

La Lettera agli Ebrei: una teologia della Parola senza «parole» di Gesù

Nel noto *incipit* della Lettera agli Ebrei viene affermato che Dio, dopo aver parlato in molti modi e in diversi tempi, «ha parlato a noi per mezzo del Figlio» (1,2). Lo scritto vuole presentare l'identità di Gesù Cristo come sommo sacerdote capace di piena mediazione tra Dio e l'umanità, in virtù del suo essere perfettamente uomo «messo alla prova in ogni cosa come noi, escluso il peccato» (4,15), e vero Figlio di Dio per sempre assiso alla sua destra (cf. 1,3; 10,12).¹ Il suo ruolo di sommo sacerdote non è visto solo nell'offerta di sé (cf. 7,28) nella passione e morte per noi (cf. 5,9-10), ma continua a essere efficace nel suo essere parola ultima e definitiva della comunicazione di Dio agli uomini (cf. 1,2a).

La riflessione cristologica di Ebrei presuppone una tradizione, come è affermato in 2,3,² alla quale però l'autore, con sorprendente duttilità esegetica, non si adegua in modo supino e nella quale 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 evan-

¹ Sull'importanza dell'identità di Gesù come Figlio di Dio, e quindi riconosciuto come Dio, si veda L.T. JOHNSON, *Hebrews*, Louisville, TN-London 2006, 50; C.R. KOESTER, *Hebrews*, New York 2001, 189; una trattazione ampia dello statuto di «figlio» e «sommo sacerdote» è quella di W.R.G. LOADER, *Sohn und Hoherpriester: Eine traditions-geschichtliche Untersuchung zur Christologie des Hebräerbriefes*, Neukirchener-Vluyn 1981. Sul concetto di «superiorità» di Cristo espresso da Ebrei si veda H.W. ATTRIDGE, *The Epistle to the Hebrews*, Philadelphia, PA 1989, 146-147; J.P.M. VAN DER PLOEG, «L'exégèse de l'Ancien Testament dans l'Épître aux Hébreux», in *RB* 54(1947), 189.

² Da Eb 2,1-5 si evince che l'autore di Ebrei ha un patrimonio di conoscenze sulla vita cristiana iniziato con la persona del Signore e poi trasmesso e testimoniato da Dio stesso in mezzo al «noi» che ascolta la predicazione. Cf. H. HEGERMANN, *Der Brief an die Hebräer*, Berlin 1988, 14-16; ATTRIDGE, *Hebrews*, 30: «Author has not created a priestly christology out of whole cloth, none of the proposed literary sources adequately explains the background of that christology. It is highly likely, however, that our author has adapted and modified traditions, probably liturgical, of the community he is trying to influence».

gelisti, 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 al *Sitz im Leben* da cui sembra trarre vita. Tra le novità, però, ve n'è una che, forse, fino ad ora è stata scarsamente messa in evidenza e che può sembrare perfino una contraddizione di non poco conto, se si pensa che lo scopo specifico dello scritto è presentare l'identità di Gesù Cristo. Ci si riferisce, in modo particolare, al fatto che in Ebrei 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.³ Cristo, tuttavia, non è muto, ma viene 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 in Ebrei 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, così, risulta essere un testimone importante di quel fenomeno che gli studiosi chiamano *Parting(s) of the Ways*, cioè di separazione tra giudaismo e cristianesimo 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.⁴ Il lettore va messo in guardia dall'intraprendere letture anacronistiche e forzature ideologiche: ciò che è chiamato *Parting(s) of the Ways* è un'espressione dell'esegesi moderna; non è detto che i giudei e i cristiani del I secolo avvertissero l'esigenza di definire criteri e confini di tale separazione come

³ F.F. BRUCE, *The Epistle to the Hebrews*, Grand Rapids, MI-Cambridge, UK 1990, 29-34 vede i punti di contatto tra la presentazione di Gesù fatta da Ebrei e dai vangeli, ma non affronta la questione dei *logia Iesu*.

⁴ Lo studio più recente e informato è quello di P.J. TOMSON, *Studies on Jews and Christians in the First and Second Centuries*, Tübingen 2019: si veda l'ampia bibliografia alle pp. 663-725; si vedano anche M. GOODMAN, *Modeling the 'Parting of the Ways'*, in A.Y. REED – A.H. BECKER (edd.), *The Ways that Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Tübingen 2003, 119-129; A. CHESTER, «The Parting of the Ways: Eschatology and Messianic Hope», in J.D.G. DUNN (ed.), *Jews and Christians. The Parting of the Ways A.D. 70 to 135. The Second Durham-Tübingen Research Symposium on Earliest Christianity and Judaism (Durham, September, 1989)*, Tübingen 1992, 239-313.

invece sarà necessario elaborare nel II secolo.⁵ Ebrei, dunque, collocabile alla fine del I secolo,⁶ è un testimone importante di un processo di separazione tra giudaismo e cristianesimo più in modo implicito che non già coscientemente esplicito. E per quanto si possa sottolineare la teologia del superamento inaugurato da Cristo rispetto al culto giudaico, c'è da tenere presente che tale superamento non è compiuto in base a una dottrina «puramente» cristiana, fatta cioè di verità «esterne» al giudaismo, ma viene affermato proprio con gli stessi testi che costituiscono l'identità giudaica (cf. Ger 38,31-34^{LXX} in Eb 10,16-17). Quindi una vera soluzione di continuità tra tradizione giudaica e fede in Cristo sembra non affermata e non contemplata dall'autore di Ebrei.⁷

