEI: tempo libero),
 chi si dedica poco all'attività pratica diventerà saggio
- S: *ḥkmth dspr' twsp lh ḥkmth = H*
wdlh mprq mryqt' hw nḥkm
 La sapienza dello scriba aumenta la sua sapienza
 e chi non si dedica alla vacuità diventerà sapiente.

Il primo versetto offre il tema. Notiamo subito la differenza tra i diversi testi. Sir 38,24b^s sembra definire più negativamente gli altri lavori, in senso moralistico: «vacuità», che Calduch Benages interpreta: «non si distrae con vanità». ²² La Vulgata latina, *in tempore vacuitatis* (= 38,25a), conserva un concetto positivo nel senso dell'*otium* romano: tempo vuoto o libero, il tempo di quiete riservato allo studio. Il v.

²⁰ S ha *nytbynwn*, «non intendono» o «non si intendono di»: legge *ybynw* per *yābī'ū*: «Non intendono insegnamenti di sapienza» = *ywlp'y' ḥḥkmt'*, cf. l'espressione G in 39,8, anziché il G καὶ κρίμα. Ma cf. 39,8 e 24,27.32 «far brillare» come luce la *paideia*.

²¹ Per il v. 33e, P.W SKEHAN, «They Shall Not Be Found in Parables (Sir 38,33)», in *CBQ* 23(1961), 40, suppone che il greco abbia letto *bim^ešālîm* anziché *b^emôš^elîm*; traduce perciò: «essi non si trovano tra i dominatori» (Nor are they found among the rulers, cf. SKEHAN – DI LELLA, *The Wisdom of Ben Sira*, 446.448.451).

²² CALDUCH BENAGES – FERRER – LIESEN, *La sabiduría del escriba*. Una variante interessante è nella recensione luciana del testo greco e del minuscolo 547: Chi si dedica poco all'attività «non diventerà sapiente» (cf. PRATO, «Classi lavorative e “otium sapienziale”», 166.167-168).

24b^H accentua la «fatica» del lavoro manuale. Nel complesso il testo intende distinguere la professione dello scriba da quella del lavoratore manuale; secondo il v. 24a^{HS}, lo scriba «moltiplica la sapienza», deve fare riferimento all'insegnamento o all'attività sapienziale che gli è propria e che lo colloca in una classe sociale distinta. G si riferisce alla quiete necessaria per dedicarsi all'attività intellettuale – il pensare –, che anticipa il v. 34c: «dedicare l'anima a riflettere». ²³ In questo modo la versione compie un'opera di inculturazione: Ἐν εὐκαιρίᾳ σχολῆς accentua l'*otium*, inteso come assenza di attività manuale (πράξις), inserendo l'attività dello scriba nel concetto della cultura greca e latina.

Il termine γραμματεὺς ritorna in Sir 10,5b^G ἐν χειρὶ κυρίου εὐδοία ἀνδρός καὶ προσώπῳ γραμματέως ἐπιθήσει δόξαν αὐτοῦ: «Il successo dell'uomo è nelle mani del Signore, ma *sul volto/persona dello scriba* egli pone la sua gloria» (cf. traduzione CEI 2008). Però H in quel caso usa un termine diverso da *sôfēr*; è il «legislatore»: «Nelle mani di Dio è ogni umano potere (il dominio di ogni uomo) e davanti al *legislatore* pone la sua gloria (*w^elipnê m^ehōqēq yāšit hōdô*)». ²⁴ Nella LXX γραμματεὺς è in Ger 43,10.12; 44,15.20, dove indica un funzionario, lo scrivano, come in Esd 4,23; Ne 13,13; Sal 44,2 e 2Cr 26,11. Ma in Cronache lo scriba assume il compito di studioso della Legge (cf. Esd 7,6.10.11.12; 1Cr 24,6; 2Cr 34,13) e in 1Mac 7,12 e 2Mac 6,18 sembra far parte di un gruppo a sé. In Ben Sira, lo scriba descritto in 38,34cd–39,11, è il sapiente che esercita professionalmente la sapienza. Si tratta di una professione alternativa e di una classe sociale distinta con settori e attività nuovi, di governo e intellettuali (studio e insegnamento). ²⁵ Il testo sviluppa il concetto nelle quattro strofe e aspetti seguenti.

²³ Smend sostiene che G abbia inteso *hkmh* come «ozio», ma abbia collocato male il termine: il primo si sarebbe dovuto tradurlo con *otium*: l'ozio dello scriba aumenta la sapienza (cf. la traduzione di ALONSO SCHÖKEL, *Proverbios y Eclesiástico*: «El ocio del escritor aumenta su sabiduría / el que está poco ocupado se hará sabio»). Peters (con Schechter) intende l'ebraico come accentuazione professionale dello scriba: «Lo zelo dello scriba», appoggiandolo a un testo del Talmud citato anche da Smend (*Baba b. 21a*).

²⁴ *M^ehōqēq* fa riferimento al sovrano o meglio al legislatore, compito che, d'altra parte, è in armonia con la descrizione dello scriba in 38,33. In Gdc 5,14 *m^ehōqēqim* designa i «comandanti»; γραμματεὺς traduce *sōpēr*, «giudice-governatore». Si veda C. MOPSIK, *La Sagesse de ben Sira* (Les dix paroles), Verdier 2003, 128.

²⁵ Cf. PRATO, «Classi lavorative e “otium sapienziale”», 168. Circa la relazione tra scriba e sapiente, alcuni autori ritengono che Ben Sira li identifichi (cf. SKEHAN – DI LELLA, *The Wisdom of Ben Sira*, 10); altri come MARBÖCK, «Sir. 38,24-39,11», 297.302-303, e J.G. GAMMIE, «The Sage in Sirach», in J.G. GAMMIE – L.G. PERDUE (edd.), *The Sage in Israel and the Ancient Near East*, Winona Lake, IN 1990, 267-368, ritiene l'essere scriba come una parte della formazione del sapiente o una dimensione della sua attività. Al-

Lo studio (38,34cd–39,3)

Sir 39,1^S (= 38,34cd^G), prima della meditazione sulla legge del Signore, anticipa e sintetizza l'aspetto religioso: «si dedica (*dyhab*) a temere Dio e a intendere (infinitivo: *lmstklw*) la legge di vita (*nmws' dehy'*)».²⁶ La struttura del testo G si manifesta con due genitivi assoluti iniziali che reggono i verbi all'indicativo collegati al campo della riflessione sapienziale e hanno per oggetto la tradizione degli antichi.

È difficile definire con precisione tutti i termini che descrivono l'oggetto dell'indagine, sebbene sia possibile supporre l'allusione, in 38,34cd–39,1, a un *complesso di libri* già formato: la Torah e i profeti (che S specifica: i profeti *antichi, qdmy'*, che corrisponde a H *rī šōnîm* in 41,3; 44,22) e, sia pure in forma generica, gli scritti della tradizione sapienziale. Sir 39,2-3 usa un linguaggio tipicamente sapienziale, che può riguardare anche la tradizione orale.²⁷

Il testo delinea il campo della riflessione umana e della ricerca. Lo studio pone in risalto il ruolo dello scriba mediante una serie di verbi che caratterizzano il tipico metodo sapienziale:²⁸ applicarsi (τοῦ ἐπιδιδόντος τὴν ψυχὴν αὐτοῦ, seguito in 5a da τὴν καρδίαν αὐτοῦ ἐπιδώσει, il ritornello della sezione precedente),²⁹ ricercare (ἐκζητήσει:

tri parlano di una particolare classe di scriba a cui Ben Sira apparteneva: lo scriba-saggio al servizio della classe sacerdotale. Ma la cosa è improbabile (cf. le osservazioni più avanti).

²⁶ Il testo di Sir 39,1^S riflette 6,37 (cf. vv. 32-37), che va letto come conseguenza della scelta del maestro e della sua frequentazione quotidiana; questo verso in H ha: «Conoscerai il timore del Signore» (*htbnnt*, da leggere probabilmente all'imperativo [Smend]: «Conosci», senza *waw* prefisso, come leggono G e S) «e i suoi precetti medita sempre». Come nel nostro caso S ha «nel timore del Signore» con H, diversamente da G: διανοοῦ ἐν τοῖς προστάγμασιν κυρίου, «rifletti sui comandamenti del Signore». Il risultato sarà un dono: «ed egli renderà intelligente il tuo cuore e come desideri ti renderà saggio» (6,37c-d = S con H, «ed egli ti istruirà»; G traduce liberamente: καὶ ἡ ἐπιθυμία τῆς σοφίας δοθήσεται σοι). Siracide usa per lo più *yr't gyy* o *yr't 'lhym*, mentre più spesso parla di *twrt 'lywn* (cf. SMEND, *Die Weisheit des Jesus Sirach erklärt*, 60-61).

²⁷ Cf. SMEND, *Die Weisheit des Jesus Sirach erklärt*, 353, che riterrebbe il riferimento a una tradizione orale di carattere sapienziale. «La sapienza di tutti gli antichi» (39,1a) si prolunga in «detti» di uomini famosi, «proverbi» e «sottigliezze ed enigmi di parabole» (39,2-3).

²⁸ Sul metodo sapienziale, osservare, riflettere, pronunciare: Pr 1,1-7; 6,6-11; 24,30-34; Gb 12,7-8; Qo 1,13; 7,25-27; 12,9-10; Sir 18,19a; 39,12.32; Sap 7,15-16, cf. L. MAZZINGHI, *L'indagine e l'ascolto. Metodo e sguardo dei saggi di Israele*, Bologna 2014.

²⁹ MARBÖCK, «Der schriftgelehrte Weise», 32-33, distingue le due espressioni in forza di S: la prima – ἐπιδίδομι τὴν ψυχὴν, *ntn npsw* – esprime un «impegno totale» (cf. Sir 7,20^{HSG}; 9,2.6^{HSG}; 29,15^G; 38,34c^{SG}); la seconda – ἐπιδίδομι τὴν καρδίαν, *sym lb* – accentua più fortemente l'aspetto intellettuale-spirituale dell'attenzione (anche se talora il greco mantiene ψυχὴν, 6,32; 12,11); ἀγρυπνία (ebraico postbiblico: *šgydh* [-šeqed? in 34,1;

39,1a.3a), conservare (συντηρήσει), che si impegna a narrare o «commentare, interpretare» (διήγησις). È il compito che Ben Sira intraprenderà subito dopo questa sezione mediante l'insegnamento e la riflessione (v. 12: ἔτι διανοηθεὶς ἐκδιηγῆσομαι). È l'impegno a recuperare, rileggere e riscrivere una ricca tradizione di cui egli si considera l'epigono (33,16) e l'interprete «profetico» (24,33).

Il saggio scriba parte dagli scritti che ha a disposizione e dalla tradizione orale, per cogliere un frutto da mettere a servizio dei contemporanei e dei posteri (39,12-14, cf. 24,32-34; 33,18; 37,22-26; 51,22-29). Egli compie una continua opera di attualizzazione, che diventerà a sua volta «scrittura». Vediamo l'insegnamento del Siracide in piena evoluzione. Ad ogni passo è costretto a dare spiegazioni attualizzanti, evidentemente nei confronti di una situazione complessiva in completa trasformazione.³⁰ L'attualizzazione continua nelle stesse aggiunte posteriori al libro (H^{II} e G^{II}).³¹ La figura che emerge si definirebbe oggi quella di un *intellettuale credente, dedito in modo speciale all'insegnamento* (38,24.33c). Egli «moltiplica la sapienza», nel senso che ne diviene *l'interprete e il mediatore*, e la comunica a chi ne è privo e a chi la cerca (38,24; 24,34).

Attività civile e culturale e atteggiamento religioso (39,4-5)

Il v. 4 introduce un aspetto nuovo, evocando un'attività concreta. Tuttavia, il verso continua il complesso sapienziale dei vv. 2-3, e i verbi restano alla forma indicativa. Possiamo ritenerla una nuova sezione, che considera l'attività del saggio dal punto di vista sia civile e sociale che culturale e religioso, appellandosi all'attività politico-civile del

42,9 Smend, da *šāqad*, «vigilare», cf. Ger 1,12]) invece accentua attenzione, vigilanza e accuratezza.

³⁰ Le unità del libro di Ben Sira «bisogna considerarle come blocchi di tradizioni nei quali si trovano riuniti ogni sorta di elementi corrispondenti: l'antico e il noto come pure il nuovo e il sorprendente» (G. VON RAD, *La Sapienza in Israele*, Torino 1975, 216 e nota 2).

³¹ Cf. S. BUSSINO, *The Greek Additions in the Book of Ben Sira* (AnBib 203), Rome 2013: le aggiunte per lo più sono di carattere antropologico e riguardano la relazione con Dio (Dio vicino all'uomo) e la dimensione escatologica; cf. anche C. KEARNS, *The Expanded Text of Ecclesiasticus. Its Teaching on the Future Life as Clue to Its Origin*. Enlarged with Biographical Sketch of Kearns by GERARD NORTON, an Introduction to Kearns' Dissertation by MAURICE GILBERT and Bibliographical Updates (1951-2010) by NURIA CALDUCH-BENAGES, ed. PANCRATIUS C. BEENTJES (DCLS 11), Berlin-Boston, MA 2011.

governo. Probabilmente allude a quanto espresso in forma negativa in 38,32c-33: svolge il suo compito fra i «grandi», cioè è ricercato per il suo consiglio (38,32c), e appare tra i capi: siede nel governo o «davanti» ai governanti (ἐναντι ἡγουμένων) come esperto di diritto, per aiutarli a formulare un giudizio e a promulgare leggi sagge (v. 33).³²

Tra le attività sono compresi i «viaggi in popoli e paesi stranieri»,³³ sperimentando il bene e il male in mezzo agli uomini». I viaggi, ricordati più volte (cf. 8,15-16; 34,9-12 e 51,13³⁴), permettono all'uomo di esperienza un confronto culturale e il discernimento tra ciò che è utile o dannoso. Egli può scoprire altre culture, religioni e costumi. Benché non nasconda i pericoli, Ben Sira vede nei viaggi la possibilità di diventare più sapiente (34,9-13). Perché in ogni popolo e terra e in ogni cultura la sapienza ha preso dominio (24,6). Il tema risente dell'influsso della cultura greca,³⁵ una specie di ritornello che si espande dai viaggi del classico legislatore Solone fino al Dalai Lama che, tra gli aforismi per il 2000, invitava ad andare ogni anno in un luogo dove non si era mai stati, per allargare la conoscenza.

Il v. 5 delinea i tratti religiosi dello scriba: «Di buon mattino (ὄρθρισαι) dedica il suo cuore/mente (τὴν καρδίαν αὐτοῦ ἐπιδώσει) al Signore che lo ha creato», prega e implora per i suoi peccati. «Dedicare la mente» è il ritornello nella descrizione delle professioni manuali ma qui l'oggetto è diverso. L'accento al «primo mattino» ricorda il discepolo zelante che va dal maestro: ὄρθριζε πρὸς αὐτόν, Ἡ *šhryhw* (6,36, cf. 4,12b^G οἱ ὄρθρίζοντες πρὸς αὐτήν, Ἡ *mbqšyh*). Ciò che carat-

³² S è ridondante: «e si muove (*nblk*) fra i potenti (*šlytn*) e serve i re (*mlk*) e i grandi (*wrwrbn*)». Sir 45,3^G descrive la funzione di Mosè glorificato «davanti ai re» (κατὰ πρόσωπον βασιλέων, il testo H ha «il re» riferito al faraone). Sir 39,4 potrebbe in tal modo anticipare la figura di riferimento che verrà sviluppata nei seguenti vv. 6-8.

³³ S «città del mondo», *bmdynt d'lm*, Smend suppone una possibile falsa lettura, per «popoli», *d'mm*.

³⁴ In Sir 51,3^H il verbo *btrm t'yty* (11QPs^a), prima di «errare» (G πρὶν ἢ πλανηθῆναι μὲ) indica i viaggi, come in 34(31),9.11.12^G (ἀνὴρ πεπλανημένος; ὁ δὲ πεπλανημένος; ἐν τῇ ἀποπλανήσει μου). S è diverso, parla genericamente di sapienza ed esperienza (cf. Smend = πεπαιδευμένος, ben educato o di esperienza): «L'uomo "saggio" indaga molto e chi è diligente indaga tutto» (v. 9; v. 10 = G); v. 11: «chi ha cercato moltiplica sapienza»; v. 12: «molto ho visto quando io ho cercato, e molte cose (*šbbwt*) mi sono accadute», o «mi sono venute in aggiunta» (Smend: «gingen an mir vorüber»).

³⁵ Cf. G. BOYS-STONES ET AL. (edd.), *The Oxford Handbook of Hellenistic Diaspora*, Grand Rapids, MI 2000. Si vedano le citazioni a favore o contrarie ai viaggi in H. DUESBERG – I. FRANSEN, *Ecclesiastico* (La Sacra Bibbia), Torino 1966, 246-247 (su Sir 34,9-17): *Aristea* 130 (contro 283); FILONE, *De Josepho* 83; *De Abrab.* 65; *De ebriet.* 158; *Migr. Abrah.* 216-218; PSEUDO ISOCRATE, *a Demonikos* 18; ZENONE (250 a.C.), *Giornale di viaggio*, in *RB* 32(1923), 409-415; 33(1924), 566-574.

terizzava il discepolo zelante, pronto ogni giorno, di buon mattino, a calcare la soglia del maestro, diventa qui lo stile quotidiano dello scriba, che esprime nella ricerca della sapienza (Sir 4,12; Sap 6,14) e nella preghiera mattutina la sua religiosità (Sal 5,4; 59,17; Sap 16,28). La preghiera potrebbe intendersi come preparazione alla quotidiana riflessione (G διανοοῦ, H *htbwnnt*) e meditazione (μελέτα διὰ παντός) sul timore dell'Altissimo Signore (6,37^H, S nel timore di Dio, G sui precetti del Signore e i suoi comandamenti) e «sui misteri o segreti» di Dio (39,7); in tal modo, «Dio (*hw*) rende intelligente» (H) o «rende saldo» (G, *ykyn* per *ybyn* come in 38,34) il cuore del saggio e, come aveva desiderato, «gli concede sapienza» (6,37³⁶). La sapienza resta un dono, non è il frutto del solo impegno umano. Perciò va invocata.

Ciò non significa collocare lo scriba tra i sacerdoti. Questa ipotesi non è realistica, perché la dimensione sacerdotale è per Ben Sira ampia, la liturgia è collegata spesso alla giustizia. La sua stima e l'interesse per il sacerdozio nasce forse dal fatto che vede nei sacerdoti i possibili salvatori del popolo e la loro azione liturgica come un esercizio di sapienza. Il saggio considera il culto collegato all'esistenza e all'agire morale, alla stessa scuola e allo studio, alla ricerca appassionata della sapienza. Là Dio rivela i suoi segreti (cf. Sir 4,11-19; 6,29-31; 39,12-14).³⁷ In questo senso Ben Sira rivela la sua qualità di «intellettuale credente».

³⁶ Sir 6,37^S «comprende il timore del Signore (che conferma H) e medita ogni giorno nei suoi comandamenti. Egli dirigerà i tuoi cammini e ti insegnerà ciò che hai desiderato».

³⁷ J.F.A. SAWYER, «Was Jeshua Ben Sira A Priest?», in *Proceedings of the Eighth World Congress of Jewish Studies. Division A*, Jerusalem 1982, 65-71, ritiene Ben Sira un sacerdote; così STADELMANN, *Ben Sira als Schriftgelehrter*. Cf. la discussione in G.L. PRATO, «Scrittura divina e scrittura umana in Ben Sira: dal fenomeno grafico al testo sacro», in *RStB* 12(2000), 75-97, che ritiene difficile dimostrarlo (89 nota 37); così anche M. GILBERT, «La Sapienza e il culto secondo Ben Sira», in *RSR* 20(2006), 23-40; ID., «La sequela della Sapienza. Lettura di Sir 6,23-31», in *PSV* 2(1980), 53-70; M. MILANI, «“Chi venera la sapienza dà culto a Dio” (Sir 4,14). Dignità sacerdotale del saggio in Siracide», in M. MARCATO (ed.), *Scriptura sacra cum legentibus crescit. Scritti in onore di Antonio Marangon nel suo 80° compleanno*, Padova 2012, 414-435. Sul tema del culto si veda anche R. DE ZAN, *Il culto che Dio gradisce. Studio del “Trattato sulle offerte” di Sir^{Gr} 34,21-35,20* (AnBib 190), Roma 2011, che così conclude: «Il Siracide afferma che il giusto che si occupa dei bisognosi (Sir^{Gr} 35,20) è gradito a Dio come è gradita l'offerta culturale del giusto (Sir^{Gr} 35,9). Questo messaggio troverà il suo prosieguo nella teologia paolina lì dove l'apostolo chiede ai cristiani di Roma di offrire i propri corpi come sacrificio vivente, santo e gradito a Dio (Rm 12,1). Una buona parte degli autori concorda che dietro al pensiero di Paolo c'è anche la riflessione teologica del Siracide» (527). Lo stesso autore riconosce in Sir^{Gr} 35,1-4 l'equivalenza dell'adempiimento dei precetti morali della Legge con dei veri e propri atti di culto. Il pensiero attinge alla scuola deuteronomi-

Saggio per grazia divina (39,6-8)

Inizia una nuova sezione, segnalata dalla frase condizionale. D'altra parte, il testo ripete il vocabolario precedente di 38,34cd e 39,7.8.10, perciò è in continuità nel raffigurare l'identità e l'attività dello scriba sotto l'aspetto religioso. I vv. 6-8 appaiono come risposta alla preghiera del v. 5. Unendo i vv. 5-6, scopriamo uno schema tradizionale: supplica-risposta di Dio-lode (prolungata in 39,12-35). Lo schema si ripete in 51,10-12 (cf. vv. 14.22.30) e in 47,5.8 (Davide).³⁸

Il testo greco fa eco a Dt 32,1-3 e rivela la tendenza a teologizzare la descrizione del sapiente accentuandone la dimensione religiosa, mentre il siriano de-teologizza in favore della dimensione sapienziale.³⁹ Infatti si notano le seguenti varianti. Il testo G: «Se il Signore vorrà, con spirito di prudenza sarà reso saggio», diventa in S: «con spirito di prudenza diventerà saggio» (*ntḥkm*: 6a); inoltre, in S manca il sostantivo *kyrios* in 6a e 6c; G «effonderà parole della sua sapienza» diventa in S «esprimerà doppie sentenze» (*nqd mtl' ḥd tryn*: 6b), e «nella preghiera confesserà» equivale a «e lo loderanno per i suoi pensieri» (6d).

Nel testo greco, la descrizione dà rilevanza sin dall'inizio all'intervento di Dio – la sapienza è dono gratuito al sapiente scriba – e stabilisce un legame con Mosè al momento della successione con Giosuè. Inoltre vi è oscillazione tra spirito profetico e ispirazione di tipo sapienziale, spiegata dai commentatori attraverso il riferimento a elementi simili in testi qumranici.⁴⁰ «Avviene il passaggio dalla figura del profeta a quella dello scriba considerato interprete ispirato dei testi biblici. La nuova figura del profeta coincide così con quella dell'esegeta e del teologo, dimensioni entrambe presenti nel libro di Ben Sira».⁴¹

stica, a quella profetica e all'ambito cultico (cf. ID., «La teologia del culto secondo Sir^{Gr} 34,21–35,20», in MARCATO [ed.], *Scriptura sacra cum legentibus crescit*, 387-397 [citazione alle pp. 396-397]).

³⁸ Cf. PRATO, «Classi lavorative e “otium” sapienziale», 173; MARBÖCK, «Der Schriftgelehrte Weise», 32-39. Si veda anche A. DEMITROW, *Quattro oranti nell'Elogio dei Padri (Sir 44-49). Studio dei testi e delle tradizioni* (Opolska Biblioteka Teologiczna 124), Opole 2011.

³⁹ Per il commento a questi versi rinvio all'articolo di PALMISANO, «Il background veterotestamentario».

⁴⁰ Cf. PALMISANO, «Il background veterotestamentario», 283.

⁴¹ PALMISANO, «Il background veterotestamentario», 284 con bibliografia, nota 31.

Nel v. 6ab la frase condizionale indica la libertà del dono divino (Marböck), o l'umiltà di fronte alla volontà di Dio (Haspecker⁴²)? Ben Sira afferma che la sapienza resta *dono* di Dio e non è il puro frutto dell'indagine umana. Il testo si accorda con Sir 1,1-10 nel cui poema si proclama che solo Dio può concedere sapienza. Il fatto è accentuato dal clima di preghiera precedente (v. 5) e seguente (6d). Mentre Sir 6,32-33 parte dalla scelta del discepolo, il passivo (teologico) di 39,6b, «sarà ricolmato di spirito di sapienza», accentua il dono e si accorda con il dono di Dio concesso agli uomini nella creazione (ἐπιστήμην συνέσεως ἐνέπλησεν αὐτούς: 17,7). Ben Sira sembra qui voler sostituire il dono della *conoscenza* primordiale nella creazione (ἐπιστήμην συνέσεως) con lo «spirito di intelligenza»: l'espressione di 39,6b, πνεύματι συνέσεως, se richiama Is 11,3, ha il suo sfondo in Es 28,3 e soprattutto in Dt 34,9, nel contesto della successione di Giosuè che avviene con l'imposizione delle mani da parte di Mosè. Ne consegue che tutto il popolo ascolta e obbedisce, come deve fare ogni buon discepolo.

Nel v. 6cd la prima conseguenza dell'azione divina è la risposta del sapiente, che consiste nell'«effondere le parole della sua sapienza» (ἀνομβρήσει, usato anche nella variante di ἔξομβρέω – immagine liquida). Carmela Palmisano vi scorge un accordo con Dt 32,2 per il collegamento tra parola e pioggia: Mosè rappresenterebbe il sapiente ideale al quale Ben Sira si riferisce.⁴³ L'immagine liquida si accorda con Sir 24,29-34, che conclude il poema sulla Sapienza con la «dottrina riversata come profezia» (ἔτι διδασκαλίαν ὡς προφητείαν ἐκχεῶ: v. 33): nel contesto si alternano acqua e luce (ἐκφανεῖ παιδείαν: vv. 25-34; per parola e pioggia, cf. Is 55,10-11).

La seconda conseguenza è la *lode* a Dio mediante la preghiera (ἐν προσευχῇ ἔξομολογήσεται κυρίῳ), lode che rappresenta il culmine della vita sapiente (cf. 15,9-10; 51,12.22.29). Anche in questo caso si può riconoscere il legame con Mosè (cf. Sir 16,24 e 39,15 con Dt 32,1-3).⁴⁴

Nei vv. 7-8 si presenta l'attività del sapiente e la sua *funzione pedagogico-sociale*. Oltre alla dimensione religiosa, verticale, il testo fa emergere la dimensione orizzontale o pedagogica del sapiente scriba. Dal rapporto con Dio (sapienza e profezia, spirito di intelligenza) il saggio passa al rapporto con i discepoli e le generazioni future, cioè

⁴² J. HASPECKER, *Gottesfurcht bei Jesu Sirach. Ihre religiöse Struktur und ihre literarische und doktriniäre Bedeutung* (AnBib 30), Roma 1967, 313-315.

⁴³ PALMISANO, «Il background veterotestamentario», 285-287.

⁴⁴ PALMISANO, «Il background veterotestamentario», 288s.

con tutto il popolo, avendo la figura profetica di Mosè come sorgente. «La risposta divina alla dedizione scritturistica del sapiente (38,34cd–39,3) è nello stesso tempo illuminazione sulla “Legge” e abilitazione all’insegnamento».⁴⁵

Nel v. 7, mentre S afferma l’intelligenza del saggio nel comprendere, G accentua il suo orientamento: il verbo *κατευθυνεῖ*, «orienterà», stabilisce l’oggetto della sua volontà e del suo pensiero: i segreti di Dio (cf. 3,19; 4,18; 11,4; 14,21). È il simbolo della ricerca intesa come autentica esperienza religiosa (cf. 4,11–19; 14,20–27 con allusione al tempio). Essa conduce, attraverso la sapienza, a un’intima relazione con Dio, introduce al suo mistero.⁴⁶

Il v. 8 rappresenta la sintesi del ritratto: la diffusione della sapienza e il gloriarsi nella Legge esercitando la propria attività didattica. Il testo fa eco a 24,27.33, in cui Ben Sira offre la testimonianza autobiografica con *caratteri sapienziali e profetici*: «Ancora riverserò l’insegnamento come profezia, e lo lascerò alle generazioni future» (ἔτι διδασκαλίαν ὡς προφητείαν ἐκχεῶ καὶ καταλείψω αὐτὴν εἰς γενεὰς αἰώνων); S ha: «ancora pronuncerò il mio insegnamento in profezia, e il suo fine/futuro sarà lontano» (*twb ywlpny bnbywt’ mr w’hryth lrwhq*⁴⁷). Nel v. 8b, il saggio «si vanta della Legge dell’alleanza del Signore» (S come in 39,1 ha «legge di vita» con probabile allusione a Dt 30,15–20). Il vanto è legato all’insegnamento, alla trasmissione della sapienza ai discepoli: è il vanto del maestro, «saggio per il popolo» (24,34; 37,23), che in tal modo moltiplica la sapienza e ne diviene l’interprete e mediatore (38,24).

Si può discutere sul contenuto del termine «Legge», se indichi il solo Pentateuco o non sia piuttosto riassuntivo di tutta la Bibbia o della tradizione riportata in 38,34cd–39,3. Possiamo assumere il termine con un significato ampio, intendendo l’intera rivelazione storica di Dio a Israele, concentrata nei libri sacri, come sembra voler dire in 24,23 e tutto il capitolo (cf. 9,15).⁴⁸ In tal senso lo scriba diventa l’interpre-

⁴⁵ PRATO, «Classi lavorative e “otium” sapienziale», 172.

⁴⁶ Cf. M. MILANI, «Rivelazione e concezione dei “misteri” e delle “realtà nascoste” in Ben Sira», in C. CORSATO (ed.), *Sul sentiero dei sacramenti. Scritti in onore di Ermano Roberto Tura nel suo 70° compleanno* (Sophia/Epistème 23), Padova 2007, 113–134.

⁴⁷ «Fine/futuro», *’hryth* S corrisponde probabilmente all’ebraico *’ahārīt*, che può riferirsi anche alle «generazioni future», i posteri.

⁴⁸ Sul significato di Legge e sul rapporto tra sapienza e Legge, cf. R. BUSTO SAIZ, «Sabiduría y Tora en Jesús Ben Sira», in *EstBib* 52(1994), 229–239; G.L. PRATO, *Identità e memoria nell’Israele Antico* (Biblioteca di storia e storiografia dei tempi biblici 16), Brescia 2010, 206–231 («Sapienza e Torah in Ben Sira. Meccanismi comparativi culturali e conseguenze ideologico-religiose») (cf. *RStB* X[1998]1–2, 129–151); M. GILBERT, «La

te profetico o ispirato dei testi scritturistici. Il pensiero prepara i successivi vv. 9-11.

I frutti dell'attività del saggio come maestro (39,9-11)

Cambia il soggetto: «Molti (πολλοί) loderanno». È la fama *durevole*, il riconoscimento *universale* dell'opera del saggio scriba. Il tema è collegato a quello molto caro a Ben Sira della «memoria eterna» (cf. 41,11-13; 44,10.13). L'insegnamento infatti sopravvive al saggio e con esso la sua fama diffusa in mezzo ai popoli e al popolo di Israele.⁴⁹ In ogni caso, ricordo e fama gli sono sufficienti (v. 11, ἐκποιεῖ αὐτῶ⁵⁰) e può morire consolato.⁵¹

Loi, chemin de Sagesse», in C. FOCANT (ed.), *La Loi dans l'un et l'autre Testament* (LeDiv 168), Paris 1997, 93-109; ID., «Spirito, Sapienza e Legge secondo Ben Sira e il Libro della Sapienza», in *PSV* 4(1981), 65-73; E.J. SCHNABEL, *Law and Wisdom from Ben Sira to Paul* (WUNT II/16), Tübingen 1985. Per Ben Sira, cf. J. MARBÖCK, «Gesetz und Weisheit. Zum Verständnis des Gesetzes bei Jesus Ben Sira», in ID., *Gottes Weisheit unter uns. Zur Theologie des Buches Sirach* (HBS 6), Freiburg 1995, 52-72 («Weisheit und Tora»), che esamina Sir 17,11-14 e 24,23 (articolo apparso in *BZ* 20[1976], 1-21); M. MILANI, «Rilettura sapienziale della Legge nel recupero dell'«identità nazionale» di Israele», in S. BARBAGLIA (ed.), *Deuteronomismo e Sapienza: la riscrittura dell'identità culturale e religiosa di Israele. Atti del XII Convegno di Studi Veterotestamentari (Napoli, 10-12 settembre 2001)* (= *RStB* XV[2003]1), 109-131.

⁴⁹ Sir 39,10ab^G con i «popoli» (ἔθνη) e l'«assemblea» (di Israele) *universalizza*; mentre S ha «assemblea» (10a) / «popolo» (10b); cf. 31(34),11 per chi dà l'elemosina. Così in 44,15, riguardo ai Padri: G parla di popoli e di *ekklesia* (= Vg).

⁵⁰ In Sir 39,11 il testo è discusso. S ha: «Se lo desidera, sarà lodato da mille, e se tace, in un popolo piccolo (z'wr')». In G la tradizione ha il verbo ἐκποιέω, «creare, realizzare», ma la critica preferisce ἐκποιεῖ αὐτῶ (Rahlfs, Ziegler); cf. SMEND (*Die Weisheit des Jesus Sirach erklärt*, 355s), seguendo Ryssel e Herkenne, sulla base di 42,17 *yspwaq šmw*: «è sufficiente il suo nome».

⁵¹ ALONSO SCHÖKEL, *Proverbios y Eclesiástico (in loco)*, commenta: «Consolazione che dà serenità a chi non conosce con certezza la vita dopo la morte». Tuttavia, il greco ha un passo nuovo e difficile a proposito di Elia in 48,11. Sembra che la nuova cultura influisca sulla tradizione precedente. A questo proposito, cf. la lettura di 48,11 operata da É. PUECH: «Ben Sira 48:11 et la résurrection», in H.W. HATTRIDGE – J.J. COLLINS – T.-H. TOBIN (edd.), *Of Scribes and Scrolls. Studies on the Hebrew Bible, Inter-testamental Judaism, and Christian Origins presented to John Strugnell*, Lanham-New York-London 1990, 81-90; ID., *La croyance des esséniens en la vie future: immortalité, resurrection, vie éternelle? Histoire d'une croyance dans le judaïsme ancien* (EtB 21-22), Paris 1993, 74-77; M. GILBERT, «Immortalité? Résurrection? Faut-il choisir? Témoignage du judaïsme ancien», in L. ABADIE – J.P. LÉMONON (edd.), *Le judaïsme à l'aube de l'ère chrétienne. XVIIIe Congrès de l'ACFEB (Lyon, septembre 1999)* (LeDiv 186), Paris 2001, 275; J.S. REY, «L'espérance post mortem dans les différentes versions du Siracide», in REY – JOOSTEN (edd.), *The Texts and Version of the Book of Ben Sira*, 257-279.

Il testo fa eco a Sir 24,32-34: «Farò risplendere la mia *paideia* come l'aurora (S all'aurora) e la farò brillare molto lontano» (S e lascerò per molte generazioni, v. 32). È l'insegnamento dato come profezia e lasciato alle generazioni future. Il motivo può essere giustificato per il fatto che mediante l'insegnamento il saggio scriba si inserisce nel popolo di Israele, il cui nome è eterno (37,25), e così entra nella storia. Infatti, Sir 37,24-26^G unisce il saggio al popolo che vive in eterno.

Un uomo saggio è colmato di benedizioni,
tutti quelli che lo vedono lo proclamano beato.
La vita di un uomo ha giorni contati,
ma i giorni di Israele sono senza numero
[HB la vita del popolo di Israele (...)
HD la vita del diletto (*yesurun*) è di giorni senza numero].
Il saggio nel suo popolo eredita stima,
[HD il saggio di un popolo eredita onore (cf. Pr 3,35)]
e il suo nome vivrà per sempre
[HD e il suo nome resterà per la vita del mondo]

Queste affermazioni trovano un riscontro nell'introduzione all'«Elogio dei padri» (44,1-15) che ha diversi punti di riferimento con la sezione dello scriba, come mostrano bene Beentjes e Liesen.⁵² I Padri, «uomini buoni» o «uomini di pietà» (*'anšê ḥesed*, H^{BMas}, vv. 1.10) o «uomini illustri» (G ἄνδρες ἐνδόξους: v. 1; ἄνδρες ἐλέους, «uomini di compassione o virtuosi», v. 10), di cui Ben Sira tesse la lode (cc. 44–50), sono presentati come saggi e profeti, celebrati nel loro tempo, la cui sapienza (H^{Bm}) narra l'assemblea (*'edāb*) e la cui lode narra l'*ecclesia* (44,15 e 44,7). Di riflesso, in qualche modo, lo scriba stesso diventa uno dei «Padri», inserito nella storia di Israele e perciò onorato con una fama eterna.

Conclusion

Il saggio scriba appartiene a una classe particolare della società con una funzione molteplice, sociale e religiosa, soprattutto è dedito allo

⁵² P.C. BEENTJES, «Scripture and Scribe: Ben Sira 38,34c-39,11», in J.W. DYK – K. SPRONK – G.J. VENEMA – R. ZUURMOND (edd.), *Unless some one guide me. FS Karel A. Deurloo* (ACEBTSup 2), Maastricht 2001, 273-280, in particolare 278-280 (articolo ripreso in Id., «Happy the One who Meditates in Wisdom» (Sir 14,20). *Collected Essays on the Book of Ben Sira* [Biblical Exegesis & Theology 43], Leuven 2006, 115-122) – con LIESEN (*Full of Praise*, 57) – collega il quadro dello scriba con la «Lode dei padri» (Sir 44–50), in particolare 44,1-15, che enfatizza le attività di queste persone in quanto sagge; tale specifica categoria è presente nell'intera sezione.

studio di tutta la tradizione culturale e religiosa, che sembra già in forma scritta, e all'insegnamento. In questo modo egli «moltiplica la sapienza» (38,24). Sir 38,24^G opera una inculturazione, in quanto inserisce questa figura nelle categorie del mondo ellenistico e romano che distingueva *otium* e *negotium*. Senza negare il valore delle professioni «manuali», che vede necessarie per sostenere la vita sociale, Ben Sira illumina una realtà *preferenziale* della quale si sente parte. Il legame con tutto il libro permette di interpretare il senso di questa pericope.

Sir 39,1-11 sviluppa in positivo le qualità dello scriba, alcune delle quali apparivano in 38,32c-34ab in forma negativa, e ne precisa il ruolo. Le prime battute di 38,34cd-39,3 richiamano lo stile di 6,32-37. Lo scriba assume la funzione di *interprete e mediatore autorevole* della sapienza, mediante lo studio e l'insegnamento che mette in opera subito dopo (39,12-35), rivelando un intento autobiografico nella descrizione precedente. L'accento autobiografico contribuisce a dar valore al suo insegnamento, garantendo la verità e l'autorevolezza delle affermazioni e l'autenticità della mediazione nei confronti della sapienza, che egli ha assimilato e con la quale si identifica. Questa mediazione sarà accentuata ulteriormente in 51,13-30.