La collocazione di Ebrei nella storia

Se in Occidente, a parte il caso di Clemente Romano che la cita direttamente,⁸ Ebrei ha avuto qualche resistenza a essere accolta come testo normativo per la fede cristiana – non c'è nel canone muratoriano e Ireneo non la cita anche se sembra conoscerla –, in Oriente la troviamo fin da subito acclimatata nello spazio di quella letteratura che alla fine del II secolo prenderà i contorni della canonicità (nel papiro Chester Beatty II [P⁴⁶], del 200 ca., di area alessandrina, viene collocata subito

⁵ Sono opportune le osservazioni di A.C. MITCHELL, *Hebrews*, Collegeville, MN 2007, 27-28: «As Hebrews is silent on the relationship of Jews and Christian in Rome at the time of its composition, it would be unfortunate if later problems and divisions between the two groups were retrojected back onto it so as to give the impression that Roman Christians then were inherently “anti-Jewish” or “anti-Semitic”. It would be equally unfortunate if Hebrews were enlisted for an “anti-Semitic” purpose today. Hebrew was written by a Christian for Christians, to help them appreciate the salvation that is theirs in Christ».

⁶ Viene citata da Clemente Romano, vissuto sotto il regno di Domiziano; cf. S.J. KISTEMACHER, *Exposition of the Epistle to the Hebrews*, Grand Rapids, MI 1984, 14.

⁷ Cf. W. KLASSEN, «To the Hebrews or Against the Hebrews? Anti-Judaism and the Epistle to the Hebrews», in S.G. WILSON (ed.), *Anti-Judaism in Early Christianity. Volume 2. Separation and Polemic*, Waterloo, ON 1986, 1-16; A.T. HANSON, *The Living Utterances of God: the New Testament Exegesis of the Old*, London 1983, 104-112; ID., «Hebrews», in D.A. CARSON (ed.), *It is Written: Scripture Citing Scripture*, Cambridge, UK 1988, 292-302.

⁸ Cf. D.A. HAGNER, *The Use of the Old and New Testaments in Clement of Rome*, Leiden 1973, 179-195; A.F. GREGORY, «1 Clement and the Writings that Later Formed the New Testament», in A.F. GREGORY – C.M. TUCKETT (edd.), *The Reception of the New Testament in the Apostolic Fathers*, London 2005, 129-157.

dopo Romani).⁹ L'accoglienza di Ebrei in alcuni ambienti e la resistenza trovata in altri possono essere state determinate non tanto dalla cristologia presentata, ben radicata nella tradizione cristiana che celebrava la morte e la risurrezione di Gesù come evento centrale della storia e della rivelazione divina, quanto piuttosto dal suo modo di concepire la modalità con la quale Dio ha parlato e continua a parlare nella storia. Se Gesù risorto poteva essere ritenuto dai cristiani come la parola vivente e definitiva di Dio, quale bisogno c'era ancora di ricordare le ormai vecchie istituzioni giudaiche facendone memoria attraverso le pagine della Scrittura? La posizione radicale di presa di distanza dalla tradizione e dagli scritti giudaici sarà espressa da Ignazio di Antiochia e, in modo ancor più esasperato, da Marcione qualche decennio dopo.

È già molto significativo, ad esempio, che l'autore di Ebrei, assolutamente lontano dal pensare ai testi giudaici come inutili, non usi mai l'espressione «Scrittura», pur rifacendosi continuamente ai testi di ciò che Gesù, come è testimoniato dai vangeli, Paolo e le altre tradizioni cristiane, hanno chiamato sempre «Scrittura» (γραφή). Nel citare i testi e nel far riferimento ai fatti e ai personaggi della storia biblica, l'autore di Ebrei non usa la già conosciuta formula «è scritto» (γέγραπται),¹⁰ ma usa sempre espressioni come «dice», «parla»,¹¹ «testimonia»,¹² indicando la Scrittura come un evento dinamico che accade per l'ascoltatore nel suo oggi.¹³ La γραφή, a differenza di altre tradizioni presen-

⁹ Cf. A. MARTIN, «Lettera agli Ebrei», in A. MARTIN – C. BROCCARDO – M. GIROLAMI (edd.), *Edificare sul fondamento*, Torino 2015, 247; KISTEMACHER, *Exposition of the Epistle to the Hebrews*, 12-14.

¹⁰ Per la discussione sul valore legale, cultico e polemico della frase «è scritto» si veda M. BARTH, «The Old Testament in Hebrews: An Essay in Biblical Hermeneutics», in W. KLASSEN – G.F. SNYDER (edd.), *Current Issues in New Testament Interpretation, Essays in honor of Otto A. Piper*, London 1962, 59-60. Sul valore dell'espressione «sta scritto» nell'AT si veda K.L. SPAWN, «As it is written» and Other Citation Formulae in the Old Testament: Their Use, Development, Syntax, and Significance, Berlin-New York 2002.