Ma è la risposta divina che, alla fine, dona all'impegno di studio dello scriba l'illuminazione sulla Legge e l'abilitazione all'insegnamento. La condizionale sulla sapienza (39,6) significa che essa resta *donato* del Signore (39,6) ed è collegata all'invocazione. In ciò si accorda con 1,1-10, perché solo Dio la può concedere. La dimensione religiosa dello scriba è espressa in tre elementi collegati: il timore di Dio (accentuato fin dall'inizio in S), lo studio della Legge, la preghiera che sfocia nella lode (39,6d) come compimento e punto culminante del suo impegno. Ben Sira riprende anche lo schema tradizionale: supplica - risposta del Signore (con il dono della sapienza) - lode al Signore, che si prolunga nella testimonianza autobiografica dell'«inno didattico» di 39,12-35 (tema e schema ritornano in 51,13-30, cf. 15,9-10).

Marböck accentua la relazione dialogica tra il saggio e il Signore (= dimensione verticale), mentre Liesen mette in luce la funzione maieutica nei confronti dei discepoli: mediatore tra i discepoli e Dio (= funzione orizzontale). Palmisano, commentando i vv. 6-8 e accostando la figura del saggio a quella di Mosè, mette in risalto ambedue le dimensioni, profetica e sapienziale. Certamente in Ben Sira, *sapiente e profeta*, i due aspetti si intersecano intimamente, come attesta la testimonianza autobiografica in 24,30-34. In tal modo, assumendo tutta la tradizione culturale e religiosa – Torah, profezia e sapienza –, egli

è in grado di trasmetterla in modo attuale e attualizzante. Potremmo allora dire che, per questa sua capacità, ne è il mediatore e l'*interprete profetico*. È questa la preferenza o la specificità che Ben Sira riconosce allo scriba rispetto alle altre professioni o mestieri «manuali», altrettanto abili o sapienti, quindi apprezzati per la loro funzione nella società. Il tono autobiografico mette in risalto la coscienza e l'autocomprensione che il saggio ha di sé e della sua attività didattica. Avviene il passaggio dalla figura del profeta a quella dello scriba, considerato l'interprete ispirato dei testi biblici, in quanto dotato di «spirito di intelligenza». Il teologo ed esegeta assume anche una funzione profetica, non solo quella di maestro. Ben Sira non nega la profezia classica, ma ne estende il significato, così come estende analogicamente quello di sacerdozio e di culto.

Non è necessario collocare Ben Sira in una classe sacerdotale, nonostante il suo rapporto con il culto e la sua ammirazione per il sacerdozio. Così lo scriba non è da considerare un sacerdote o a servizio dei sacerdoti, ma un maestro che, nel suo indagare e ricercare, assume in sé, per analogia, alcuni aspetti della *dignità sacerdotale*. Pur esaltando la classe sacerdotale, Ben Sira celebra una forma di sacerdozio presente nel saggio. Si tratta di un culto non collegato al tempio, bensì che esce dal tempio per legarsi all'esistenza anche senza partecipare al rituale ufficiale del santuario. Egli resta un «intellettuale credente» per il quale la preghiera diventa ricerca e la ricerca un atto di culto e di amore, così come l'agire morale conforme alla Legge.

È interessante, infine, il legame di questo brano con Sir 44,1-15. Il saggio scriba viene accostato agli uomini di *hesed* (H) o *endoxous/eleos* (G). La loro sapienza e la loro fede li hanno inseriti nella storia di Israele, perciò sono «eterni» nel senso della memoria positiva, che li lega al popolo (S) e anche ai popoli (G). È la coscienza di una cultura ebraica che si muove, all'epoca greca, in un mondo internazionale di cui si sente parte e con il quale Ben Sira intende confrontarsi. In questa linea rientra anche il tema dei viaggi. L'accostamento ai «Padri» sembra connotare che lo scriba stesso, a sua volta e in qualche modo, diventa un «padre» e un testimone inserito nella storia di Israele e perciò onorato con una fama universale e una memoria perenne.

MARCELLO MILANI
Facoltà Teologica del Triveneto – Padova
Istituto Superiore di Scienze Religiose – Padova
marcellomilani@libero.it

Parole chiave

Scriba/saggio – Sapienza – Professioni (attività manuale o *praxis*) – Porre il cuore, psiche – Preghiera – Spirito – Interpretare/insegnare

Keywords

Scribe/sage – Wisdom – Professions (manual activity or *praxis*) – Lay the heart, soul – Prayer – Spirit – Interpret/teach

Sommario

Lo studio rilegge in Sir 38,24–39,11 la figura dello «scriba-sofer», che rivela accenti autobiografici, nel contesto di tutto il libro di Ben Sira. Prendendo atto della convergenza e della diversità delle forme testuali a noi giunte (ebraica, greca e siriana), considera quella dello scriba come una classe particolare della società, con una complessa attività e funzione. Dedito allo studio di tutta la tradizione culturale e religiosa e all'insegnamento, il «saggio-scriba» «moltiplica la sapienza», ne opera una inculturazione con visione universale e ne diventa interprete e mediatore autorevole. Percepisce la sua attività anche in una dimensione profetica (interprete ispirato) e, per analogia, rivendica alcuni aspetti della *dignità sacerdotale*, nel senso di un culto legato all'esistenza: «intellettuale credente» per il quale la preghiera diventa ricerca e la ricerca un atto di culto e di amore, così come l'agire morale conforme alla Legge. Il legame del brano con Sir 44,1-15, che apre l'«Elogio dei Padri», accosta lo scriba agli uomini di *hesed* o *endoxous/eleos* della storia di Israele: inserito in questa linea, diventa «eterno» nel senso della «memoria» positiva, che lo rende onorato con fama universale e memoria perenne nel popolo (testo siriano) e tra i popoli (testo greco). È la coscienza di una cultura ebraica che si muove, all'epoca greca, in un mondo internazionale di cui si sente parte e con il quale Ben Sira intende confrontarsi.

Summary

In the context of the book of Ben Sira as a whole, this study rereads the figure of the «scribe-sofer» in Sir 38,24–39,11, a sketch which reveals autobiographical features. Taking note of the agreements and differences in the textual forms which have come down to us (Hebrew, Greek and Syriac), it considers the scribe as a particular category in society, with a complex activity and function. Devoted to the study of the whole of the cultural and religious tradition and to teaching, the «sage-scribe» «multiplies wisdom», inculturates it in a universal vision and becomes its authoritative mediator and interpreter. He perceives his activity also in a prophetic dimension (inspired interpreter) and, by analogy, claims some aspects of the *priestly dignity*, in the sense of worship bound up with existence: he is an «intellectual believer» for whom prayer becomes research and research an act of worship and love, as well as moral action in harmony with the Law. The

connection of this passage with Sir 44,1-15, which opens the «praise of the Fathers», associates the scribe with the men of *hesed* or *endoxous/eleos* of the history of Israel: inserted into this line, he becomes «eternal» in the sense of the positive «memory» which causes him to be honoured with universal fame and perennial memory in the people (Syriac) and among the peoples (Greek). This is the awareness of a Jewish culture which, in the Greek period, is moving in an international world of which he feels himself a part and with which Ben Sira wishes to compare himself.

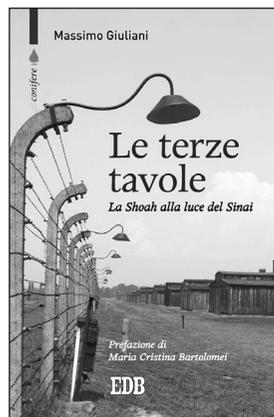
MASSIMO GIULIANI

Le terze tavole

La Shoah alla luce del Sinai

Prefazione di Maria Cristina Bartolomei

È possibile distruggere nuovamente le tavole della legge che Mosè ha riscritto sul monte Sinai? O mandare in frantumi l'alleanza tra il Creatore e il creato sancita con Noè dopo il diluvio? Le seconde tavole sono state infrante dall'arroganza umana che nel cuore del XX secolo ha pianificato ed eseguito lo sterminio del popolo ebraico. Il testo riassume le principali interpretazioni ebraiche – teologiche ed etiche, religiose e politiche – della Shoah. Le «terze tavole» qui evocate sono il segno di un nuovo patto, di un nuovo impegno dell'umanità a rispettare l'immagine divina in ogni essere umano.



«CONIFERE»

pp. 176 - € 16,50

EDB Edizioni
Dehoniane
Bologna

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

www.dehoniane.it

Il dono nel fallimento: il paradosso del discepolato in Mc 16,1-8

Status quaestionis

Delinare uno *status quaestionis* esauriente degli studi sulla pericope finale del Vangelo di Marco (16,1-8) è impresa ardua. Infatti, l'estrema problematicità di questo testo ha indotto molti studiosi a cercare di fornirne una spiegazione adeguata, e si è giunti così a una moltiplicazione smisurata degli studi in merito. La difficoltà di Mc 16,1-8 è data dal carattere brusco e apparentemente incompiuto della sua conclusione. Dopo l'annuncio della risurrezione di Gesù dato dal *κεανίσκος* alle donne (16,6) e l'incarico affidato loro di recare ai discepoli e a Pietro la notizia che il Risorto li precede in Galilea (16,7), il lettore attende l'adempimento di tale compito da parte delle donne oppure il racconto di un'apparizione del Risorto ai discepoli, come negli altri vangeli (cf. Mt 28,8-10.16-20; Lc 24,8-49; Gv 20,1-21,23). Ma il narratore marciano delude le attese del suo lettore: non solo non riporta alcun incontro tra Gesù e i discepoli, ma termina la pericope (e l'intero vangelo) con una reazione alquanto enigmatica delle donne, che fuggono intimorite dalla tomba e non riferiscono l'accaduto a nessuno.

La problematicità della conclusione del secondo vangelo fu percepita fin dall'antichità. Già nel II sec. alcuni copisti avvertirono l'esigenza di intervenire sul testo, cercando di colmare quella che era percepita come una lacuna. Al testo di Marco fu aggiunta la cosiddetta «finale canonica» (16,9-20) che, secondo l'opinione pressoché unanime degli studiosi contemporanei, non è parte del testo originale del vangelo.¹ Nonostante la situazione testuale induca a considerare 16,8 come

¹ Sul piano critico-testuale e letterario questo è stato ben dimostrato da K. ALAND, «Der Schluss des Markusevangeliums», in M. SABBE (ed.), *L'Évangile de Marc. Tradition et rédaction* (BETHL 34), Leuven 1988, 435-470. Per una rassegna e una valutazione delle varie conclusioni attestate nella tradizione manoscritta cf. P. DANOVE, *The End of Mark's Story. A Methodological Study* (BIS 3), Leiden 1993, 120-131; J.F. WILIAMS, «Literary Approaches to the End of Mark's Gospel», in *JETS* 42(1999), 22-26; C. FOCANT, «Un silence qui fait parler (Mc 16,8)», in A. DENAUX (ed.), *New Testa-*

la conclusione originale, anche oggi alcuni studiosi ritengono impossibile che Marco abbia potuto terminare la sua narrazione in maniera così brusca. Perciò ipotizzano una finale perduta, sostenendo che Marco, per un qualche impedimento a noi sconosciuto, non sia riuscito a portare a termine la sua opera, oppure che la conclusione marciana sia andata perduta in maniera accidentale o sia stata soppressa intenzionalmente.² La debolezza di tutte queste ipotesi è che esse sono destinate a rimanere semplici congetture, senza alcuna possibilità di dimostrazione. Pertanto, con la maggioranza degli studiosi, riteniamo che la conclusione originaria del secondo vangelo sia da collocare in Mc 16,8.

Per l'esegeta, allora, sorge spontanea la domanda: perché Marco volle concludere la sua narrazione con la fuga, la paura e il silenzio delle donne? Su questo punto le risposte degli interpreti sono state molteplici. Non abbiamo la pretesa di richiamarle tutte, ma solo di accennare ad alcune delle più importanti, classificandole secondo alcune tipologie.³

Una spiegazione storica?

Soprattutto nel periodo precedente all'avvento dei metodi e degli approcci sincronici, il problema della finale marciana è stato spiegato alla luce delle circostanze storiche nelle quali sono vissuti l'evangelista e la sua comunità.

ment Textual Criticism and Exegesis. FS J. Delobel (BETHL 161), Leuven 2002, 79-84; Y. BOURQUIN, *Marc, une théologie de la fragilité. Obscure clarté d'une narration* (MoBi 55), Genève 2005, 274-278; R.H. STEIN, «The Ending of Mark», in *BBR* 18(2008), 80-85; D.E. GARLAND, *A Theology of Mark's Gospel*, Grand Rapids, MI 2015, 537-549.

² Tra i commentatori cf. B. WITHERINGTON III, *The Gospel of Mark: A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids, MI 2001, 418; R.T. FRANCE, *The Gospel of Mark. A Commentary on the Greek Text* (NIGTC), Grand Rapids, MI 2002, 670-674. Tale posizione è stata sostenuta soprattutto fino agli anni Settanta del secolo scorso: cf. W.L. KNOX, «The Ending of St. Mark's Gospel», in *HTR* 35(1942), 13-23; C.E.B. CRANFIELD, «St. Mark 16.1-8», in *SJT* 5(1952), 405-408; E. LINNEMANN, «Der (wiedergefundene) Markusschluss», in *ZThK* 66(1969), 255-287; G.W. TROMPF, «The First Resurrection Appearance and the Ending of Mark's Gospel», in *NTS* 18(1971-1972), 308-330. Recentemente cf. N.C. CROY, *The Mutilation of Mark's Gospel*, Nashville, TN 2003; STEIN, «Ending», 89-98; J.K. ELLIOTT, «The Last Twelve Verses of Mark: Original or Not?», in *New Testament Textual Criticism: The Application of Thoroughgoing Principles* (NT.S 137), Leiden 2010, 253-274; A. BELANO, «La non-finale del Vangelo di Marco (Mc 16,8)», in *RivB* 58(2010), 371-378.

³ Per una rassegna delle interpretazioni di Mc 16,8 cf. STEIN, «Ending», 86-88. Cf. anche WILLIAMS, «Approaches», 26-35.

Riguardo all'evangelista, U. Wilckens ha ipotizzato che Marco abbia concluso il suo racconto in Mc 16,8 perché non era a conoscenza delle tradizioni sulle apparizioni del Risorto.⁴ Similmente, R. Pesch ha sostenuto che l'evangelista abbia terminato la sua narrazione nel punto in cui terminava il racconto pre-marciano della passione.⁵ Oltre a essere congetture, queste proposte si preoccupano di giustificare l'eventuale assenza di un racconto di apparizione del Risorto più che di spiegare il testo a nostra disposizione.⁶ In un certo senso, esse sono viziata dal pregiudizio che l'attuale racconto marciano necessiti di un completamento.

Legate al contesto storico della Chiesa antica sono alcune spiegazioni che possiamo definire apologetiche. Nota è la tesi sostenuta da studiosi come W. Bousset e J. Wellhausen, secondo i quali, mediante la reazione impaurita e il silenzio delle donne, Marco intende giustificare la mancata conoscenza del racconto della tomba vuota nella prima comunità cristiana e la sua comparsa seriore.⁷ Altri studiosi, invece, vedono nella conclusione marciana (in particolare Mc 16,7-8) un tentativo di riabilitare la figura dei discepoli, indicandoli come gli autentici depositari dell'annuncio pasquale e contrapponendoli alle donne.⁸ Anche queste spiegazioni apologetiche sono destinate a restare indimostrabili: infatti, in nessun altro testo del NT o della letteratura cristiana antica troviamo notizie né del fatto che il racconto della tomba vuota non fu trasmesso da subito in seno alla comunità cristiana, né di una contrapposizione fra i discepoli e le donne in relazione alla testimonianza pasquale.

Infine, altri studiosi hanno visto nell'esito non proprio esaltante della venuta delle donne alla tomba il riflesso di una situazione vissu-

⁴ Cf. U. WILCKENS, *Auferstehung. Das biblische Auferstehungszeugnis historisch untersucht und Erklärt* (TdT 4), Stuttgart 1970, 50.

⁵ Cf. R. PESCH, *Das Markusevangelium* (HThKNT 2), 2 voll., Freiburg 1977-1980, II, 519.

⁶ Per una critica dettagliata di queste due posizioni cf. T. WITULSKI, «Mk 16,1-8 als ursprünglicher Schluß des Markusevangeliums - ein neuer Blick auf ein altes Problem», in *LASBF* 62(2012), 81-83.

⁷ Cf. J. WELLHAUSEN, *Das Evangelium Marci*, Berlin 1909, 136; W. BOUSSET, *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus*, Göttingen ³1926, 65.

⁸ Emblematica è la seguente affermazione di H. GRASS, *Ostergeschehen und Osterberichte*, Göttingen ²1962, 22: «Nicht durch das Gerede von Frauen [...] ist der Osterglaube angeregt worden und entstanden, sondern durch Erfahrungen, die glaubwürdige Männer, völlig unbeeinflusst von Frauengeschwätz, in den Ostertagen machten».

ta dalla comunità di Marco. J.D. Crossan ipotizza un contrasto fra la comunità marciana e la Chiesa di Gerusalemme, rappresentata da Pietro, dai discepoli e dalle donne: quest'ultima non avrebbe mai accettato la tradizione pasquale testimoniata dalla comunità dell'evangelista.⁹ Altri, invece, ritengono che la conclusione in tono minore del vangelo, senza alcuna apparizione del Risorto, corrisponda all'intenzione dell'evangelista di polemizzare con una *theologia gloriae*, espressa da gruppi avversi alla comunità marciana.¹⁰ La problematicità di queste ipotesi sta soprattutto nell'improbabilità degli scenari in esse ricostruiti. La maggioranza degli studiosi contemporanei del secondo vangelo ritiene che la comunità marciana stesse affrontando le persecuzioni imperiali (probabilmente a Roma) e non avesse contrasti con nessun gruppo avverso sul piano teologico.

Si può concludere, dunque, che la soluzione all'enigma della finale marciana non deve essere ricercata in una situazione storica. Piuttosto, si dovrà indagare il contenuto teologico e il messaggio che il narratore marciano intende veicolare nella pericope di Mc 16,1-8.

Presenza di modelli?

Avanzate soprattutto nell'ambito del *narrative criticism*, queste proposte spiegano la pericope di Mc 16,1-8 a partire da modelli narrativi, presenti altrove nella narrazione marciana, che si ritroverebbero anche nell'epilogo del vangelo. Richiamiamo le ipotesi più importanti, alla luce di una distinzione fondamentale: alcuni esegeti comprendono la reazione delle donne in modo positivo, altri in modo negativo.

Secondo i primi, lo stupore, la paura, la fuga e il silenzio con i quali si conclude Mc 16,1-8 riflettono la naturale reazione dell'uomo di fronte a una particolare manifestazione divina. Presenti già in diversi racconti epifanici dell'AT, questi motivi che caratterizzano la risposta delle donne alle parole del giovane si ritrovano spesso in Mc come reazioni della folla (cf. Mc 1,27; 2,12; 5,42; 7,37) o dei discepoli (cf. Mc 4,41; 6,51) ad azioni in cui Gesù manifesta la sua potenza. Presso

⁹ Cf. J.D. CROSSAN, «Mark and the Relatives of Jesus», in *NT* 15(1973), 109-113.

¹⁰ Cf. A. LINDEMANN, «Die Osterbotschaft des Markus. Zur theologischen Interpretation von Mk 16,1-8», in *NTS* 26(1979-1980), 316. L'idea della contrapposizione fra la comunità marciana, portatrice di una *theologia crucis*, e un gruppo avversario, sostenitore di una *theologia gloriae*, è stata tematizzata da T.J. WEEDEN, *Mark - Traditions in Conflict*, Philadelphia, PA 1971.

la tomba, dunque, le donne sperimenterebbero la forza divina operante nella risurrezione di Gesù, presentata come un'epifania di Dio, e la loro reazione sottolineerebbe la grandezza di tale intervento divino.¹¹ Questa soluzione va incontro, tuttavia, a diverse obiezioni. Anzitutto, se Marco avesse voluto presentare un'epifania divina in 16,1-8, avrebbe potuto accentuare i tratti dell'intervento di Dio o avrebbe presentato il *νεανίσκος* come un angelo. Invece, in 16,1-8 scorgiamo una certa sobrietà del narratore nella presentazione di elementi attinenti alla sfera divina: l'intervento divino è sì presente, ma il narratore lo accenna appena. In secondo luogo, come vedremo, i motivi dello stupore, della paura e della fuga non hanno una connotazione positiva in Mc, come questa interpretazione presuppone.

Altri studiosi ritengono, invece, che la reazione delle donne in Mc 16,8 denoti il loro fallimento: al pari dei discepoli (cf. 14,50), esse fuggono per paura e non obbediscono al mandato di trasmettere la notizia della risurrezione.¹² In tal modo, il narratore porterebbe a compimento la visione negativa del discepolato che attraversa la sua intera narrazione. Tuttavia, questa ipotesi si scontra con alcuni dati del racconto

¹¹ Tra i commentatori cf. W.L. LANE, *The Gospel according to Mark* (NICNT), Grand Rapids, MI 1974, 590-591; PESCH, *Markusevangelium*, II, 535-536; J. GNILKA, *Das Evangelium nach Markus* (EKK 2), 2 voll., Neukirchen-Vluyn 1978-1979, II, 344; D. LÜHRMANN, *Das Markusevangelium* (HNT 3), Tübingen 1987, 271; FRANCE, *Gospel*, 682-683; A. YARBRO COLLINS, *Mark. A Commentary*, Minneapolis, MN 2007, 800; R.H. STEIN, *Mark* (BECNT), Grand Rapids, MI 2008, 733; J. MARCUS, *Mark. A New Translation with Introduction and Commentary* (AncB 27-27/A), New Haven-London 2000-2009, II, 1086-1087; D. BOCK, *Mark* (NCBiC), New York 2015, 381-382. Della stessa opinione D. CATCHPOLE, «The Fearful Silence of the Women at the Tomb: A Study in Markan Theology», in *JTSA* 18(1977), 9; E.S. MALBON, «Fallible Followers: Women and Men in the Gospel of Mark», in *Semeia* 28(1983), 44; J.L. MAGNESS, *Sense and Absence. Structure and Suspension in the Ending of Mark's Gospel* (SemeiaSt 15), Atlanta, GA 1986, 98-101; H. GIESEN, «Der Auferstandene und seine Gemeinde. Zum Inhalt und zur Funktion des ursprünglichen Markusschlusses (16,1-8)», in *SNTU.A* 12(1987), 125; T. DWYER, *The Motif of Wonder in the Gospel of Mark* (JSNTS 128), Sheffield 1996, 188-189; M. MATJAZ, *Furcht und Gotteserfahrung. Die Bedeutung des Furchtmotivs für die Christologie des Markus* (FzB 91), Würzburg 1999, 299-310; F. PÉREZ HERRERO, *Pasión y Pascua de Jesús según san Marco. Del texto a la vida* (PFTNE 67), Burgos 2001, 364-366; M. COMPIANI, *Fuga, silenzio e paura. La conclusione del Vangelo di Mc. Studio di Mc 16,1-20* (Tesi Gregoriana. Teologia 182), Roma 2011, 115.

¹² Cf. B.M.F. VAN IERSEL, *Mark. A Reader-Response Commentary* (JSNTS 164), Sheffield 1998, 500; W. ECKEY, *Das Markusevangelium. Orientierung am Weg Jesu. Ein Kommentar*, Neukirchen-Vluyn 1998, 405; J.R. EDWARDS, *The Gospel according to Mark* (PNTC), Grand Rapids, MI 2002, 496; F.J. MOLONEY, *The Gospel of Mark. A Commentary*, Peabody, PA 2002, 348-349.

marciano. L'annuncio dell'incontro in Galilea tra il Risorto e i discepoli in 16,7 riprende quanto Gesù aveva preannunciato in 14,28: sarebbe alquanto strano che tale predizione (a differenza delle altre presenti in Mc) non trovi il suo compimento. In secondo luogo, Marco allude talora a un futuro ministero dei discepoli (cf. 10,35-45; 13,9-13): di conseguenza, si dovrà presupporre un loro ristabilimento nel discepolato. Infine, sarebbe deludente che un racconto che si presenta come εὐαγγέλιον termini con un fallimento generale.¹³ Proprio per ovviare a questo problema A.T. Lincoln ha ipotizzato in Mc 16,7-8 la presenza di un modello ricorrente in Mc, in cui promessa e fallimento sarebbero giustapposti per evidenziare come, al di là di ogni fallimento umano, la promessa divina resta sempre garanzia di speranza per i discepoli.¹⁴ Vedremo come la nostra interpretazione finale non si discosterà molto da quella di Lincoln; tuttavia, invece di ammettere la presenza di un modello narrativo ricorrente, seguiremo un'altra via.

Un appello al lettore?

Sostenuta frequentemente negli studi più recenti, questa interpretazione si fonda sul carattere aperto della conclusione marciana. La funzione di una conclusione aperta è quella di suscitare una risposta nel lettore.¹⁵ Terminando con il fallimento delle donne, il narratore avrebbe lasciato incompiuto il suo racconto perché i suoi lettori potessero completarlo.¹⁶ Diverse sono le declinazioni di questo approccio inter-

¹³ Come nota K.M. HARTVIGSEN, *Prepare the Way of the Lord. Towards a Cognitive Poetic Analysis of Audience Involvement with Characters and Events in the Markan World* (BZNBW 180), Berlin-Boston, MA 2012, 523-524.

¹⁴ Cf. A.T. LINCOLN, «The Promise and the Failure: Mc 16:7,8», in *JBL* 108(1989), 283-300.

¹⁵ Sul carattere aperto della conclusione marciana ha insistito MAGNESS, *Sense*, 25-85, che ha mostrato la presenza di questa tecnica narrativa anche in altre opere della letteratura antica, dell'AT e del NT. Il carattere aperto della finale marciana può essere dedotto già dal titolo (Mc 1,1), che definisce ἀρχή l'intera narrazione successiva, cui deve seguire una continuazione, che travalica i confini del racconto: cf. L.W. HURTADO, «The Women, the Tomb and the Climax of Mark», in Z. RODGERS (ed.), *A Wandering Galilean: Essays in Honour of Sean Freyne* (JSJ.S 132), Leiden 2009, 446; COMPIANI, *Fuga*, 164; WITULSKI, «Mk 16,1-8», 97-101.

¹⁶ Cf. MAGNESS, *Sense*, 123; R. VIGNOLO, «Una finale reticente: interpretazione narrativa di Mc 16,8», in *RivB* 38(1990), 147-148.184-185; R.M. FOWLER, *Let the Reader Understand. Reader-response Criticism and the Gospel of Mark*, Minneapolis, MN 1991, 153-154; FOCANT, «Silence», 91-96; BOURQUIN, *Marc*, 323-339; B. GILFILLAN UPTON, *Hearing Mark's Endings. Listening to Ancient Popular Texts through Speech Act Theory* (BIS 79), Leiden 2006, 152; P.-G. KLUMBIES, *Von der Hinrichtung zur Himmelfahrt. Der*

pretativo. Alcuni hanno parlato di una conclusione ironica del Vangelo di Marco: il silenzio delle donne in 16,8 non sarebbe da interpretare alla lettera, ma in senso ironico, per cui il lettore è chiamato a ritornare al v. 7 e immaginare il compimento dell'incontro fra il Risorto e i discepoli.¹⁷ Altri parlano di una «trappola narrativa» che il narratore avrebbe preparato al lettore: creando delle attese e poi frustrandole immediatamente, il narratore vorrebbe creare uno shock al lettore in modo da suscitare una sua reazione.¹⁸ Ma a cosa viene esortato il lettore? Secondo alcuni, la mancata trasmissione dell'annuncio pasquale da parte delle donne costituirebbe un invito affinché il lettore si assuma in prima persona il compito di tale annuncio.¹⁹ Altri, invece, vedono nel fallimento delle donne un implicito appello al discepolato.²⁰

Non escludiamo che, mediante una finale così brusca, il narratore voglia rivolgere un appello al lettore. Tuttavia, il problema di queste interpretazioni è che la narrazione marciana si concluderebbe con un fallimento, che il lettore sarebbe chiamato a «correggere» in qualche modo.²¹ È possibile uscire da questa *impasse* e interpretare Mc 16,1-8 in modo tale che esso possa essere un'adeguata conclusione di una «buona notizia»?

Schluss der Jesuserzählung nach Markus und Lukas (BThSt 114), Neukirchen-Vluyn 2010, 132 («Mk 16,1-8 als Verbindung zwischen erzählter und außertextlicher Welt»); M. NAVARRO PUERTO, *Morir de vida. Mc 16,1-8: exégesis y aproximación psicológica a un texto*, Estella 2011, 46.

¹⁷ È la tesi fondamentale dello studio di N.R. PETERSEN, «When the End is not the End? Literary Reflections on the Ending of Mark's Narrative», in *Int* 34(1980), 151-166.

¹⁸ Cf. J.D. HESTER, «Dramatic Inconclusion: Irony and the Narrative Rhetoric of the Ending of Mark», in *JST* 57(1995), 63; P. DANOVE, «The Characterization and Narrative Function of the Women at the Tomb (Mark 15,40-41.47; 16,1-8)», in *Bib* 77(1996), 395-396.

¹⁹ Cf. T.E. BOOMERSHINE, «Mark 16:8 and the Apostolic Commission», in *JBL* 100(1981), 225-239; VIGNOLO, «Finale», 183; DANOVE, «Characterization», 397; COMPIANI, *Fuga*, 164.

²⁰ Cf. J. DEWEY, «Women in the Gospel of Mark», in *WaW* 26(2001), 28-29; M. HOOKER, «Believe and Follow. The Challenge of Mark's Ending», in D. FLEER – D. BLAND (edd.), *Preaching Mark's Unsettling Messiah*, St. Louise, MO 2006, 56-58; GILFILLAN UPTON, *Hearing*, 152.

²¹ È l'obiezione mossa da J.S. HANSON, *The Endangered Promises. Conflict in Mark* (SBLDS 171), Atlanta, GA 2000, 245. Più severa è la critica di HURTADO, «Women», 437-438.441-442, che vede in questa soluzione interpretativa la proiezione di una tecnica narrativa moderna sul testo evangelico.

Una nuova proposta

Di fronte a questo «diluvio di studi»,²² è possibile dire ancora qualcosa di nuovo su Mc 16,1-8? È quanto ci proponiamo di fare. Il nostro punto di partenza è un'intuizione espressa all'inizio del già citato studio di L.W. Hurtado, secondo cui, per la comprensione della pericope di Mc 16,1-8, è fondamentale seguire la progressiva caratterizzazione del personaggio «donne».²³ D'altronde, esse svolgono un ruolo centrale nella nostra pericope: sono soggetto di quasi tutti i verbi ed è sulla loro reazione che la narrazione termina. Ponendo particolare attenzione al percorso delle donne, svilupperemo la nostra esegesi di Mc 16,1-8 mediante un'analisi intratestuale che tenga conto di quanto il lettore ha appreso nella narrazione precedente. Mostreremo che la reazione delle donne in 16,8 si pone come vertice di una progressiva assimilazione ai discepoli, che sarà la chiave di comprensione del versetto finale della narrazione. In tale reazione il lettore sarà chiamato a scorgere, paradossalmente, il fallimento e il ristabilimento della loro identità di discepole.

Analisi di Mc 16,1-8

Nella nostra analisi considereremo l'articolazione della pericope in tre scene. Dopo il versetto introduttivo (v. 1), che fa da cerniera con il racconto precedente (15,42-47), la prima parte (vv. 2-4) del racconto è dedicata al cammino delle donne verso il sepolcro (v. 2: ἔρχονται ἐπὶ τὸ μνημεῖον); la seconda si svolge all'interno del sepolcro (v. 5: εἰσελθοῦσαι εἰς τὸ μνημεῖον) ed è dominata dal personaggio del giovane (vv. 5-7); nella conclusione (v. 8) il *focus* narrativo ritorna sulle donne, ma al di fuori del sepolcro (ἐξελθοῦσαι ἀπὸ τοῦ μνημείου). Questa composizione del testo ci sembra più convincente rispetto alle proposte di una struttura bipartita (vv. 1-4; 5-8), dal momento che tiene conto di alcuni indizi narrativi fondamentali, come i cambiamenti di luogo e di personaggi.²⁴

²² Come l'ha definito recentemente M.R. WHITENTON, «Feeling the Silence: A Moment-by-Moment Account of Emotions at the End of Mark (16:1-8)», in *CBQ* 78(2016), 273.

²³ Cf. HURTADO, «Women», 427-428. Le nostre conclusioni, tuttavia, saranno differenti da quelle dello studioso americano, che attenua la portata del fallimento delle donne, accentuando il significato positivo di Mc 16,7.

²⁴ Come mostrato da COMPIANI, *Fuga*, 81-84, che presenta una buona valutazione delle due proposte.

L'inizio dell'incomprensione (Mc 16,1)

Ogni elemento di questo primo versetto rimanda alla pericope precedente (15,42-47), tanto che 16,1 può essere considerato una cerniera narrativa.

L'indicazione temporale, espressa dal genitivo assoluto διαγενομένου τοῦ σαββάτου, è un richiamo al giorno prima del sabato (15,42: προσάββατον), che aveva spinto Giuseppe d'Arimatea a provvedere quanto prima alla sepoltura di Gesù. Il giorno sacro è ora trascorso, senza che il narratore abbia riportato alcun avvenimento in esso.²⁵ Siamo, dunque, nel primo giorno dopo il sabato, come il narratore si preoccuperà di rimarcare al v. 2 (τῆ μιᾷ τῶν σαββάτων). Questa insistenza sul giorno della settimana non è casuale, ma è ricercata. Sapendo che nella modalità giudaica di computare il tempo anche la parte di una giornata era considerata come un giorno pieno,²⁶ il lettore può individuare uno schema di tre giorni che il narratore ha costruito: il giorno della morte e della sepoltura di Gesù, il sabato trascorso e il nuovo giorno che sta iniziando e nel quale la nuova azione sarà ambientata.²⁷ Questo schema riporta alla memoria del lettore gli annunci della passione e della risurrezione, nei quali Gesù aveva promesso che sarebbe risorto *al terzo giorno* (8,31; 9,31; 10,34). Perciò il lettore attende che, qualora sulla scena vi siano personaggi che hanno ascoltato quelle predizioni di Gesù, anch'essi ricordino le sue parole.

Dopo l'indicazione temporale sono introdotte sulla scena tre donne, due delle quali appena menzionate in 15,47 come testimoni oculari della sepoltura di Gesù. Queste tre donne avevano anche assistito alla crocifissione di Gesù (15,40). Sono questi gli unici passi, precedenti alla nostra pericope, in cui Maria Maddalena, Maria di Giacomo e Salome (quest'ultima solo in 15,40) sono menzionate da Marco, proprio sul finire della sua narrazione.²⁸ Poiché esse avranno un ruolo centra-

²⁵ Scrive J.-Y. THÉRIAULT, «Le jeune homme dans le récit de la passion chez Marc», in *SemBib* 104(2001), 35: «Le sabbat ne constitue pas une durée comme telle, un véritable espace temporel intermédiaire, mais une transition-articulation des deux jours. Il n'est que charnière, *passage* entre les deux jours: le grand JOUR de la Pâque et celui qui commence avec la venue des femmes au tombeau».

²⁶ Cf. GIESEN, «Auferstandene», 108; M.L. STRAUSS, *Mark*, Grand Rapids, MI 2014, 364.

²⁷ Così anche J.D. CROSSAN, «Empty Tomb and Absent Lord (Mark 16:1-8)», in W.H. KELBER (ed.), *The Passion in Mark. Studies on Mark 14-16*, Philadelphia, PA 1976, 147; GIESEN, «Auferstandene», 108.

²⁸ Alcuni autori vedono nella presentazione marciiana delle donne l'uso della tecnica narrativa della *reticenza*, mediante la quale il narratore nasconde informazioni, che si

le in 16,1-8, è bene fare un passo indietro e mostrare come il narratore caratterizza queste donne nei passi appena richiamati.

In 15,40-41 sono fornite due informazioni fondamentali su queste tre donne. Al v. 41 il narratore ricorda che esse hanno seguito e servito Gesù fin dalla Galilea, salendo con lui (insieme ad altre donne) a Gerusalemme. Gli imperfetti ἠκολούθουν e διηκόνουν evidenziano la continuità di questo percorso di sequela: le donne, dunque, avevano fatto parte del gruppo dei μαθηταί e avevano avuto modo di ascoltare gli insegnamenti di Gesù sul discepolato, concentrati nella sezione del viaggio verso Gerusalemme (8,27-10,52), fra i quali gli annunci della passione e della risurrezione.²⁹ Inoltre, poiché i verbi ἀκολουθεῖν e διακονεῖν nella narrazione marciiana esprimono atteggiamenti propri del discepolato, possiamo affermare che le donne sono caratterizzate in 15,41 come discepole.³⁰ Ma, accanto a questa caratterizzazione positiva, c'è l'altra informazione, contenuta in 15,40: esse osservano la crocifissione di Gesù *da lontano*. L'espressione ἀπὸ μακρόθεν richiama senza dubbio il comportamento di Pietro che, durante il processo di Gesù, aveva seguito Gesù da lontano (14,54). Il lettore sa che quest'ultimo tentativo di sequela da parte di Pietro era sfociato nel fallimento del rinnegamento (14,66-72). Perciò, in 15,40, se è vero che, a differenza dei discepoli fuggiti all'inizio della passione (14,50), le donne continuano a seguire Gesù fino alla croce, è anche vero che Marco segnala una distanza fra esse e il loro Maestro già nel momento della loro comparsa nel racconto. Nel momento stesso in cui le presenta come discepole, il narratore marciiano insinua già la fallibilità delle donne.

Questa caratterizzazione ambivalente prosegue anche in 15,47. Maria Maddalena e Maria di Joses sono presentate qui come testimoni della sepoltura di Gesù. Ma, rispetto al ruolo attivo e positivo di Giu-

addicono a un'esposizione, fino al momento in cui diventano rilevanti nel racconto: cf. VIGNOLO, «Finale», 150; NAVARRO PUERTO, *Morir*, 40; R. PASOLINI, *Fallire e non mancare il bersaglio. Paradosso del Regno e strategie comunicative nel Vangelo di Marco*, Bologna 2017, 49. Anche MALBON, «Fallible», 41-42, e HURTADO, «Women», 428-429, ritengono che la comparsa improvvisa delle donne in Mc 15,40-41 enfatizzi la loro importanza per i lettori.

²⁹ Scrive HURTADO, «Women», 428: «in these two short verses the author introduces an unnumbered body of women followers of Jesus, and in effect, retroactively inserts them into the whole preceding account of Jesus' activities».

³⁰ Così anche W. MUNRO, «Women Disciples in Mark?», in *CBQ* 44(1982), 231-234; MALBON, «Fallible», 43; DEWEY, «Women», 27-28.

seppe di Arimatea, la partecipazione delle donne alla sepoltura è puramente passiva.³¹

Di questo *background* il lettore deve tenere conto quando giunge all'inizio della pericope di 16,1-8, dove le donne diventano protagoniste più attive della vicenda. D'altronde, questa caratterizzazione ambivalente si ritrova subito nell'intenzione delle donne di andare alla tomba per ungerne il corpo di Gesù. Anche questo elemento di Mc 16,1 costituisce un richiamo alla pericope precedente: al pari di Giuseppe d'Arimatea, che aveva comprato un lenzuolo per avvolgere il corpo di Gesù (15,46: ἀγοράσας), esse acquistano (ἠγόρασαν) oli aromatici per ungerne il medesimo cadavere. Da una parte, l'intenzione delle donne potrebbe essere vista come un gesto positivo di pietà, che esse vogliono rendere al loro maestro.³² Dall'altra, però, due considerazioni evidenziano l'estrema problematicità del loro desiderio. Anzitutto, come abbiamo già accennato, le donne avrebbero dovuto essere a conoscenza degli annunci della passione; come mai, al terzo giorno, esse attendono di trovare ancora un cadavere nella tomba?³³ In secondo luogo, il proposito delle donne appare superfluo, alla luce dell'unzione di Betania (14,3-9), che Gesù ha interpretato come gesto in vista della sua sepoltura (14,8).³⁴ Certamente, il testo di Mc 14,3-9 non esplicita che le donne erano presenti nella casa di Simone il lebbroso. Tuttavia, essendo i suoi discepoli (tra cui le donne) saliti con lui a Gerusalemme, se ne può ipotizzare la presenza.

In conclusione, possiamo affermare che in Mc 16,1 prosegue la caratterizzazione ambigua delle donne, iniziata in 15,40-41.47. Pur essendo rimaste presenti fino al sepolcro, le loro azioni e il loro proposito di ungerne il corpo di Gesù non tracciano una prospettiva positiva, anticipando l'incomprensione che emergerà nel seguito della pericope.

³¹ Questo contrasto è particolarmente sottolineato da COMPIANI, *Fuga*, 158-159.

³² È fuorviante l'ipotesi di considerare tale unzione in senso messianico: cf. M.A. TOLBERT, *Sowing the Gospel. Mark's World in Literary-Historical Perspective*, Minneapolis, MN 1989, 294; NAVARRO PUERTO, *Morir*, 41.

³³ Così anche LÜHRMANN, *Markusevangelium*, 269; VAN IERSEL, *Mark*, 493-494; HESTER, «Inconclusion», 70; HARTVIGSEN, *Prepare*, 518.

³⁴ Dello stesso avviso LÜHRMANN, *Markusevangelium*, 269; VIGNOLO, «Finale», 143; FOWLER, *Let*, 245; DANOVE, «Characterization», 382-383; VAN IERSEL, *Mark*, 494; HESTER, «Inconclusion», 70; BOURQUIN, *Marc*, 300; GILFILLAN UPTON, *Hearing*, 139; HARTVIGSEN, *Prepare*, 518.

Un'incomprensione crescente (Mc 16,2-4)

La prima scena del racconto si apre con un'accumulazione di indicazioni temporali, sproporzionata rispetto all'esigua ampiezza del racconto. Oltre al riferimento al primo giorno della settimana, cui si è fatto già riferimento, il narratore definisce con dovizia di particolari il momento della giornata: di buon mattino (λίαν πρωί), al sorgere del sole (ἀνατείλαντος τοῦ ἡλίου).³⁵ Al di là dei significati attribuiti a questo riferimento all'alba,³⁶ sul piano narrativo una tale concentrazione di indicazioni temporali enfatizza l'importanza di quanto il narratore sta per raccontare e la novità di quanto si sta per realizzare.

Dopo aver introdotto le donne in scena mentre sono in cammino verso la tomba, il narratore riporta una domanda che esse si pongono lungo la via. Tale domanda è una notizia sorprendente, parzialmente illogica, che deve essere considerata come uno strumento letterario.³⁷ Infatti, sul piano storico, questo interrogativo appare piuttosto inverosimile: essendo state testimoni della sepoltura di Gesù, è improbabile che le donne non si siano poste il problema della pietra prima di partire per la tomba. Perciò, il significato di questa domanda deve essere ricercato a livello narrativo, dove possiamo individuare una triplice funzione. Anzitutto, in relazione al personaggio delle donne, tale domanda accresce la loro caratterizzazione negativa: perseverando nella loro volontà di attuare il proposito di ungere il corpo di Gesù, per il quale era necessario entrare nella tomba, esse confermano di non pensare minimamente alla possibilità che l'annuncio di Gesù sulla risur-

³⁵ Spesso queste due notazioni di tempo sono state considerate contraddittorie: la prima, infatti, indicherebbe l'arco di tempo compreso fra le 3 e le 6 del mattino, mentre il riferimento all'alba implicherebbe un'ora più tarda. A nostro parere, Marco non è preoccupato di chiarire il momento esatto della venuta delle donne alla tomba. Piuttosto, le due indicazioni temporali sono un esempio di *duality*, tratto distintivo dello stile marciano, in cui la seconda informazione chiarisce la prima. Il testo, perciò, vuole semplicemente dire che le donne giunsero alla tomba al mattino presto. Così MARCUS, *Mark*, II, 1083; STEIN, *Mark*, 729; STRAUSS, *Mark*, 718; BOCK, *Mark*, 380. Per la *duality* cf. il classico studio di F. NEIRYNCK, *Duality in Mark. Contributions to the Study of the Markan Redaction* (BETHL 31), Leuven 1988.

³⁶ Alcuni autori scorgono un riferimento alla luce della risurrezione che squarcia l'oscurità della morte e del male: cf. PÉREZ HERRERO, *Pasión*, 350-351; G.J. WILLIAMS, «Narrative Space, Angelic Revelation, and the End of Mark's Gospel», in *JSTOT* 35(2013), 273. Altri, invece, vedono la presenza del motivo veterotestamentario del mattino come momento dell'intervento salvifico di Dio (cf. Sal 30,5; 59,16; 90,14; 143,8): cf. GIESEN, «Auferstandene», 108-110; MARCUS, *Mark*, II, 1083-1084; COMPIANI, *Fuga*, 100.

³⁷ Così MATJAZ, *Furcht*, 290.

rezione si sia compiuto. In secondo luogo, le donne non s'interrogano su *come* faranno a spostare la pietra, ma si chiedono *chi* la rotolerà via per loro. Dunque, la domanda allude all'intervento di qualcuno, la cui identità dovrà essere chiarita dal racconto successivo, e allo stesso tempo ne enfatizza l'importanza.³⁸ Infine, la domanda delle donne crea *suspense* nel lettore, che ora attende una risoluzione al problema delle donne, e inizia a prepararsi a un nuovo e imprevedibile sviluppo del racconto.³⁹

La tensione suscitata dalla domanda è subito risolta al v. 4, che mostra il carattere superfluo dell'interrogativo delle donne e rende sempre più negativa la loro caratterizzazione.⁴⁰ Attraverso la loro percezione visiva, particolarmente enfatizzata dall'accostamento di due *verba videndi*, il narratore ci dice che la pietra è già stata rotolata via. Il lettore non viene informato su colui che ha fatto ciò, ma può scorgere nel passivo ἀποκεκύλισται un riferimento all'intervento divino, sebbene esso venga presentato con estrema sobrietà.⁴¹ Due elementi narrativi pongono l'accento, tuttavia, sulla potenza e straordinarietà dell'apertura della tomba. Anzitutto, l'uso del perfetto sottolinea il carattere permanente dell'azione.⁴² In secondo luogo, il riferimento alla grandezza della pietra, che il narratore avrebbe potuto più logicamente collocare all'inizio del versetto, enfatizza la grandiosità dell'intervento divino.

Ma se il lettore dispone di questi indizi narrativi per scorgere l'azione divina nella rimozione della pietra, non è lo stesso per le donne. Esse, perciò, attendono ancora una spiegazione allo scenario sorprendente che si è presentato ai loro occhi. Tuttavia, nonostante la straordinarietà di una pietra inspiegabilmente rotolata via, esse non riesco-

³⁸ Anticipando che qui si tratta dell'azione di Dio, scrive bene HOOKER, «Believe», 55: «The women's question is a clever dramatic device, ensuring that we realize that God himself has been at work».

³⁹ Così H. MERKLEIN, «Mk 16,1-8 als Epilog des Markusevangeliums», in C. FOCANT (ed.), *The Synoptic Gospels. Source Criticism and the New Literary Criticism* (BETHL 110), Leuven 1993, 214-215.

⁴⁰ Scrive VAN IERSEL, *Mark*, 495: «their superfluous question about the stone is now further evidence of their inadequate behaviour».

⁴¹ Come notato da PÉREZ HERRERO, *Pasión*, 352.

⁴² Scrive C. COMBET-GALLAND, «L'évangile de Marc et la pierre qu'il a déjà roulée», in O. MAINVILLE – D. MARGUERAT (edd.), *Résurrection. L'après-mort dans le monde ancien et le Nouveau Testament* (MoBi 45), Genève 2001, 101: «Le temps du verbe, un parfait passif [...], suggère en effet l'antécédence d'une intervention divine qui fonde un présent irréversible». Cf. anche GIESEN, «Auferstandene», 112.

no a ricordare quanto Gesù aveva annunciato. In definitiva, in questa prima scena della nostra pericope il narratore acuisce l'incomprensione delle donne.

Un'incomprensione svelata e superata (Mc 16,5-7)

L'ingresso delle donne nella tomba segna l'inizio di una nuova scena del racconto, segnalata anche dalla comparsa di un nuovo personaggio, il giovane, che esse vedono all'interno del sepolcro (v. 5). L'identità di questo νεανίσκος è un problema che ha suscitato un'ampia discussione fra gli studiosi, senza che si sia raggiunto un consenso in merito.⁴³ Non possiamo qui addentrarci in tale questione. A livello intratestuale, spesso si è intravista una connessione fra questa figura che le donne incontrano nella tomba e il misterioso giovane cui Marco (unico fra gli evangelisti) accenna al momento dell'arresto di Gesù (14,51-52). Se ci sembra eccessivo considerare una tale connessione priva di qualsiasi fondamento,⁴⁴ l'identificazione di questi due personaggi appare problematica, anche in virtù della loro caratterizzazione differenti. Come recentemente ricordato, una tale assimilazione solleva non pochi interrogativi: «If the young man were one of Jesus' followers, why would he not go tell the disciples himself instead of commanding the women to do so? Also, why would the women not have recognized him as one of his followers, and why would they be so alarmed by seeing him in the tomb? Why would he have come to the tomb in the first place, and why would he still be waiting around? Did he expect visitors? Since no male follower witnessed Jesus' burial, how does he know "where they laid him"?».⁴⁵ Perciò, siamo propensi a ritenere che la figura del νεανίσκος in 16,5-7 non debba essere interpretata sulla base di un collegamento intratestuale con 14,51-52.⁴⁶ Piuttosto, ai fini

⁴³ Buone sintesi delle ipotesi sono offerte in HESTER, «Inconclusion», 78-79; G. PREGO, *La nudità necessaria. Il ruolo del giovane di Mc 14,51-52 nel racconto marciano della passione-morte-risurrezione di Gesù*, Cinisello Balsamo (MI) 2000, 25-48; C.A. MICELI, «A Foil for Jesus. The Narratological Role of the Young Man in the Gospel of Mark», in *Theof* 41(2010), 348-353.

⁴⁴ Così LINDEMANN, «Osterbotschaft», 304. Il termine νεανίσκος, utilizzato solo in questi due passi, e l'attenzione rivolta in entrambi i casi all'abbigliamento del giovane (con l'uso del medesimo participio, περιβεβλημένος) potrebbero far pensare alla stessa figura.

⁴⁵ GARLAND, *Theology*, 550.

⁴⁶ Del nostro stesso avviso WITHERINGTON, *Gospel*, 414; FRANCE, *Gospel*, 679-680; STEIN, *Mark*, 730; STRAUSS, *Mark*, 718.

del nostro studio, appare più utile individuare come il narratore si preoccupi di caratterizzare questo personaggio all'interno del nostro racconto e mostrare quale funzione egli assuma in esso.⁴⁷

La prima informazione che il narratore ci fornisce a proposito del giovane è la sua postura: egli è seduto all'interno della tomba. Tale posizione, tipica di un maestro che insegna, rivela l'autorità di questa figura. Anche l'indicazione del lato della tomba sul quale è seduto il giovane ha la sua rilevanza. Nell'AT l'aggettivo δεξιός è spesso utilizzato in riferimento alla destra di Dio per riferirsi al suo intervento potente e salvifico.⁴⁸ Ancora più importante è l'uso che se ne fa nel NT, dove, soprattutto alla luce di Sal 109,1^{LXX}, esso indica la posizione accanto a Dio che Gesù occupa dopo la sua glorificazione.⁴⁹ Anche in Mc, per ben due volte, si fa riferimento allo stare di Gesù alla destra di Dio (12,36; 14,62) e in entrambi i passi viene sottolineata l'appartenenza di Gesù alla sfera divina. Alla luce di questo uso intertestuale e intratestuale dell'aggettivo δεξιός, possiamo concludere che la notazione ἐν τοῖς δεξιούις in 16,5 «hat somit durchaus das Potential, Assoziationen mit der himmlischen Sphäre auszulösen»⁵⁰ e perciò indica una connessione fra questo giovane e Dio.

Sulla stessa scia si pone il riferimento successivo al vestito del giovane. La veste bianca, infatti, sia nell'AT che nel NT, è spesso indossata da angeli o altri personaggi appartenenti alla sfera divina.⁵¹ In maniera coerente, l'unica altra veste bianca menzionata in Mc è quella di Gesù durante la trasfigurazione, la cui bianchezza viene particolarmente sottolineata da Marco (9,3). Perciò, anche in questo caso, i riferimenti sia intertestuali che intratestuali concordano nel presentare la veste bianca come elemento che caratterizza personaggi in qualche modo legati al mondo divino.⁵²

⁴⁷ Come osserva PASOLINI, *Fallire*, 54-55.

⁴⁸ Cf. Es 15,6.12; Is 41,10; 48,13; 62,8; Sal 16,7; 17,36; 20,7.9; 44,4-5; 47,11; 59,7; 63,9; 74,11; 77,54; 88,14; 97,1; 107,7; 117,16; 138,7^{LXX}; Gb 40,14; Sir 36,5.

⁴⁹ Cf. At 2,33-34; 7,55-56; Rm 8,34; Ef 1,20; Col 3,1; Eb 1,3; 8,1; 10,12; 12,2; 1Pt 3,22.

⁵⁰ B. BOSENIUS, *Der literarische Raum des Markusevangeliums* (WMANT 140), Neukirchen-Vluyn 2014, 88. Cf. anche MARCUS, *Mark*, II, 1085; WILLIAMS, «Space», 279.

⁵¹ Cf. Dn 7,9; 2Mac 3,26; Mt 28,3; Gv 20,12; At 1,10; Ap 6,11; 7,9.13.

⁵² A ragione P. WARGNIES, «Marc 16,1-8 : les femmes et le jeune homme dans le tombeau», in *NRTb* 132(2010), 374, conclude: «Ce jeune homme-ci apparaît dignement et posément "assis à la droite" et blanchement vêtu: mode d'évocation qui présage d'une connivence avec le divin, le céleste».

Una simile caratterizzazione del νεανίσκος ha indotto molti studiosi a considerarlo come una figura angelica. D'altronde, così lo comprenderà Matteo (cf. Mt 28,2) e anche Giovanni parlerà di due angeli vestiti di bianco che appaiono a Maria Maddalena (cf. Gv 20,12); inoltre, nella LXX, il termine νεανίσκος (o il sinonimo νεανίας) è talora adoperato in riferimento ad angeli.⁵³ Tuttavia, se Marco avesse voluto riferirsi a un angelo, avrebbe utilizzato senza problemi il termine ἄγγελος, come fa altrove nel suo racconto (cf. 1,13; 8,38; 12,25; 13,27.32). In maniera coerente alla sobrietà con la quale egli ha fatto allusione all'intervento divino nel rotolamento della pietra, il narratore marciano si limita a parlare di un giovane, che tuttavia deve essere compreso come un messaggero incaricato di trasmettere un annuncio da parte di Dio. La caratterizzazione del νεανίσκος dispone il lettore a interpretare le parole successive del giovane (vv. 6-7) come affidabili, poiché espresse da un personaggio con un punto di vista autorevole e normativo. Il contenuto delle parole del giovane confermerà la sua «qualità divina».

Prima di presentarci il messaggio che costui ha in serbo per le donne, il narratore annota una loro prima reazione, suscitata dalla vista del giovane ed espressa mediante il verbo ἐκθαμβέομαι. La maggioranza degli studiosi scorge in questo stupore e/o spavento la classica reazione di fronte a un'epifania divina o a un'angelofania.⁵⁴ Questa interpretazione ci sembra discutibile per due motivi. Anzitutto, l'aspetto del giovane, così come delineato dal narratore, non mostra in maniera immediata il suo carattere sovranaturale. A differenza del lettore, nella loro reazione concitata di fronte a quella vista inaspettata, le donne non hanno potuto riconoscere nella posizione del giovane o nella sua veste bianca il messaggero di una rivelazione divina. In secondo luogo, se esaminiamo le ricorrenze di (ἐκ)θαμβέομαι in Mc, possiamo notare che questo verbo non denota mai una reazione di fronte a una particolare manifestazione di Dio. In 10,24.32 il verbo θαμβέομαι esprime la reazione di stupore e sgomento dei discepoli di fronte a una frase o a un comportamento inaspettato da parte di Gesù. Anche in 9,15, lo stupore (ἐκθαμβέομαι) della folla non è posto dopo la guarigione dell'epilettico, ma prima del miracolo, al momento del ritorno (forse inatteso) di

⁵³ Cf. Tb 7,2; 2Mac 3,26.33.

⁵⁴ Così GIESEN, «Auferstandene», 114; VIGNOLO, «Finale», 160-163; MERKLEIN, «Mk 16,1-8», 217; PÉREZ HERRERO, *Pasión*, 354; EDWARDS, *Gospel*, 493; YARBRO COLLINS, *Mark*, 795-796; MARCUS, *Mark*, II, 1085; STEIN, *Mark*, 730; STRAUSS, *Mark*, 718-719.

Gesù presso i discepoli dopo la trasfigurazione. Infine, in 14,33 questo verbo è utilizzato in riferimento al turbamento di Gesù di fronte alla sua morte imminente e non a una rivelazione divina. Di conseguenza, lo stupore delle donne in 16,5 è una reazione dovuta alla presenza inattesa del giovane nella tomba, al posto del corpo di Gesù. In tal senso, questo stupore prosegue la caratterizzazione negativa delle donne: pur avendo visto la pietra inspiegabilmente rotolata via (v. 4), esse continuano ancora a non pensare all'annuncio di Gesù circa la propria risurrezione. Da questa incomprendimento deriva il carattere inatteso dell'incontro con il giovane.

Dopo una serie di καί paratattici nei primi cinque versetti, l'introduzione delle parole del νεανίσκος è connessa a quanto precede mediante la congiunzione δέ (v. 6), per indicare che le parole successive costituiscono un passaggio fondamentale. Anzitutto il giovane ordina alle donne di recedere dalla loro precedente reazione. Questo imperativo negativo implica due conseguenze. Per prima cosa, rafforza la caratterizzazione del giovane come messaggero divino, poiché mostra la sua conoscenza dello stato d'animo delle donne. In secondo luogo, se il giovane esprime il punto di vista normativo da cui valutare gli elementi del racconto, μὴ ἐκθαμβεῖσθε rivela la reazione di turbamento delle donne in tutta la sua inadeguatezza.

Dimostrando ancora una volta una conoscenza sovranaturale, il giovane rivela l'intenzione che ha mosso le donne a recarsi alla tomba e che, a nostro parere, costituisce anche la chiave di comprensione dell'atteggiamento che esse hanno avuto finora. Apparentemente, il giovane sembra fare una semplice constatazione: le donne cercano Gesù. In realtà, questa considerazione riveste un significato profondo. Infatti, il verbo ζητέω ha una rilevanza particolare nel secondo vangelo, tanto da essere stato particolare oggetto di studio.⁵⁵ Nelle ricorrenze marciiane questo verbo denota sempre una ricerca inopportuna di Gesù: in 1,37 egli viene cercato dalla folla, interessata principalmente ai suoi miracoli (1,32-34); in 3,32 i suoi familiari cercano Gesù per ricondurlo a casa (3,21); in 8,11-12 i farisei ricercano da Gesù un segno per metterlo alla prova; infine, diverse volte l'evangelista allude alle auto-

⁵⁵ Cf. R. SCHLARB, «Die Suche nach dem Messiah: ζητέω als terminus technicus der markinischen Messianologie», in *ZNW* 81(1990), 155-170; R. VIGNOLO, «Cercare Gesù: tema e forma del vangelo di Marco», in L. CILIA (ed.) *Marco e il suo vangelo. Atti del Convegno internazionale di studi «Il Vangelo di Marco»*. Venezia 30-31 maggio 1995, Cinisello Balsamo (MI) 1997, 77-114.

rità giudaiche o a Giuda che cercano Gesù per metterlo a morte (11,18; 12,12; 14,1.11.55). Il lettore, perciò, può supporre anche qui un significato negativo di questo verbo. Esso, tuttavia, non appare così evidente, tanto che diversi studiosi ritengono che in 16,6 ζητέω non sia connotato negativamente.⁵⁶ In realtà, l'oggetto del verbo, così come il giovane lo presenta, mette in luce l'inopportunità della ricerca delle donne. Esse cercano Ἰησοῦν (posto prima del verbo, in posizione enfatica), che viene qualificato mediante un insolito accostamento di due apposizioni: τὸν Ναζαρηνόν e τὸν ἐσταυρωμένον. La prima fa riferimento al luogo di origine di Gesù, menzionato da Marco fin dal momento in cui il Nazareno fa il suo ingresso sulla scena (1,9) e richiamato altre volte nel corso del racconto (cf. 1,24; 10,47; 14,67), mentre il riferimento alla croce allude chiaramente alla morte patita da Gesù. Perciò, le due apposizioni racchiudono la parabola dell'intera vita di Gesù, dalle sue origini al suo esito finale.⁵⁷ È proprio questo Gesù che le donne cercano: nella loro prospettiva la vicenda di quest'uomo si è definitivamente conclusa sulla croce.⁵⁸ La loro ricerca è inopportuna perché esse escludono quell'evento ulteriore che sarà oggetto dell'annuncio del giovane: la risurrezione. Ciò non significa affermare che la caratterizzazione di Gesù come Nazareno e crocifisso sia inesatta; essa, però, diventa impropria nella misura in cui si esclude che Dio (come sottolinea il *passivum divinum* ἠγέρθη) lo abbia risuscitato. L'annuncio della risurrezione da parte del giovane evidenzia la sua conoscenza sovranaturale del destino di Gesù e del motivo della tomba vuota, confermando ancora una volta la sua identità di messaggero divino. Dopo il breve, ma incisivo, annuncio della risurrezione, il giovane insiste sull'assenza del corpo di Gesù nella tomba, invitando le donne ad accertarsi della cosa. Con questa constatazione, il progetto iniziale delle donne di ungerne il corpo di Gesù tramonta definitivamente. La venuta delle donne alla tomba si rivela come frutto della loro incomprendimento del precedente annuncio di Gesù circa la sua risurrezione.

Ma proprio nel momento in cui l'incomprendimento delle donne viene svelata, il giovane apre per loro una nuova prospettiva. La congiunzione avversativa (ἀλλά), con la quale si apre la seconda parte del suo

⁵⁶ Così STEIN, *Mark*, 731; NAVARRO, *Morir*, 95-100; STRAUSS, *Mark*, 719.

⁵⁷ Cf. WARGNIES, «Marc 16,1-8», 372.

⁵⁸ Per una prospettiva simile cf. L. SCHOTTROFF, «Maria Magdalena und die Frauen am Grabe Jesu», in *EvT* 42(1982), 18-19; R. COUFFIGNAL, «Les femmes au tombeau et le jeune homme en blanc», in *RThom* 87(1987), 648.

annuncio, introduce un nuovo compito che viene affidato alle donne: se il loro progetto iniziale è fallito, esse non devono rimanere attonite alla tomba, ma sono inviate a comunicare la notizia ricevuta.⁵⁹

Secondo il mandato del giovane, le donne devono recarsi dai discepoli e da Pietro. Una prima considerazione va fatta sui μαθηταί. L'ultima menzione del gruppo dei discepoli nel racconto marciano era stata quella in 14,50, quando nel Getsemani essi avevano abbandonato Gesù ed erano fuggiti. Il fatto stesso che il messaggero divino parli ora di μαθηταί indica già che, nonostante il loro grave fallimento, essi sono confermati nella loro identità di discepoli.⁶⁰ Questo discorso vale ancor di più per Pietro, che il lettore aveva lasciato nel cortile del palazzo del sommo sacerdote, dove aveva rinnegato il Maestro (14,66-72). La menzione particolare di Pietro non è dovuta al suo ruolo di preminenza rispetto agli altri discepoli né a una particolare esperienza post-pasquale da lui vissuta (cf. 1Cor 15,5) né al prestigio di cui godette nella Chiesa antica. Se così fosse, egli sarebbe menzionato *prima* dei discepoli. Invece, la sua menzione *dopo* i discepoli vuole mettere in rilievo che anche lui, che aveva cercato di seguire fino alla fine il Maestro (cf. Mc 14,54), ma con un esito più disastroso, è ancora visto nella sua identità di discepolo. Ma come è possibile questo dopo la fuga del Getsemani e il rinnegamento? La risposta è nel contenuto dell'annuncio che le donne dovranno portare ai discepoli, introdotto da un ὅτι *recitativum*.

Tale annuncio, in realtà, non è nulla di nuovo per i discepoli, come il giovane stesso sottolinea (καθὼς εἶπεν ὑμῖν), poiché Gesù aveva già predetto ai discepoli quanto ora le donne devono annunciare loro: da risorto, egli li avrebbe preceduti in Galilea (14,28).⁶¹ La promessa di Gesù in 14,28 segue la sua predizione della dispersione del gregge in seguito al colpo inferto al pastore, chiaro riferimento all'abbandono dei discepoli al momento della passione e della morte di Gesù. Nonostante il fallimento imminente, Gesù prospetta ai discepoli una co-

⁵⁹ Per questa funzione di ἀλλά cf. R.H. GUNDRY, *Mark. A Commentary on his Apology for the Cross*, Grand Rapids, MI 1993, 992; PÉREZ HERRERO, *Pasión*, 360-361; G. BOSCOLO, «Le donne al sepolcro (Mc 16,1-8)», in L. DE SANTOS – S. GRASSO (edd.), «Perché stessero con lui». *Scritti in onore di Klemens Stock SJ, nel suo 75° compleanno* (AnBib 180), Roma 2010, 262-263; J.C. GEORGE, *The Metaphor of Shepherd in the Gospel of Mark*, Frankfurt am Main 2015, 195.

⁶⁰ Cf. R. CECCONI, *La dispersione e la nuova sequela dei discepoli di Gesù in Marco. Una debolezza riscattata*, Assisi 2015, 189.

⁶¹ Il richiamo alle parole di Gesù rafforza ancor di più la conoscenza sovranaturale del giovane come messaggero divino, poiché egli dimostra di conoscere parole di Gesù che non aveva di certo ascoltato quando erano state pronunciate in 14,28.

munione nuova, che sarà ristabilita dopo la sua risurrezione. Su questo sfondo va letto l'annuncio di 16,7, con la differenza che il Risorto ora precede realmente i suoi discepoli in Galilea, come rivela il passaggio dal futuro προάξω (14,28) al presente προάγει (16,7).⁶² La presenza del verbo προάγειν richiama indubbiamente al lettore Mc 10,32, dove il narratore aveva presentato Gesù che camminava verso Gerusalemme davanti ai suoi discepoli. Questa sequela, che la passione aveva interrotto, viene ora ripristinata ed è dono del Risorto, che ricostruisce una comunione con i discepoli al di là del loro fallimento. Come giustamente nota K. Backhaus, «die natürliche Entsprechung zum προάγειν des Herrn ist das ἀκολουθεῖν der Seinen».⁶³ Il senso della comunione ristabilita è confermato dal successivo riferimento alla Galilea. Per l'evangelista Marco, la Galilea non è la Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν (Mt 4,15), come spesso sostenuto da alcuni studiosi, che intravedono in Mc 16,7 un riferimento alla futura missione ai gentili.⁶⁴ Piuttosto, per Marco, la Galilea è il «luogo degli inizi»: l'inizio della predicazione del Regno (1,14), del discepolato (1,16-20), della missione dei discepoli (6,7-13) e, più in generale, dell'intero ministero di Gesù (1,14-8,26). Il fatto che ora il Risorto dia appuntamento ai suoi discepoli in Galilea sottende la prospettiva di un nuovo inizio per essi, in un percorso di sequela che, dopo il loro fallimento, può riprendere solo su iniziativa del Risorto.

In Galilea sarà possibile ai discepoli *vedere* Gesù. In passato, questo particolare è stato interpretato come un riferimento alla parusia,⁶⁵

⁶² Scrive H. PAULSEN, «Mk XVI 1-8», in *NT* 22(1980), 166: «In beiden Texten trägt das προάγειν den Ton [...]; während freilich das προάξω in xiv 28 strikt futurisch gefaßt ist, steht dem in xvi 7 ein wesentlich stärker gegenwartsbezogenes προάγει entgegen, dessen Zukunftskomponente allein noch in dem προ- zu sehen ist. xvi 7 und xiv 28 verhalten sich so zueinander wie Erfüllung und Verheißung».

⁶³ K. BACKHAUS, «“Dort werdet ihr Ihn sehen” (Mk 16,7). Die redaktionelle Schlußnotiz des zweiten Evangeliums als dessen christologische Summe», in *TGl* 76(1986), 290. Alcuni autori, anche alla luce della citazione di Zc 13,7 in Mc 14,27, vedono nell'uso di προάγει un riferimento alla metafora pastorale: il Risorto precede i suoi discepoli come un pastore guida il proprio gregge. Cf. C.F. EVANS, «I Will Go Before You into Galilee», in *JTS* 5(1954), 10-11; E. BEST, *Following Jesus. Discipleship in the Gospel of Mark* (JSNTS 4), Sheffield 1981, 200; GIESEN, «Auferstandene», 123, e soprattutto GEORGE, *Metaphor*, 196-198.

⁶⁴ Cf. G.H. BOOBYER, «Galilee and Galileans in St. Mark's Gospel», in *BJRL* 35(1953), 334-348; EVANS, «Will», 13-18; PAULSEN, «Mk XVI 1-8», 167-168; BEST, *Following*, 201.

⁶⁵ Così E. LOHMEYER, *Galiläa und Jerusalem* (FRLANT 52), Göttingen 1936, 10-14; R.H. LIGHTFOOT, *Locality and Doctrine in the Gospels*, London 1938, 55-65; W. MARXSEN, *Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums* (FRLANT 67), Göttingen 1956, 54. Per una confutazione di questa ipotesi, ormai del

mentre oggi vi si scorge spesso un'apparizione del Risorto ai discepoli.⁶⁶ Anche in questo caso, a nostro parere, la lettura intratestuale è la via migliore. In alcuni testi del suo racconto Marco utilizza la metafora della cecità, in contrapposizione al vedere, per riferirsi a un motivo ricorrente nella sua presentazione dei discepoli: l'incomprensione (cf. 4,12; 8,18). Dunque, la visione del Risorto, promessa ai discepoli, assume un significato più ampio: i discepoli giungeranno finalmente alla comprensione piena della persona di Gesù.⁶⁷ Ma questo sarà possibile soltanto seguendo Gesù che li precede in Galilea, ossia in un percorso di sequela che è certamente dono del Risorto ai discepoli, ma allo stesso tempo esige sempre la libera risposta di colui che è chiamato a seguire il Maestro (cf. 8,34).⁶⁸

In definitiva, le donne sono chiamate a riferire ai discepoli il superamento della loro incomprendimento circa la persona di Gesù e del fallimento del loro discepolato, grazie a una sequela ridonata loro dal Risorto. Vedremo come questo annuncio non sarà estraneo alle donne.

Il fallimento (Mc 16,8)

L'ultima scena presenta l'uscita dalla tomba, con il *focus* narrativo che, dal giovane, torna sulle donne. Il narratore ci presenta la loro reazione, alludendo alle loro emozioni interne, come spesso avviene in Mc.⁶⁹ Tale reazione è descritta con due frasi costruite in maniera simmetrica: in ciascuna si fa riferimento a un comportamento delle donne, motivato mediante l'uso della congiunzione esplicativa γάρ⁷⁰ e di un verbo all'imperfetto che denota il loro stato d'animo. Le donne fug-

tutto abbandonata, cf. R.H. STEIN, «A Short Note on Mark XIV.28 and XVI.7», in *NTS* 20(1974), 445-452; BACKHAUS, «Dort», 284-285.

⁶⁶ Cf. LANE, *Gospel*, 589-590; LINDEMANN, «Osterbotschaft», 306; BACKHAUS, «Dort», 285; YARBRO COLLINS, *Mark*, 796-797. L'assenza di racconti di apparizioni del Risorto in Mc e la mancanza di accenni a esse mostra che l'evangelista non vi attribuì grande interesse. Inoltre, quando si allude alle apparizioni pasquali con il verbo ὀράω, è spesso utilizzata la forma passiva ὠφθη + dativo del destinatario (cf. 1Cor 15,5), mentre in questo caso la forma ὄψεσθε, con i discepoli come soggetto, lascia intravedere un loro ruolo più attivo.

⁶⁷ Così anche BEST, *Following*, 201; VIGNOLO, «Finale», 173-174; PÉREZ HERRERO, *Pasión*, 363.

⁶⁸ Cf. WARGNIES, «Marc 16,1-8», 381; CECCONI, *Dispersione*, 193.

⁶⁹ Cf. T.E. BOOMERSHINE – G.L. BARTHOLOMEW, «The Narrative Technique of Mark 16:8», in *JBL* 100(1981), 218-219; FOWLER, *Let*, 120-126.

⁷⁰ Sull'uso di γάρ in Mc, cf. BOOMERSHINE – BARTHOLOMEW, «Technique», 214-217; FOWLER, *Let*, 92-98.

gono dal sepolcro, prese da tremore e stupore, e non riferiscono a nessuno dell'accaduto perché hanno paura. Per capire tale reazione, spesso malamente compresa come risposta a un'epifania divina, dobbiamo soffermarci sulle singole azioni delle donne e sui loro moti interiori.

La reazione più immediata delle donne è la fuga dal sepolcro, talora interpretata positivamente. Secondo alcuni autori, infatti, la fuga delle donne sarebbe motivata dall'urgenza dell'annuncio che esse devono comunicare e, inoltre, l'allontanamento dalla tomba segnerebbe una presa di distanza dal luogo dove Gesù non deve più essere cercato.⁷¹ In realtà, il testo marciano non dice affatto che le donne sono fuggite dal sepolcro per recarsi in fretta dai discepoli. Inoltre, la caratterizzazione del motivo della fuga in Mc non lascia dubbi sulla sua connotazione negativa. In particolare, la fuga delle donne non può non richiamare quella dei discepoli e dell'altro νεανίσκος in 14,50.52. Come la fuga di questi ultimi aveva segnato il fallimento della loro sequela dietro a Gesù, così il narratore conclude la presentazione delle donne con la fuga dal sepolcro, facendo intravedere che anche il loro discepolato avrà esito fallimentare.⁷² Il motivo di tale reazione sta nella paura e nello stupore. Che τρόμος non sia altro che un'espressione esteriore di un sentimento di paura è confermato dall'unica altra ricorrenza di questo motivo del tremore in Mc (5,33), dove il verbo τρέμω è accostato al verbo φοβέομαι. Sulla caratterizzazione marciana del motivo della paura torneremo fra poco. Circa lo stupore, è vero che esso esprime talora la reazione dei presenti ad azioni miracolose di Gesù (cf. 2,12; 5,42), ma non si può negare che in altri casi la sua connotazione è decisamente negativa (cf. 3,21; 6,51). In particolare, non deve sfuggire lo stupore dei discepoli dopo la manifestazione di Gesù sul mare (6,51), dove il narratore nota che tale reazione è dovuta alla loro incomprensione della moltiplicazione dei pani (6,52). Similmente, come abbiamo mostrato nell'analisi precedente, lo stupore delle donne in 16,8 può essere considerato come conseguenza della loro incomprensione dell'annuncio della risurrezione da parte di Gesù, che impedisce loro di comprendere

⁷¹ Così COMPANI, *Fuga*, 38-40.96-101.125-129.

⁷² Una caratterizzazione negativa della fuga delle donne è evidenziata da LINCOLN, «Promise», 287; BOOMERSHINE, «Mark 16:8», 229; DANOVE, «Characterization», 390; PEREGO, *Nudità*, 207-208. VIGNOLO, «Finale», 163-165, ritiene che la fuga delle donne sia radicalmente differente rispetto a quella dei discepoli. Nelle conclusioni mostreremo, invece, come sia il fallimento dei discepoli che quello delle donne (espressi nelle loro rispettive fughe) possano essere ricondotti a cause simili.

l'evento della tomba vuota e le parole del giovane. Emerge, perciò, un ulteriore accostamento fra il gruppo dei discepoli e quello delle donne.

L'altro comportamento delle donne, rilevato dal narratore, è il loro silenzio, che ha creato non pochi problemi agli interpreti. Come mai le donne non riferiscono ai discepoli il messaggio loro affidato? Esse sono state disobbedienti? E se le donne non hanno parlato, chi ha trasmesso gli eventi all'evangelista in modo che egli potesse raccontarli? Per ovviare a tutti questi problemi, molti autori ritengono che su questo punto Mc 16,8 non vada interpretato alla lettera: il silenzio delle donne sarebbe stato temporaneo⁷³ e/o limitato solo ai non-discepoli.⁷⁴ Tuttavia, non abbiamo indizi nel testo per sostenere tali ipotesi che, come osserva bene C. Focant, restano indimostrabili.⁷⁵ Altri autori, invece, ritengono che il silenzio delle donne in Mc 16,8 sia da associare al motivo del segreto messianico, centrale nel secondo vangelo.⁷⁶ Tuttavia, a ben vedere, ciò che troviamo qui è l'esatto opposto di quanto avveniva con le ingiunzioni al silenzio sparse nel racconto marciano: mentre in esse Gesù ordinava di non divulgare notizie sulla sua identità o su qualche atto prodigioso da lui compiuto e tali ingiunzioni erano puntualmente trasgredite, qui, invece, il giovane ha ordinato alle donne di parlare ed esse disattendono tale compito. Inoltre, in 9,9 Gesù ha limitato la validità del segreto messianico fino alla risurrezione del Figlio dell'uomo: perciò le donne ora sarebbero libere di parlare. Invece, gli autori che scorgono nella reazione delle donne la risposta a un'epifania divina sottolineano che il silenzio è conseguenza dell'impossibilità di esprimere la grandezza di tale evento. Non condividiamo nessuna di queste ipotesi. A nostro parere, in continuità con il precedente motivo della fuga, il silenzio delle donne è espressione del loro fallimento: esse non adempiono l'incarico del messaggero divino e il lettore può cogliere la gravità del loro silenzio anche alla luce di Mc 9,9, per il quale dopo la risurrezione l'annuncio su Gesù può essere divulgato.⁷⁷

⁷³ Cf. MAGNESS, *Sense*, 100; DWYER, *Motif*, 191-192; WITHERINGTON, *Gospel*, 415; COMPIANI, *Fuga*, 55.

⁷⁴ Cf. MALBON, «Fallible», 45; MAGNESS, *Sense*, 100; HURTADO, «Women», 438-439; GARLAND, *Theology*, 556; COMPIANI, *Fuga*, 55.

⁷⁵ Cf. FOCANT, «Silence», 85.

⁷⁶ Cf., ad esempio, MARCUS, *Mark*, II, 1082.

⁷⁷ Per una considerazione negativa del silenzio cf. LINCOLN, «Promise», 286; BOOMERSHINE, «Mark 16:8», 229; DANOVE, «Characterization», 391; PEREGO, *Nudità*, 208-210. Il problema di come questi eventi siano stati conosciuti sembra non interessare al narratore.