¹¹ Cf. BARTH, «The Old Testament in Hebrews», 59: «'He says', is 'saying', 'said', or to what 'is said' (1.6; 2.12; 1.5; 3.15, etc.); also the verbs 'testify', 'swear', 'reveal', 'blame', 'converse', 'command', 'promise' are used (2.6; 10.15; 6.13; 7.5,8; 12.5,20,26). The present tense is preferred to the past tense, active forms to passive».

¹² BARTH, «The Old Testament in Hebrews», 62, rimanda a Eb 2,4; 7,8.17; 10,15; 11,2.4.5 e 11,39 come espressioni dette da Dio, sottolineando come i testi dell'AT introducano nel dialogo trinitario.

¹³ L'unico passo dove si dice «è scritto» è nella citazione del Sal 39,9 in Eb 10,7. BARTH, «The Old Testament in Hebrews», 58: «It is Jesus Christ only who is thus explicitly submitting himself to the contents of a book».

ti nel NT, non è mai soggetto locutore delle sue espressioni,¹⁴ ma chi parla è Dio,¹⁵ il Figlio,¹⁶ lo Spirito Santo,¹⁷ a volte anche Mosè.¹⁸ Su questo aspetto, messo in luce da tutti i commentatori, tuttavia si è poco riflettuto nel quadro di fine I secolo, dove il cristianesimo è ancora in cerca di una sua definizione dentro le variegate correnti del giudaismo del Secondo Tempio.¹⁹

Le «parole di Gesù» in Ebrei

Per presentare Cristo e la sua missione, l'autore di Ebrei non ha sentito come necessario rifarsi al suo insegnamento e non è ricorso alle già affermate tradizioni cristiane ben attestate alla fine del I secolo. I riferimenti alla vita storica di Gesù non mancano, soprattutto quelli inerenti la sua passione (cf. 5,7-8) e morte (cf. 9,12), ma è completamente assente ogni possibile allusione a quanto Gesù ha insegnato «nei giorni della sua vita terrena» (5,7).²⁰ Una presentazione cristologica molto distante dalla *Didaché* dove invece l'insegnamento etico di Gesù è abbondante e dove invece i riferimenti alla sua passione e morte sono praticamente nulli (cf. *Didaché* 1,1-6,2).²¹ Ebrei, pur presentandosi come un'opera assolutamente nuova nel panorama delle prime generazioni cristiane, vuole essere una «parola di esortazione» (Eb 13,22)

¹⁴ Come succede nei vangeli con λέγει (cf. Gv 19,37) o in Paolo (cf. Rm 4,3; 9,17; 10,11; 11,2; Gal 4,30) e in altri luoghi (cf. 1Tm 5,18 e Gc 4,5). Solo il Quarto Vangelo associa il vocabolo γραφή al verbo εἶπεν (cf. Gv 7,38.42).

¹⁵ Cf. Eb 1,5-9; 1,10; 1,13; 4,3; 4,7; 5,5; 5,6; 6,14; 7,21; 8,8-12; 8,13; 10,30; 12,26-27; 13,5.

¹⁶ Cf. Eb 2,12-13 (Ps 21,23^{LXX}); 10,5-9 (Sal 39,7-9^{LXX}).

¹⁷ Cf. Eb 3,7-11 (Sal 95,8-11^{LXX}); 10,16-17 (Ger 38,31-34^{LXX}).

¹⁸ Cf. Eb 9,20 (Es 24,8); 12,21 (Dt 9,19). Vedi anche 4,7 con Davide; testimoni sono anche gli uomini: 12,1; 10,28 in riferimento a Dt 17,6.

¹⁹ Per uno *status quaestionis* delle problematiche legate a Ebrei si veda: C.R. KOESTER, «The Epistle to the Hebrews in Recent Study», in *Currents in Biblical Research* 2(1994), 123-145; G.H. GUTHRIE, «Hebrews in Its First-century Context: Recent Research», in S. MCKNIGHT – G.R. OSBORNE (edd.), *The Face of New Testament Studies: A Survey of Recent Research*, Grand Rapids, MI 2004, 414-445.

²⁰ Cf. E. GRÄSSER, «Der historische Jesus im Hebräerbrief», in *ZNW* 56(1965), 76-82; G. HUGHES, *Hebrews and Hermeneutics: the Epistle to the Hebrews as a New Testament example of Biblical Interpretation*, Cambridge, UK-New York 1979, 75-90; B.L. MELBOURNE, «An examination of the historical-Jesus motif in the Epistle to the Hebrews», in *AUSS* 26(1988), 281-297; G.J. STEYN, «“Jesus Sayings” in Hebrews», in *ETHL* 77(2001), 433-440.

²¹ Cf. M. SIMONETTI, «Introduzione», in E. PRINZIVALLI – M. SIMONETTI (edd.), *Seguendo Gesù. Testi cristiani delle origini. Volume I*, Milano 2010, 33-39.

per «mantenere senza vacillare la professione della speranza» (10,23) e per non abbandonare la franchezza e la perseveranza (cf. 10,35-36). La perseveranza richiesta ai fedeli viene sostenuta dalla parola di Dio, espressa in vari modi nel tempo, ma perfezionata e assicurata come perennemente valida in Cristo.