Una caratterizzazione negativa del silenzio delle donne è confermata dalla motivazione che il narratore fornisce: la paura. Lungo la narrazione marciata, infatti, la paura assume costantemente tratti negativi: essa è associata a mancanze di fede o all'incomprensione, quasi sempre dei discepoli (4,40; 5,15.36; 6,50; 9,32; 10,32), oppure è provata dalle autorità giudaiche che temono di suscitare la rivolta della folla opponendosi a Gesù (11,18; 12,12) o a Giovanni Battista (11,32). Perciò, la paura delle donne in 16,8 è espressione della loro incomprendimento della risurrezione di Gesù, la quale ha come esito il fallimento del silenzio e della fuga.

Ma perché il narratore chiude il suo racconto con un fallimento? L'analisi che abbiamo condotto ci porterà, nella conclusione, a esplicitare la nostra posizione.

Conclusione: un'assimilazione ai discepoli

Se volessimo tirare le fila del percorso delle donne nella narrazione marciata, potremmo sintetizzarle nel modo seguente. Già nella loro prima comparsa (15,40-41) esse sono presentate come discepole, sebbene fin dall'inizio il loro discepolato mostri segni di fallibilità. Lungo 16,1-8 le donne sono caratterizzate da una progressiva incomprendimento, che diventa sempre più negativa man mano che l'intervento divino nella risurrezione di Gesù viene rivelato, fino all'annuncio del giovane in 16,6. Esse dimostrano di non aver compreso il significato dei ripetuti annunci di Gesù sulla sua passione, morte e risurrezione. In seguito all'incarico affidato loro dal giovane (16,7), le donne passano dall'incomprendimento al fallimento: esse fuggono e non compiono quanto il messaggero divino aveva richiesto loro. Nonostante la loro sequela (a differenza di quella dei discepoli) fosse continuata fino alla crocifissione, il loro cammino termina in maniera negativa.

Questo percorso che comprende sequela e incomprendimento è il medesimo che, in precedenza, i discepoli avevano compiuto lungo la narrazione marciata. Anch'essi avevano seguito Gesù dalla Galilea fino a Gerusalemme (cf. 1,18.20; 2,14-15; 6,1; 10,28.32), come le donne. E anche il loro cammino dietro a Gesù era stato caratterizzato da un'incomprendimento crescente circa la persona di Gesù. Iniziata già durante il ministero galilaico (cf. 4,13.40-41; 6,52; 7,18; 8,17-21), questa incomprendimento era diventata più radicale sulla via verso Gerusalemme, dove i discepoli avevano dimostrato ripetutamente di non comprendere un Messia sofferente e umiliato (8,32-33; 9,33-37; 10,35-45) e risorto

(9,10). Tale incomprensione, unita alla paura, aveva portato i discepoli, nel momento in cui le parole di Gesù avevano iniziato ad adempiersi, a fuggire e abbandonare il loro Maestro (14,50). Ma, come emerge dal messaggio di 16,7, il fallimento dei discepoli non è destinato a restare tale: il Risorto ristabilirà la comunione con loro e ridonerà loro la possibilità di seguirlo nuovamente.

Delineando per le donne un percorso fatto di sequela, incomprensione dell'evento pasquale e fallimento finale, il narratore intende assimilarle ai discepoli. Ciò significa che anche per le donne è prospettata una comunione ripristinata e una sequela rinnovata. Come per i discepoli il fallimento è caratterizzato già come possibilità di un nuovo inizio (cf. 14,27-28), così anche per le donne: in 16,8, in virtù di questa assimilazione ai discepoli, il lettore è chiamato a scorgere, dietro il loro fallimento, la prospettiva di un discepolato ridonato. È questo, a nostro parere, il senso della conclusione del secondo vangelo, tutt'altro che incompiuta. Si tratta di una conclusione paradossale, in cui fallimento e dono s'intersecano. In conclusione, Marco ribadisce che la sequela, prima ancora che impegno del discepolo, è dono di Gesù. E se anche il discepolo non riesce a essere fedele nella sequela, il suo fallimento costituisce già la possibilità di un dono rinnovato.

FRANCESCO FILANNINO
Pontificia Università Lateranense
Viale Vaticano, 42
00165 Roma
filafra88@libero.it

Parole chiave

Mc 16,1-8 – Finale marciana – Donne – Discepolato – Paradosso

Keywords

Mk 16,1-8 – Mark's Ending – Women – Discipleship – Paradox

Sommario

Dopo un breve *status quaestionis* delle interpretazioni della conclusione di Mc (16,1-8) finora sostenute, l'articolo propone una nuova ipotesi, secondo la quale la reazione enigmatica delle donne in 16,8 è il compimento di un processo di assimilazione ai discepoli di Gesù. Come questi ultimi, lungo il vangelo, non avevano compreso la persona di Gesù e il suo destino di sofferenza e, fug-

gendo nel momento della passione, avevano fallito, così le donne in 16,1-8 mostrano di non aver compreso i ripetuti annunci della risurrezione di Gesù (8,31; 9,31; 10,33-34) e anche il loro cammino termina con una fuga simile. Ma, come i discepoli (16,7), anche per loro il fallimento è il punto di partenza per un discepolato rinnovato.

Summary

After a brief *status quaestionis* of the so far sustained interpretations of the ending of Mark's Gospel (16,1-8), the article proposes a new hypothesis, according to which the enigmatic reaction of the women in 16,8 is the accomplishment of an assimilation process as disciples of Jesus. Just as the latter, all along the Gospel, did not understand the person of Jesus and his destiny of suffering and failed at the moment of Passion by running away, so the women reveal in 16,1-8 that they did not comprehend the repeated announces of the resurrection by Jesus (8,31; 9,31; 10,33-34) and their journey too ends with a similar escape. But, just like the disciples (16,7), for them too failure is the starting point for a renewed discipleship.

Il primo «atto» di Pietro. Analisi narrativa di At 1,16-22

Il primo discorso di Pietro in Atti è il primo «atto degli apostoli» – secondo l'arguto titolo di A. Carr¹ –, e nasce dalla necessità di risolvere il primo problema rimasto aperto dopo l'ascensione di Gesù, cioè il destino di colui che ha tradito il Maestro e le conseguenze di tale destino sul collegio apostolico.

Nel presente lavoro non affronto i profili di critica della tradizione o della redazione, ma propongo una lettura che muove da un approccio prevalentemente sincronico con lo scopo di cogliere le strategie scelte dal Narratore (Nr), in particolare il rilievo del discorso nella dinamica delle trame di situazione e di rivelazione, la sua funzione per la caratterizzazione dei personaggi di Pietro e di Giuda, il rapporto tra la narrazione e il discorso e tra il tempo della storia e il tempo del racconto, l'uso tipologico dei modelli veterotestamentari, i diversi punti di vista, le scelte sintattiche e lessicali funzionali allo sviluppo delle scene.

Profili preliminari

La struttura generale di At 1,15-26 distinta in *narratio* (v. 15) – *oratio* (vv. 16-22) – *narratio* (vv. 23-26), presentata di norma nei commentari, è accettabile sul piano retorico, ma non è sufficiente su quello narrativo, perché il discorso di Pietro, se osservato dalla prospettiva dello sviluppo dell'azione, rappresenta una complicazione all'interno del racconto primario. Sembra perciò più utile dividere la pericope in scene, che si distinguono secondo lo sviluppo dell'intreccio: il centro dell'episodio si individua nelle due citazioni del v. 20, che uniscono e contemporaneamente dividono in due parti – come una cerniera – la narrazione. La citazione del Sal 69 chiude la sezione che riguarda l'adempimento della Scrittura: è il presupposto della complicazione, per-

¹ Cf. A. CARR, «The First Act of the Apostles – The Election of Matthias», in *Exp.* 6(1900), 388-398.

ché a causa della defezione di Giuda il numero di dodici è rimasto incompleto; invece la citazione del Sal 109, la Scrittura che deve essere adempiuta, apre all'elezione di Mattia. La complicazione centrale era stata implicitamente anticipata dal fatto che nell'elenco degli apostoli di At 1,13 si possano contare solo undici nomi, mentre in Lc più volte si è fatto riferimento ai «Dodici» (Lc 6,13; 8,1; 9,1.12; 18,31; 22,3.47): è il segnale di un problema, prolessi della complicazione ora esplicitata.

Un gioco di inclusioni conferma questa struttura: la prima parte è inclusa da γραφήν al v. 16a e da γέγραπται al v. 20a, mentre la seconda da λαβέτω al v. 20d e da λαβεῖν al v. 25a. Le due parti sono disposte chiasmaticamente, giacché si trovano εἶδει al v. 16a, le due citazioni al v. 20, e δεῖ al v. 21a.²

Si può dunque considerare l'intero discorso una «macro-complicazione»: la citazione del Sal 109, presentato come da adempersi, suscita, infatti, le domande su quale sarà la ricezione della proposta di Pietro: come si realizzerà tale pre-dizione? chi sarà il sostituto? come sarà eletto? Ai vv. 21-22 Pietro conferma ed esplicita immediatamente questo «bisogno» (di nuovo δεῖ, questa volta all'indicativo presente, che riguarda quanto sta per accadere) e propone le condizioni della sostituzione.

Ai vv. 23-26a si trova la procedura di adempimento, che può considerarsi l'azione trasformatrice; si mantiene la *suspense*, ma si va verso lo scioglimento della tensione, tuttavia non subito, perché, anche se si dà pronta esecuzione alla proposta di Pietro – e tale prontezza si coglie dalla successione dei verbi –, non si presenta un solo candidato – benché Pietro ai vv. 20.22 avesse sempre parlato al singolare –, ma due. La ragione si coglie facilmente dalla preghiera che segue e dal tiro a sorte: la soluzione si ha al v. 26b con la sorte che cade su Mattia; con ciò la tensione è sciolta e in forza di un intervento divino. La situazione finale si individua nel v. 26c: Mattia è associato agli Undici e con questo gesto la comunità conferma la decisione del Signore.³

A questo intreccio di risoluzione si associano due, più sottili, intrecci di rivelazione: la complicazione che attiva il primo si trova al v.

² Cf. G. BETORI, *Perseguitati a causa del nome. Strutture dei racconti di persecuzione in Atti 1,12-8,4* (AnBib 97), Roma 1981, 27; G. ROSSÉ, *Atti degli Apostoli. Commento esegetico e teologico*, Roma 1988, 111.

³ Per una struttura parzialmente simile cf. G.J. STEYN, *Septuagint Quotations in the Context of the Petrine and Pauline Speeches of the Acta Apostolorum* (CBET 12), Kampen 1995, 40-41.

16, ove Pietro menziona la pre-dizione dello Spirito *περὶ Ἰουδα*; così sorge la domanda: che cosa ha pre-detto lo Spirito? La ripetuta menzione del pronome personale «noi» sulla bocca di Pietro, a partire dal v. 17, è poi ambigua perché potrebbe riferirsi ai centoventi in mezzo ai quali Pietro sta parlando o ad altri, anzitutto agli Undici menzionati al v. 14. Questa anfibologia si può considerare un'altra complicazione che fa sorgere una seconda trama di rivelazione, perché rende necessaria una successiva chiarificazione in quanto fa nascere la domanda: chi sono i «noi»?

Il contesto del discorso (At 1,15)

Il sintagma preposizionale *ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις* colloca l'episodio nel periodo tra l'ascensione e la pentecoste: dunque prima dell'adempimento della promessa dello Spirito di At 1,8, non costituendo una cesura tra i due momenti (promessa e invio), bensì un ponte, che non solo risolve una crisi del passato, ma apre al futuro.⁴

Per quanto riguarda la collocazione spaziale, si può pensare che la scena si svolga nella sala alta (*τὸ ὑπερῶον*) del v. 13, dal momento che non è esplicitato uno spostamento,⁵ ma tale identità di luogo non è sottolineata dal Nr, al quale sembra invece interessare di più il fatto che il gruppo fosse a Gerusalemme (v. 12) e soprattutto il numero di (circa) centoventi e il loro «atteggiamento»: *ἐπὶ τὸ αὐτό*. Tale locuzione nella LXX corrisponde a *יהי* che è l'avverbio con cui nei Salmi si esprime la vita comunitaria e perciò getta già una luce di concordia e di condivisione sulle azioni che il gruppo sta realizzando, all'interno del clima di unanimità che segna i primi capitoli del libro.⁶

La parentesi che chiude il v. 15 (*ἦν τε ὄχλος ὀνομάτων ἐπὶ τὸ αὐτὸ ὡσεὶ ἑκατὸν εἴκοσι*) è una digressione narrativa (*narrative aside*), con informazioni rilevanti per la comprensione della storia.⁷ Il numero di centoventi può avere un significato simbolico, essendo la moltiplicazione per dodici del numero minimo di uomini (dieci) necessario per-

⁴ Cf. E. FARAHIAN, «Le message spirituel du premier discours de Pierre en Ac, 1,15-26», in *StMiss* 56(2007), 28.

⁵ Cf. A.W. ZWIEP, *Judas and the Choice of Matthias. A Study on Context and Concern of Acts 1:15-26* (WUNT II/ 187), Tübingen 2004, 129.

⁶ Cf. D. MARGUERAT, *Les Actes des Apôtres (1-12)* (CNT 5a), Genève 2007, 59 (tr. it. Bologna 2011).

⁷ Cf. S.M. SHEELEY, *Narrative Asides in Luke-Acts* (JSNT.S 72), Sheffield 1992, 119-120.

ché si riunisca l'assemblea sinagogale, ma in questo conteggetto sarebbero incluse le donne, elemento non previsto dalla normativa rabbinica:⁸ è meglio ritenere che più che la precisione giuridica fosse interesse di Luca mostrare l'inizio di un gruppo che si costituisce intorno al numero dei dodici apostoli⁹ e che crescerà notevolmente (At 2,41; 21,20); il ricorso all'avverbio ὡσεὶ può avere la funzione di mettere in luce la volontà di precisione dell'autore, rafforzando con ciò la sua autorevolezza nei confronti del lettore.¹⁰

La presentazione da parte di Pietro (vv. 16-20c)

L'indirizzo di saluto

Pietro prende la parola al v. 16 come portavoce del gruppo apostolico¹¹ con l'indirizzo formale ἄνδρες ἀδελφοί. Egli da subito compie un'azione che adempie il mandato di Lc 22,32;¹² infatti, non tiene un discorso missionario o apologetico, come nei successivi capitoli di Atti, ma interviene in un problema che riguarda l'organizzazione interna della comunità: la procedura che porterà alla sostituzione di Giuda è perciò il primo momento in cui Pietro «conferma» la Chiesa. Nel contesto di Lc 22,32 στηρίζω aveva il significato principale di «rafforzamento nella fede»,¹³ ma anche nel nostro episodio le parole e le azioni di Pietro sono rivolte a questo fine: interpretare «secondo le Scritture» la fine di Giuda e la necessità della sua sostituzione significa anzitutto compiere un atto di fede nel fatto che Dio guidi la storia e che la comunità possa adempiere il mandato di Gesù.¹⁴

⁸ Per il riferimento alle norme contenute nelle regole di Qumran e nella Mishnah cf. ZWIEP, *Judas*, 133.

⁹ Cf. MARGUERAT, *Les Actes*, I, 60.

¹⁰ Cf. SHEELEY, *Narrative Asides*, 120. Shelley (125) fa anche notare che l'ultima digressione narrativa nel libro in At 27,37 è di nuovo una precisazione di tipo numerico.

¹¹ Cf. N.P. ESTRADA, *From Followers to Leaders. The Apostles in the Ritual of Status Transformation in Acts 1-2* (JSNTS.S 255), London-New York 2004, 152-153.

¹² Cf. R.C. TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation*, 2 voll., Minneapolis, MN 1990, II, 20-21.

¹³ Cf. G. HARDER, «στηρίζω κτλ.», in *ThWNT*, VII, 656.

¹⁴ Cf. TANNEHILL, *The Narrative Unity*, II, 21.

L'uso in poliptoto del verbo δεῖν

Pietro fa riferimento all'adempimento della Scrittura con una formula semanticamente densa, con il ricorso al verbo δεῖν che esprime la necessità divina del compimento, già verificatosi – in un tempo prolungato, come si ricava dall'uso dell'imperfetto¹⁵ –, della Scrittura che sta per essere menzionata: è Dio che dirige l'andamento della storia, compresa la vicenda che riguarda Giuda. Al v. 21 lo stesso verbo, ripetuto in poliptoto, ritorna al tempo presente, incorniciando così le due prove scritturistiche del v. 20. I due tempi verbali fanno cogliere il diverso ruolo delle citazioni: la prima, di carattere espositivo, è una prova *ex eventu*, la seconda è una profezia/mandato divino *ante eventum* che deve essere adempiuta, secondo un modo di utilizzare le Scritture che è peculiare di Lc-At.¹⁶ Lo sviluppo dell'intreccio si presenta come esecuzione di quanto profetizzato/richiesto dalla Scrittura e la differente prospettiva temporale cui rinviano le due citazioni rappresenta la principale demarcazione dell'episodio.

La tensione del rapporto tra la profezia già avvenuta e quella da realizzarsi era probabilmente già sentita nell'antichità: il *Codex Bezae* (*prima manus*) e alcuni manoscritti della *Vetus latina* hanno, infatti, il tempo presente anche al v. 16, ma con ciò rendono inspiegabile il riferimento alla già accaduta morte di Giuda, tanto che alcuni esegeti come Boismard e Lamouille devono ipotizzare una versione precedente del testo con il verbo al presente che non facesse riferimento alla morte, ma solo alla sostituzione di Giuda.¹⁷ A fronte della tradizione manoscritta maggioritaria, si può tuttavia ribadire l'opportunità di cogliere dal gioco del poliptoto tra le due forme verbali un indizio di strutturazione narrativa.

L'attribuzione da parte dell'autore di una caratura profetica alle citazioni è confermata dall'uso del verbo προεἶπεν, che è uno degli elementi di enfasi in questa formula di introduzione della Scrittura: infatti, sono poi indicati i due «soggetti» da cui deriva la γραφή:¹⁸ lo Spi-

¹⁵ Cf. LENSKY, *The Interpretation*, 44.

¹⁶ Cf. C.H. COSGROVE, «The Divine ΔΕΙ in Luke-Acts. Investigations into the Lukan Understanding of God's Providence», in *NT* 26(1984), 174.

¹⁷ Cf. M.-É. BOISMARD – A. LAMOUILLE, *Les Actes des deux Apôtres. Analyses littéraires*, Paris 1990, III, 41-42.

¹⁸ C.R. HOLLADAY, «Luke's Use of the LXX in Acts. A Review of the Debate and a Look at Acts 1:15-26», in T. SCOTT CAULLEY – H. LICHTENBERGER (edd.), *Die Septua-*

rito Santo e il suo «strumento» (διὰ), cioè Davide,¹⁹ in quanto la parola στόμα è sineddoche per indicare la persona. Tale formula rafforza l'autorità della Scrittura stessa e perciò l'argomento di Pietro:²⁰ si crea una catena tra lo Spirito Santo, Davide e Pietro, che si autopresenta come interprete ispirato, perché spiega apoditticamente il testo e ne trae le conseguenze sia circa il passato sia *pro futuro*;²¹ inoltre, la Scrittura, che impone di agire in un certo senso, presentato come necessità divina, tiene in qualche modo il posto di Gesù stesso che non aveva dato tali indicazioni.

La volontà di Dio copre sia l'evento già compiutosi (ἔδει) sia l'evento che deve ancora compiersi (δεῖ) ed è significativamente espressa da Pietro e non dal Nr: il piano divino conferisce portata piena, teologica appunto, agli eventi accaduti e genera eventi nuovi.²²

L'ultima citazione esplicita dell'AT si trova in Lc 22,37, unico luogo in cui si dà una chiara chiave di lettura da parte di Gesù stesso della propria passione e morte alla luce della Scrittura:²³ essa significativamente presenta insieme proprio il verbo δεῖν e l'infinito aoristo passivo τελεσθῆναι che morfologicamente e semanticamente corrisponde a πληρωθῆναι di At 1,16: Lc 22,37 è l'ultima *formula quotationis* nel vangelo e At 1,20 è la prima in Atti. Pietro assume da ora il ruolo di interprete della Scrittura che era proprio di Gesù, secondo una dinamica che si incontrerà spesso nel macro-racconto (At 1,20; 2,17-20.21-28.34-35; 3,22-25; 4,11).²⁴

ginta und das frühe Christentum – The Septuagint and Christian Origins, Tübingen 2011, 245.

¹⁹ La menzione di Davide è conforme al fatto che entrambi i Salmi siano a lui attribuiti nel titolo.

²⁰ Cf. J.D.G. DUNN, *The Acts of the Apostles* (EpC), Peterborough 1996, 18; ZWIEP, *Judas*, 138.

²¹ Il nostro brano non è secondario nella configurazione del personaggio di Pietro, ma rappresenta «an important turning point in the overall development of his characterization in Luke-Acts»; cf. T. WIARDA, *Interpreting Gospel Narratives. Scenes, People, and Theology*, Nashville, TN 2010, 60 nota 9.

²² Cf. J.-N. ALETTI, *Il racconto come teologia. Studio narrativo del terzo vangelo e del libro degli Atti degli apostoli* (Collana Biblica), Bologna 2009, 39.

²³ Cf. J.-N. ALETTI, *Jésus, une vie à raconter. Essai sur le genre littéraire des évangiles de Matthieu, de Marc et de Luc* (Le livre et le rouleau 50), Namur 2016, 87.

²⁴ Cf. TANNEHILL, *The Narrative Unity*, II, 20; J.J. GIBSON, *Peter between Jerusalem and Antioch. Peter, James and the Gentiles* (WUNT II/345), Tübingen 2013, 85 nota 11.

La presentazione di Giuda

Pietro presenta l'oggetto della pre-dizione dello Spirito per bocca di Davide: *περὶ Ἰούδα*, immediatamente qualificato come il capo di coloro che arrestarono Gesù; il participio attributivo indica che la caratteristica di essere *leader* dei nemici è come cristallizzata nel personaggio. Il verbo *συλλαμβάνω* – che si incontrò in Lc 22,54 – contiene come prefisso illativo la preposizione *σύν*: tale preposizione si ritroverà al v. 21 (*συνελθόντων*), al v. 22 (*σὺν ἡμῖν*) e al v. 26 (*συγκατεψηφίσθη*), in questi ultimi casi per indicare la «compagnia» degli apostoli. Si staglia perciò un contrasto tra «compagnie»: Giuda abbandona quella di chi cammina con Gesù per guidare quella di chi lo afferra per eliminarlo.

La presentazione di Giuda come *ὁδηγός*, cioè un soggetto che indica la strada a coloro che arrestano Gesù, richiama Lc 22,47 ove Giuda è descritto precedere la folla venuta a catturare Gesù: è un'espressione che pare propria di qualcuno che abbia assistito a questo momento della passione, che abbia visto Giuda camminare davanti ai soldati che venivano ad arrestare Gesù, ed è perciò particolarmente adeguata da parte di Pietro.²⁵

Il fatto che il primo tratto descrittivo investa non l'essere stato apostolo, ma il ruolo di guida nell'arresto del Maestro, mette subito al centro drammaticamente la responsabilità e la gravità del gesto: Giuda, secondo il punto di vista (PdV) di Pietro, non è un complice, ma l'*ὁδηγός*.²⁶

Al v. 17 il discorso prosegue in deciso contrasto rispetto a quanto appena detto, perché Pietro indietreggia nella presentazione della vita di Giuda e ricorda che era stato *κατηριθμημένος ἐν ἡμῖν*; anche qui si ha un legame con il racconto della passione: in Lc 22,3 si trova *εἰσῆλθεν δὲ σατανᾶς εἰς Ἰούδαν ... ὄντα ἐκ τοῦ ἀριθμοῦ τῶν δώδεκα*; la presenza in At 1,17 di un verbo composto con la stessa radice di *ἀριθμός* è certamente da rilevare.²⁷ Si noti la differenza: in Lc 22,3 si ha un participio presente (*ὄντα*), mentre in At 1,17 si ha una costruzione perifrastica con valore di piuccheperfetto (*κατηριθμημένος ἦν*); è uno *status* ormai non più rivestito da Giuda, che perciò deve essere sostituito.

²⁵ Cf. E. JACQUIER, *Les Actes des Apôtres*, Paris 1926, 32.

²⁶ Cf. ZWIER, *Judas*, 139.

²⁷ Cf. MARGUERAT, *Les Actes*, I, 60.

Estrada²⁸ ritiene che il discorso di Pietro abbia il fine apologetico di far ricadere la responsabilità per l'arresto e per la morte di Gesù soltanto su Giuda, così da esonerare gli apostoli da ogni responsabilità. Tuttavia questa lettura non trova sostegno nel testo, dal quale non risulta che il gruppo dei circa centoventi considerasse tutti i Dodici responsabili per la morte di Gesù, bensì si coglie una particolare armonia e prontezza nell'esecuzione della richiesta di Pietro, che di quei Dodici appare essere guida e portavoce; perciò la suggestione di Estrada sembra non centrare il bersaglio.²⁹

Il v. 17 inizia con ὅτι: per alcuni ha un valore completivo, per altri causale o temporale³⁰ e talune traduzioni³¹ lo omettono *de plano*: il problema risiede nel legame con il v. 16 e il v. 20. Poiché la citazione cui rinvia il v. 16 non riguarda tanto il tradimento di Giuda, quanto la perdita del suo ufficio e la sua sostituzione, sembra che il v. 17 vada letto come una condizione: è perché Giuda era un apostolo che lui lascia un posto vacante. Questa interpretazione è proposta anche da Marguerat³² che lo considera un ὅτι causale, ma a me pare che sia ancora più funzionale considerarlo un (raro) ὅτι consecutivo, come fa Lenski,³³ che traduce: «seeing that he had been numbered among us...».

La seconda parte del v. 17 è in parallelismo sintetico con il v. 17a perché, dopo aver presentato il dato dell'appartenenza di Giuda al «nostro numero», Pietro precisa che ciò comporta la partecipazione alla stessa διακονία; è la prima volta nell'opera lucana che l'apostolato è definito in questi termini: esso consiste nel partecipare al servizio assegnato da Gesù nell'Ultima Cena (Lc 22,26-27).³⁴

Il verbo λαγχάνω, già nel suo significato, e ancor di più in associazione a κληρος, presenta un chiaro riferimento alla volontà divina e alla sua assoluta autonomia:³⁵ Giuda fu scelto per questo servizio non per la propria nascita o per i propri meriti, ma per la volontà di Dio. Pietro

²⁸ Cf. ESTRADA, *From Followers to Leaders*, 178-186.

²⁹ Cf. anche GIBSON, *Peter*, 85 nota 9.

³⁰ Per la letteratura precedente cf. ZWIEP, *Judas*, 140-145.

³¹ Cf. ROSSÉ, *Atti*, 109; J.A. FITZMYER, *The Acts of the Apostles* (AncB 31), New York 1998, 217, e la CEI 2008.

³² Cf. MARGUERAT, *Les Actes*, I, 61.

³³ Cf. LENSKY, *The Interpretation*, 43.45.

³⁴ Lc 22,26-27 rappresenta la precedente ricorrenza in Lc-At della radice διακον-; cf. TANNEHILL, *The Narrative Unity*, II, 22; Y. MATHIEU, *La figure de Pierre dans l'œuvre de Luc (Évangile et Actes des Apôtres). Une approche synchronique* (EtB Ns 52), Paris 2004, 292 nota 47.

³⁵ Cf. W. FOERSTER, «κληρος», in *ThWNT*, III, 762.

ribatte, con effetto drammatico, che Giuda era uno di «noi», per scelta di Dio, e che partecipava proprio di tale particolare διακονία. Il pronome di prima persona plurale ἡμεῖς compare cinque volte nel discorso di Pietro (vv. 17.21-22) e sempre per marcare una distinzione tra il gruppo intorno a Pietro e gli «altri». Inoltre, la locuzione τῆς διακονίας ταύτης riappare identica al v. 25, associata in endiadi con ἀποστολή, per indicare quale fosse il κλῆρος lasciato vuoto da Giuda.

L'uso del pronome ἡμεῖς al v. 17 si può considerare ambiguo perché potrebbe essere riferito anche al gruppo dei «circa centoventi»:³⁶ tale anfibologia è una complicazione perché rende necessaria una successiva chiarificazione rispetto alla domanda: «Chi sono i “noi”?», aprendo una trama di rivelazione. Solo il contesto più ampio permetterà di comprendere che il «noi» è quello del gruppo dei Dodici e che la διακονία è il servizio apostolico.

Inoltre, la parola κλῆρος collega il v. 17 al v. 26; certamente l'uso al v. 17 è metaforico, perché Giuda non fu scelto attraverso un tiro a sorte, mentre al v. 26 è letterale,³⁷ ma è comunque significativo che la stessa parola venga utilizzata in riferimento sia a un apostolo scelto direttamente da Gesù sia a uno scelto attraverso la mediazione della comunità post-ascensione: lieve, ma non trascurabile, segno di continuità.

Le «precisazioni» nella descrizione della morte di Giuda

Molti commentari³⁸ e, di recente, Zwiep e Shelley considerano i vv. 18-19 una digressione del Nr, un *flashback* che introduce informazioni ultranee rispetto al discorso rivolte non all'uditorio di Pietro, ma ai lettori di Luca, perché sarebbero questi ultimi ad aver bisogno di conoscere i dati sulla fine di Giuda. Zwiep sottolinea la distanza prodotta dal ricorso ai verbi all'aoristo e dal riferimento al «loro» dialetto (τῆ ἰδίᾳ διαλέκτῳ) al v. 19, che crea una separazione tra chi racconta e coloro che parlano tale dialetto, che sono proprio gli uditori di Pietro.³⁹ Shelley e Witherington sostengono perfino che i vv. 18-19 potrebbe-

³⁶ Cf. MATHIEU, *La figure de Pierre*, 293.

³⁷ Così, tra i molti, ZWIEP, *Judas*, 145; MARGUERAT, *Les Actes*, I, 60.

³⁸ Cf. F.F. BRUCE, *The Book of Acts* (NICNT), Grand Rapids, MI 1988, 45; B. WITHERINGTON, *The Acts of the Apostles. A Socio-rhetorical Commentary*, Grand Rapids, MI 1998, 121; C.S. KEENER, *Acts. An Exegetical Commentary*, Grand Rapids, MI 2012, I, 760.

³⁹ Cf. ZWIEP, *Judas*, 88.146-150.

ro anche essere omessi senza conseguenze per il progresso della storia: Giuda potrebbe essere sostituito senza che si debbano conoscere le modalità della sua morte.⁴⁰

A me pare che una lettura del testo che muova dalla funzione delle due parti della citazione del v. 20, permetta di cogliere come non si possano considerare i vv. 18-19 come una digressione del Nr che potrebbe essere omessa. Infatti, il v. 20a presenta la congiunzione esplicativa γάρ che collega ciò che «è scritto nel libro dei Salmi» a quanto precede e, giacché la citazione inizia con un riferimento a una dimora che deve diventare deserta, non sembra affatto potersi riferire al v. 17, come dovrebbe essere se si ammettesse la possibilità di omettere senza effetto i vv. 18-19. Al v. 17, infatti, non si parla né di luoghi né di uffici vacanti: è piuttosto il v. 18 che tratta questo tema menzionando un χωρίον e conducendo così nella stessa area semantica della ἑπαυλις del v. 20 e soprattutto descrivendo la morte di Giuda, che lascia vuoto il suo ruolo di partecipe della διακονία del v. 17.

Al più è il v. 19bc, a partire dalla congiunzione ὥστε, che può apparire una digressione eziologica che si rivolge al lettore e che perciò potrebbe avere natura metadiegetica, perché è in questo versetto che si registra un'evidente distanza geografica e culturale dal *milieu* dell'uditorio di Pietro;⁴¹ l'eziologia è, infatti, anacronistica perché l'episodio si colloca in un tempo assai vicino alla morte di Giuda e pare difficile che il *nomen novum* del campo fosse già così noto. Tuttavia, anche il v. 19bc può considerarsi una precisazione di Pietro, perché tale enfasi sul sangue e sull'impurità del campo sembra finalizzata a mantenere l'attenzione sul contesto di orrore e repulsione che la morte da empio di Giuda ha prodotto. Pare perciò più utile valorizzare la funzione di queste precisazioni descrittive che sono inserite nell'economia del discorso e nella progressione del racconto, non considerandole, a differenza di quanto sostiene Shelley,⁴² propriamente digressioni nelle quali il Nr interrompa lo sviluppo dell'intreccio per rivolgersi metadiegeticamente al lettore. A sostegno del loro rilievo nel discorso si consideri che, se si eliminasse la digressione dei vv. 18-19, la prima citazione ri-

⁴⁰ Cf. WITHERINGTON, *Acts*, 121; SHEELEY, *Narrative Asides*, 132. Già IRENEO (*Adv. Haer.* III, 12.1) ometteva i vv. 17b-20, probabilmente non considerandoli parte del discorso di Pietro.

⁴¹ Condivido solo in parte quanto sostiene LENSKY, *The Interpretation*, 48, che nega che i vv. 18-19 siano una digressione, ma lega il γάρ del v. 20 al v. 19, anziché al v. 18.

⁴² Cf. SHEELEY, *Narrative Asides*, 126.

marrebbe sospesa nel vuoto e troverebbe un senso solo la seconda citazione che riguarda l'ufficio, ma a questo punto non si spiegherebbe più il verbo ἔδει al v. 16.

Il cuore del ritratto di Giuda

La descrizione al v. 18 del comportamento di Giuda dopo il tradimento fa emergere il PdV valutativo di Pietro su Giuda e sulla sua azione: l'uso del pronome dimostrativo οὗτος in senso peggiorativo ha importanti addentellati biblici, si ritrova anche in At 6,13.14, e serve per marcare la distanza tra chi parla e colui di cui si parla.⁴³ Segue poi il verbo κτάομαι, che al medio indica il fatto che l'acquisto sia compiuto a vantaggio dell'acquirente: emerge così un aspetto del personaggio di Giuda, la sua avidità, che in Gv 12,6 si condensa nella frase κλέπτῃς ἦν.

Johnson sottolinea come l'acquisto del campo sia in *synkrisis* di contrasto con i comportamenti di coloro che, come Barnaba, vendono i propri beni, mettendo tutto in comune (At 4,32-37):⁴⁴ tale acquisto è anche una simbolica prolessi dell'episodio di Anania e Saffira (At 5,1-10);⁴⁵ e ciò è ancora più chiaro se si considera la presentazione del traditore: infatti, come Satana entrò in Giuda (Lc 22,3), così Pietro dice che Satana ha riempito il cuore di Anania (At 5,3) e, in entrambi i casi, c'è un legame con il denaro. Inoltre, Pietro, che racconta il gesto di Giuda, è proprio uno tra coloro che lasciarono ogni cosa per seguire Gesù (Lc 5,11).⁴⁶ In Lc 18,28 dopo che Gesù aveva messo in guardia sulla difficoltà per un ricco di entrare nel regno dei cieli, Pietro proclamò: ἰδοὺ ἡμεῖς ἀφέντες τὰ ἴδια ἠκολουθήσαμεν σοι; il pronome ἡμεῖς si riferisce qui al gruppo degli apostoli, cui Giuda apparteneva; è proprio da questo «noi», da questa compagnia, che il traditore si è allontanato.⁴⁷

La caratterizzazione negativa di Giuda prosegue per la qualificazione del μισθός – con il quale il traditore acquistò il campo – con il geni-

⁴³ Un esempio per tutti si trova in Es 32,1: מִשְׁחָהּ הִיא (LXX: Μωυση̅ς οὗτος); cf. anche At 7,40. Così J. JOOSTEN, «The Syntax of *zeh Mošeh* (Ex 32,1.23)», in ZAW 103(1991), 412-415; ZWIEP, *Judas*, 89.146.

⁴⁴ Cf. L.T. JOHNSON, *The Literary Function of Possessions in Luke-Acts* (SBL.DS 39), Missoula, MT 1977, 179-180.

⁴⁵ Cf. W.S. KURZ, *Reading Luke-Acts. Dynamics of Biblical Narrative*, Louisville, KY-Westminster 1993, 76.

⁴⁶ Cf. M.C. PARSON, *Acts* (Paideia: Commentaries on the New Testament), Grand Rapids, MI 2008, 33.

⁴⁷ Cf. MATHIEU, *La figure de Pierre*, 227-228.294.

tivo di ἀδικία: comunque si classifichi questo genitivo (oggettivo, epe-segetico, ebraico o di qualità),⁴⁸ è implicito un giudizio di condanna da parte di Pietro.

Parson mette in luce che Luca usa qui e altrove (At 2,1-4; Lc 3,22; Lc 9,29; At 1,10-11) un linguaggio vivido, per precisione «ekphrastico».⁴⁹ L'*ekphrasis* rientrava tra gli esercizi di retorica dei *Progymnasmata*: la sua definizione da parte di Elio Teone suona così: λόγος περιηγηματικὸς ἐναργῶς ὑπ' ὄψιν ἄγων τὸ δηλούμενον («un discorso descrittivo che pone l'oggetto davanti agli occhi con vivida chiarezza»)⁵⁰

Tale figura è definita un «discorso in movimento»,⁵¹ cioè uno strumento stilistico per arricchire la semplice visibilità empirica della rappresentazione statica di un oggetto: ciò che attraverso l'*ekphrasis* viene espresso non è tanto la realtà, quanto la percezione di essa. È importante la differenza rispetto alla *mimesis*: l'*ekphrasis*, infatti, non ha la finalità di presentare al lettore una copia dell'oggetto descritto, ma anzitutto di generare lo stesso effetto di vividezza (*enargeia*) che l'oggetto produrrebbe sullo spettatore se fosse realmente presente.

Mi sembra che si possa riconoscere nel v. 18 uno stile che si avvicina a questo strumento retorico: è chiaro l'effetto psicagogico di tali immagini sul lettore ed è significativo che sia Pietro a parlare con questi toni. La descrizione della fine di Giuda non è precisa sul piano medico-biologico, ma ha una fraseologia di impatto visivo acutissimo, che genera – pragmaticamente – un senso di orrore nel lettore che, spinto a partecipare con le proprie emozioni alla ripugnanza per la morte, è di conseguenza condotto a chiedersi le ragioni di tale fine e ad emettere un giudizio su colui che l'ha subita: «a wicked man deserves to die a wicked death, or even: a wicked man will die a wicked death».⁵²

Estrada,⁵³ seguendo Horbury,⁵⁴ rileva che la descrizione così vivida della morte di Giuda si ritrova nelle descrizioni delle scomuniche di

⁴⁸ Per una discussione generale cf. ZWIEP, *Judas*, 147. Data l'analogia con le locuzioni che si trovano in Lc 16,8-9; 18,16, sembra preferibile considerarlo un genitivo di qualità: il salario è ingiusto, perché guadagnato in modo disonesto; cf. MARGUERAT, *Les Actes*, I, 62 nota 24.

⁴⁹ Cf. PARSON, *Acts*, 33.37-38.

⁵⁰ A. THÉON, *Progymnasmata* 118,7-8 (ed. M. PATILLON), Paris 1997, 66.

⁵¹ A. STAVRU, «*Ekphrasis* ed *enargeia*. Figurare tramite parole e dire tramite immagini», in *Estetica. Studi e Ricerche* 1(2013), 7.

⁵² ZWIEP, *Judas*, 71.

⁵³ Cf. ESTRADA, *From Followers to Leaders*, 183-184.