Così l'autore di Ebrei, che già Origene scriveva essere conosciuto solo da Dio,²² ha aperto un nuovo orizzonte di comprensione del mistero cristiano creando un'inedita modalità di dialogo tra le radici giudaiche, così ben evidenti nel Gesù prepasquale²³ e nella prassi della vita cristiana, e le esigenze di una fede chiamata a esprimere la realtà di Cristo in maniera integra e globale (cf. 3,2).²⁴

Se, come molti autori ritengono, Ebrei fu scritta dopo la distruzione del tempio, con la quale si dichiaravano esauriti il sacerdozio e il culto levitico, le sue istituzioni e i suoi ritmi, per un giudeo doveva sembrare assai sconcertante presentare Cristo come eterno sacerdote che continua, in modo perfetto e definitivo, un culto che ormai era disperatamente chiuso.²⁵ Dalla parte di chi veniva dal mondo gentile, presentare Gesù come un sommo sacerdote, sapendo bene che egli apparteneva alla tribù di Giuda «sulla quale Mosè non aveva detto nulla sul sacerdozio» (cf. 7,14), poteva sembrare assolutamente fuori luogo. Tanto più che la tradizione evangelica su Gesù dimostra, più volte, come il Dio di scribi, farisei e sadducei fosse andato in collisione con il culto vivente presentato da Cristo, il quale non vuole sacrifici ma misericordia (cf. Mt 9,13). Come poteva un cristiano, che conosceva la tradizione dell'insegnamento di Gesù, accettare con benevolenza la presentazione del suo maestro nelle vesti di sommo sacerdote, cioè nelle vesti di colui che invece ha avuto un ruolo determinante per la morte stessa di Cristo?

²² Origene citato da EUSEBIO, *Hist. Eccl.* VI,25,11-14.

²³ Cf. J. ROLOFF, «Der mitleidende Hohepriester. Zur Frage nach der Bedeutung des irdischen Jesus für die Christologie des Hebräerbriefs», in G. STRECKER (ed.), *Jesus Christus in Historie und Theologie*, Tübingen 1975, 143-166.

²⁴ Cf. H. LÖHR, «Heute, wenn ihr seine Stimme hört...» Zur Kunst der Schriftanwendung im Hebräerbrief und in 1 Kor 10», in M. HENGEL – H. LÖHR (edd.), *Schriftauslegung im antiken Judentum und im Urchristentum*, Tübingen 1994, 226-248.

²⁵ Secondo MITCHELL, *Hebrews*, 26, Ebrei fu composta a Roma dopo il 70 d.C. e indirizzata ai cristiani della sola Chiesa di Roma. Contraria l'opinione di BRUCE, *The Epistle to the Hebrews*, 21: «the epistle was written before, but not long before, the outbreak of persecution in Rome in A.D. 65». E a p. 22: «the Jerusalem temple was still standing and the cultus still going on».

La tradizione, rappresentata da Ebrei, dimostra che si può professare la fede in Cristo senza avvalersi delle sue parole o, meglio detto, senza considerare i *logia Iesu* come le uniche fonti della rivelazione cristiana. L'*argumentum e silentio* non è mai una buona argomentazione, ma proprio questo silenzio sulla tradizione dei detti di Gesù permette di avvicinarci con maggiore attenzione al testo per individuare alcuni elementi che aiutano il lettore a collocarsi nel punto di vista dell'autore di Ebrei.

In modo particolare due elementi sono rilevanti per la nostra prospettiva: il primo riguarda l'uso della Scrittura giudaica,²⁶ il testo usato, il modo di citarlo e le sue tecniche ermeneutiche; il secondo riguarda un aspetto più teologico, cioè l'assimilazione di Cristo a parola divina, come dice fin nell'*incipit* del testo, non tanto una parola che ha valore normativo perché è scritta,²⁷ ma una parola vivente che esorta e invita (cf. 13,22) anche oggi a considerare la perenne validità di quanto fatto da lui.

Si procederà richiamando innanzitutto le citazioni e le allusioni della Scrittura nel testo di Ebrei, tenendo presenti le tecniche esegetiche e i criteri ermeneutici guida adoperati dall'autore,²⁸ poi gli elementi riguardanti Gesù, considerato globalmente come lo intende l'autore di

²⁶ Come afferma F. SCHRÖGER, «Das hermeneutische Instrumentarium des Hebräerbriefverfassers», in J. ERNST (ed.), *Schriftauslegung: Beiträge zum Hermeneutik des N.T. und um N.T.*, Paderborn-München-Wien-Zürich 1972, 315: «Der Verfasser des Hebräerbriefes hat aber trotz aller vielfältigen und vielleicht auch willkürlich erscheinenden Schriftauslegungsweise eine alles bestimmende Voraussetzung, nämlich die in Glauben gründende Übersetzung, daß im Kommen Jesu von Nazareth der Alte Bund abgeschafft ist und ein Neuer und endgültiger Bund jetzt konstituiert ist».

²⁷ Sembra che Eb sia l'unico caso a noi noto dove l'autorità della Scrittura non è riconosciuta a partire dal suo essere testo scritto, come invece troviamo già nel prologo del Siracide, nei vangeli, nel kerygma pasquale di 1Cor 15,3-5, in Paolo, a Qumran e negli Apocrifi.