⁵⁴ Cf. W. HORBURY, «Extirpation and Excommunication», in *VT* 25(1985), 13-38.

membri espulsi dalla comunità nel giudaismo del Secondo Tempio e a Qumran: ciò aiuta a comprendere meglio anche la *leadership* di Pietro, perché è Pietro a «rimuovere» Giuda dal numero degli apostoli, presentando l'ignominia della sua fine. Tale descrizione rappresenta dunque un giudizio sul personaggio,⁵⁵ giudizio che Dio emette e che Pietro ribadisce.

Il fatto che la presentazione delle azioni di Giuda e dei suoi ultimi momenti sia connotata assiologicamente e consenta di cogliere anche il PdV di Pietro, conforme e conseguente a quello della Scrittura, trova conferma nel particolare rapporto tra *fabula* e intreccio: nello sviluppo della *fabula* Giuda dapprima diventò un apostolo, poi prese parte al servizio, poi divenne capo di coloro che arrestarono Gesù, poi acquistò un campo, e poi morì tragicamente. Invece, nell'intreccio presentato da Pietro, il racconto muove dal momento in cui Giuda divenne capo di chi arrestò Gesù e poi indietreggia a quanto accaduto in precedenza. Il primo elemento che compare nell'intreccio, che colpisce immediatamente chi ascolta e chi legge genera il cosiddetto effetto *primacy* creando aspettative che possono essere soddisfatte, modificate, deluse da ciò che segue (l'effetto *recency*);⁵⁶ nel nostro caso il primo elemento è rafforzato: chi ascolta è portato anzitutto a collocare l'adempimento della Scrittura negli snodi dei momenti della passione, quando Giuda divenne capo dei nemici di Gesù, e poi a vederlo dispiegarsi in tutto il suo destino; con coinvolgimento emotivo si delinea l'immagine del tradimento e perciò il PdV valutativo di Pietro che parla può trovare pronta accoglienza in chi ascolta (e in chi legge).

La citazione del Sal 69

Al v. 20 si trova finalmente la citazione della Scrittura che doveva essere già adempiuta e anche l'altra citazione, la Scrittura che deve essere ancora adempiuta. Le due citazioni provengono entrambe dal Salterio: in At si trovano sedici citazioni di Salmi e tutte, tranne due (4,24b; 4,25b-26), in discorsi; solo nel nostro caso la citazione non si riferisce a Gesù.

⁵⁵ Cf. R.L. BRAWLEY, *Text to Text Pours Forth Speech. Voices of Scripture in Luke-Acts*, Bloomington, IN 1995, 66.

⁵⁶ Cf. J.L. RESSEGUIE, *Narrative Criticism of the New Testament. An Introduction*, Grand Rapids, MI 2005, 208-210.

Il soggetto ἔπαυλις è un *hapax legomenon* nel NT: nel contesto di At 1,20 può generare ambiguità cogliere a cosa si riferisca questa parola, se al terreno acquistato da Giuda e di cui si fa menzione ai vv. 18-19,⁵⁷ o all'ufficio rivestito da Giuda prima del tradimento.⁵⁸ Whitlock,⁵⁹ seguendo Lake e Cadbury,⁶⁰ propone questa lettura: nella prima citazione (Sal 69,26a) si conserverebbero entrambi i riferimenti, perché sia il terreno, sia l'ufficio sono ora vacanti; con il Sal 69,26b si guarderebbe al terreno, mentre con il Sal 109,8 all'ufficio. Sul piano narrativo, mi sembra meglio considerare la citazione del Sal 69 nel suo complesso riferentesi al campo e a quanto già accaduto e quella del Sal 109 all'ufficio e a quanto sta per accadere, con ciò valorizzando il diverso significato di ἔπαυλις e di ἐπισκοπή, differenza semantica che lo stesso Whitlock peraltro riconosce.⁶¹

Le variazioni rispetto alla LXX sia per questa citazione, sia per quella dal Sal 109 rendono tale testo applicabile a Giuda e mutano l'originaria imprecazione in una profezia che attende il compimento, in armonia con il προεἶπεν del v. 16.⁶² Infatti, nel Sal 68,26^{LXX} si trova il pronome plurale αὐτῶν, mentre in At 1,20b il singolare αὐτοῦ; il participio ἡρημωμένη è cambiato con l'aggettivo ἔρημος che assicura l'assonanza con il successivo ἕτερος del v. 20d, così da connettere più strettamente le due citazioni; sono, infine, eliminati la menzione delle tende e un altro pronome plurale (ἐν τοῖς σκηνώμασιν αὐτῶν) e si dice semplicemente che nessuno abiti ἐν αὐτῇ, in riferimento alla ἔπαυλις, con un senso di totale desolazione.⁶³ Attraverso i cambiamenti lucani si configura anche una struttura evidentemente chiasmica: A: ἡ ἔπαυλις αὐτοῦ | B: ἔρημος | B¹: μὴ ἔστω ὁ κατοικῶν | A¹: ἐν αὐτῇ.⁶⁴

Anche in forza della rielaborazione lessicale, Luca concentra l'attenzione sul luogo occupato da Giuda: nel Sal 69,26a, per la sostituzione del plurale αὐτῶν con il singolare αὐτοῦ e del participio ἡρημωμένη

⁵⁷ Cf. per es. L.T. JOHNSON, *The Acts of the Apostles* (SacPag 5), Collegeville, PA 1992, 36.

⁵⁸ Cf. per es. FITZMYER, *The Acts*, 225.

⁵⁹ Cf. M.G. WHITLOCK, «Acts 1:15-26 and the Craft of New Testament Poetry», in *CBQ* 77(2015), 98.

⁶⁰ Cf. K. LAKE – H.J. CADBURY, *The Acts of the Apostles, The Beginnings of Christianity*, London 1920, IV, 13-14.

⁶¹ Cf. WHITLOCK, «Acts 1:15-26», 100-101.

⁶² Cf. ZWIEP, *Judas*, 137.

⁶³ Per un'analisi delle variazioni rispetto alla LXX cf. HOLLADAY, «Luke's Use of the LXX», 246-247.

⁶⁴ Cf. STEYN, *Septuagint Quotations*, 50.

con l'aggettivo predicativo ἔρημος, si rafforza la simmetria stringendo di più il legame tra ἔπαυλις ed ἔρημος: si tratta di una trasformazione di un luogo in un altro, tanto che la traduzione non è «Il suo accampamento diventi deserto», ma «Il suo accampamento diventi *un* deserto»: «The poetic line here focuses on place (ἔπαυλις and ἔρημος), not on the act of becoming desolate (ἡρημωμένη)». ⁶⁵ Anche l'eliminazione del sintagma ἐν τοῖς σκηνώμασιν αὐτῶν crea una relazione più stretta tra le parti del versetto e un più forte parallelismo tra il verbo γενηθήτω e il verbo μὴ ἔστω, entrambi all'inizio degli emistichi: Luca vuole mostrare come il luogo sia diventato un deserto e tale debba rimanere. ⁶⁶

Whitlock rileva poi come l'autore non faccia iniziare la citazione del Sal 109,8 dall'*incipit* del versetto, ove si trova γενηθήτωσαν αἱ ἡμέραι αὐτοῦ ὀλίγαι: queste parole avrebbero potuto astrattamente riferirsi a Giuda, ma non sarebbero state inserite poiché l'attenzione non è sul destino del traditore, ma su quello del suo «luogo». Il *focus* della pericope si concentra, infatti, sull'apostolato e si può ritenere che Sal 109,8a sia stato omesso per rendere più piano il passaggio dalla ἔπαυλις alla ἐπισκοπή in questo snodo della trama, senza ritornare sul destino di Giuda, già chiarito al v. 18: l'inserimento dell'imperativo γενηθήτωσαν avrebbe fatto indietreggiare anziché evolvere il racconto.

Il Sal 69, che descrive le sofferenze dell'innocente perseguitato, è spesso citato o evocato nel racconto della passione: ⁶⁷ la novità è stata applicarlo a un protagonista negativo, a chi ha guidato i nemici di Gesù ad arrestarlo. ⁶⁸ Pietro ricorre alla regola del *qal wahomer*, giacché quello che si dice sui falsi compagni e sui nemici del salmista nel Sal 69 *a minore ad maiorem* si può dire di Giuda, che dunque è presentato come paradigmaticamente falso e cattivo, in quanto tradisce, come si vedrà, il Davide escatologico. ⁶⁹

⁶⁵ Cf. WHITLOCK, «Acts 1:15-26», 96-97.

⁶⁶ Cf. WHITLOCK, «Acts 1:15-26», 99.

⁶⁷ Cf. J.-N. ALETTI, «Les Écritures Annonçaient-Elles un Messie Souffrant? Difficultés et Réponses des Évangiles», in *Bib* 98(2017), 409-424.

⁶⁸ Cf. HOLLADAY, «Luke's Use of the LXX», 248.

⁶⁹ Cf. R.N. LONGENECKER, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*, Grand Rapids, MI 21999, 97; ZWIEP, *Judas*, 153.

La complicazione: la citazione del Sal 109

La funzione di complicazione

La citazione del Sal 109b è una citazione *pro futuro*, perché, stabilendo la necessità della sostituzione di Giuda, spinge in avanti l'intreccio narrativo.

Secondo l'interpretazione prevalente del Sal 109, queste parole appartengono alle minacce rivolte contro l'innocente perseguitato, ma Luca le utilizza, in modo «accomodatizio»,⁷⁰ come una profezia, in continuità con la citazione del Sal 69. Il cambiamento dell'ottativo λάβοι, che si trova nella LXX, con l'imperativo λαβέτω fa trasparire l'interpretazione profetica del Salmo: non è solo un augurio, ma un ordine, una Scrittura da adempiersi, come il v. 21 con il δεῖ incipitario immediatamente conferma. Inoltre, l'inserimento di λαβέτω produce una connessione con i precedenti imperativi γενηθήτω e μὴ ἔστω sia sul piano morfologico sia su quello fonetico (in ragione del -τω finale).⁷¹

La parola ebraica מְשִׁיחַ contenuta nel Sal 109 è tradotta dalla LXX con ἐπισκοπή: la citazione rende evidente che il problema investe la struttura della comunità e sorgono le domande che complicano la situazione: in che cosa consiste tale ἐπισκοπή? come si copre la vacanza? con quali procedure e candidati? Il v. 20 si chiude con un pronome (ἕτερος) che si riferisce a colui che dovrà prendere il posto di Giuda: chi sarà il successore? Tutte queste domande costituiscono la complicazione.

Novick⁷² ricorda che, se da un lato si riconosce ampiamente che il Sal 109,8b è citato per giustificare la necessità di scegliere un sostituto a Giuda, dall'altro lato si individuano due linee interpretative a proposito del Sal 69 in rapporto al Sal 109: per il primo approccio, maggioritario, Pietro ricorrerebbe al salmo come predizione a proposito del campo acquistato da Giuda che rimarrà deserto; per il secondo approccio Pietro si riferirebbe alla vacanza dell'ufficio di Giuda e perciò ἑπαυλις avrebbe un significato analogo a ἐπισκοπή. La prima interpretazione, secondo Novick, avrebbe il vantaggio di assegnare alla parola ἑπαυλις il suo significato letterale con una maggiore compatibilità con i riferi-

⁷⁰ Cf. HOLLADAY, «Luke's Use of the LXX», 248.

⁷¹ Cf. WHITLOCK, «Acts 1:15-26», 101.

⁷² Cf. T. NOVICK, «Succeeding Judas: Exegesis in Acts 1:15-26», in *JBL* 129(2010), 795-799.

menti al «campo» in Mt 27,3-10 e nel racconto di Papia di Gerapoli; lo svantaggio sarebbe che Pietro non fornirebbe le ragioni per pensare che il campo di Giuda sarebbe stato lasciato disabitato: a questo proposito Novick nega che l'orrore per il sangue versato sia sufficiente come motivo per non abitare più il terreno; un altro svantaggio sarebbe la frattura tra le due citazioni, mentre la loro giustapposizione spingerebbe a riconoscere un'identità di scopo. La seconda interpretazione non avrebbe questi svantaggi, ma altri: si dovrebbe interpretare ἔπαυλις metaforicamente – con il significato di «ufficio» –, e, se la citazione del Sal 69,26 imponesse la vacanza dell'ufficio, essa sembrerebbe in contrasto con il Sal 109,8 che contiene l'imperativo della successione.

Novick interpreta allora il rapporto tra le citazioni facendo riferimento a una procedura ermeneutica rabbinica secondo la quale si giustappongono due versetti, l'uno in contraddizione con l'altro, per poi proporre una soluzione al contrasto; nel nostro caso tale soluzione si troverebbe nei vv. 21-22, ove Pietro stabilisce che il soggetto che ha tali requisiti, e che potrà essere eletto, colma il vuoto lasciato da Giuda quanto alla ἐπισκοπή, in adempimento del Sal 109, ma, non essendo un soggetto nuovo rispetto al gruppo, la ἔπαυλις resta vacante e l'ufficio di Giuda può essere considerato non occupato conformemente al Sal 69.

Questa interpretazione evidentemente collide con il fatto che al v. 16, a proposito dell'adempimento della citazione, si trova un tempo storico (ἔδει), mentre al v. 21 un tempo presente (δεῖ): Novick suggerisce che l'interpretazione del Sal 69,26, in riferimento all'ufficio, sia da intendersi come supplementare piuttosto che alternativa a quella che fa riferimento al campo: la desolazione del campo di Giuda rappresenterebbe il riferimento concreto, ma fungerebbe da simbolo della vacanza permanente dell'ufficio.⁷³ Tale conclusione sembra avvicinata a quella di Rius-Camps e di Read-Heimerdinger,⁷⁴ che ritengono che Mattia non sia associato *pleno iure* al collegio apostolico, perché il trono escatologico di Giuda – è il modo in cui essi interpretano la ἔπαυλις – è destinato a rimanere vacante. Quest'ultima interpretazione si basa sul fatto che nel Testo D al v. 16 si trova la variante δεῖ al presente e, infatti, anche Novick fa riferimento a questa lezione.⁷⁵

⁷³ Cf. NOVICK, «Succeeding Judas», 799.

⁷⁴ Cf. J. RIUS-CAMPS – J. READ-HEIMERDINGER, «After the Death of Judas: A Reconsideration of the Status of the Twelve Apostles», in *RCatT* 39(2004), 316.

⁷⁵ Cf. NOVICK, «Succeeding Judas», 799.

Le due citazioni, a parer mio, non devono essere considerate sinonimiche, ma hanno una specifica funzionalità narrativa. La prima si riferisce al «campo» e chiude la descrizione di quanto accaduto nel passato; la seconda si riferisce all'ufficio e apre al futuro:⁷⁶ solo così si spiega l'abbondanza di particolari sull'acquisto del campo, sul fatto che esso abbia rappresentato il teatro della morte di Giuda e l'eziologia sul nome; in caso contrario la struttura del discorso perderebbe di senso e sia la citazione dal Sal 69 sia il secondo δέι risulterebbero essere un'inutile e confusa ripetizione.⁷⁷ È segno della fatica nell'interpretazione di Novick il fatto che sia costretto, a ben guardare, a non spiegare davvero l'imperfetto ἔδει del v. 16 e a dover attribuire, infine, a ἑπαυλις due significati, uno letterale e uno simbolico, dopo che tali interpretazioni erano state presentate come divergenti all'inizio dell'articolo.

La caratura «davidica» della citazione del Sal 109

Mi pare significativo rilevare che il Sal 69 e il Sal 109 siano entrambi attribuiti a Davide, che in particolare il Sal 109 sia uno dei pochi salmi davidici del quinto libro del Salterio e che, nella piccola collezione davidica (Sal 108–110) posta quasi all'inizio di questo libro, stia al centro e preceda il Sal 110, citato nel capitolo di Atti immediatamente successivo (At 2,33-35 e poi 5,31; 7,55-56). Il testo del Sal 109,8b nel suo contesto d'origine consiste probabilmente nella citazione delle parole che i nemici del salmista rivolgono contro di lui,⁷⁸ ma Luca lo menziona comprendendolo come una maledizione dell'orante contro il suo nemico e così lo applica a Giuda.⁷⁹ Chi parla è qui Davide perseguitato, vittima di violenza e di ingiustizia mentre esercita il suo ufficio, ed è significativo che il Sal 110, che chiude questo trittico davidico

⁷⁶ Tra i molti cf. LENSKY, *The Interpretation*, 49.

⁷⁷ Mi pare opportuno considerare i vv. 20b-c come conclusione della prima parte (di presentazione) anche in ragione della chiara connessione esistente tra il v. 16 e il v. 20 e tra il v. 19 e il v. 20; inoltre, se la citazione del Sal 69 si riferisse al contesto successivo e non a quello precedente, Luca avrebbe omissso almeno la seconda parte del versetto salmico; cf. STEYN, *Septuagint Quotations*, 47.53.

⁷⁸ Cf. F.L. HOSSFELD – E. ZENGER, *Psalmen 101-150* (HThK.AT), Freiburg im B. 2008, 176-195.

⁷⁹ Seguendo l'interpretazione che vede le parole sulla perdita dell'ufficio rivolte contro il salmista, si comprende come l'ufficio che si chiede sia tolto nel Sal 109,8 sia l'ufficio del re giusto del Sal 110,1-2.4, e come perciò il legame tra i due salmi sia comunque forte; cf. S.C. EGWIM, *A contextual and cross-cultural study of Psalm 109* (Biblical Tools and Studies 12), Leuven-Paris-Walpole, CT 2011, 109.

co richiamando i temi del Sal 108,⁸⁰ contenga la promessa di YHWH dell'esaltazione del Messia alla destra di Dio, della restaurazione del regno davidico e della sconfitta dei nemici, con la vittoria conclusiva del Signore. Considerando il collegamento con il Sal 69 (anch'esso davidico) per la presenza del motivo tipico dell'innocente perseguitato,⁸¹ si comprende che nel nostro contesto Giuda non tradisce un innocente qualunque, ma l'escatologico figlio di Davide.⁸² I due salmi non sembrano scelti perché entrambi imprecatori, ma perché richiamano contestualmente il mondo semantico della passione di Gesù e del messianismo davidico. L'evocazione del tradimento di Giuda come tradimento del Davide perseguitato, oltre a rafforzare la negatività dell'immagine del traditore, accomunato al falso accusatore del salmo, mi pare che diventi funzionale all'attestazione dell'identità messianica e davidica di Gesù.

L'accumulo degli allusivi riferimenti a Davide sembra sufficiente per riconoscere la presenza di un motivo narrativo che sottostà alla citazione di questi due salmi: il tradimento nei confronti del Davide escatologico è stato realizzato da qualcuno che aveva l'ufficio di sedere su uno dei dodici troni, che simboleggiano le dodici tribù riunite intorno al Messia. Con la citazione del Sal 69 Pietro mostra anzitutto che c'è un posto vacante e che la Scrittura ha previsto tale caso di vacanza per chi avesse fatto soffrire il «Davide» perseguitato. Non è la morte di chi riveste l'ufficio che crea la vacanza perché, ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ (Mt 19,28), l'apostolo avrebbe potuto sedere sul suo trono,⁸³ ma tale vacanza è prodotta dal fatto che il soggetto investito dell'ufficio si sia posto tra i nemici del Messia. Pietro mostra anche che la Scrittura ha stabilito che il posto vacante sia occupato da un altro attraverso la menzione del Sal 109. Sono queste citazioni che abilitano l'assemblea a procedere a un'elezione nella sicurezza di non compiere un atto *ultra vires*.⁸⁴

⁸⁰ Su questo trittico cf. W.D. TUCKER, «Empires and Enemies in Book V of the Psalter», in E. ZENGER (ed.), *The Composition of the Book of Psalms* (BETHL 238), Leuven 2010, 723-731.

⁸¹ Mentre il Sal 69 è un salmo di lamentazione che ha molte citazioni e allusioni nel racconto della passione, il Sal 109 non è applicato a Gesù nei vangeli; cf. ROSSÉ, *Atti degli Apostoli*, 117.

⁸² Cf. D. PETERSON, *The Act of the Apostles* (The Pillar New Testament Commentary), Grand Rapids, MI 2009, 125 nota 90.

⁸³ Infatti, dopo la morte di Giacomo (At 12,2), nessuno gli succederà.

⁸⁴ Cf. C.H. DODD, *According to the Scriptures. The Sub-structure of New Testament Theology*, London 1965, 59 nota 1.

Inoltre, il tema davidico lega evidentemente At 1,16-22 con il discorso di Pietro in At 2: il Messia tradito da un uomo è innalzato da Dio e posto a sedere alla sua destra. Mi pare che si possa individuare, in forza dell'accumulata ripresa del Sal 110 e del legame tematico con il Sal 109, la presenza di un motivo salmico⁸⁵ in questi primi discorsi; se è chiaro il riferimento all'intronizzazione del vero Davide escatologico seduto alla destra di Dio in ragione delle molteplici citazioni del Sal 110,1, grazie al rapporto con il Sal 109, per come è utilizzato in At 1,20d, questo motivo è specificato: il Davide escatologico intronizzato è il Messia sofferente.

Una tale concentrazione di temi davidici può far pensare a un voluto riferimento tipologico: se la tipologia profetica nel racconto lucano della passione permette di fornire una valida chiave di lettura per la morte ignominiosa di Gesù,⁸⁶ ora la tipologia davidica dà una chiave di lettura valida per la morte ignominiosa di colui che si è opposto al Davide escatologico e che perciò incorre nella maledizione prevista dal salmo.

La necessità della sostituzione e i suoi criteri

Il v. 21 si apre con δεῖ οὖν: è la conseguenza diretta dell'imperativo del v. 20d, ma il verbo retto da δεῖ (γενέσθαι) si incontra soltanto verso la fine del v. 22, e a seguito di una frase sintatticamente contorta, ben trentaquattro parole dopo. La presenza di οὖν motiva la necessità della sostituzione: la logica narrativa si coglie anche alla luce della logica sintattica; infatti, a una possibile obiezione su quale fosse la ragione di procedere nella scelta tanto importante di un sostituto, Pietro avrebbe potuto rispondere che così voleva la Scrittura.

La complessità della frase sembra dovuta alla volontà di mettere in rilievo i criteri che condizionano la possibilità di essere eletto, prima di definire il ruolo di chi appartiene al collegio: «la frase è tutta in tensione verso la sua fine, cioè verso la necessità espressa da Pietro: (tra quelli che hanno seguito il Signore fin dall'inizio) occorre che uno sia, insieme a loro, testimone della sua risurrezione».⁸⁷

⁸⁵ Cf. F. DE CARLO, «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?». *I Salmi nel racconto della passione di Gesù secondo Marco* (AnBib 179), Roma 2009, 23.

⁸⁶ Cf. ALETTI, *Jésus, une vie à raconter*, 124.

⁸⁷ J.-N. ALETTI, «Testimoni del Risorto. Spirito Santo e testimonianza negli Atti degli Apostoli», in *RTE* 2(1998), 289.

I criteri che Pietro propone lasciano trasparire il suo PdV: non sono criteri di ordine morale – sulla bontà o rettitudine del candidato⁸⁸ –, ma di ordine esperienziale, che fa riferimento a un'esperienza estesa nel tempo e nello spazio. Tali condizioni non sono state stabilite da Gesù, ma fissate da Pietro, frutto di una sua valutazione presentata come autorevole e a cui obbedire. Il primo riferimento è all'essere stato parte di una compagnia, come si nota dal ricorso al prefisso illativo σύν; la compagnia è uno stare «con noi», come si coglie dalla presenza per quattro volte nei vv. 21-22, che concludono il discorso di Pietro, del pronome ἡμεῖς.

Inizia a sciogliersi qui il primo nodo della trama di rivelazione: si comincia a comprendere chi siano i «noi» entro i quali Giuda era stato annoverato (v. 17); essi hanno sicuramente una caratteristica: aver camminato insieme in tutto il tempo in cui il Signore Gesù entrò e uscì «sopra di loro», incominciando dal battesimo di Giovanni e fino al giorno in cui ascese «da loro».

Il legame con Gesù è decisivo, ma non è importante aver seguito il Maestro da soli, come «battitori liberi», bensì conta anche la relazione di compagnia con gli apostoli. La condizione fondativa di tale compagnia è comunque eminentemente cristologica, perché il tempo di questo camminare insieme è delimitato da riferimenti a Gesù: con un merismo tipicamente semitico, è indicata la totalità del movimento di Gesù (εἰσηλθεὶν καὶ ἐξηλθεὶν) e poi il v. 22 menziona l'inizio e la fine del ministero di Gesù in Lc: il battesimo (3,21-22) e l'ascensione (24,51); il contenuto della testimonianza è anche radicalmente cristologico – perché l'oggetto è anzitutto la risurrezione di Gesù.

I vv. 21-22 sono in connessione con il mandato di Gesù in At 1,8: καὶ ἔσεσθέ μου μάρτυρες; il discorso di Pietro è continuazione e specificazione delle parole di Gesù e, in particolare, precisa il μου di At 1,8 (genitivo di origine, soggettivo e oggettivo insieme).⁸⁹ Il legame dei vv. 21-22 con le parole di Gesù in At 1,8 e prima in Lc 24,48 (ὕμεῖς μάρτυρες τούτων) è evidente perché si tratta di tre occorrenze successive della parola μάρτυς applicata agli apostoli. La locuzione ὕμεῖς μάρτυρες ha la sua corrispondenza nell'espressione ἡμεῖς μάρτυρες che ritornerà

⁸⁸ Ciò si coglie anche da come procede il racconto: Giuseppe Barsabba aveva proprio un soprannome che si riferiva alla sua rettitudine (Ἰουστὸς – v. 23), ma la sorte non cadrà su di lui.

⁸⁹ Cf. ALETTI, «Testimoni», 288.

ben quattro volte nei successivi discorsi di Pietro (At 2,32; 3,15; 5,32; 10,39): la già sottolineata frequenza del pronome ἡμεῖς in At 1,16-22 – enfasi che connota il PdV fraseologico – ci fa comprendere che a tema è posto chi sia μάρτυς – *rectius*, chi siano i μάρτυρες, perché la testimonianza è collettiva e sinfonica⁹⁰ –, giacché tale definizione è necessaria per la successiva dinamica missionaria. Il fatto che, prima dell'invio dello Spirito Santo promesso in At 1,8 e quindi prima dell'inizio della missione, siano indicati i requisiti propri di chi poi testimonierà, carica di pregnanza semantica il concetto di μάρτυς e pertanto, quando gli apostoli si proclameranno testimoni, ciò implicherà che essi rivendichino le condizioni e le componenti della testimonianza: «il dichiararsi testimoni fa parte del testimoniare».⁹¹ I testimoni parlano anzitutto della loro esperienza e, come si coglie dal prosieguo di At, la fedeltà a Dio nella testimonianza è anche fedeltà a quanto è stato personalmente visto e vissuto: la storia di Gesù è diventata la propria storia e anche di questo gli apostoli sono testimoni; infatti, in At 4,20 Pietro proclamerà: οὐ δυνάμεθα γὰρ ἡμεῖς ἄ ἔϊδαμεν καὶ ἠκούσαμεν μὴ λαλεῖν.

La testimonianza è collegiale e convergente come comune era stato il camminare insieme dietro lo stesso Maestro e verso la stessa meta: σὺν ἡμῖν incornicia i vv. 21-22, giacché si trova al v. 21a (συνελθόντων ἡμῖν) e al v. 22b (μάρτυρα ... σὺν ἡμῖν): «dall'essere o camminare insieme si passa al testimoniare insieme».⁹²

Nel discorso di Pietro sono dunque precisati i caratteri fondamentali dell'apostolato: è un servizio (v. 17), una «compagnia» di chi ha vissuto con Gesù (v. 21) e ha un carattere irripetibile perché fondativo, come si coglie dalla necessità della ricostituzione del numero dodici;⁹³ il fatto che i criteri per essere annoverati tra gli apostoli siano menzionati in conclusione del discorso evidenzia che è un obiettivo di Pietro mostrare chi sia un apostolo e il fatto che chi sostituirà Giuda sia pienamente qualificato per rivestire questa particolare posizione.⁹⁴

L'insistenza circa l'unicità e la peculiarità della testimonianza apostolica è in qualche modo «ribattuta» con la chiusura del v. 22 – e perciò del discorso –: ἕνα τούτων chiude i due versetti richiamando enfaticamente, con il pronome al partitivo, la locuzione τῶν συνελθόντων

⁹⁰ Cf. ALETTI, *Il racconto come teologia*, 20.

⁹¹ ALETTI, «Testimoni», 290.

⁹² ALETTI, «Testimoni», 289.

⁹³ Cf. MATHIEU, *La figure de Pierre*, 305-306.

⁹⁴ Cf. WIARDA, *Interpreting Gospel Narratives*, 62-63.

ἡμῖν ἀνδρῶν con cui si apriva il v. 21 e che è retta da ἕνα, e, in ragione dell'enfasi, si può ritenere che abbia un significato del tipo «proprio uno tra questi» e «solo tra questi».⁹⁵

Sul piano dello sviluppo della trama le parole conclusive del discorso di Pietro hanno la funzione specifica di precisare chi possa essere quel ἕτερος con cui si concludeva il v. 20;⁹⁶ inizia così a essere meno ambigua l'identità del successore, ma la complicazione non è ancora sciolta: saranno necessarie la presentazione dei candidati e la preghiera per l'elezione, ma la loro descrizione sarà ben più rapida perché l'attenzione non si concentra su di esse, ma sul ruolo unico degli apostoli e sulle caratteristiche dell'apostolato, e anche sulla capacità di Pietro di guidare il gruppo apostolico, interpretando la sorte di Giuda, indicando la necessità divina della sua sostituzione e dando precisi criteri per procedere all'elezione.⁹⁷

PAOLO COSTA
Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale
Sezione di Genova
Sal. E. Cavallo, 104
16136 Genova
paolo.costa@edu.unige.it

Parole chiave

At 1,16-22 – Discorsi in Atti – Analisi narrativa – Retorica lucana – Uso dei Salmi in Atti

Keywords

Ac 1,16-22 – Speeches in Acts – Narrative analysis – Lukan rethoric – Use of Psalms in Acts

⁹⁵ Cf. LENSKY, *The Interpretation*, 50.

⁹⁶ Cf. WHITLOCK, «Acts 1:15-26», 102.

⁹⁷ Cf. R. PALAZZO, *La figura di Pietro nella narrazione degli Atti degli Apostoli* (RivB Suppl. 52), Bologna 2011, 50-51. WIARDA, *Interpreting Gospel Narratives*, 62, insiste correttamente sul fatto che il *focus* dell'attenzione sia concentrato sull'apostolato e sugli apostoli, ma non presta la dovuta attenzione all'importanza del ruolo di Pietro come interprete della Scrittura e *leader* del gruppo: sono le sue parole e la sua chiave di lettura degli eventi che mettono al centro l'apostolato.

Sommario

L'analisi narrativa permette un suggestivo approccio di lettura al primo discorso di Pietro nel libro degli Atti. Infatti, il discorso si configura come la macro-complicazione nel complessivo intreccio dell'episodio (At 1,15-26), contenendo al proprio interno la complicazione, che è rappresentata dalla citazione del Sal 109, la Scrittura che deve essere adempiuta. Nel presente articolo si mettono in rilievo le scelte narrative e retoriche alle quali Luca fa ricorso nel costruire il discorso, in particolare la funzione di partizione rivestita dalle citazioni salmiche e l'uso dell'*ekphrasis* nella presentazione del ritratto di Giuda e della tipologia davidica a fondamento della citazione del Sal 109 e del suo rapporto con il Sal 69. Inoltre, si evidenzia come il discorso contribuisca a delineare la caratterizzazione di Pietro e all'emersione del suo punto di vista.

Summary

Narrative analysis permits a suggestive approach in order to read Peter's first speech in the Book of Acts. This speech plays the role of «macro-complication» in the plot of the pericope (Ac 1,15-26), containing the complication, *i.e.* the citation of Psalm 109, the Scripture that has to be fulfilled. In this article, the *focus* is on underlining Lukan narrative and rhetorical devices in the speech composition, especially the partition function of the citations of the Psalms, the use of *ekphrasis* in Judas' portrait and the use of Davidic typology to justify the citation of Psalm 109 and its relationships with Psalm 69. Furthermore, it is noted the importance of the speech in the development of Peter's characterization and for understanding Peter's point of view.

P.A. WIŚNIEWSKI, *La discendenza di Aronne. Studio diacronico di Es 24*; Lv 10*; Nm 17*; Nm 27** (RivB Suppl. 62), EDB, Bologna 2017, p. 280, cm 24, € 36,00, ISBN 978-88-10-30254-5.

Il volume riproduce la tesi di dottorato diretta da J.-L. Ska e discussa presso il Pontificio Istituto Biblico il 24 marzo 2015. Lo scopo della ricerca, come anticipa la prefazione del *Doktorvater* (5-6), è di investigare, in guisa di un'autentica indagine giudiziaria, la successione di Aronne e l'ascesa del figlio terzogenito Eleazaro a danno dei fratelli maggiori Nadab e Abiu, seguendo il filo del racconto di Es 24*; Lv 10*; Nm 17*; Nm 27 e di ricostruire come Eleazaro raggiunse, non senza polemiche, il ruolo di capo supremo di Israele che il sacerdozio, con alterne vicende e interruzioni, avrebbe conservato fino alla distruzione del tempio di Gerusalemme nel 70 d.C. Dopo le sigle e abbreviazioni (7-14), l'introduzione rileva che «l'esame delle vicende accadute al nucleo della "prima" famiglia sacerdotale potrebbe essere utile per una migliore comprensione della storia del sacerdozio di Israele...» (15) e riassume i cinque capitoli del volume. Per ciascuna delle pericopi, la ricerca stabilirà, applicando il metodo storico-critico e l'analisi narrativa, l'epoca di composizione («il quando») e il retroterra storico («il perché») e verificherà se i passi e i libri biblici di epoca postesilica, incentrati sul sacerdozio e sui «figli di Aronne», possano risalire ai tradenti che composero i racconti ambientati all'epoca del deserto (17).

Il primo capitolo (19-69) descrive il ruolo di Nadab e Abiu in Es 24,1a.9-11, la loro ascesa sul monte Sinai assieme al padre Aronne e a settanta anziani, l'inestimabile privilegio della *visio dei* e il banchetto alla presenza di YHWH. I due racconti, originariamente indipendenti, che narrano l'episodio (24,3-8 e 24,1-2.9-11) spinsero già i traduttori della LXX ad aggiornare il testo, per escludere che i protagonisti abbiano visto YHWH (30-31). Dal punto di vista letterario, un ruolo centrale spetta a Mosè, mentre i compagni restano in secondo piano e il popolo sta a distanza dal Monte santo (eco della tripartizione del tempio di Gerusalemme). La peculiarità della pericope consiste nel collegare la *visio Dei*, tipica della vocazione dei profeti (cf. Is 6) o di altri personaggi importanti, al pasto rituale che evoca il banchetto alla presenza del re. Il tentativo di fondare teologicamente l'ascesa degli anziani – già presenti nella società israelitica – creò forti divisioni, se è vero che Ez 8 accusa gli anziani di essere i responsabili morali della distruzione di Gerusalemme, mentre Ger 26 riconosce loro di aver tentato di salvare il profeta Geremia dalla morte. Di fatto i «settanta anziani» di Es 24,1b.9-10 sono «personaggi in cerca di una carica» nella provincia achemenide di Giuda. Dopo aver elencato i contraddittori tentativi di identificare Nadab e Abiu (46-50), l'A. sottolinea come, per la tradizione sacerdotale attestata da Es 28,1, Nadab e Abiu fossero figli di Aronne. L'ipotesi documentaria non chiarisce la datazione del testo, mentre l'analisi lessicale lo assegna «a un redattore post P nella tarda età persiana» (57), alla ricerca di un punto di equilibrio fra i sacerdoti e gli anziani, chia-

mati a gestire la provincia persiana di Yehud nella tarda età persiana (metà del IV sec. a.C.). La preoccupazione si riflette nel racconto di Esd 1-6 sul rientro degli esuli da Babilonia in seguito all'editto di Ciro e sui tentativi di ricostruire, sotto la guida del sacerdote Giosuè e del davidide Zorobabele, l'altare per i sacrifici e il tempio stesso. La corrispondenza dei funzionari achemenidi e il racconto degli incontri con gli incaricati giudaici celebrano il ruolo degli anziani, i quali ascrivono la propria missione allo stesso Dio e l'attività liturgica dei sacerdoti. Esd 1-6 riafferma la legittimità del tempio e delle istituzioni sociali e religiose, senza troppo interesse per il concreto svolgimento dei fatti (65). L'*excursus* su Nm 11,16-17.24-25 esalta il ruolo degli anziani attraverso il passaggio dello spirito di Mosè durante l'epoca fondante del deserto (67-69).

Il secondo capitolo (71-126) indaga «il pasticciaccio brutto» della morte di Nadab e Abiu nel breve ed enigmatico racconto di Lv 10,1-3. Dati interessanti emergono dall'applicazione della critica testuale, dall'esame delle traduzioni antiche e dall'analisi letteraria alla scena del crimine. Le divergenze testuali derivano dai tentativi di facilitare la lettura della pericope e di uniformarne talune espressioni (75). L'analisi letteraria suggerisce, invece, che la morte di Nadab e Abiu sia avvenuta nell'ottavo giorno, quello dell'inaugurazione del culto, e che la frase «come non aveva ordinato loro» abbia YHWH come soggetto sottinteso. L'indagine non manca di escutere una lunga sfilata di testimoni per chiarire la triste sorte di Nadab e Abiu (77-85). Nel corso dei secoli gli esegeti la attribuirono a un inappellabile giudizio divino (*Rotolo della Guerra*), a un imperscrutabile disegno divino (Flavio Giuseppe), a un errore culturale (Peshitta; Targum), a una colpa morale (la letteratura rabbinica) o religiosa. Altri interpreti rimandano, invece, alla violazione di norme culturali sull'uso di bevande inebrianti (Rashi), al coinvolgimento nel peccato di Aronne (il vitello d'oro), alla presentazione d'incenso illegittimo (Nachmanide) o a un fuoco profano idolatrico, riconducibile addirittura alla religione zoroastriana o all'usurpazione delle funzioni proprie del sommo sacerdote. Poiché nessuna di queste interpretazioni appare convincente, l'A. esamina Lv 10,1-3 «con le lenti di uno scrittore antico» segnato «da un'impronta fortemente teocentrica» (93) e secondo la visione di storia tripartita – documentaria, esplicativa/comprendensiva, rappresentativa – derivata da P. Ricoeur. In questa lettura particolarmente utile è l'incidente che provocò, durante il trasporto dell'arca da Kiriat Jearim a Gerusalemme, la morte di Uzzà, figlio di Abinadab (2Sam 6,6-7). La memoria del tragico incidente fu ascritta nella fase esplicativa sia alla volontà divina come manifestazione di un *mysterium tremendum* (fase esplicativa) sia a un misterioso errore di Uzzà (95-96). Le somiglianze letterarie, l'ambientazione liturgica dei fatti, il ruolo religiosamente qualificato dei personaggi e la stessa morte di Uzza avvicinano il brano a Lv 10,1-2. I due brani potrebbero basarsi su un fatto di cronaca avvenuto nel passato, ma nel caso di Lv 10,1-2 è probabile che «il racconto sia frutto dell'invenzione dell'autore» (98). Il vocabolario liturgico suggerisce che il rituale tradizionale poteva mettere in pericolo gli operatori culturali, cosicché l'autore trasmise un messaggio che oltrepassava i semplici fatti. Di fronte al fuoco divino che uccise Nadab e Abiu, l'unica reazione è il silenzio, benché la fase interpretativa alluda a una generica colpa umana. Tale ambiguità influenza la valutazione sulle finalità del racconto. Per

alcuni interpreti, Lv 10,1-3 intende proibire l'uso privato dell'incenso e attribuirne l'uso al solo sommo sacerdote (101-102). Per altri, invece, la pericope allude al conflitto fra due gruppi sacerdotali che si richiamavano da un lato a Nadab e Abiu e dall'altro a Eleazar e Itamar e all'ascesa di Eleazaro al sommo sacerdozio grazie a un'inappellabile sentenza divina (104-105). Le tradizioni bibliche sulla morte di Nadab e Abiu (Lv 16,1; Nm 3,1-4; 26,60-61; 1Cr 24,1-2) fanno assegnare il brano a un autore postsacerdotale di epoca ellenistica (113). Costui avrebbe ripreso un noto *topos* letterario, cioè la morte dei sacerdoti (cf. la morte di Ofni e Finees, gli scellerati figli di Eli [1Re 2,12-27]) con la fine della loro casata, la morte violenta dei sacerdoti di Nob o la fine dell'incarico in seguito alla mutata situazione politica (113-120). La storia del sacerdozio in epoca postesilica (cf. il libro di Neemia e di Malachia e la preistoria del moto maccabaico) indica che la sorte del sacerdozio era collegata alla politica. Lv 10,1-3 riporta il conflitto alla fase fondativa della storia del popolo e alla preferenza divina per il fratello minore a danno di quello maggiore (125).