²⁸ Secondo G.H. GUTHRIE, «Hebrews' Use of the Old Testament: Recent Trends in Research», in *Currents in Biblical Research* 1(2003), 272, l'AT in Ebrei va considerato «bone and marrow». Cf. G.J. STEYN, «An Overview of the Extent and Diversity of Methods Utilized by the Author of Hebrews When using the Old Testament», in *Neotestament*. 42(2008), 327-352; G.H. GUTHRIE, *The Structure of Hebrews: A text-linguistic analysis*, Leiden 1994, 45: «author of Hebrews especially uses methods of interpretation and argumentation found in the Rabbis. His use of the Old Testament has been one of the most neglected topics in discussion on the structure of the book». Purtroppo non esiste documentazione letteraria rabbinica coeva per un confronto possibile. Si veda anche HANSON, *The Living Utterances of God*, 104-112; M. KARRER, «Die Schriften Israels im Hebräerbrief», in *ThLz* 138(2013), 1181-1196.

Ebrei, cioè sia nella sua dimensione prepasquale sia nel suo essere nella gloria del Padre (cf. 8,1); infine qualche ipotesi conclusiva sulla natura del testo e il suo rapporto con i testi giudaici.

Le citazioni e allusioni della Scrittura giudaica in Ebrei

Delle circa trenta citazioni esplicite che si trovano in Ebrei, alcune sono introdotte da formule letterariamente definite, altre invece vengono inserite nel discorso senza alcuna segnalazione.²⁹ Per quanto non sia da enfatizzare la presenza di una formula introduttoria, in realtà la sua presenza o meno aiuta a comprendere che, per l'autore di Ebrei, la Scrittura non è solo un elemento culturale che manifesta l'educazione dello scrittore, ma che essa è autorevole perché pronunciata da Dio stesso. La citazione è un evento che invoca l'autorità di chi l'ha pronunciata.³⁰ Ebrei non solo cita, come fanno Paolo e gli evangelisti, ma introduce le frasi della Scrittura menzionando il locutore divino, fugando ogni dubbio su chi sia l'autore della parola stessa e mettendo in seria difficoltà ogni preoccupazione di carattere storico-critico volta a definire contesto storico e intenzione di una parola della Scrittura.

Ebrei usa il metodo delle citazioni dirette, ma si rifà ai racconti biblici anche con altre modalità: non solo allusioni più o meno chiare, ma soprattutto riferimenti a vicende, fatti e personaggi ben conosciuti all'uditorio che vengono in aiuto all'argomentazione intrapresa. È il caso di Melchisedek di Eb 7, dove l'autore deduce dal silenzio delle Scritture la precedenza e la superiorità del suo sacerdozio rispetto a

²⁹ Cf. B.R. DYER, «The Epistle to the Hebrews in Recent Research: Studies on the Author's Identity, his Use of the Old Testament, and Theology», in *Journal of Greco-Roman Christianity and Judaism* 9(2013), 104-131; BARTH, «The Old Testament in Hebrews», 54, distingue: citazioni dirette, citazioni indirette o allusioni, sommari o riflessioni sull'AT (come in 1,1; 10,1-4); e i nomi e *topics* (come popolo, riposo, sacerdote, sangue). G.J. STEYN, *A Quest for the Assumed LXX Vorlage of the Explicit Quotations in Hebrews*, Göttingen-Bristol, CT 2011, ne analizza 34.

³⁰ Si tenga presente che la citazione non presuppone che sia rispettato il contesto letterario di partenza, ma che abbia come scopo quello di supportare quello di arrivo: cf. S. DOCHERTY, *The Use of the Old Testament in Hebrews: A Case Study in Early Jewish Bible Interpretation*, Tübingen 2009, 177. Va aggiunto, a correzione di quanto dice Docherty, che il nuovo contesto è segnato cristologicamente, perché è il Figlio di Dio la parola definitiva del Padre (cf. Eb 1,1 e G.L. COCKERILL, *The Epistle to the Hebrews*, Grand Rapids, MI-Cambridge, UK 2012, 56).

quello levitico.³¹ È pure il caso di Eb 11 dove l'autore, ripercorrendo la storia biblica, menziona i vari patriarchi, giudici e profeti senza citare esplicitamente alcun testo, ma dimostrando al lettore che non solo le loro storie sono ben conosciute, ma continuano ad avere attualità e utilità per l'uditorio.³²

I testi biblici considerati da Ebrei non riguardano solo il Pentateuco, considerato la Bibbia da Filone, ma anche gli scritti profetici, inclusi i Salmi, e gli scritti sapienziali, come testimonia il riferimento a Pr 3,11-12 in Eb 12,5-7.³³ Per la varietà di riferimenti sembra improbabile, come ha già sottolineato Kistemaker,³⁴ che l'autore di Ebrei si sia servito (solo) di *testimonia*. L'ampio spettro di testo biblico riferito in Ebrei presuppone che l'autore avesse accesso diretto alla globalità dei testi da lui citati e non solo a *excerpta* già rielaborati in chiave messianica o apologetica.³⁵

Delle quasi trenta citazioni, metà, precisamente quattordici, sono ricavate dai Salmi, mentre tredici sono ricavate dal Pentateuco, quattro invece dai Profeti. I Salmi citati sono già stati studiati abbondantemente e con profitto per gli studiosi.³⁶ Ebrei, come gli altri libri raccolti nel

³¹ Cf. A. ASCHIM, *Melchizedek and Jesus: 11QMelchizedek and the Epistle to the Hebrews*, in C.C. NEWMAN – J.R. DAVILA – G.S. LEWIS (edd.), *The Jewish Roots of Christological Monotheism: Papers from the St Andrew's Conference on the Historical Origins of the Worship of Jesus*, Leiden 1999, 129-147, spec. 136.