Il terzo capitolo (127-155) ripercorre l'elezione e l'ascesa di Eleazaro. In particolare, Nm 17,1-5 celebra il nuovo *status* di Eleazaro, dopo che l'intervento divino represses la rivolta di Core e Datan contro Mosè e Aronne. Dal punto di vista testuale si evince che le traduzioni tentarono di chiarire un testo ebraico oscuro e di avvicinare Eleazaro a Mosè, fregiandolo del titolo di sacerdote e rendendolo destinatario dell'ordine divino, mentre quella letteraria conferma l'integrità della pericope e l'inutilità di aggiunte o di glosse. L'analisi stilistica e letteraria del passo, come pure il confronto con Nm 15,37-41, permettono di ricondurre tensioni e fratture a tradizioni letterarie eterogenee e successive a P sia per il concetto di santità sia per l'origine della placatura dell'altare di bronzo con gli incensieri dei qoraiti. Il brano legittima, perciò, la funzione di Eleazaro e dei discendenti all'altare di YHWH, considerando gli incensieri un segno e attribuendo questa decisione a una scelta divina (152-153).

Il quarto capitolo (157-187) studia in Nm 27,12-13 l'annuncio della morte di Mosè, la scelta del successore Giosuè e la sua investitura alla presenza di Eleazaro. Le divergenze fra le versioni antiche e il testo masoretico, risolte con forme inusitate, con aggiunte, assegnano il brano agli strati più recenti del Pentateuco. Il suo autore attinse a vocaboli e immagini tipici del codice Sacerdotale, dando loro un nuovo significato (cf. il sintagma «porre la mano/le mani su» proveniente dal mondo dei sacrifici ma poi impiegato in ambito rabbinico per l'investitura di una persona) o coniandone di nuovi (cf. il sintagma «il signore degli spiriti di ogni carne», frequente intorno al II-I sec. a.C., o la formula «come Dio disse per mezzo di Mosè»). Attingendo ai racconti deuteronomistici sulla morte di Mosè e sull'investitura di Giosuè, la pericope spiega la morte del primo con il peccato alle acque di Meriba, la posizione secondaria di Giosuè rispetto a Mosè e la funzione d'intermediario svolta da Eleazaro. Non senza impaccio, lo scriba usò quei testi per imitare Nm 17,1-5, subordinando l'autorità politico-carismatica (Giosuè) a quella religiosa (Eleazaro) già nella fase più antica della storia del popolo.

Il quinto capitolo (189-212) stabilisce, infine, datazione, retroterra storico e motivi della composizione di Nm 17,1-5 e Nm 27,12-23. Dai testi che descrivono Eleazaro come l'unico successore di Aronne risalta soprattutto la scelta delle ge-

nealogie dei libri delle Cronache (1Cr 5,27-41; 6,35-38), costruite per mezzo del ricorso ai sacerdoti più noti dell'epoca preesilica, di fare di Eleazaro il diretto discendente di Aronne, capostipite del sacerdozio, e di chiamare i suoi discendenti «figli di Aronne». Le due genealogie sarebbero un'aggiunta più tarda, poiché – se interpreto bene l'affermazione secondo la quale «la loro datazione è inferiore al resto del libro» (193), – si farebbe riferimento ai libri delle Cronache, datati a loro volta al III sec. a.C. Allo stesso periodo risalirebbe la genealogia di Esdra in Esd 7,1-5 attraverso la quale l'A. ripete la discendenza da Aronne. Il primato di Eleazaro emergerà soprattutto nella seconda parte del libro di Giosuè (Gs 14-24). Laddove nella prima parte Giosuè aveva agito da vero e proprio sacerdote, nella seconda sarà Eleazaro a presiedere alla divisione della terra fra le tribù. La recenziarietà dei passi, opera di un redattore post-P, traspare da elementi topografici, stilistici e letterari; lo stesso vale per i passi dei libri delle Cronache e del libro di Esdra: ne consegue che Nm 17,1-5 e Nm 27,12-23 possano risalire intorno al III sec. a.C. (199) cioè all'epoca del dominio tolemaico sulla Giudea, quando il sommo sacerdozio divenne appannaggio degli oniadi. L'autore ripercorre la storia del sacerdozio gerosolimitano dal IV sec. a.C. fino al 175 a.C. vagliando le notizie di Flavio Giuseppe sul legame fra Iaddua I (330 a.C.?) e Onia I (200 a.C.). Ne scaturisce l'impossibilità di «ricostruire una lista esatta dei sommi sacerdoti dell'epoca persiana» (201) sia per la scarsa attendibilità delle notizie, sia per la fragilità delle ricostruzioni moderne che ricorrono alla papponimia per accrescere le scarse notizie sui sommi sacerdoti di epoca persiana. Onia (dall'ebraico Oniahu, «YHWH è mia forza») sarebbe un *homo novus* sorto all'interno del sacerdozio gerosolimitano, la cui attività di sommo sacerdote all'inizio del III sec. a.C. è nota dalla lettera inviata da Areo I re di Sparta (Flavio Giuseppe, *Ant.* 12,126-127) e da 1Mac 12,20-23. Egli avrebbe ricoperto la carica negli ultimi anni del IV sec. a.C. dopo aver sostituito, per volontà di Tolomeo I Soter, il sommo sacerdote Ezechia [da non confondere con il personaggio noto da alcune monete paleoebraiche (208)]. Per giustificare la propria ascesa, Onia e il suo gruppo avrebbero prodotto fra il 300 e il 250 a.C. sia nuove genealogie sacerdotali sia altri testi per sostenere la vittoriosa discendenza di Eleazaro sulle altre famiglie sacerdotali e le loro ambizioni politiche e amministrative (210-211).

La conclusione (213-219) approfondisce l'identità, le differenze letterarie e teologiche e l'epoca degli autori delle pericopi. L'autore di Es 24,1a.9-11 nella tarda età persiana descrisse la pacifica collaborazione fra sacerdoti e anziani, mentre chi compose Lv 10,1-3; Nm 17,1-5; 27,12-23 durante l'età ellenistica, sulla scorta dello scritto sacerdotale, divenne più polemico verso altri sacerdoti. La loro testimonianza conferma che il sacerdozio israelitico non fu mai ristretto a un solo gruppo, a un'unica famiglia (217) e a una sola epoca. Una vasta bibliografia ragionata (221-251), indici degli autori (254-260), delle citazioni bibliche ed extrabibliche (261-276) e indice generale (277-280) chiudono il volume.

In sede di commento va riconosciuto all'autore, che come altri esegeti polacchi ha scelto l'italiano come lingua d'elezione, di aver saputo scegliere e analizzare in maniera intelligente, con ottima padronanza degli strumenti esegetici e delle scienze ausiliarie della storia e con evidente coinvolgimento persona-

le, un ben selezionato campione di testi, inserendosi nel dibattito esegetico sulle aggiunte post P ai libri del Pentateuco. Si tratta di un tema complesso e ancora da situare all'interno della questione del Pentateuco, come notava K. Schmid, «Post-Priestly Additions in the Pentateuch. A Survey of Scholarship», in J.C. Gertz – B.M. Levinson – D. Rom-Shiloni – K. Schmid (edd.), *Bridging the Academic Cultures of Europe, Israel, and North America*, Tübingen 2016, 589-604, spec. 604. Sulla scia dei saggi curati da F. Giuntoli – K. Schmid, *The Post Priestly Pentateuch. New Perspectives on its Redactional Development and Theological Profiles*, Tübingen 2015, Wiśniewski, oggi responsabile della Biblioteca del Pontificio Istituto Biblico, adduce buoni argomenti in favore della receniorità dei brani analizzati e conferma la vivace attività scribale di epoca achemenide ed ellenistica. Nel caso specifico, gli scribi intendevano commentare o correggere testi e tradizioni più antichi, in favore di una corrente del sacerdozio gerosolimitano che si rifaceva a Eleazaro. Particolarmente convincenti risultano le pagine che palesano, attraverso l'analisi di Es 24,1-3 e il confronto con il libro di Esdra, l'emergere dell'autorità degli anziani nella fase finale della dominazione achemenide e quelle che, analizzando l'ascesa di Eleazaro in Nm 17,1-5 e la sua investitura in Nm 27, ne collocano la redazione ben all'interno dell'epoca ellenistica. Che in questa intuizione e nell'idea di considerarlo il capostipite degli oniadi ci sia del vero potrebbe dimostrarlo anche la *Lettera di Aristeo*, alla quale Wiśniewski non fa cenno. Redatto probabilmente nella prima metà del II sec. a.C., questo testo apologetico dedica ampio spazio alla figura esemplare e storica del sommo sacerdote Eleazaro, descrivendone lo splendore dei paramenti e la guida divina che lo conduce nella scelta dei settanta traduttori della Torah.

Qualche perplessità solleva la ricostruzione storica finale, sulla quale vorremmo soffermarci. Se da un lato la tormentata evoluzione del sacerdozio in Israele, incentrata su una molteplicità di santuari e di luoghi di culto, che troveranno una laboriosa sintesi nel tempio di Gerusalemme, è descritta in maniera succinta ma sostanzialmente corretta, dall'altro sarebbe stato necessario approfondire meglio le origini di questi gruppi sacerdotali e le controversie sulla spartizione delle prebende. Un caso è quello del sacerdozio di Silo narrato in 1Sam 2,12-17 e delle sue riletture esiliche e postesiliche nei vv. 27-36 (cf. F. Bianchi, «1Sam 2,12-17. Note filologiche e storiche», in P. Merlo – A. Passaro [edd.], *Testi e contesti. Studi in onore di Innocenzo Cardellini nel suo 70° compleanno* [RivB Suppl. 60], Bologna 2016, 41-49), oppure quello dei leviti dei quali I. Cardellini, *I leviti, l'esilio e il tempio*, Roma 2002, riaffermò l'origine esilica. Poiché i testi rilevano l'estrazione levitica di Aronne (e dello stesso Mosè), qualche chiarimento sarebbe stato opportuno. Qualche pagina in più poteva essere dedicata al ruolo del sacerdozio nella fase iniziale del periodo achemenide e in particolare di Giosuè: Wiśniewski respinge, a ragione, l'idea di una diarchia con Zorobabele (le due corone menzionate in Zc 6,9-14 rappresentano una volontaria quanto antica corruzione testuale, poiché il testo originale aveva un'unica corona per il davidide: cf. F. Bianchi, «Zorobabele re di Giuda», in *Hen* 13[1991], 133-150), ma di fatto fu il gruppo che faceva capo a Giosuè a prendere il controllo del tempio e a gestire una politica di *appeasement* con la corona achemenide e con i potentati vicini. Al riguardo, mancano dalla bibliografia la fosca ricostruzione che di questo perio-

do fece G. Garbini, *Scrivere la storia di Israele*, Brescia 2008, 188-197, come pure, dello stesso autore, *Il ritorno dall'esilio babilonese*, Brescia 2001, che sarebbe stato assai utile per l'esegesi sul libro di Esdra. Poiché questo gruppo si rifaceva a Sadoc, come e perché furono Onia e il gruppo che affermava di discendere da Eleazaro a prendere il controllo del tempio? (sulle dinamiche sacerdotali, poteva essere utile il volume di M. Brutti, citato nella bibliografia, ma a quanto pare non utilizzato). E a proposito della morte di Nadab e Abiu, segnalo il serrato dibattito sull'uso dei bruciaincensi in Giudea che tradirebbero, secondo E. Stern, una rivoluzione religiosa in Giuda, iniziata nel periodo neoassiro e segnata da un paganesimo yahwista con la venerazione di statuette e l'uso dell'incenso. C. Frevel – K. Pyschny, «Perserzeitliche Räucherkästchen: Zu einer wenig beachteten Fundgattung im Kontext der These Ephraim Sterns», in C. Frevel – K. Pyschny – I. Cornélius (edd.), *A Religious Revolution in Yehud. The Material Culture in Persian Period as a Test Case* (OBO 267), Freiburg-Göttingen 2014, 111-220, hanno confutato l'ipotesi di Stern, ma, visto l'uso delle scienze ausiliarie nel volume, poteva essere utile ascoltare anche questa testimonianza, alla luce della ricostruzione del sacerdozio.

Un altro aspetto, meritevole di maggiore attenzione, concerne la «fabbricazione» di nuove genealogie per sostenere l'ascesa di questa corrente di sacerdoti. Wiśniewski ricorda l'incerta situazione genealogica descritta in Esd 2,64 (= Ne 7,65), che costò ai suoi protagonisti l'esclusione dal sacerdozio. Il brano tradisce, come ho avuto occasione di rilevare (F. Bianchi, «*urim e tummim* in Esd 2,64 [= Ne 7,65]. Studio filologico e storico», in M. Milani – M. Zappella [edd.], «*Ricerca la sapienza di tutti gli antichi*» [Sir 39,1]. *Miscellanea in onore di G.L. Prato* [RivB Suppl. 56], Bologna 2013, 139-150), una composita storia testuale, conclusasi verso la metà del II sec. a.C. al tempo del sommo sacerdote Alcimo. Spicca la menzione del misterioso oracolo e l'attesa di un nuovo sommo sacerdote chiamato a consultarlo. In Nm 27,31 è proprio Eleazaro a consultarli prima di una guerra. Riguardo agli aspetti amministrativi, il volume non tocca la complessa questione dei governatori di Giuda nata dopo che N. Avigad, *Bullae and Seals from a Post-Exilic Judaean Archive*, Jerusalem 1976, sulla scorta di alcune impronte sigillari, propose di ricostruire una lista di governatori civili che portavano il titolo di *phh* (cf. F. Bianchi, «*I superstiti della deportazione sono là nella provincia*» [Ne 1,6]. *Ricerche epigrafiche sulla Giudea in età neobabilonese e achemenide* [586 a.C.-445 a.C.], Napoli 1993). Si tratta di una questione dibattuta, ma accettando molte «storie di Israele» l'esistenza di questi governatori, sarebbe stato opportuno fare cenno al problema. Anche l'identità dell'Ezechia presente in monete paleoebraiche e nel *Contro Apione* di Flavio Giuseppe è problema complesso. Dopo aver esaminato le fonti numismatiche e storiche, Wiśniewski li considera due personaggi distinti e mi sembra una conclusione condivisibile, anche sulla scorta di un mio articolo giovanile (F. Bianchi, «Monete giudaiche di età ellenistica», in *RSO* 63[1989], 213-229, spec. 222-225), in cui difendevo, tuttavia, per questa monetazione una datazione assai più bassa (fine del III sec. a.C.). E, infine, qualche perplessità esiste sulla storicità della lettera del re di Sparta Areo I ad Onia I che M. Gargiulo, «Sulla parentela fra Spartani ed Ebrei», in *Materia Giudaica* 9(2004), 157-174, ha ben evidenziato, riportandone l'origi-

ne alla metà del II sec. a.C., per creare una corrispondenza fra la costituzione romana repubblicana e quella giudaica.

Ci auguriamo che queste osservazioni, che nulla tolgono al valore e alla vivacità dell'opera, stimolino l'autore a non abbandonare un campo di ricerca così promettente ma anzi, consolidata la prosa italiana che qua e là, ahimè, zoppica, a presentare una ricostruzione storica ancor più dettagliata dell'ascesa di Eleazaro e dei suoi fratelli, scrivendo così una nuova pagina nella storia del sacerdozio israelitico.

Francesco Bianchi
Viale P. Togliatti, 284 B 2
00175 Roma
francesco_bianch@hotmail.com

M. SCANDROGLIO, *Michea. Nuova versione, introduzione e commento* (I Libri Biblici. Primo Testamento 17), Paoline, Milano 2017, p. 281, cm 24, € 38,00, ISBN 978-88-315-4870-0.

Presbitero della Diocesi di Milano e docente stabile di sacra Scrittura nella Sezione Parallela della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale con sede nel Seminario Arcivescovile di Venegono Inferiore (VA), l'A. (1977-) si è formato al Pontificio Istituto Biblico di Roma. Nella prestigiosa istituzione accademica ha conseguito prima la licenza (2006) e poi il dottorato in Scienze Bibliche (2010), discutendo una tesi diretta dal noto anticotestamentarista gesuita Pietro Bovati (1940-) e incentrata sui profeti Gioele e Amos (*Gioele e Amos in dialogo. Inserzioni redazionali di collegamento e aperture interpretative* [AnBib. Dissertationes 193], Roma 2011). Ha poi approfondito lo studio della letteratura profetica mediante ricerche specifiche, pubblicate in articoli sia di taglio scientifico («Ancora quaranta giorni ...» [Gio 3,4]. Il senso dell'oracolo di distruzione nel libro di Giona», in *La Scuola Cattolica* 139[2011], 35-60; «Essi divorano la carne del mio popolo» [Mi 3,3]. Il discernimento profetico di Michea sulla società del suo tempo», in G. Benzi et al. [edd.], *La profezia tra l'uno e l'altro Testamento. Studi in onore del prof. Pietro Bovati in occasione del suo settantacinquesimo compleanno* [AnBib. Studia 4], Roma 2015, 259-271; «Verso il settimo giorno di Dio. La salvezza dell'uomo e del creato nella profezia di Isaia», in *La Scuola Cattolica* 144[2016], 361-388), sia di carattere più divulgativo («La fede in azione. L'attualità del profeta Amos», in *La Rivista del Clero Italiano* 44[2013], 195-211).

Forte di questa ricca competenza sui profeti, l'A., coerentemente con gli altri volumi della collana, ha articolato il presente commentario in tre parti. La sezione introduttiva (17-39) delinea il profilo storico-letterario del libro di Michea, precisando il ritratto dell'autore, il suo contesto storico, la struttura del libro, il suo stile, alcuni dei suoi generi letterari più importanti, il profilo tematico del suo messaggio profetico, la composizione dell'opera e, infine, la sua collocazione nella collezione dei «Dodici Profeti». All'interno di quest'ampia cornice, prendo-

no avvio la traduzione e il commento, pericope per pericope, del libro di Michea (41-205). Ad arricchire l'esegesi *cursiva* sono due brevi *excursus*: l'uno sul «resto» d'Israele (87-88) e l'altro sul Signore, contemplato come pastore del suo popolo (136-139). La terza e ultima parte approfondisce il messaggio teologico dello scritto (207-238): nella sua «notevole iridescenza tematica, tanto ricca quanto poco conosciuta» (209), vengono selezionati solo alcuni temi principali ed è mostrato il contributo dell'opera di Michea nell'orizzonte canonico dell'Antico e del Nuovo Testamento, nonché la sua ripresa nell'alveo delle tradizioni rabbiniche e patristiche. Il volume termina mettendo a disposizione dei lettori un lessico biblico-teologico (232-238), una duplice bibliografia – ragionata (241-246) e generale (247-260) – e ben cinque indici (261-281), utili per le consultazioni mirate.

Sotto il profilo teologico-biblico, uno degli apporti principali del commentario sta nel mettere allo scoperto il *valore salvifico della totalità degli oracoli* di un profeta «autentico» come Michea, la cui opera potrebbe invece essere riduttivamente compresa – per lo meno in parte – come messaggio di sventura (cf. 8). Del resto, nel libro del profeta Geremia si trova una cruda sintesi della missione di Michea racchiusa in un unico impietoso oracolo di minaccia (Mi 3,12): «Michea di Morèset – scrive Geremia (26,18) –, che profetizzava al tempo di Ezechia, re di Giuda, affermò a tutto il popolo di Giuda: “Così dice il Signore degli eserciti: / Sion sarà arata come un campo / e Gerusalemme diventerà un cumulo di rovine, / il monte del tempio un'altura boscosa!”». Soprannominato suggestivamente l'«Amos del regno del Sud» (7.21), proprio per la sua denuncia ruvida e vigorosa delle ingiustizie sociali, Michea può effettivamente dare adito a interpretazioni semplicistiche, se non addirittura erranee, quasi che l'ispirazione divina del testo sacro fosse da limitarsi ad alcune sue pagine, ma non ad altre (9, nota 2). Evitando con decisione questo rischio, l'A. tiene a citare, fin dalla prefazione (9), l'autorevole insegnamento della *Dei Verbum* (n. 11): «Poiché dunque tutto ciò che gli autori ispirati o agiografi asseriscono è da ritenersi asserito dallo Spirito Santo, bisogna ritenere, per conseguenza, che i libri della Scrittura insegnano con certezza, fedelmente e senza errore la verità che Dio, per la nostra salvezza, volle fosse consegnata nelle sacre Scritture. Pertanto “ogni Scrittura divinamente ispirata è anche utile per insegnare, per convincere, per correggere, per educare alla giustizia, affinché l'uomo di Dio sia perfetto, addestrato ad ogni opera buona” [2Tm 3,16-17]». Ma, soprattutto, l'A. premette al commento del libro di Michea un'ottima presentazione lapidaria dei suoi «generi letterari di accusa» (29-30). Passa cioè in rassegna i generi dell'«oracolo di giudizio» (cf. Mi 1,2-7.8-16; 3,1-4.5-8.9-12), della «lamentazione» (cf. 2,1-5), della «disputa» (cf. 2,6-11) e dell'«annuncio di giudizio (e di sventura) incondizionato» (cf. 3,9-12). Quest'ultimo genere letterario è «a dir poco problematico» (30), tanto più che il sopraccitato oracolo di Mi 3,12, in cui esso ricorre, si trova al culmine della prima parte del libro di Michea (cc. 1-3) e nel mezzo preciso della collezione dei cosiddetti «profeti minori», come sottolineano le annotazioni del *colophon* massoretico. In questo oracolo la distruzione di Gerusalemme, dovuta alla sua stessa colpa, è preannunciata da Michea senza alcuno spiraglio di speranza. Commenta l'A.: «Il fatto che il profeta parli, anche se per annunciare una “fine” radicale, è comunque una (estrema) “buona notizia”: il silenzio di Dio sarebbe da questo punto di

vista realmente drammatico, mentre il suo continuare a parlare, pur a confronto con la radicalità del peccato di Israele, è comunque da valutare in termini positivi. E proprio il fatto che Dio continui a parlare costituisce un estremo motivo di speranza, per quanto indeterminato: «è la speranza che la novità salvifica di Dio possa manifestarsi anche nell'esperienza del castigo più estremo» (30).

Senza dubbio, la prospettiva ermeneutica è corretta. A nostro parere, però, fa affiorare un compito lasciato inavaso dalla teologia biblica contemporanea e, più in genere, dalla riflessione teologica come tale: l'elaborazione cioè di una *teologia della storia pneumatologicamente fondata*, in grado di rendere ragione della speranza cristiana (cf. 1Pt 3,15) nell'incessante azione univocamente salvifica del Dio-Abbà di Gesù Cristo attraverso il suo Spirito. Punto di partenza di questa riflessione teologica sulla storia, così come emerge dall'intera rivelazione biblica e in particolare da oracoli profetici come quelli di Michea, è che Dio interviene salvificamente sia nella «grande storia» dell'umanità sia nelle vicende quotidiane delle persone. Un secondo punto fermo scritturisticamente attestato è che chi fa del male, si fa del male. In definitiva, questo secondo nucleo veritativo costituisce la scintilla di rivelazione che si sprigiona da numerosissime profezie e da tante altre pagine bibliche, che proclamano più o meno espressamente la cosiddetta dottrina della retribuzione. A questo riguardo, l'A. spiega rigorosamente che il genere letterario dell'«oracolo di giudizio» è «la categoria principe dei testi di invettiva profetici (cf. Mi 1,2-7.8-16; 3,1-4.5-8.9-12). Il discorso è in sostanza bipartito: in un primo momento si formula l'accusa vera e propria, con vivida presentazione dei misfatti compiuti; in un secondo momento si annuncia il castigo come conseguenza diretta del peccato commesso. È attenzione specifica dei profeti quella di collegare strettamente le due parti del discorso, in modo tale da dimostrare la consequenzialità tra accusa e castigo: la colpa porta sempre con sé determinate conseguenze, e la punizione non può essere ritenuta atto improprio, abusivo» (29). Su quest'ultima affermazione va però fatta una precisazione: alla luce di un'ermeneutica cristocentrica di ogni testo biblico considerato all'interno dell'intero canone, dobbiamo puntualizzare che siamo nella logica *non del castigo divino, ma dell'auto-castigo umano* (cf. Is 3,10-11; Sap 1,16), il quale, una volta innescatosi nella vita terrena, può concludersi persino con la perdizione eterna (cf. Rm 6,23), ossia con la «seconda morte» (Ap 2,11; 20,6.14; 21,8). In questo senso, l'A. puntualizza a proposito del genere della «lamentazione»: «A causa della colpa gli iniqui sono incamminati in modo inesorabile verso la propria autodistruzione» (29). Certo è che l'attrazione salvifica del Risorto (cf. Gv 12,32) è esercitata fattivamente, per mezzo dello Spirito, su tutti gli uomini e su tutta la creazione. Così Dio porta a compimento il suo eterno desiderio sull'umanità, cioè la predestinazione di tutti gli uomini alla salvezza in Cristo (cf. Ef 1,4-12; Col 1,16), facendo concorrere tutto al bene dei suoi figli (cf. Rm 8,28), da lui chiamati alla santità (cf. 2Tm 1,9). *Che* Dio – misteriosamente ma realmente – porti avanti questo disegno salvifico universale, è professato in modo più o meno esplicito dall'intera rivelazione biblica. *Come* Dio lo faccia, è «la domanda delle domande» della teologia e, prima ancora, della vita.

Considerata anche la trattazione di questi densi nuclei teologici, riteniamo che il presente commentario sia destinato di certo agli «addetti ai lavori», ma an-

che a un «pubblico più vasto» (7), costituito in particolare da seminaristi e studenti delle Facoltà teologiche e degli Istituti di scienze religiose, ai quali senza riserve lo consigliamo come utile strumento di studio.

Franco Manzi
Seminario Arcivescovile di Milano «Pio XI»
Via Papa Pio XI, 32
21040 Venegono Inferiore (VA)
francomanzi@seminario.milano.it

J.P. MEIER, *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico. Vol. V. L'autenticità delle parabole* (BTC 186), Queriniana, Brescia 2017, p. 453, cm 24, € 49,00, ISBN 978-88-399-0486-7.

La Queriniana prosegue nella pubblicazione in italiano, a cura di Flavio Dalla Vecchia, dell'*opus magnum* dello studioso nordamericano, opera ormai giunta al V volume, dedicato alle parabole di Gesù (la traduzione è di Marta Pescatori, l'originale è stato pubblicato all'inizio del 2016 nella collana *The Anchor Yale Bible Reference Library*, New Haven-London).

Come è risaputo, quello di J.P. Meier è finora il più ampio studio sulla figura storica di Gesù ad opera di un singolo autore, una trattazione che contiene una miniera di informazioni, e dove alcuni approfondimenti sono delle vere e proprie monografie tematiche. Ricordiamo sinteticamente quello che – soltanto durante la stesura della prima parte e oltre l'intenzione iniziale dell'autore (voleva infatti scrivere un unico volume sul Gesù storico come premessa a un commento su Matteo) – è andato configurandosi come un progetto davvero imponente.

Il I volume, è stato pubblicato nel 1991 (in italiano nel 2001), sui principi fondamentali che guidano la ricerca – in particolare i criteri di storicità – con alcune osservazioni iniziali sul contesto socio-culturale, economico e familiare, e con la cronologia della vita di Gesù.

Il II volume, del 1993 (in italiano nel 2002), tratta di Giovanni Battista – considerato mentore di Gesù – e del contesto religioso, quindi del messaggio escatologico di Gesù riguardante il Regno di Dio, con il suo attuarsi nel ministero, in azioni potenti e segni (miracoli) profetici: emerge un Gesù profeta escatologico che riflette le tradizioni e le speranze legate alla figura di Elia; questo è diventato il nuovo punto di partenza per ulteriori ricerche.

Il III volume, del 2001 (in italiano nel 2003), tratta di Gesù e dei gruppi con cui ha interagito: la folla, i discepoli, i Dodici (il rimando è alle dodici tribù d'Israele che egli vuole radunare per la fine dei tempi); quindi i vari gruppi religiosi: sostenitori e oppositori (e tra loro già emergeva la questione della legge mosaica).

Il IV volume è del 2009, lo stesso anno appare in italiano: da questo in poi gli argomenti trattati vengono da lui definiti «enigma», iniziando con il tema del rapporto tra Gesù e la Legge (qui emerge come Gesù assuma il ruolo di un maestro autorevole della Legge, anche quando a volte annulla alcune sue disposizioni).

Oltre al presente volume, il V (2016), dedicato alle parabole, ne sono annunciati altri due, che chiuderanno la serie: il VI, sulle designazioni di Gesù, da parte di altri o di se stesso (in particolare tratterà il titolo «Figlio dell'uomo») e il VII, sui suoi ultimi giorni a Gerusalemme, la passione e la morte.

Abbiamo fatto questo richiamo ai volumi già pubblicati, dal momento che, in questo sulle parabole, Meier stesso avverte il lettore che è bene premettere a questo studio i precedenti, per aver presente il quadro di riferimento in cui collocarlo. Già questa premessa, che egli fa nell'introduzione, rappresenta la base di una critica da lui rivolta a chi si occupa delle parabole: molti infatti trascurano che per scoprire il significato originale di una data parabola nel ministero del Gesù storico occorre avere già una comprensione globale del messaggio (cf. p. 11 nota 2; l'importanza del contesto, come cornice interpretativa, è ribadita poi alle pp. 13-14).

Nell'introduzione (9-37) si presenta la questione della gesuanità delle parabole evangeliche, preannunciando che al vaglio della metodologia storica soltanto pochissime passeranno l'esame; quindi, dopo aver illustrato il contenuto dei singoli capitoli (numerati dal 37 al 40 consecutivamente con l'intera serie), si descrive la metodologia utilizzata che, come era già stato esposto specialmente nel I volume (con le riprese più sintetiche nei volumi II-III-IV), si basa sugli ormai famosi criteri di storicità, di cui cinque primari: 1) imbarazzo, 2) discontinuità, 3) molteplice attestazione, 4) coerenza, 5) rifiuto ed esecuzione (di Gesù), e altri secondari, o dubbi (come le tracce dell'aramaico nei detti).

Anche in questo campo d'indagine, dunque – come si è fatto nei volumi precedenti con gli altri pronunciamenti di Gesù nei vangeli –, occorre chiedersi se quel detto o quella parabola possono risalire a lui stesso oppure siano da considerare come creazioni della comunità o dell'evangelista. A questo proposito vorrei far notare una piccola differenza di traduzione del sottotitolo del libro, in inglese è: *Probing the Authenticity of the Parables* (cioè, *L'autenticità delle parabole messa alla prova*), mentre in italiano è diventato soltanto: *L'autenticità delle parabole*; questo abbreviamento di frase – forse dettato da motivi editoriali – potrebbe tuttavia lasciar intendere una finalità addirittura contraria al senso originale (cioè voler confermare l'autenticità piuttosto che metterla in dubbio).

Nel capitolo trentasettesimo (39-95; contiene anche un *excursus* sull'allegoria, 89-95), Meier elenca 7 tesi definite «inattuali» (nel senso di «incresciose» o «controverse»), che costituiscono il presupposto di tutto il volume e che conducono al risultato finale, cioè la dimostrazione che la stragrande maggioranza delle parabole dei sinottici non reggono all'esame dell'autenticità (in quanto non soddisfanno alcun criterio di storicità, in particolare quello della molteplice attestazione).

Nella prima tesi si discute dell'annosa questione del numero delle parabole, che ovviamente varia in base al modo in cui i singoli autori le definiscono e le classificano (nella media si va dalle 35 alle 40). Nella seconda si mette in questione la considerazione del *mashal* sapienziale dell'AT come la fonte ispirativa delle parabole sinottiche; per Meier, occorre piuttosto riferirsi ai testi dei profeti anteriori; nella terza si indicano anche i testi dei profeti scrittori, per cui risulta che le parabole sinottiche si pongono soprattutto nel solco della tradizione profetica e non in quella sapienziale delle Scritture (tesi quattro). Nella quinta tesi Meier spiega perché la definizione delle parabole come genere letterario deve rimanere

alquanto vaga, dal momento che caratteristiche troppo dettagliate si adattano ad alcune parabole ma non ad altre. La tesi sei mette in dubbio che il Vangelo copto di Tommaso sia una fonte indipendente. Qui già si anticipano le conclusioni che saranno tratte dal lungo capitolo trentottesimo (96-191: tanto spazio è richiesto dal fatto che occorre considerare e valutare criticamente l'opinione di molti studiosi che invece sostengono la tesi contraria).

La tesi sette è quella che Meier definisce radicale: contro l'opinione comune, condivisa da studiosi del passato e del presente, per cui le parabole sono l'accesso più affidabile al Gesù storico e al suo insegnamento, soltanto pochissime (appena quattro sulle circa 35-40) risultano in grado di superare il test secondo i criteri di autenticità gesuana. Qui possiamo già anticipare la tesi centrale del libro di Meier, che troviamo nella conclusione (363): «Contrariamente alle affermazioni di generazioni di ricercatori sulle parabole, da Jülicher, Jeremias e Dodd, fino ai vari membri del *Jesus Seminar*, le parabole non forniscono la via più sicura o il modo più semplice per cogliere l'insegnamento del Gesù storico. Con questo non si vuole negare che Gesù insegnò in parabole; c'è molteplice attestazione sufficiente per questo fatto fondamentale, supportata anche dal criterio della coerenza. Ciò che troppo spesso manca del sostegno della molteplice attestazione – o di qualsiasi altro criterio di storicità – è se Gesù insegnò questa o quella parabola particolare».

Nel capitolo trentanovesimo (192-230) si procede nella scelta di raggruppare tra loro le parabole in base alla loro provenienza: Marco, fonte Q, M e L (*Sondergut* matteano e lucano). Da questa suddivisione emerge che Mc ha 4 o 5 parabole narrative, Q ne ha 7, M ne ha 9 e L 13. Come *test case* viene analizzata la parabola del Buon Samaritano (209-229): la mancanza di qualsiasi criterio di storicità e tutti gli indizi della «colorazione» lucana del brano fanno ritenere che la parabola non sia una creazione di Gesù ma dell'evangelista.

Nel capitolo quarantesimo (231-358), intitolato significativamente «Le poche elette» (nell'originale, «The happy few»; forse si poteva anche tradurre: «Poche ma buone»), si presentano gli argomenti per dimostrare l'autenticità delle uniche quattro parabole che rientrano nei criteri di storicità: il granello di senape (molteplice attestazione e coerenza), i vignaioli omicidi (imbarazzo e discontinuità), il banchetto e i talenti (per entrambe la molteplice attestazione), se ne fa l'analisi e si delineano i punti rilevanti per la gesuologia. Ecco la sintesi di ogni trattazione.

1. Il granello di senape, che è riportata da tutti e tre i sinottici (Mc 4,30-32 e paralleli); in questo caso Meier argomenta che si tratta di una sovrapposizione tra Mc e Q (e avremmo perciò la duplice attestazione), inoltre soddisfa anche il criterio della coerenza con il messaggio escatologico e il ministero di Gesù profeta. Al livello della predicazione di Gesù emerge questo messaggio: malgrado le apparenze, il Regno è presente e cresce, il contrasto è evidente tra i suoi inizi e i suoi sviluppi; tali sviluppi implicano il raccogliere e radunare l'Israele disperso. È una profezia messa in parabola (cf. 232-247, spec. 246).

2. I vignaioli omicidi, anch'essa presente in tutti e tre i sinottici (Mc 12,1-11 e paralleli); in questo caso però la parabola non soddisfa il criterio della molteplice attestazione (Mt e Lc avrebbero ripreso da Mc), ma quello dell'imbarazzo (è impensabile che la Chiesa primitiva avesse creato questo racconto metaforico fa-

condolo terminare con la tragica morte del figlio [Gesù], senza indicare il riscatto [risurrezione]; le due conclusioni in Mc 12,9 + 12,10-11 sono aggiunte della Chiesa proprio per contrastare tale imbarazzo), e quello della discontinuità (quasi tutti i racconti neotestamentari sulla morte di Gesù riportano il dato della sepoltura, assente invece nella parabola).

A livello del Gesù terreno si può dedurre che Gesù cambia qualcosa in questa rappresentazione piuttosto tradizionale della storia della salvezza (già presente in Geremia, ma non solo): Dio non manda un ennesimo profeta, ma il proprio figlio; allo stesso tempo Gesù avverte i suoi avversari che egli sa che cosa lo aspetta, e tuttavia non desiste; egli vede il proprio destino iscritto nel piano salvifico di Dio e ne rappresenta il culmine (cf. 247-272, spec. 267-268).

3. Per quanto riguarda la parabola del banchetto, presente in Mt e Lc (Mt 22,2-14; Lc 14,16-24), secondo Meier si tratta della stessa parabola che però – poiché presenta differenze accentuate – non risalirebbe a Q ma alle singole fonti proprie di Mt e Lc (M e L), dunque anche qui avremmo la molteplice attestazione di fonti indipendenti. Gesù come profeta escatologico avverte i suoi compatrioti israeliti che il suo messaggio è così urgente perché questo è l'invito finale da parte di Dio al suo popolo, e decisiva per la loro partecipazione al banchetto sarà la loro risposta a Gesù (cf. 272-312, spec. 303-304).

4. La stessa argomentazione sull'autenticità vale per la parabola dei talenti/delle mine (Mt 24,14-30; Lc 19,11-27). A livello gesuano la parabola è un'esortazione – con avvertimento – rivolta ai suoi discepoli ad affrontare liberamente la sfida di lasciare tutto e di seguirlo; insieme alla grazia sovrabbondante c'è anche la possibilità di venire condannati per aver rifiutato la richiesta contenuta nel dono. Gesù può averla pronunciata più volte, anche con uditori diversi, per richiamare Israele a compiere la sua vocazione di essere l'Israele del tempo finale (312-358, spec. 357-358).

Nella conclusione (359-372), Meier riprende le sette tesi iniziali e le espande in quindici conclusioni.

Una volta stabilito che soltanto quelle quattro sono da ritenersi autentiche, il contributo delle parabole nell'interpretazione dell'insegnamento e della figura di Gesù risulta in definitiva alquanto circoscritto (tant'è che bastano due pagine per descriverlo, 370-372), per cui, riguardo al guadagno complessivo per la gesuologia, può sintetizzare così: «Le parabole di Gesù, per quanto sembrino in primo piano nei vangeli sinottici nella forma attuale, non sembrano essere così in primo piano in una ricostruzione scientifica del Gesù storico» (372). Coerentemente egli conclude affermando che – contrariamente alla generale convinzione tradizionale – le parabole di fatto non apportano un grande contributo alla ricostruzione del Gesù storico. In paragone con tutto ciò che possiamo sapere di Gesù anche senza di esse (il rimando è ai suoi volumi precedenti), le parabole autentiche, poche e slegate tra loro, hanno una rilevanza molto limitata, con un apporto secondario e modesto (372).

La drastica conclusione a cui perviene, e che Meier stesso riconosce essere deludente e impopolare rispetto alle attese (cf. 232), andrebbe in ogni caso almeno bilanciata con quanto egli stesso premette nelle prime pagine del suo studio, quando afferma che se una parabola non presenta alcun elemento che pos-

sa soddisfare un criterio di storicità, ciò non prova che essa non possa provenire da Gesù (14); se per alcune infatti si può argomentare che molto probabilmente sono ascrivibili alla creatività della Chiesa o meglio dell'evangelista (come viene da lui sostenuto nel caso della parabola del buon samaritano), bisogna tener presente che molte altre rientrano nel caso intermedio del *non liquet* (cf. 193). A tale proposito va segnalata una carenza che il lettore può percepire leggendo questo libro, ma comprensibile dalla prospettiva dell'autore (che, ricordiamo, sta cercando soltanto ciò che può contribuire alla causa del Gesù storico), e cioè l'assenza di una trattazione seppur sintetica delle parabole che fanno parte secondo Meier di questa categoria intermedia, e anche di quelle che più probabilmente sono creazioni degli evangelisti e/o della comunità primitiva.

Un primo punto di domanda, che ci limitiamo ad accennare, riguarda l'applicazione dei criteri di storicità (e che non vale soltanto per questo volume sulle parabole); bisogna riconoscere che Meier li applica in modo scrupoloso e imparziale (per quanto è possibile a uno studioso onesto), e tuttavia a nostro giudizio emerge la tendenza a un'applicazione pedissequa e separata dei singoli criteri, e nel contempo a conferire un'eccessiva importanza al criterio della molteplice attestazione (87-88: «il criterio della molteplice attestazione delle fonti indipendenti si dimostrerà il più importante dei criteri quando si dovrà valutare la storicità di ogni determinata parabola»). È vero che esso è un criterio oggettivo, poco soggetto a interpretazioni arbitrarie, tuttavia *di per sé* esso dimostra soltanto l'antichità di un dato, fatto proprio da diversi ambienti cristiani, non necessariamente la sua autenticità gesuana, e per questo andrebbe sempre usato insieme ad altri criteri, cercando le possibili convergenze.

A nostro avviso poi non va fatto cadere del tutto, come fa Meier, l'argomento dell'originalità e quindi della discontinuità delle parabole di Gesù, confrontate soprattutto con quelle di provenienza giudaica: i maestri giudei in un tempo non molto successivo e indipendentemente da lui hanno utilizzato lo stesso genere letterario, ma con scopi diversi (Meier si limita a portare l'argomento della datazione successiva rispetto a Gesù, e si dice contrario a fare il confronto perché ciò rischierebbe di sfociare in una qualche rivendicazione della superiorità di quelle gesuane rispetto a quelle rabbiniche; cf. 74 e nota 55).

In ogni caso, Meier stesso, concludendo la sua presentazione dei criteri di storicità ormai consolidati, osserva giustamente che la loro applicazione concreta rimane comunque *più arte che scienza* (cf. 35). Ciò significa che permane sempre un sufficiente margine di discrezionalità nella loro applicazione, per cui ogni studioso sui singoli casi può giungere anche a conclusioni diverse a partire dagli stessi dati (cf. 329 nota 152). Ad esempio, a partire dallo stesso tipo di ragionamento che fa Meier si potrebbe ben sostenere che la parabola della pecora perduta e ritrovata (Lc 15,4-7 // Mt 18,12-14) – che egli non tratta, quindi ritiene non avere i requisiti di autenticità – sia gesuana, dal momento che soddisfa sia il criterio della molteplice attestazione che quello della coerenza.

Un ultimo rilievo che scegliamo di fare riguarda la definizione di parabola – intenzionalmente vaga – che propone Meier: a nostro avviso da essa non si ricava un elemento peculiare presente in molte parabole narrative di Gesù, che non in-

tendono tanto comunicare un messaggio, come invece sottolinea insistentemente Meier (cf. 43-44.48-53 [con l'ampia nota 14]), quanto provocare un effetto nell'uditore, per spingerlo a prendere posizione; a questo scopo esse si servono di un meccanismo linguistico di tipo dialogico-argomentativo, come è stato messo ben in luce soprattutto da Vittorio Fusco (cf. il suo *Oltre la parabola*, Roma 1981), e che si rivela fondamentale per cogliere l'essenza stessa delle parabole di Gesù; misconoscendolo – come affermava Fusco – «ci si preclude la possibilità di individuare proprio in esso gli elementi di continuità e di discontinuità che collegano, al tempo stesso distinguono, le parabole di Gesù dalle loro riletture e riscritture postpasquali» (così nella sua postfazione al libro di H. Weder, *Metafore del regno*, Brescia 1991, 388), e quindi viene a mancare un apporto significativo per la ricerca dell'autenticità delle parabole.

Segnaliamo infine ciò che può rappresentare un limite, ma anche un pregio, a seconda dei punti di vista: si nota un chiaro intento didattico, con frequenti ripetizioni di concetti, con uno stile a tratti avvincente, trovate argute, esempi e riferimenti perfino all'attualità.

Si potrebbero dire molte altre cose di questo volume, evidenziando i tanti apporti e le interessanti annotazioni utili nella ricerca del Gesù storico (alcune note del testo occupano anche più di due pagine), quando l'autore presenta i suoi argomenti che lo portano a escludere il *Vangelo di Tommaso*, e soprattutto nella sua analisi approfondita delle «poche elette», certamente però va sottolineato soprattutto l'aspetto innovativo di questa proposta che, se venisse accolta, comporterebbe un cambiamento di paradigma riguardo alla presunta attendibilità storica delle parabole. L'importanza dell'affermazione: «Gesù parlava in parabole» (cf. Mc 4,33-34, Mt 13,34), che anche Meier ovviamente condivide, verrebbe molto ridimensionata se ci limitassimo a considerarne autentiche soltanto quattro; almeno si dovrebbe correggerla e, se applicassimo un'interpretazione minimalista, dire: «Alcune – rare – volte, Gesù ha parlato in parabole!» E questo vorrebbe dire inficiare l'attendibilità gesuana di un terzo dei detti di Gesù, un materiale davvero notevole. Fatte invece le dovute considerazioni – alcune delle quali abbiamo provato a esporle sopra – riteniamo che sia possibile bilanciare le posizioni più estreme e continuare a studiare dal punto di vista storico le parabole per coglierne l'originalità e la ricchezza che provengono da Gesù: senza di esse molto del Gesù terreno ci sarebbe precluso.

Le parabole rimangono, se non *la via privilegiata*, comunque *una via imprescindibile* per l'accesso al Gesù terreno e alla sua cristologia.

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

M.H. KIBBE, *Godly Fear or Ungodly Failure? Hebrews 12 and the Sinai Theophanies* (BZNB 216) De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2016, p. XXII-284, cm 24, € 99,95, ISBN 978-3-11-042259-7.

Il lavoro di M.H. Kibbe, risultato della dissertazione presentata dal giovane studioso al Wheaton College (Illinois), parte dalla constatazione che nel brano preso in esame, cioè Eb 12,18-29, l'autore dell'Epistola agli Ebrei attinge sia a Esodo 19-20 che a Deuteronomio 4-5 per presentare la propria interpretazione della teofania sinaitica, messa poi a confronto con l'esperienza che hanno fatto i destinatari dell'Epistola.

Dopo un primo capitolo in cui sinteticamente si espongono i punti fondamentali della tesi e, cioè il timore di Dio da parte degli israeliti al Sinai e lo stretto rapporto con la loro infedeltà alla parola di Dio (1-14), il secondo capitolo si sofferma sull'interpretazione della reazione del popolo al Sinai e, soprattutto, sul carattere di prova che la teofania sinaitica avrebbe costituito per il popolo raccolto ai piedi del monte, una prova che, essendo «an important divine prerogative in the Exodus account» (31), si aggiungerebbe ad altri momenti di prova vissuti da Israele (Es 15,25; 16,4).

La prima e più naturale reazione del popolo di fronte alla teofania è un sentimento di grande paura; ma tale paura deve essere collegata con il contesto di alleanza in cui è inserita e che implica il suo superamento e la scelta di Mosè come mediatore dell'alleanza (Es 20,19), che avrà poi il compito di avvicinarsi a Dio (32). La prova di Israele è paragonata a quella di Abramo, spinto da Dio stesso a sacrificare il figlio Isacco, nel senso che come Abramo superò la prova dimostrando che egli «temeva» il suo Dio (Gen 22,11-12), così anche Israele avrebbe dimostrato la propria fedeltà obbedendo al comando divino di non salire sul monte (Es 19,12), nonostante che, in Es 19,13bTM, gli venga concesso di salire sul monte al suono del corno. Per Kibbe si tratterebbe di una contraddizione intenzionale e mirerebbe proprio a testare il timore di Dio da parte del popolo (41-43).

Dopo avere analizzato il racconto del libro dell'Esodo, nel terzo capitolo Kibbe affronta il testo di Dt 4-5, dove Dio apprezza la richiesta degli israeliti che, per il sacro timore, chiedono Mosè come mediatore (Dt 5,28b, cf. anche 18,17b). Tuttavia, questo timore di fronte alla teofania, la quale esercita anche una sua attrazione (*tremendum et fascinans*), non impedisce a Israele di cadere nell'idolatria (Dt 9). Il timore davanti alla presenza della divinità, infatti, pur costituendo l'acme dell'atteggiamento umano di fronte alla rivelazione di Dio (70: «Israel's fear is the pinnacle of human response to revelation»), mira a uno standard di atteggiamento troppo alto per Israele. È per questo che il processo di ascolto obbediente e operoso della parola di Dio non viene portato a termine con successo (Dt 5,29; cf. l'espressione *ungodly failure* del titolo del libro di Kibbe) né al tempo di Mosè né sotto la guida di «profeti come Mosè» (Dt 18,15-18), i quali, provvedendo a una sorta di ricostruzione («reenactment») dell'evento del Sinai, cercano di preparare il popolo all'ingresso nella terra (53).

Con il capitolo quarto Kibbe inizia una ricerca per sapere se ci siano testi della letteratura giudaica che, come farebbe anche l'Epistola agli Ebrei, giudicano

in modo negativo la risposta di Israele alla teofania del Sinai, cioè la reazione di paura e la conseguente scelta di Mosè come mediatore. Il risultato è che non si riscontra alcuna critica né nei rotoli della comunità di Qumran né nel Pentateuco samaritano né nei Targumim (78-83); lo stesso vale anche per testi come *1Enoc*, Filone, Flavio Giuseppe e lo Pseudo-Filone, nei quali si registra una sostanziale approvazione della mediazione mosaica al Sinai. Inoltre, se in quest'ultimo gruppo di testi si evince una dipendenza più dal racconto di Esodo che dalla lettura che ne fa il libro del Deuteronomio (89-99), al contrario il Pentateuco Samaritano e i testi di Qumran (specialmente *Giubilei*, 4Q175 e il *Rotolo del Tempio*) danno maggiore enfasi al Deuteronomio, come fa l'Epistola agli Ebrei e anche il Vangelo di Matteo (100-111). A proposito, infatti, dell'episodio della trasfigurazione in Mt 17,1-13, secondo Kibbe ci sarebbe un'allusione al Sinai (Es 19-20), ma il ruolo di Mosè risulta inferiore a quello di Gesù, il quale deve essere ascoltato (Mt 17,5) come è da ascoltare il profeta preannunziato da Dt 18,15, e rimane da solo nella scena finale, mentre Mosè ed Elia sono ormai scomparsi (Mt 17,8). La conclusione del capitolo è che l'Epistola agli Ebrei si differenzia da tutti questi testi esaminati perché è la sola che giudica negativamente la reazione di Israele al Sinai (104-105.109.111).

Negli ultimi tre capitoli del libro (5, 6 e 7) lo studio di Kibbe si concentra maggiormente sul testo dell'Epistola agli Ebrei. La prima parte del c. 5 (114-120) analizza il legame con l'esodo, con l'esperienza di Israele al Sinai e l'inefficacia dell'alleanza che in quel luogo viene stipulata. Kibbe, infatti, analizza il rapporto dell'Epistola con l'intera vicenda esodale così come viene illustrata nel libro dell'Esodo, ma anche in Numeri e nel Sal 95 (gli eventi a Kadesh Barnea, l'episodio di Massa e Meriba). Soprattutto, almeno quattro chiari riferimenti a episodi riportati nel libro dell'Esodo, la teofania al Sinai (Es 19,12-13.16 // Eb 12,18-21), l'inaugurazione dell'alleanza (Es 24,8 // Eb 9,20) e due passi che riguardano la costruzione della dimora di Dio (Es 25,40 // Eb 8,5 e Es 25-31 // Eb 9,1-5), dimostrano, per Kibbe, lo stretto rapporto dell'Epistola con l'esperienza del Sinai. In particolare, egli pone in parallelo l'aspersione del sangue degli animali sul libro e sul popolo, sul santuario e le sue suppellettili (Eb 9,19-21) che compie Mosè con la purificazione del santuario celeste che Cristo avrebbe compiuto dopo la sua morte, prima di sedere alla destra di Dio (Eb 9,23-27).

La seconda parte del c. 5 (120-137) è dedicata a mostrare una determinata influenza del Deuteronomio sull'Epistola (120-136). Testi che trattano dell'adorazione degli angeli (Eb 1,6b), della mediazione degli angeli per il dono della Legge e dell'attenzione da dare alla parola divina testimoniata da segni e prodigi (Eb 2,1-5) o passi che contengono la citazione del Sal 95 con il suo commento (Eb 3,7-4,13), espressioni di benedizione e maledizione (Eb 6,7-8) e soprattutto l'appello alla perseveranza nella fede per non incorrere nel giudizio di Dio (Eb 10,26-31), sembrano utilizzare concetti e un linguaggio familiari al Deuteronomio (specialmente Dt 32). In modo particolare, l'Epistola attingerebbe dal Deuteronomio la visione pessimistica del popolo che non riesce a rimanere fedele e giudicherebbe negativamente le leggi sinaitiche, in quanto incapaci a evitare la caduta nell'idolatria e di assicurare la permanenza felice di Israele nella terra promessa (135). Per questo motivo, viene proposto un cammino che superi il Deu-

teronomio e, attraverso i Salmi e Geremia, conduca i lettori dell'Epistola dal Sinai verso il monte Sion (137).

Il capitolo sesto si presenta articolato in quattro sezioni e indaga sui passaggi che precedono e preparano l'accostamento al monte Sion (Eb 12,22). Nella prima sezione (140-156) Kibbe prende in esame Eb 1-2, dove Gesù, in virtù della sua discendenza davidica, della sua identità divina e della sua natura umana, è intronizzato in Sion come re e signore del regno escatologico. Egli, infatti, «coronato di onore e gloria a causa della morte che ha sofferto», è adorato dagli angeli, mentre i suoi fratelli, con i quali egli condivide la natura umana, verranno condotti alla gloria e alla salvezza (Eb 2,9-10). Questi fratelli, partecipi di una «vocazione celeste» (Eb 3,1), saranno l'oggetto della seconda sezione che porterà Kibbe all'analisi di Eb 3-4 e 11, dove Sion è il luogo del riposo di Dio in cui può entrare il cristiano che, con la sua fede, non imita il peccato di Israele nel deserto (156-161).

La terza sezione (161-173) si sofferma su Eb 5-10 e, rispetto al tempio terreno e ai suoi sacrifici, si afferma la superiorità del santuario celeste sul medesimo monte Sion, dove Cristo avrebbe compiuto il sacrificio di se stesso, prima di sedere alla destra di Dio (Eb 1,3; 10,12-13). Distinguendo, quindi, l'offerta sacrificale presentata da Gesù dalla sua morte di croce, Kibbe parla del sacrificio di Cristo come di un processo che ha inizio sulla croce e che si conclude nel santuario celeste, con l'offerta del proprio sangue dalla perenne validità e che ha un'efficacia *multidimensionale* (167: «is multi-dimensionally efficacious»), nel senso che raccoglierebbe in un unico atto i diversi rituali del Giorno dell'Espiazione.

L'alleanza nuova, che è superiore alla prima, in quanto è legata alla superiorità del suo garante e mediatore, non è stipulata, ma «inaugurata» (cf. Eb 9,18: ἐγκαθίσταω), nel senso che Mosè e Gesù sarebbero, ognuno a suo modo, dei mediatori, con il compito di preparare, mediante l'uso del sangue, lo spazio in cui avviene la relazione di alleanza. Gesù, in particolare, avrebbe preparato questo spazio purificando, con l'aspersione del suo sangue, il santuario del cielo e ora da lì eserciterebbe la sua mediazione come sommo sacerdote, rendendo finalmente possibile la realizzazione delle promesse di Dio (Sal 109,4; Ger 38,31-33).

Nella quarta e ultima sezione Kibbe concentra la sua attenzione sul luogo definito in diversi modi (Sion, santuario celeste, riposo di Dio, città ben fondata), dove entra Cristo con il suo corpo risorto e con il suo sangue, il traguardo escatologico riservato ai suoi fratelli (173-181), quando Dio scuoterà la terra e il cielo e svanirà anche il confine che li separa (179). Con l'avvicinamento al monte Sion i cristiani possono già godere dei primi frutti della vita escatologica che li attende; al contrario, rifiutando Sion essi non solo rinunciano alla parola di Dio, ma anche alla possibilità di partecipare al governo del regno escatologico (Eb 12,28), di cui Sion rappresenta il prototipo (181).

L'ultimo capitolo, il settimo del libro di Kibbe, si concentra sul brano di Eb 12,18-29, dove, invece di una nuova *ricreazione* («reenactment») del Sinai, c'è un altro monte a cui avvicinarsi, il monte Sion, sul quale è stato offerto l'unico e definitivo sacrificio di Cristo che ha inaugurato la nuova alleanza: Cristo mediatore della nuova alleanza si è assiso alla destra di Dio, al cui cospetto egli è in grado di introdurre gli uomini suoi fratelli.

Secondo Kibbe, nel suddetto brano l'autore dell'Epistola, sebbene mostri un popolo timoroso davanti alla teofania, non ha intenzione di negare che ci sia stata comunque una vera esperienza di Dio (190). La reazione di paura, infatti, sarebbe del tutto naturale e coerente con altri passi di avvertimento presenti nell'Epistola (Eb 2; 4; 6; 10) e, quindi, non da vedere in forte contrasto con il sentimento di gioia che caratterizzerebbe, invece, l'esperienza di avvicinamento dei cristiani al monte Sion (191). Tuttavia, l'Epistola avrebbe inserito la mediazione mosaica all'interno del quadro di stile deuteronomico di infedeltà di un popolo incapace di obbedire alla volontà di Dio, considerandola un fattore che ha sostanzialmente confermato la distanza tra il popolo e Dio. Al contrario, Gesù è stato l'unico che ha avuto la capacità di condurre gli uomini alla presenza di Dio; qui, in ascolto della sua parola, si ha la possibilità irripetibile di partecipare al regno escatologico di Cristo (202-206).

Volendo fare un'analisi critica del lavoro di Kibbe, non si può non osservare che, in realtà, dalla versione deuteronomica del racconto del Sinai non si ricava in modo chiaro la critica alla scelta di Mosè come mediatore ed è certamente esagerato paragonare tale scelta al peccato di idolatria (3: «... in both cases Israel pursues covenant proximity with someone other than God himself»). Inoltre, la paura che l'Epistola agli Ebrei attribuisce a Mosè in 12,21 non sembra dovuta, come nel testo del Deuteronomio, all'ira di Dio per il peccato del popolo, poiché essa è suscitata dalla natura stessa della teofania, come Mosè stesso testimonia, riconoscendo che «lo spettacolo era terribile».

Un altro punto debole della tesi di Kibbe ci sembra l'idea che la teofania sinaitica abbia costituito una grande prova alla quale Dio avrebbe sottoposto il popolo, soprattutto se l'argomentazione si fonda su una base fragile come le due proposizioni contrastanti nel testo ebraico di Es 19,12-13, cioè prima l'interdizione e poi il permesso di salire sul monte. Inoltre, il paragone con il sacrificio di Isacco non è pertinente, poiché in quest'ultimo caso la volontà di Dio è chiara e univoca e Abramo obbedisce al comando del Signore, superando così la dura prova. Un paradosso, infine, appare la proposta di Kibbe secondo la quale Mosè avrebbe superato la sua prova personale poiché non aveva seguito la parola di Dio che gli ingiungeva di abbandonare il popolo al castigo divino (Es 32,10), ma, al contrario, aveva continuato a intercedere per il popolo, avendo intuito ciò che, in realtà, Dio veramente voleva da lui (45-47).

A proposito del testo di Eb 12,18-29 che Kibbe vuole analizzare, dobbiamo notare che egli non tiene nel dovuto conto la contrapposizione tra i due quadri differenti, e cioè 12,18-21 e 12,22-29, né dà il giusto peso al verbo προσέρχομαι («avvicinarsi»), che introduce sia il primo quadro che il secondo sottolineando la posizione di privilegio occupata dai cristiani, dalla quale, logicamente, deriva una maggiore responsabilità nell'ascolto obbediente (Eb 12,25). Kibbe, invece, ritiene che il contrasto da cogliere non sia tanto tra i diversi posti occupati da Israele e dai cristiani quanto, soprattutto, tra le differenti reazioni avute di fronte alla teofania (11).

Un terzo punto critico nella tesi di Kibbe riguarda il luogo in cui entra Cristo sommo sacerdote e il ministero che quest'ultimo possiede. Con il continuo

confronto tra antico e nuovo culto, tra l'antico sacerdozio e il nuovo, l'Epistola parla necessariamente anche del «santuario terreno» (Eb 9,1: ἄγιον κοσμικόν), dove, però, non entra il Cristo sommo sacerdote. Dopo la precisazione che Cristo non è entrato in questo santuario terreno non si aggiunge che egli è entrato in un *santuario celeste*, espressione che non si trova mai nel testo dell'Epistola, ma si afferma che egli è entrato «nel cielo stesso» (Eb 9,24: εἰς αὐτὸν τὸν οὐρανόν), luogo che è utilizzato come metafora per indicare la dimora di Dio. Il «santuario», quindi, nel quale Cristo è entrato una volta per tutte (Eb 9,12) e dove possono entrare anche gli uomini (Eb 10,19), non fa riferimento, come invece pensa Kibbe, a un vero e proprio santuario, con una struttura come quella del santuario terreno (Eb 9,1.25; 13,11). Se, poi, in Eb 8,2 si parla di Cristo «ministro del santuario e della vera tenda», ciò non può giustificare la presenza di un tempio celeste designato come «tenda», all'interno della quale si trova il «santuario», cioè la parte più santa o *Sancta Sanctorum* (164). In realtà, qui ci sembra di scorgere un significato metaforico dietro l'immagine del santuario (il cielo come dimora di Dio) e di quella vera tenda, più avanti designata come «più grande e più perfetta» (Eb 9,11), mediante la quale (cioè, secondo noi, mediante il suo corpo risuscitato) Cristo è entrato nel santuario una volta per tutte (Eb 9,12).

Di conseguenza, il monte Sion, dove sorge la città del Dio vivente o Gerusalemme celeste e a cui si sono avvicinati i lettori dell'Epistola (Eb 12,22), non può essere considerato come il luogo in cui Cristo, dopo la sua morte sulla terra, offre se stesso a Dio e poi prende posto alla sua destra (164-165.172-173 e nota 133). Separare, infatti, il momento della morte di Gesù in croce, che non sarebbe il luogo dell'offerta di se stesso (162-163), da quello in cui, una volta in cielo, egli presenterebbe la sua offerta a Dio, non è per niente legittimato dall'Epistola, la quale, al contrario, sottolinea l'unicità dell'offerta, legandola al momento storico della sua morte. Il passo decisivo ci sembra Eb 9,27-28, dove viene messa in una stretta relazione (καθ' ὅσον... οὕτως καὶ...) la morte degli uomini che avviene una sola volta (ἅπαξ ἀποθανεῖν) con l'offerta di Cristo che si offre «una volta per tutte per portare i peccati di molti» (ὁ Χριστὸς ἅπαξ προσερχθεὶς εἰς τὸ πολλῶν ἀνεγκεῖν ἁμαρτίας). Nei due versetti precedenti, inoltre, si spiega che, non essendo Cristo entrato in un santuario terreno, ma nel cielo stesso, al cospetto di Dio (Eb 9,24), il suo ufficio non può essere quello di offrire se stesso più volte, cioè ripetendo quell'atto che il sommo sacerdote fa ogni anno, quando entra nel santuario col sangue altrui (Eb 9,25). In tal caso, infatti, egli avrebbe dovuto soffrire più volte (Eb 9,26: ἔδει αὐτὸν πολλάκις παθεῖν); e qui proprio il riferimento alla sofferenza ci costringe a collegare necessariamente l'offerta di Cristo al momento storico della sua morte in croce, quando egli ha messo a disposizione il proprio corpo già preparato da Dio (Eb 10,5.10), per la quale morte l'unica determinazione spaziale data dall'Epistola è quella di «fuori della porta della città» (Eb 13,12: ἔξω τῆς πόλης ἔπαθεν), come per segnalare la sua collocazione al di fuori dello spazio sacro e fuori della stessa Gerusalemme.

A proposito del sangue di Cristo, definito in Eb 12,24 come «sangue di asperzione che parla meglio di Abele», esso non risulta, contrariamente a quanto afferma Kibbe, come oggetto di offerta nel cielo o come mezzo di purificazione «in modo perpetuo» di un santuario celeste (4). Infatti, diversamente dal rito del

sangue nel santuario terreno, il sangue di Cristo non assume un'importanza disgiunta dalla sua unica offerta sacrificale, come un semplice elemento utilizzato in un particolare rito celeste, ma rappresenta, piuttosto, un simbolo del valore salvifico della morte cruenta di Cristo; in virtù di questo simbolo anche noi, sulle orme di Cristo precursore, possiamo entrare nel santuario (Eb 9,12; 10,19) e ottenere la purificazione della «nostra coscienza dalle opere morte» (Eb 9,14) e la nostra santificazione (Eb 10,29; 13,12). D'altra parte, Kibbe stesso è consapevole del senso metaforico attribuibile al «sangue di Cristo che parla meglio di Abele» quando spiega tale superiorità dicendo che, mentre il sangue di Abele «invoca giustizia», il sangue di Gesù, invece, «compie la giustizia» e, mentre la morte del primo è vista in relazione agli antichi sacrifici e al continuo ricordo dei peccati (Eb 10,3), il sangue di Cristo ricorda ai credenti il completo perdono dei peccati (193-194).

L'unico punto sul quale potrebbe fondarsi la teoria di Kibbe è il passo di Eb 9,23, dove c'è un parallelismo tra «le figure delle cose che sono nei cieli» (τὰ μέν ὑποδείγματα τῶν ἐν τοῖς οὐρανοῖς) e le «cose celesti» (τὰ ἐπουράνια). Ma non è sicuro che con l'espressione τὰ ἐπουράνια l'autore dell'Epistola voglia intendere quelle realtà celesti (τῶν ἐπουρανίων) di cui il culto terrestre è solo «una copia e un'ombra» (Eb 8,5). L'obiezione più forte è che non si comprende da che cosa queste realtà celesti dovrebbero essere purificate. Certamente non convince la posizione di Kibbe che, seguendo altri autori, sostiene che, come il santuario terreno viene contaminato dai peccati di Israele, così anche l'ambito celeste verrebbe contaminato dai peccati degli uomini (177: «... so sin committed in the earthly realm polluted the heavenly realm»).

Bisogna, quindi, trovare un'altra spiegazione, che forse potrebbe consistere in un'interpretazione simbolica di quelle che erano figure delle realtà celesti e che Mosè asperse con il sangue nel momento in cui fu stabilita la prima alleanza, cioè «il libro stesso e tutto il popolo» (9,19) e «la tenda e gli arredi del culto» (9,21). Anche senza seguire l'interpretazione allegorica data da Vanhoye (la rivelazione evangelica e il popolo della nuova alleanza; la tenda costituita dal corpo di Cristo e l'insieme della liturgia cristiana), che Kibbe non prende minimamente in considerazione (cf. A. Vanhoye, «Mundatio per sanguinem [Hebr 9,22-23]», in *VD* 44[1966], 188-190; Id., *L'Epistola agli Ebrei*. «Un sacerdote diverso» [Rhetorica Biblica 14], Bologna 2010, 215), è improbabile, comunque, che le realtà celesti di cui si parla siano gli archetipi degli elementi che Mosè asperse con il sangue degli animali né è ipotizzabile l'esistenza di un altare celeste di cui non c'è traccia nell'Epistola. Le «cose celesti» necessitano di un'interpretazione più profonda che riguarda una realtà che è messa in relazione con il cielo, inteso come meta del pellegrinaggio e luogo del riposo di Dio (Eb 4,1.3.9-11), una relazione legata strettamente al sacrificio di Cristo, superiore a tutti i sacrifici antichi, poiché ha ottenuto molto più di una purificazione di elementi materiali, come la tenda e i vasi per il culto sulla terra.

In definitiva, ci sembra che lo sforzo dell'autore dell'Epistola sia teso non a mostrare un culto celeste modello di quello terreno, ma a convincere i suoi uditori che l'accesso del nuovo sommo sacerdote alla vera dimora di Dio abbia reso finalmente possibile ciò che non era nemmeno pensabile, l'accesso degli uomini

ni alla presenza di Dio stesso. Sul monte Sion e nella Gerusalemme celeste, cioè nella dimora di Dio, non c'è uno spazio da purificare né c'è più la necessità di un'offerta sacrificale, poiché il ministero eccellente di Cristo (Eb 8,6), mediatore di un'alleanza nuova e migliore (Eb 8,6; 9,15; 12,24), consiste nella cancellazione dei peccati (Eb 2,17), nel venire in aiuto a coloro che sono nella prova (2,18) e nel «salvare per sempre coloro che, tramite lui, si avvicinano a Dio, essendo sempre vivente per intercedere in loro favore» (Eb 7,25).

Michele Ciccarelli
 ISSR «S.G. Moscati»
 Via Galatina, 3
 81030 San Marcellino (CE)
 michele_ciccarelli@libero.it

I. ROJAS GÁLVEZ, *I simboli dell'Apocalisse*, EDB, Bologna 2016, p. 233, cm 21, € 24,00, ISBN 978-88-10-41027-1.

È merito delle Edizioni Dehoniane di Bologna averci regalato la traduzione di questo volume dedicato al tema affascinante e misterioso dei simboli dell'Apocalisse. L'originale spagnolo, *Los Símbolos del Apocalipsis* (Qué se sabe de 8), Estella, Navarra 2013) mirava a coinvolgere i lettori non specialisti nell'analisi di tematiche salienti nel mondo biblico, in particolare neotestamentario, e come tale questo obiettivo è stato ampiamente raggiunto grazie alla traduzione puntuale e al prezioso adattamento bibliografico per i lettori italiani di Fabrizio Iodice.

I. Rojas Gálvez (= A.) è un religioso trinitario, formatore vocazionale, che ha conseguito il dottorato in Teologia biblica presso l'Università di Granada, dove insegna attualmente le Lettere apostoliche e gli Scritti giovannei, segretario della rivista *Proyección*. Come egli stesso avverte nella sua *Introduzione*, non intende scrivere un nuovo commento al libro dell'Apocalisse, bensì offrire al lettore – soprattutto ai non addetti ai lavori o sprovvisti di una conoscenza di base – «una serie di strumenti che possano essere loro utili per introdursi nel mondo apocalittico e che li aiutino a conoscere l'origine, il significato e le interpretazioni dei principali simboli che vi compaiono» (5). Questo presuppone necessariamente di risalire alle origini della letteratura apocalittica, alla loro recezione, per arrivare a tradurle nell'oggi. Il percorso parte dalle apocalissi dell'AT per arrivare a quelle del NT filtrate dall'apocalittica giudaica anteriore e contemporanea, per poi addentrarsi sommariamente nella molteplicità delle interpretazioni nel corso della storia. Nella sua analisi l'autore, esegeta e filosofo, si avvale con equilibrio di scienze e discipline moderne come la sociologia, la letteratura comparata, la storia e la fenomenologia delle religioni, per giungere anche a intercettare l'influsso di tale simbolica nel cinema e nell'immaginario contemporaneo.

La monografia si articola in quattro parti. La prima parte, «*Come siamo arrivati sin qui?*», coincide con il I capitolo. «L'Apocalisse: un libro che influisce sulla storia?» (1-44) offre una panoramica sintetica della storia dell'interpretazione

dell'Apocalisse. Il libro sarebbe nato in un ambiente storico-sociale di una comunità credente chiamata a confrontarsi con poteri politici ingiusti e poteri religiosi corrotti. Il simbolismo allora «è il veicolo di comunicazione della realtà critica» impiegato dall'autore (12). I principali oppositori furono, all'esterno, il giudaismo, il paganesimo, l'ostilità pervicace di Roma, le tensioni tra ricchi e poveri, mentre, all'interno, la tensione tra cristiani audaci senza compromessi e cristiani tiepidi propensi a scendere a patti. Pertanto le comunità cristiane avrebbero trovato nell'Apocalisse spazi di sfogo e di consolazione, prima della dura persecuzione e dell'inumano rifiuto (14). Il II sec. vide l'egemonia dell'interpretazione letterale dell'Apocalisse, fomentando gruppi che credevano imminente il compimento di quanto era stato profetizzato o descritto nell'opera, ma non mancarono voci dissenzienti che optarono per il senso allegorico-spirituale, come quelle di Origene e Dionigi di Alessandria (18). Fu invece nel III sec. che prevalse un'esegesi simbolica e, citando C. Doglio, la prospettiva si fece più intimista (23). Nel Medioevo, soprattutto nel X sec., si registrò un'esuberanza artistica e un forte timore apocalittico alimentato da letture millenariste che riattivarono l'attesa imminente degli accadimenti narrati nel testo. Questo anche per la concomitanza di guerre e di epidemie tra cui il «fuoco di Sant'Antonio» e altre malattie (25-26). I secc. XIII-XVI segnarono l'apogeo dell'Apocalisse con insigni commentatori quali Gioacchino da Fiore e Nicola di Lira. Il cistercense calabrese elaborò una teologia della storia con la Trinità al centro, mentre il Lirese reagì fortemente agli eccessi minacciosi della venuta dell'Anticristo, individuata dal francescano Pietro di Giovanni Olivi. La Riforma protestante sfruttò la simbolica in modo anticattolico contro il papato e Roma, e Martin Lutero passò da una posizione riluttante a una severa attualizzazione profetica e apocalittica del libro, ravvisando nelle due bestie di Ap 13 il papa e l'imperatore e la distruzione di Roma-Babilonia. Il Rinascimento e l'Età moderna videro il dissolvimento della chiave di lettura profetica. L'interpretazione cattolica reagì con un'ermeneutica escatologica dei simboli, leggendoli nel loro adempimento finale, e non intermedio (31). Va detto però che l'esegesi di stampo millenaristico non era stata estirpata, ma persisteva nell'America del Nord. L'Illuminismo diede adito all'idea che il millennio finale fosse imminente (33). Il XX sec. vide l'affermarsi di una lettura in chiave teologica.

La seconda parte, «*Quali sono gli aspetti centrali del tema?*», è la più ampia e si articola in 4 capitoli. Il c. II: «Le apocalissi, l'apocalittica e l'apocalitticismo» (45-96) spiega la distinzione terminologica tra apocalisse, apocalittica e apocalitticismo. Il genere letterario apocalittico viene definito come una rivelazione soprannaturale che è mostrata da un mediatore divino a un personaggio autorevole e famoso, come ad esempio Esdra, Baruch, ecc., tramite una visione, un viaggio d'ascesa, o un libro celeste (47-52). Poi l'A., sulla scia di P.D. Hanson, cerca di scoprire la possibile origine storica del genere apocalittico, il suo sviluppo nell'ambito culturale e religioso giudaico e il suo collegamento con il movimento degli *basidim*, così come gli ingredienti essenziali dell'immaginario apocalittico caratterizzato da una fraseologia propria. Le questioni salienti sempre esposte sinteticamente sono: l'apocalitticismo come fenomeno sociale (74), il metodo e la visione della storia (82) e l'apocalittica nel NT, le cui radici, secondo l'A., vanno plausibilmente rintracciate nell'opera giovannea (86-96).

Il c. III, «I simboli come mezzo apocalittico di comunicazione» (105-132), esamina la natura e la funzione del simbolo e il motivo del suo impiego nel libro dell'Apocalisse. Per l'A. si tratta di un espediente letterario costitutivo di Ap, che risponde a tre esigenze narrative: a) quella di esprimere la realtà trascendente di cui si parla che resta ineffabile; b) quella di attualizzare i messaggi in ogni epoca: il simbolo resta aperto per cui, ad esempio, la città-prostituta Babilonia, va oltre la Roma imperiale del tempo dello scrittore, e diventa il simbolo di ogni sistema terrestre chiuso alla trascendenza (Ap 17-18); c) quella di stimolare l'intelligenza, l'acume spirituale e il discernimento del lettore in una reattività che tende al coinvolgimento, all'immedesimazione. Solo così l'esperienza apocalittica si realizza ed è una compartecipazione che l'autore Giovanni fa con ogni ascoltatore attraverso il tempo. Poi l'A. presenta le principali categorie o costanti simboliche di Ap (119-120). Gli scenari e l'ambiente appartengono a un contesto liturgico, a due piani: quello celeste e quello terrestre. Tutto il libro è un «libro-immagine», elaborato in forma unitaria (seguendo X. Pikaza e N. Marconi). L'Apocalisse è un libro che rivela il contenuto di un libro, il cui messaggio è la rivelazione del progetto di Dio sulla storia e sull'umanità. Sulla scia di D.L. Barr, P. Prigent e, a piene mani, di U. Vanni, individua vari tipi di simbolismo che riassume comodamente in una tabella (131). Il simbolismo cosmico nei suoi cataclismi e catastrofi assume le coordinate delle teofanie dell'AT. Ad esempio, il cielo rappresenta la sfera divina, mentre la stella è ambivalente, può essere positiva esprimendo la trascendenza (Ap 1,20) o una realtà demoniaca (9,1). La grandiosità e la crudeltà esprimono la non indifferenza di Dio, l'urgenza che il suo piano si realizzi, liberando il mondo da vecchie strutture. Ogni nascita presuppone le doglie (= terremoti) del parto. Abbiamo il simbolo zoomorfico (positivo, come ad esempio i 4 esseri viventi, o l'agnello sgozzato e ritto in piedi che rimanda al Cristo crocifisso e risorto [Ap 5], oppure negativamente teriomorfo, come il drago e le bestie che indicano l'antitritinità che scimmietta la Trinità). Anche il simbolo antropologico occupa un posto speciale; c'è quello della *polis*, come sistema di relazioni, la cui connotazione positiva è Gerusalemme e quella negativa Babilonia (= Roma), città senza trascendenza, a simboleggiare il dilemma dell'umanità dinanzi al modo di gestire la propria esistenza. Un ruolo cospicuo è occupato dal simbolo femminile (125) che vede la fidanzata-sposa Gerusalemme contrapposta alla prostituta Babilonia-impero romano, i cui paradigmi sono un'ulteriore declinazione dell'opzione della comunità credente, non solo *ad extra*, ma anche *ad intra*. Inoltre appaiono espresse antropologicamente le situazioni vitali, a partire dalla conflittualità con il male (peccato, violenza, ingiustizia, morte...). Fondamentale è anche il simbolismo cromatico, per cui il nero e il verde esprimono una realtà negativa di morte, il rosso di sangue e violenza, il bianco la vittoria pasquale. Una speciale attenzione viene accordata al colore ma anche alle proprietà delle pietre preziose che esprimono varie dimensioni della trascendenza di Dio. Accanto abbiamo il simbolismo numerico, ad es., il 7, quello preferito dall'autore perché, nel solco di tradizioni ancestrali, denota pienezza; quello di 3 e ½ parzialità, che applicata al tempo equivale a 1260 giorni e 3 anni e mezzo, e 42 mesi indicando il trionfo del bene e il fallimento del male dopo un'esperienza di persecuzione che sembra non finire ma che sarà breve. Il 10 è un numero perverso, il 4 esprime la totalità della creazione.