³² Sulle varietà di metodi esegetici conosciuti dall'autore di Ebrei si veda SCHRÖGER, «Das hermeneutische Instrumentarium des Hebräerbriefverfasser», 316-324; COCKERILL, *The Epistle to the Hebrews*, 41: «quotes the OT, alludes to the OT, summarizes OT passages, recounts events from the lives of OT persons, and often echoes the idiom of the Greek OT».

³³ Cf. W. KRAUS, «“Whom the Lord Loveth He Chasteneth”: About the Adoption of Prov 3:11f. in Hebr 12:5f.», in R.X. GAUTHIER – G.R. KOTZÉ – G.J. STEYN (edd.), *Septuagint, Sages, and Scripture*, Leiden-Boston, MA 2016, 323-335.

³⁴ BARTH, «The Old Testament in Hebrews», 64, sembra contrario: «the author deviates from the *pesher* method of those Qumran documents which regularly construe a direct identity of the contents of an ancient individual Bible verse with a later current event or a contemporary person. His method is near the *haraz* (“String of pearls”) method of the rabbis, which in turn seems to be reflected among the Qumranites by the collection of *Testimonia*». Si veda anche D.F. LESCHERT, *Hermeneutical Foundations of Hebrews: A Study in the Validity of the Epistle's Interpretation of Some Core Citations from the Psalms*, Lewiston, NY-Queenston, ON 1994, 92.

³⁵ BARTH, «The Old Testament in Hebrews», 53-78, discute sulla possibilità che la raccolta di testi in Ebrei derivi da una silloge composta in ambiente liturgico.

³⁶ M. SIMONETTI, «I “Salmi” nel Nuovo Testamento», in *Orpheus* 9(1988), 1-20; P. PADVA, *Les citations de l'Ancien Testament dans l'Épître aux Hébreux*, Paris 1904; L. VENARD, «L'utilisation des psaumes dans l'épître aux Hébreux», in *Mélanges E. Podéchar*, Lyon 1945, 253-264; U. RÜSEN-WEINHOLD, *Der Septuagintapsalter im Neuen*

Nuovo Testamento, attesta che il libro del Salterio era non solo il più conosciuto, ma anche il punto di riferimento per la dottrina e la prassi eucologica di giudei e cristiani. Gesù stesso, come attesta la tradizione evangelica, si dimostra conoscitore e interprete dei salmi, non solo per le discussioni sulla sua missione (cf. Sal 118,22.23 in Mc 12,10-11 e par.; Sal 110,1 in Mc 12,36 e par.) ma come uno strumento di preghiera a Dio, come dimostrano i racconti di tutti e quattro gli evangelisti (cf. Sal 42,6.12; 43,5 in Mc 14,27 e par.). Perfino l'ultima parola di Cristo sulla croce è affidata alla preghiera dei salmi (cf. Sal 21,2 in Mc 15,34 e Mt 27,46; Sal 31,6 in Lc 23,46).³⁷ Non di meno i cristiani continuarono a usare i salmi come compendio della storia biblica e strumento privilegiato per la preghiera. Sui singoli libri biblici citati da Eb non mancano studi approfonditi su Esodo,³⁸ su Deuteronomio,³⁹ su Isaia,⁴⁰ sul profeta Abacuc.⁴¹

Tali studi mettono in evidenza, in maniera concorde, che Eb dipende in modo quasi esclusivo dal testo dei LXX, attribuendo le piccole varianti attuate dall'autore che vi si trovano a motivo di carattere

Testament. Eine textgeschichtliche Untersuchung, Neukirchener-Vluyn 2004, 169-206. Si veda anche A. RASCHER, *Schriftauslegung und Christologie im Hebräerbrief*, Berlin-New York 2007, *passim*; i vari contributi in D.J. HUMAN – G.J. STEYN (edd.), *Psalms and Hebrews: Studies in Reception*, London-New York 2010; H.W. ATTRIDGE, «The Psalms in Hebrews», in S. MOYISE – M.J.J. MENKEN (edd.), *The Psalms in the New Testament*, London-New York 2004, 197-212; S. KISTEMACHER, *The Psalm citations in the Epistle to the Hebrews*, Amsterdam 1961; COCKERILL, *The Epistle to the Hebrews*, 42, offre le 28 citazioni esplicite con formula introduttoria e poi prende in esame l'uso dei salmi (45-47), del Pentateuco (47-49), dei libri storici (49-51). S.J. KISTEMACHER, *Exposition of the Epistle to the Hebrews*, 9-10, dà una lista di 31 citazioni.

³⁷ Cf. R. PRICE, «The Voice of Christ in the Psalms», in *Meditations of the Heart: The Psalms in Early Christian Thought and Practice, Essays in Honour of Andrew Louth*, Turnhout 2011, 1-15.

³⁸ Cf. K.L. SHE, *The Use of Exodus in Hebrews*, New York et al. 2011.