Il c. IV, «Chiavi pratiche per l'interpretazione dei simboli dell'Apocalisse» (133-152), analizza le fonti, lo stile, la tecnica organizzativa del materiale simbolico (sulla scia di G. Biguzzi). Le fonti provengono dagli archetipi della comune condizione umana, dal materiale veterotestamentario, dal mondo ellenistico circostante, con una spiccata personalizzazione e storicizzazione. Si sofferma sui canti di descrizione, espediente che serve a introdurre un nuovo personaggio ma anche a operare una «metamorfosi del simbolo»; ad es. in Ap 21,9-10 si presenta prima la fidanzata-città, poi la sposa-città nella pienezza escatologica che raggiungerà; così pure dedica spazio a uno dei simboli numerici principali, quello dei 144.000, risultato di 1000 = tempo perfetto di Dio moltiplicato per i 12 apostoli e per le 12 tribù dell'antico Israele. Entrambi i due simboli, decodificati, indicano l'identità e la moltitudine del «già» del popolo di Dio sulla terra, prima di sfociare nel «non ancora» della immensa moltitudine escatologica.

Il c. V, «Risonanze storico-sociali dell'interpretazione dei simboli del libro dell'Apocalisse» (153-163), fa una rassegna essenziale dei diversi modelli interpretativi più influenti nel corso della storia: l'A. individua i seguenti: a) quello simbolico-spirituale, il cui limite è spesso di non cogliere le evidenti allusioni storiche; b) quello storicista, che individua le profezie di fatti storici avvenuti o imminenti e futuri, con il rischio però di scadere nel soggettivismo e nella manipolazione; c) quello futurista, che individua gli eventi ultimi della storia, dividendola in passato, presente e futuro, rischiando però di trascurare la realtà socioculturale dei destinatari del libro, e di non tener conto del genere letterario (caso dei testimoni di Geova, che vedono in Ap 16,16 il luogo storico della battaglia finale tra Dio e gli empi); d) quello preterista, che considera già avvenuti e limitati alla situazione politica vissuta dall'autore gli eventi descritti. Due sono però i filoni: il radicale, per cui si nega la seconda venuta del Cristo considerandola adempiuta nella Pasqua, e il semiradicale per cui alcune promesse, tra cui la parusia, devono ancora avvenire. Entrambi però concordano che l'avversario dei credenti dell'Apocalisse era l'impero romano (162); e) infine, il modello pasquale, in voga nel mondo cattolico, per cui l'Ap non narra una sequenza storico-politica né un avvenimento futuro, ma è il racconto della Pasqua del Cristo e dei suoi effetti sulla storia e sul cosmo, destinati alla vittoria totale sul male.

La terza parte, «Questioni aperte nel dibattito attuale» (167-208), si compone di due capitoli: il c. VI, «I simboli apocalittici oggi», valuta lo svuotamento dei simboli tradizionali e la possibilità creativa dei simboli del testo di venire incontro alle istanze dell'umanità di oggi, in una situazione che versa in un tempo di crisi (181). Il c. VII, «L'Apocalisse e i suoi simboli nella settima arte», cerca di ritrovare il suo influsso nella letteratura, nell'arte, nel cinema e nel pensiero moderno, che tendono a privilegiare l'accento millenarista e le espressioni più drammatiche del suo spartito, individuabili in cinque aspetti comuni ai *disaster films*: il tema della fine del mondo, di una umanità disorientata, della donna incinta/infertilità, della dimensione soteriologica e della distruzione del male.

La quarta e ultima parte, «Per approfondire», si compone di un solo capitolo: «L'attuale risorgere dell'apocalittica e la sua simbologia» (209-224). Si tratta di una conclusione che verte sulla certezza che l'escatologia finale e l'apocalittica si integrano nella fede cristiana, la prima infondendo coraggio e consolazione, la se-

conda sprigionando una provocazione che spinge all'impegno di costruire e instaurare il regno di Dio. Segue infine una bibliografia selezionata.

Il libro è facile da leggere, scritto in un linguaggio piano e didattico. Un appunto potrebbe essere l'assenza di citazione di commenti di peso come ad esempio quelli oggi ineludibili di D. Aune, di G. Biguzzi e di C. Doglio. Sulla specifica tematica forse è bene aggiungere A. Yarbro Collins, «Numerical Symbolism in Jewish and Early Christian Apocalyptic Literature», in *ANRW II*, 21.1.2, New York 1984, 1221-1287. I lettori italiani alle prime armi potranno giovare di F. Vitali, *Piccolo Dizionario dell'Apocalisse*, Todi 2008. Quelli più esigenti e avanzati ad es. di K. Kirchmayr, «Das sexagesimale System als Schlüssel zu Zahlen in der Offenbarung des Johannes», in *StudNTUmwelt* 35(2010), 35-50 ecc. Per le metafore di violenza, ci permettiamo di rinviare all'originale e purtroppo poco noto contributo di P. Garuti, «Lettura intertestuale dei simboli di Apocalisse 12. La *mulier amicta sole*, il bimbo, il drago», in *Atti e Memorie della Accademia Nazionale di Scienze, Lettere e Arti* – Modena (Memorie, Serie VIII, vol. IV, 2000-2001), Modena 2002, 259-287; S.E. Hylén, «Metaphor Matters: Violence and Ethics in Revelation», in *CBQ* 73(2011), 777-796, nonché al ponderoso J. Descreux, *L'ivresse des nations. Les figures du Mal dans l'Apocalypse de Jean* (Biblical Tools and Studies, 17), Leuven 2013, edito nello stesso anno dell'originale spagnolo. Per il resto, la traduzione italiana corregge i refusi dell'originale. Il libro comunque si dimostra pertinente all'obiettivo prefissato di mostrare in modo divulgativo, ma non superficiale, come il simbolismo di Ap determini strutturalmente la sua teologia e interPELLI creativamente i lettori/ascoltatori. Un'ottima bussola per il viaggio in un mare testuale in cui «ogni parola è un mistero» (*tot verba tot sacramenta*), per dirla con s. Girolamo.

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

BIBLIA. ASSOCIAZIONE LAICA DI CULTURA BIBLICA, *Vademecum per il lettore della Bibbia*, seconda edizione riveduta e ampliata a cura di PIERO CAPELLI e GIOVANNI MENESTRINA, Morcelliana, Brescia 2017, p. 416, cm 22, € 25,00, ISBN 978-88-3723-033-3.

Biblia, una *onlus* italiana fondata nel 1985, si definisce «Associazione laica di cultura biblica», dove «laica» non va compreso in senso laicista, antireligioso, ma nel senso di indipendente da ogni confessione. Più concretamente, l'associazione si propone di «promuovere la conoscenza della Bibbia tra le donne e gli uomini del nostro tempo, siano o non siano mossi da convinzioni religiose» (www.biblia.org). Sia il contenuto che il tono di questo *Vademecum per il lettore della Bibbia* sono pienamente in linea con tali principi. Oltre a una laicità rispettosa dei credenti, i diversi capitoli mostrano una speciale sensibilità verso gli

ebrei, riscontrabile per esempio nell'appello, firmato da vari professori, alle case editrici e redazioni di giornali a non scrivere «Yahweh», sostituendolo con il tetragramma «YHWH» (242-243). È d'obbligo in questo contesto ricordare Paolo De Benedetti, non solo autore di diverse sezioni del libro, ma anche grande promotore del dialogo ebraico-cristiano. De Benedetti, già vicepresidente e quindi presidente onorario di Biblia, è scomparso l'11 dicembre 2016, proprio mentre si concludeva la preparazione di questa seconda edizione del *Vademecum*, non a caso dedicata a lui.

Come spiega Agnese Cini Tassinario, presidente di Biblia, tre ragioni hanno portato alla pubblicazione di questa edizione riveduta e ampliata: la prima, che da tempo era esaurita la prima edizione (Brescia 1996); la seconda, gli studi biblici hanno sperimentato un grande progresso in questi vent'anni; e, terza, Biblia ha firmato un *Protocollo d'Intesa* con il Ministero dell'Istruzione, dell'Università e della Ricerca per «favorire iniziative di informazione e aggiornamento su temi biblici in un'ottica di formazione interculturale indirizzata a docenti e studenti delle scuole primarie e secondarie di I e II grado del territorio nazionale» (14). Si spera «che questa edizione rinnovata del *Vademecum* sia, anche per il mondo della scuola, un ottimo sussidio per “guidare il lettore non esperto” nel difficile e affascinante mondo dei libri della Bibbia, e anche un aiuto per preparare i concorsi nazionali su temi biblici che Biblia e il MIUR lanciano annualmente» (14).

Il *Vademecum per il lettore della Bibbia* è diviso in cinque parti. La prima consiste essenzialmente in un glossario — «Terminologia delle scienze bibliche e ausiliarie» (23-80) — scritto da Paolo De Benedetti. La seconda parte, «I libri della Bibbia» (81-171), offre informazioni di base su ognuno dei libri che compongono il canone, sulle loro lingue, sui testi e sulle versioni antiche. La terza parte, «La lettura della Bibbia» (173-230), è dedicata fondamentalmente a spiegare i metodi di interpretazione e a presentare per sommi capi la storia dell'esgesi nelle sue due tradizioni, ebraica e cristiana. Nella quarta parte, «Questioni terminologiche» (231-250), si includono chiarimenti circa alcune parole, in particolare i nomi di Dio e il calendario di Israele. Infine, la quinta parte, «Il tempo e lo spazio di Israele» (251-362), comincia con la storia dell'Israele antico, presenta poi la letteratura non canonica e si chiude con un capitolo sul Gesù storico.

In generale, il libro riesce bene nel difficile compito di diffondere le conoscenze bibliche senza perdere rigore e profondità. Allo stesso tempo, la qualità dei singoli contributi non è omogenea, come spesso accade nelle opere collettive. Mi limito a menzionare quelli che, a mio avviso, sono i migliori. Per la loro precisione e ricchezza bibliografica, una grata sorpresa sono stati i capitoli di Paolo Lucca sui testi e sulle versioni antiche. Merita di essere menzionata anche la sezione 6.6, «Versioni arabe» (162-167), che riprende una pubblicazione precedente: «L'onere della traduzione», in *Oasis* 17(2013), 91-97, articolo scritto da Camilla Adang, Meira Polliack e Sabine Schmidtke, che è stato ampliato e aggiornato per questo *Vademecum* da Ronny Vollandt. Equilibrata è la presentazione da parte di Luca Mazzinghi di un tema ampio e difficile come la «Storia dell'Israele antico» (253-280). Altrettanto si può dire del c. 7, «I grandi interpreti della Bibbia nella tradizione ebraica» (203-218), di Piero Capelli, e del c. 8, «I grandi interpreti della Bibbia nella tradizione cristiana» (219-230), di Lorenzo Perrone. I

due capitoli sugli apocrifi, redatti da Paolo Sacchi (quelli dell'Antico Testamento) e da Claudio Gianotto (quelli del Nuovo), e il capitolo su Qumran, di Corrado Martone, scritti da esperti ben noti nei rispettivi campi, offrono al lettore sintesi chiare, competenti e aggiornate. Ancora in senso positivo, la lettura continua del libro permette di indovinare lo sforzo realizzato dagli editori per ridurre al minimo le ripetizioni, inevitabili in un'opera del genere. Segnalo solo che il punto 4 («Cenni sulla storia dell'interpretazione») del c. 6 poteva essere eliminato, in quanto l'argomento viene esposto in maniera più estesa nei cc. 7 e 8.

Non ho avuto fra le mani la prima edizione del libro e dunque non posso dire nulla di specifico riguardo ai cambiamenti avvenuti fra l'una e l'altra (che del resto non vengono descritti nel volume stesso). Dalla bibliografia e da accenni a discussioni recenti, un lavoro di rinnovamento risulta percepibile in quasi tutti i capitoli. Tuttavia, segnalo alcune eccezioni. Nel c. 6, Piero Stefani presenta i diversi metodi d'interpretazione seguendo da vicino il documento della Pontificia Commissione Biblica del 1993, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*: trascorsi quasi venticinque anni, credo che queste descrizioni richiedano qualche aggiustamento. Il capitolo sul Gesù storico (339-362) di Claudio Gianotto è molto ben fatto e utilissimo per chi si avvicinerà per la prima volta a un campo di studi così vasto, ma sorprende che vengano ignorati due punti assai dibattuti nelle ricerche più recenti: la coscienza che Gesù aveva di se stesso e le testimonianze della sua risurrezione. La mancanza di aggiornamento si sente specialmente nel glossario. Per esempio, a proposito dell'ipotesi documentaria sulla formazione del Pentateuco, si legge: «Sebbene messa in discussione recentemente, la teoria delle fonti è generalmente la più accettata come ipotesi di lavoro» (41): i due averbi potevano ancora andar bene nel 1996, ma non più nel 2017. Del libro delle Cronache si afferma che è stato scritto dallo stesso autore di Esdra e Neemia (89), una tesi comune alcuni decenni fa, ma oggi messa fortemente in discussione. Inoltre, De Benedetti adopera i termini «Bibbia» e «biblico» spesso in senso anacronistico, ad esempio quando dice che Hanukkah è una «festa di origine post biblica» (45), come se all'epoca dei Maccabei fosse esistita già «la Bibbia». Menestrina cade in un errore di prospettiva analogo quando, per spiegare la versione dei Settanta, scrive che, verso la metà del III secolo ad Alessandria, «fu presa la decisione di tradurre la Bibbia in greco» (123). Ad Alessandria hanno deciso di tradurre la Legge o Torah, non la Bibbia come la comprendiamo oggi. Lo stesso Menestrina, a proposito dell'uso di *biblos* in *Aristea* 316, si spinge a dire che siamo davanti al «primo caso attestato in cui questo termine viene impiegato per designare la Bibbia; e con "Bibbia" traducono sia F. Calabi che A. Pelletier» (124 nota 26). Preferirei dire, con Benjamin G. Wright, che questo caso è «the first where the bare, singular noun βίβλος refers to a collection of scripture» (*The Letter of Aristeas*, Berlin 2015, 453).

Infine, il libro non è esente da alcuni problemi formali. In primo luogo, nonostante il suo carattere di opera di consultazione più che di lettura continua, non è molto *user-friendly*. I nomi degli autori appaiono soltanto alla fine, elencati in ordine alfabetico. Sarebbe stato conveniente inserirli nel titolo di ogni capitolo o sezione e anche nel sommario finale. Per quanto riguarda i riferimenti bibliografici, non è sempre facile identificare le opere citate, perché l'informazio-

ne completa si trova soltanto nella bibliografia finale, che è organizzata tematicamente. Inoltre, il numero di refusi non è basso. Alcuni sembrano semplicemente dei *lapsus*, come definire il Sinaitico «codice minuscolo greco» (71), parlare di Paolo come autore della Lettera agli Ebrei (206) o scrivere che Erode Agrippa I fece uccidere «Giacomo il minore (At 12,1-2)» (278). A p. 102, invece che Mt 28, si deve intendere Mt 26–28. Numerosi refusi potevano essere evitati semplicemente con l'aiuto del computer, come «ununico» a p. 66, «terminologia» a p. 129, e così via.

Nella prefazione a questa seconda edizione del *Vademecum* (5-9), Piero Stefani, coordinatore del Comitato scientifico di Biblia, si chiede se ha ancora senso pubblicare un libro cartaceo nell'era dello *smartphone*. La domanda, più che giusta, fa venire il dubbio se non sarebbe stato più opportuno pubblicare questa seconda edizione direttamente online, il che avrebbe offerto la possibilità di inserire correzioni e aggiornamenti in maniera semplice e veloce. I grandi servizi che questo *Vademecum* ha svolto e sicuramente svolgerà ancora a favore della cultura biblica in Italia si moltiplicherebbero considerevolmente se il suo contenuto fosse disponibile sulla rete.

Per chiudere, possiamo dire una parola sui destinatari. Nella prefazione alla prima edizione (13-14), De Benedetti spiega che l'opera si rivolge a un lettore non accademico; ai biblisti invece non dovrebbe dire nulla di nuovo. Aggiungerei che fra queste due categorie ci sono anche tantissimi lettori accademici ma non biblisti. Questo libro non solo è uno strumento utile per l'insegnamento nelle scuole primarie e secondarie, come stabilito nel *Protocollo d'intesa* con il MIUR, ma può servire anche come sussidio per studenti e professori a livello universitario.

Juan Carlos Ossandón
Pontificia Università della Santa Croce
Via dei Farnesi, 83
00186 Roma
ossandon@pusc.it

C. CHALIER, *Leggere la Torà*, Giuntina, Firenze 2017, p. 168, cm 19,5, € 15,00, ISBN 88-8057-681-5.

Il testo della filosofa Catherine Chalièr, professoressa emerita alla Université de Paris Nanterre e importante interprete del pensiero di Emmanuel Lévinas, uscito nel 2014 in Francia e pubblicato ora in traduzione italiana dalla Giuntina, non si presenta semplicemente come un libro ebraico o di materia giudaica. Esso vuole sollevare, con il suo invito ad aprire con occhi diversi la Torah, una questione di grande urgenza, la quale chiama in causa tanto lo specialista di scienza biblica quanto il semplice lettore – credente o meno – dei grandi libri delle tre religioni monoteistiche. La si potrebbe sintetizzare in questi termini: nel tentativo di difendere il progetto laico di un'umanità libera dai pregiudizi e dall'oscuranti-

smo religioso, le «società secolarizzate del XXI secolo» si sono inavvertitamente sottomesse a un atteggiamento di indifferenza scientifica e morale nei confronti del significato delle religioni per la vita umana; indifferenza che non può che vanificare ogni serio tentativo di «scuotere il fondamentalismo», nonché l'utilità degli strumenti che dall'Illuminismo in poi sono stati approntati contro di esso (cf. soprattutto Introduzione e Conclusione).

Lungi dal voler confondere i limiti dell'approccio accademico ai Libri sacri con l'intransigenza di chi comanda un'adesione immediata alla loro «lettera», l'autrice intende richiamare piuttosto l'attenzione sull'incombere di una sorta di stallo nella contemporaneità. Riducendosi infatti a uno scontro tra il polo degli «spiriti liberi» e quello dei «fondamentalisti», il nostro tempo rischia di ignorare ciò che è «essenziale» in rapporto ai monoteismi: l'irriducibilità della Parola rivelata ad ogni presupposto di tipo scientifico o autoritativo e la sua capacità di illuminare costantemente l'esistenza umana (9 e 149).

Da una parte, infatti, il grande movimento che è iniziato con la critica biblica di Spinoza, tendendo a spiegare il senso autentico di un versetto sulla base del riferimento a un determinato «contesto storico e geografico» – ovvero quello nel quale agiva e pensava il supposto redattore di quel versetto (26-34) –, azzera la possibilità che il testo riesca a produrre «un impatto spirituale attuale» o che la sua verità risulti disvelata anche grazie alle «nuove» domande poste nell'oggi (24-25). Dall'altra parte invece, il dogmatismo fanatico, che rifiuta «il dibattito» tra le interpretazioni, pretende di fornire «la risposta alle inquietudini» umane tramite l'ancoraggio del credente a un passato immutabile e mistificato, chiuso alle sfide del futuro e dunque violentemente in lotta contro «il relativismo, lo smarrimento spirituale e l'ingiustizia» del mondo moderno (10.13 e 15).

Ma «la scelta è veramente», si chiede con preoccupazione la Chalier, bloccata tra la «mortificazione della vita in nome di un Libro e il distacco critico da quel Libro in nome della scienza?». Non può essere battuta «un'altra via», la quale concili la «serietà dello studio minuzioso dei testi» con le grandi interpretazioni «filosofiche o spirituali» (il Talmud e il Midrash in primo luogo, ma anche la Cabbalà, il Chassidismo e gli innumerevoli commentari letterali e mistici) che si sono susseguite nel corso dei secoli e che imprudentemente i detentori dell'obiettività in campo biblico (il riferimento esplicito è all'esegeta protestante Thomas Römer e allo storico italiano Mario Liverani) bollano come letture soggettive frutto dell'«immaginazione e dell'affettività»? (11-15.26 e 49).

Per uscire dalle secche di una siffatta alternativa viene avanzato il suggerimento di considerare la realtà della relazione tra versetti biblici e interprete come un «incontro amoroso» in cui una donna bella, eppure nascosta nel suo palazzo agli occhi dei più, si lega a un innamorato faticosamente impegnato nello scrutare i segni da lei trasmessi (86-88). Questa immagine, ripresa dallo *Zohar* per descrivere il difficile percorso che coinvolge il lettore serio e non impaziente della Torah nel lungo cammino che conduce dal senso ovvio (*pshat*) a quello simbolico (*drash*) e poi segreto (*sod*) della Parola, viene efficacemente scelta dall'autrice per dare corpo alla novità di un approccio che non si lascia sequestrare da chi con arroganza o scetticismo vorrebbe ammutolire la «pluralità ermeneutica» di un Libro che è innanzitutto portatore di un «surplus di significati ancora da spie-

gare e da trasmettere» e di un linguaggio aperto alla profondità della dimensione antropologica privata e collettiva (13.40-42.75-76).

Rileggere la Torah dunque, ma anche la Bibbia cristiana o il Corano – come non si stanca di ribadire l'autrice, pur nell'ammissione di non poter che offrire uno spunto che, dal contesto teologico ebraico (in cui la Chalier programmaticamente si colloca), possa stimolare un dialogo con modelli gemelli nel campo degli altri due monoteismi (20-21) –, significa in primo luogo riabilitare una «lettura spirituale».

Quest'ultima verrà attuata nei capitoli centrali del volume, di cui sono da segnalare le pagine dedicate al motivo del «viaggiare con la Torah» come metafora abramitica di una vita vissuta non nel distacco dalle «tragedie concrete di questo mondo», bensì perseverando in un atteggiamento che non permette di «abbandonare ad altri l'urgenza di risolvere le questioni storiche e politiche» (99-124); così come quelle in cui si difende la necessità di fare posto alla «riflessione intellettuale e spirituale delle donne», e ciò non solo in ragione della loro capacità di poter illuminare di luce nuova la lettura dei Libri sacri, ma anche sulla scorta della convinzione che il riconoscimento delle donne costituisce «una chiave che potrebbe placare l'impietosa violenza tra gli stessi uomini» (114-116).

Così, attraverso il tema dello scambio inesauribile tra Torah scritta e Torah orale – la prima essendo inaccessibile senza la seconda intesa come incessante opera di commento e interrogazione – l'autrice ci consegna le linee essenziali di un modello di studio dei testi monoteistici il cui intento principale è quello di privilegiare la dimensione della soggettività intesa come «individualità della ricezione» (effettuata da una persona o da una comunità e non filtrata da un'astratta universalità) di ciò che nel testo scritto «trascende il passato» e si rende disponibile per l'ascolto presente (12.22.116-118).

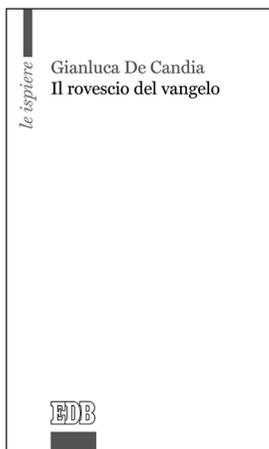
Ma risuona in ultimo anche l'esigenza, per nulla secondaria, di stabilire un rapporto correlativo tra l'irriducibilità della Parola rivelata e la ragione, ossia il *logos* di coloro che tentano di esprimere in maniera ferma e precisa «il sapere di tutto ciò che essa suggerisce». È d'altronde qui chiara l'influenza sulla Chalier di un tema levinasiano *par excellence*, in base al quale è nel Trascendente, così come viene soprattutto testimoniato dalle fonti bibliche, che la concettualità filosofica e scientifica, e più in generale il dominio di ciò che siamo soliti chiamare «teoria», acquista esperienza di quell'Altro dalla riflessione intellettuale, il quale consente tuttavia a quest'ultima di rinnovare creativamente, e non congelare in pericolose ideologie prestabilite, «la ricerca del senso e della verità» (142.107 e 91).

Daide De Caprio
Faculté de Théologie Catholique
Université de Strasbourg
davide.decaprio@etu.unistra.fr

GIANLUCA DE CANDIA

Il rovescio del vangelo

Lo charme del Rabbi di Nazaret filtra da ogni pagina dei Vangeli, restando inafferrabile. Come accostarsi allora alla patina di luce che ovunque lo accompagna? La domanda dà l'avvio all'avventura delle pagine del libro: osare leggere il Vangelo «al rovescio», a partire cioè dalla prospettiva di coloro che lo hanno incontrato. Come sarà stato guardato Gesù da Giuseppe, Maria, il Battista, la peccatrice di Magdala, Giuda, Pietro, Caifa, Anna, Pilato ed Erode? Un racconto fra le righe dei Vangeli e sulla loro soglia, come un invito a entrare.



«LE ISPIERE»

pp. 104 - € 9,50

EDB Edizioni
Dehoniane
Bologna

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

www.dehoniane.it

*Seminario per docenti e studiosi di Sacra Scrittura.
L'opera lucana
(Vangelo di Luca e Atti degli Apostoli),
21-25 gennaio 2019*

A partire dall'anno 2012, il Pontificio Istituto Biblico di Roma ha dato inizio, con cadenza annuale, all'istituzione di un «Seminario per docenti e studiosi di Sacra Scrittura», per lo più ex alunni dell'Istituto Biblico. Questi Seminari hanno lo scopo di fornire ai partecipanti un aggiornamento nei vari settori biblici e favorire un luogo di scambio tra coloro che si dedicano all'insegnamento biblico in varie regioni del mondo.

Nella settimana da lunedì 21 a venerdì 25 gennaio 2019 si è tenuto il Seminario dedicato all'«opera lucana», ovvero al Vangelo secondo Luca e agli Atti degli Apostoli, diretto dal prof. Dean Béchar. La struttura del Seminario prevedeva lezioni magistrali nella mattinata e confronti seminariali nel pomeriggio, con modalità condivisa o lezioni frontali.

Nelle mattinate si sono alternati, anzitutto, due approcci di carattere metodologico, uno di tipo sincronico-contestuale, con Massimo Grilli («L'opera lucana nel mosaico delle metodologie esegetiche contemporanee»), e uno di matrice diacronico-contestuale, con Santiago Guijarro Oporto («Approcci contestuali al Vangelo di Luca»). Accanto all'approccio di carattere metodologico si è posto quello di matrice teologica, con Jean-Noël Aletti («Importanza e ruolo nella tipologia profetica nel Terzo Vangelo») e con Matteo Crimella («La ripresa dell'Antico Testamento nell'opera di Luca»). Il tradizionale rapporto del Terzo Vangelo rivolto alla questione sinottica e alla «Fonte Q» è stato affidato ai lavori della terza mattinata con il duplice intervento di Christopher Tuckett («Luca e la questione sinottica» e «Luca e la fonte "Q"»). Nella quarta mattinata al centro vi erano due tematiche tradizionali: la questione storiografica dell'opera lucana e l'ecclesiologia sottesa all'operazione teologica del terzo evangelista, con Daniel Marguerat («La storiografia lucana fra storia e teologia») e Anthony Giambrone («L'ecclesiologia negli Atti degli Apostoli»). Infine, l'ultima giornata ha proposto una focalizzazione sulle due figure centrali nella Chiesa delle origini, Pietro e Paolo, ampiamente documentate dall'opera di Atti degli Apostoli, con Antonio Landi («La figura di Pietro nell'opera lucana») e Luke Macnamara («La figura di Paolo nel libro degli Atti»); nel pomeriggio dell'ultimo giorno, a conclusione dei lavori, si sono alternati due interventi dedicati rispettivamente alla ripresa della tematica storiografica oggi, con Steve Mason («Luca-Atti e la storiografia contemporanea»), e il punto della situazione sull'autore dell'opera lucana, con Dean Béchar («Luca l'autore reale e implicito»).

Nei pomeriggi del primo, secondo e quarto giorno sono state offerte, in contemporanea, molteplici sedute di tipo seminariale, guidate da professori che hanno svolto ricerche appropriate su temi inerenti l'«opera lucana», come di seguito: «Povertà e ricchezza in Luca-Atti» (Pedro Cabello Morales); «Narratologia e filologia. Alcuni esempi a partire da Luca» (Matteo Crimella); «Racconto della passione in Luca» (Jean-Noël Aletti); «La figura di Giovanni Battista nell'opera lucana» (Hady Mahfouz); «Luke's Use of Mark and Q to Construct the Context and the Content of the Sermon on the Plain» (Clifard Sunil Ranjar); «L'insegnamento "poco dogmatico" di Gesù. Un esempio da Lc 15-16» (Carlo Broccardo); «Il sommario narrativo (At 2,42-47) come realizzazione delle promesse profetiche» (Matjaz Celarc); «La cristologia del vangelo dell'infanzia (Lc 1-2)» (Andrés García Serrano); «La funzione del racconto delle tentazioni nel Vangelo di Luca» (Alessandro Gennari); «La cartografia biblica e il racconto normativo della missione paolina (At 18,18-23 e Rm 15,17-29)» (Santiago Guijarro Oporto); «Gli enigmi della finale di Atti degli Apostoli» (Antonio Landi); «Luke-Acts and Contemporary Historiography: An Exemplary Text (Acts 17:16-34)» (Steven Mason); «La composizione di Luca. Breve visione d'insieme; una "sequenza" (Lc 9,1-50)» (Roland Meynet); «Luca, Matteo e la fonte Q» (Henry Pattarumadathil); «La *synkrisis* in At 12,1-23 e 27,1-28,16: la funzione testimoniale del parallelismo Pietro/ Paolo/ Gesù negli Atti» (Lorenzo Rossi).

È possibile recuperare i contenuti di alcune delle relazioni delle mattinate attraverso la videoregistrazione a cura dello stesso Pontificio Istituto Biblico nel proprio canale *youtube* alla pagina: https://www.youtube.com/watch?v=KnxysYssVIM&list=UURDqAclov2whtD_7c-YyCWg

Lo svolgimento dell'intera offerta formativa è stato molto ben curato sotto vari profili, in particolare nel permettere ai partecipanti di avere tra le mani tutti gli strumenti didattici utili per poter seguire con attenzione i contenuti veicolati.

Unica nota critica alla proposta programmatica è l'aver completamente trascurato il delicato e decisivo capitolo dell'individuazione della figura implicita e/o reale dell'«illustre Teofilo», a cui l'autore dell'«opera lucana» indirizza l'intero lavoro, lasciando quasi intendere l'inutilità ermeneutica della problematica.

Silvio Barbaglia
 Seminario San Gaudenzio
 Via Monte San Gabriele, 60
 28100 Novara
silvio.barbaglia@gmail.com

LIBRI RICEVUTI

- ARCANGELI D., *Tipologia e compimento delle Scritture nel Vangelo di Giovanni. Analisi di alcuni racconti del Quarto Vangelo* (RivB Suppl. 66), Bologna 2019, p. 280, cm 24, € 30,00, ISBN 978-88-10-30256-9.
- BRUNI L., *L'alba della mezzanotte. Il grido inascoltato del profeta Geremia*, EDB, Bologna 2019, p. 242, cm 20, € 18,00, ISBN 978-88-10-55942-0.
- DEBERGÉ P., *Il tempo di Gesù e il tempo della Chiesa. Il Vangelo secondo Luca e gli Atti degli Apostoli* (Temi Biblici 13), EDB, Bologna 2019, p. 119, cm 21, € 14,00, ISBN 978-88-10-22513-4.
- DE CANDIA G., *Il rovescio del vangelo*, EDB, Bologna 2019, p. 103, cm 18, € 9,50, ISBN 978-88-10-56914-6.
- DI PEDE E., *L'Alleanza nei Profeti* (CSB 89), EDB, Bologna 2019, p. 74, cm 21, € 9,00, ISBN 978-88-10-41041-7.
- Ezechiele. 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 2019, p. 249, cm 26, € 25,00, ISBN 978-88-10-82141-1.
- FOCANT C., *Il Vangelo di Marco* (Temi Biblici 14), EDB, Bologna 2019, p. 131, cm 21, € 17,00, ISBN 978-88-10-22514-1.
- GARGANO I., *Iniziazione alla «Lectio Divina». Nuova edizione*, EDB, Bologna 2019, p. 150, cm 18,5, € 13,00, ISBN 978-88-10-71919-0.
- GIUSTINIANI P. – DEL PIZZO F. (edd.), *“Lampada per i miei passi è la tua parola, luce sul mio cammino” (Sal 119,105). Studi offerti a Marcello Del Verme in occasione del suo 75° compleanno*, Sardini, Brescia 2017, p. 613, cm 24, € 148,00, ISBN 978-88-7506-233-0.
- GONZÁLEZ MARTÍNEZ E., *La salvación escatológica de Israel en Romanos 11,25-27. Estudios de la cita de Isaías 59,20-21 + 27,9 en la literatura bíblica y parabíblica* (ABE tesis 72), Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra) 2019, p. 437, cm 24, € 32,00, ISBN 978-84-9073-475-9.
- HASEGAWA S. – LEVIN C. – RADNER K. (edd.), *The Last Days of the Kingdom of Israel* (BZAW 511), De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2019, p. VII-423, cm 23, € 86,95, ISBN 978-3-11-056416-7; e-ISBN 978-3-11-056660-4 (PDF); e-ISBN 978-3-11-056418-1 (EPUB); ISSN 0934-2575.
- LAMBRECHT J., *In Search of Meaning III. More Notes on the New Testament (2018-2019)*, Scholars' Press, Riga 2019, p. 484, cm 22, € 114,90, ISBN 978-613-8-82446-6.
- MANICARDI E., *«Quando il ramo diventa tenero». La tenerezza nel Vangelo di Marco* (Biblica), EDB, Bologna 2019, p. 111, cm 21, € 9,00, ISBN 978-88-10-22185-3.
- MARCONI G., *L'infanzia di Maria. Dal tempio alla casa di Giuseppe. Indagine sul Protovangelo di Giacomo 6-10*, EDB, Bologna 2019, p. 160, cm 21, € 18,00, ISBN 978-88-10-45316-2.
- MONTANARI A., *Accostarsi alla Parola. Fonti e prospettive della lectio divina*, EDB, Bologna 2019, p. 93, cm 18, € 9,00, ISBN 978-88-10-41150-6.

- PENNA R., *Amore sconfinato. Il Nuovo Testamento sul suo sfondo greco ed ebraico* (Studi sull'Antico e sul Nuovo Testamento), San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2019, p. 239, cm 21, € 22,00, ISBN 978-88-922-1807-9.
- PETROSINO S., *La donna nel giardino. Che cosa Eva avrebbe potuto rispondere al serpente*, EDB, Bologna 2019, p. 95, cm 16,5, € 8,50, ISBN 978-88-10-56791-3.
- Profeti minori. 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 2019, p. 237, cm 26, € 25,00, ISBN 978-88-10-82140-4.
- ROSSÉ G., *Paolo. Profilo biografico e teologico* (Fondamenta), EDB, Bologna 2019, p. 280, cm 19,5, € 25,00, ISBN 978-88-10-43219-8.
- ROSSI L., «*Abbiamo visto il Signore*». *Itinerari di visione nel Quarto Vangelo* (Itinerari Biblici), Queriniana, Brescia 2019, p. 154, cm 21, € 12,00, ISBN 978-88-399-2916-7.
- SCHRÖTER J. – NICKLAS T. – VERHEYDEN J. (edd.), *Gospels and Gospel Traditions in the Second Century. Experiments in Reception* (BZNW 235), De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2018, p. XIII-368, cm 23, € 99,95, ISBN 978-3-11-054801-9; e-ISBN 978-3-11-054234-9 (PDF); e-ISBN 978-3-11-054126-7 (EPUB); ISSN 0171-6441.
- WÉNIN A., *Il miracolo del mare. Narrazione e poesia nella Bibbia*, EDB, Bologna 2019, p. 95, cm 18, € 9,50, ISBN 978-88-10-55938-3.
- WÉNIN A., *Dieci parole per vivere*, EDB, Bologna 2019, p. 108, cm 18, € 10,00, ISBN 978-88-10-55943-7.
- XERAVITS G.G., *From Qumran to the Synagogues. Selected Studies on Ancient Judaism* (DCLS 43), De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2019, p. XIV-292, cm 23, € 86,95, ISBN 978-3-11-061431-2; e-ISBN 978-3-11-061561-6 (PDF); e-ISBN 978-3-11-061437-4 (EPUB); ISSN 1865-1666.
- ZENI S., *La simbolica del grido nel Vangelo di Marco. Aspetti antropologici e teologici* (Epifania della Parola), EDB, Bologna 2019, p. 294, cm 21, € 28,00, ISBN 978-88-10-40312-9.
- ZEVINI G., *Le tre Lettere di Giovanni* (Commentari Biblici), Queriniana, Brescia 2019, p. 268, cm 23, € 20,00, ISBN 978-88-399-1136-0.
- ZURLI E., *Giacobbe in cammino verso sé e verso l'altro* (Gen 25,19-35,29), Cittadella, Assisi 2018, p. 590, cm 23, € 27,00, ISBN 978-88-308-1648-0.

ELENA DI PEDE

L'alleanza nei profeti

«Sarò Dio per loro e loro saranno popolo per me». L'alleanza è al centro degli scritti biblici. Definisce la relazione privilegiata tra il Dio Uno e il suo popolo e chiama Israele a mettersi in piedi, a (ri)alzarsi nelle difficoltà, a camminare. Entrarvi significa assumere delle responsabilità particolari, verso se stesso, verso Dio, verso la creazione e tutta l'umanità. Dal Deuteronomio a Osea o

Isaia, da Giosuè a Geremia, Ezechiele o Malachia, Israele è invitato a respingere qualsiasi forma di idolatria per rivolgersi al suo liberatore, un partner esigente e amorevole: YHWH.



«STUDI BIBLICI»

pp. 80 - € 9,00

EDB Edizioni
Dehoniane
Bologna

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

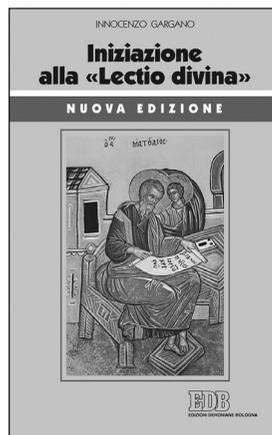
www.dehoniane.it

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