³⁹ Cf. D. ALLEN, *Deuteronomy and Exhortation in Hebrews: A Study in Narrative Re-representation*, Tübingen 2008.

⁴⁰ Cf. J.C. MCCULLOUGH, *Isaiah in Hebrews*, in S. MOYISE – M.J.J. MENKEN (edd.), *Isaiah in the New Testament*, London-New York 2005, 159-174.

⁴¹ Cf. R. GHEORGHITA, *The Role of the Septuagint in Hebrews: An Investigation of its Influence with Special Consideration to the Use of Hab 2:3-4 in Heb 10:37-38*, Tübingen 2003. Ebrei non cita Qohelet, Cantico dei Cantici, Ester, Ezechiele, libri peraltro discussi. Vi sono invece allusioni a *Enoch*, 1-2 Mac, *Ascensione di Isaia* (Eb 5,8; 11,34-37). In Eb 7,14 la dottrina del Messia appartenente alla tribù di Levi può essere attribuita al *Testamento dei Dodici patriarchi* e al *Documento di Damasco*.

stilistico.⁴² Di altra opinione è lo studio di Walser⁴³ (sulla scia di Docherty⁴⁴), il quale, invece, sostiene come Eb presupponga più versioni, ebraiche e greche, del testo biblico. Tuttavia, come sottolinea lo stesso autore tedesco, va tenuto presente che per l'autore di Eb non è tanto il testo scritto a essere rilevante, quanto la presenza attuale ed efficace di Dio stesso e di Cristo, il quale, attraverso le pagine della Scrittura, continua a parlare (*Rede*) per rendere noto il nome di Dio a coloro che chiama fratelli.⁴⁵

Alcuni testi citati o allusioni sono comuni ad altre tradizioni cristiane (come Sal 2,7; 100,1⁴⁶), altri invece compaiono per la prima volta nella Lettera agli Ebrei e questi meritano una maggior attenzione perché consentono di rendersi conto dello studio approfondito, ampio e puntuale, fatto dall'autore.⁴⁷

⁴² Già B.F. WESTCOTT, *The Epistle to the Hebrews*, London-New York 1889, 469-495, dedicava uno studio dettagliato delle citazioni dell'AT in Ebrei. Si veda J.C. MCCULLOUGH, «The Old Testament Quotations in Hebrews», in *NTS* 26(1980), 363-379, criticato da G. WALSER, *Old Testament Quotation. Studies in their Textual and Contextual Background* (WUNT 2/356), Tübingen 2011, 22; Si veda anche E. AHLBORN, *Die Septuagint-Vorlage des Hebräerbriefes*, unpub. diss., Göttingen 1966; A. CADWALLADER, «The Correction of the Text of Hebrews towards the LXX», in *NT* 34(1992), 270, presenta una tabella con le varianti testuali. BARTH, «The Old Testament in Hebrews», 55, sostiene che i LXX usati da Ebrei avrebbero potuto avere come Vorlage un testo ebraico più antico della Bibbia ebraica rivista dai masoreti. Lo studio più attento sulla Vorlage dei LXX è quello di G.J. STEYN, *A Quest for the Assumed LXX Vorlage of the Explicit Quotations in Hebrews*, Göttingen-Bristol, CT 2011.

⁴³ WALSER, *Old Testament Quotations in Hebrews*, 5 e *passim*.

⁴⁴ Cf. S. DOCHERTY, *The Use of the Old Testament in Hebrews: A Case Study in Early Jewish Bible Interpretation*, Tübingen 2009.

⁴⁵ Cf. M. KARRER, «The Epistle to the Hebrews and the Septuagint», in W. KRAUS – R.G. WOODEN (edd.), *Septuagint Research. Issues and Challenges in the Study of the Greek Jewish Scriptures*, Leiden-Boston, MA 2006, 335-353, che cita RASCHER, *Schriftauslegung und Christologie im Hebräerbrief*, 13, la quale afferma: «Auch wenn die Schrift eine prägende Rolle für die Theologie des Hebr spielt, wird diese nie explizit benannt. Das Alte Testament wird nicht, wie sonst im Neuen Testament üblich, als ἡ γραφή, oder αἱ γραφαί, bezeichnet. Grundsätzlich wird das Alte Testament nicht mit Begriffen des Schreibens benannt, sondern es wird verstanden als Reden Gottes». Si veda anche D. WIDER, *Theozentrik und Bekenntnis: Untersuchungen zur Theologie des Redens Gottes im Hebraerbrief*, Berlin 1997, citato in M. KARRER, «Hbr and Septuagint», in W. KRAUS – R.G. WOODEN (edd.), *Septuagint Research: Issues and challenges in the study of the Greek Jewish Scriptures* (SCS 53), Atlanta, GA, 342 nota 22.

⁴⁶ Cf. M. GIROLAMI, *La recezione del Salmo 21 (LXX) agli inizi dell'era cristiana. Cristologia ed ermeneutica biblica in costruzione*, Roma 2011, 39-48. Del Sal 21^{LXX} usato da Mt e Mc, solo una traccia del v. 23 in Eb 2,12.

⁴⁷ COCKERILL, *The Epistle to the Hebrews*, 43: «In accord with the NT pattern, Hebrews may allude to or echo other literature but quotes only from the canonical books

I testi della Scrittura giudaica che vengono citati solo da Ebrei,⁴⁸ seguendo l'ordine canonico, sono:

- Gen 2,2 in Eb 4,4.10 dove si riferisce del riposo di Dio dalla creazione;
- Gen 14,20 in Eb 7,4 e più globalmente Gen 14,17-20 in Eb 7,1 a proposito di Melchisedek;
- Gen 21,12 in Eb 11,18 a proposito di Abramo;
- Gen 22,17 in Eb 6,14 a proposito della benedizione al patriarca;
- Gen 47,31 in Eb 11,21 a proposito di Giuseppe;⁴⁹
- Es 24,8 citato in Eb 9,20 e 13,20 sul sangue dell'alleanza (l'espressione «sangue dell'alleanza» è evocata da Gesù stesso nell'ultima cena: cf. Mt 26,28; Mc 14,24;⁵⁰ Lc 22,20);
- Es 25,40 in Eb 8,5 a proposito del tabernacolo;
- Dt 9,19 in Eb 12,21 a proposito dell'ira di Dio;
- Dt 17,6 in Eb 10,28 a proposito della necessità di avere due testimoni;
- Dt 29,17 in Eb 12,15 a proposito dell'assenza di veleno e assenzio in mezzo al popolo;
- Dt 31,6.8 in Eb 13,5 circa la compagnia di Dio;
- Dt 32,35-36 in Eb 10,30 sulla vendetta che spetta a Dio;⁵¹
- Sal 21,23^{LXX} in Eb 2,12 su Cristo che annuncia il nome di Dio in mezzo all'assemblea;

of the Hebrew OT». C'è da tenere presente però che non si è informati se nel I secolo esistesse una lista autorevolmente riconosciuta di libri biblici.

⁴⁸ Dt 32,43 citato in Eb 6,1 viene citato anche in Rm 15,10; 2Sam 7,14 citato in Eb 1,5 viene citato anche in 2Cor 6,18 e Ap 21,7; Sal 2,7 citato in Eb 1,5 e 5,5 viene citato anche in At 13,33; Sal 8,4-6 citato in Eb 2,5-10 viene citato, ma non in una forma così lunga, anche in 1Cor 15,27 e in Ef 1,22; Sal 110,1 citato in Eb 1,13 viene citato anche da Mt 22,44; Mc 12,36; Lc 20,42; At 2,34 e in 1Cor 15,25; Ab 2,3-4 citato in Eb 10,37-38 viene ripreso anche in Rm 1,17 e Gal 3,11.

⁴⁹ Questa citazione è senza formula introduttoria e viene a far parte integrante del testo omiletico di Eb: cf. WALSER, *Old Testament Quotations in Hebrews*, 141-183.

⁵⁰ Lc 22,20 e 1Cor 10,25 hanno l'espressione: «il calice della nuova alleanza nel mio sangue».

⁵¹ Si deve notare che pur essendoci ovvie e abbondanti allusioni, non vi è in Eb alcuna citazione diretta ed esplicita dal libro del Levitico, tutto dedicato al sacerdozio aronitico. Un'assenza che ci impedisce di concepire la Scrittura come una profezia compiuta in Cristo, come se il sacerdozio aronitico fosse profezia di quello definitivo di Cristo. Eb ragiona su altri parametri.

- Sal 39,7-9^{LXX} citato solo da Eb 10,5-10 sulla missione del Figlio di Dio che viene a incarnarsi;⁵²
- Sal 45,7 in Eb 1,8 sul trono di Dio;
- Sal 94,7-11^{LXX} solo da Eb 3,7-4,7 sul tema del riposo;⁵³
- Sal 102,26-28 in Eb 1,10 sulla signoria divina sul creato;
- Sal 104,4 in Eb 1,7 sul ministero degli angeli;
- Sal 110,4⁵⁴ sul sacerdozio secondo Melchisedek in Eb 5,6; 7,17.21;
- Sal 118,6 in Eb 13,6 a proposito della fiducia che si può riporre in Dio;
- Pr 3,11-12 in Eb 12,5-6 sulla correzione che Dio dà ai suoi figli;
- Is 8,17-18 in Eb 2,13⁵⁵ sui figli dati da Dio a suo Figlio;
- Ger 38,31-34^{LXX} citato solo da Ebrei in modo esplicito (cf. Eb 8,7-13; 10,15-18, ma chiaramente presente in allusione sulla bocca di Gesù nell'ultima cena);⁵⁶
- Ag 2,6 in Eb 12,26 su Dio che scuote la terra.⁵⁷

Di questi testi, due, in modo particolare, vanno segnalati come particolarmente importanti per la prospettiva con la quale si vuole guardare a Ebrei, perché sono messi in bocca a Gesù stesso: in Eb 2,12-13,

⁵² WALSER, *Old Testament Quotations in Hebrews*, 90-140, dedica un'analisi approfondita al testo di Sal 39,7b^{LXX} in Eb 10,5. Cf. M. KARRER, «LXX Psalm 39:7-10 in Hebrews 10:5-7», in HUMAN – STEYN (edd.), *Psalms and Hebrews*, 126-146.

⁵³ C. FREVEL, «σήμερον: Ps 95 mit und ohne den Hebräerbrief verstehen», in ID., *Im Lesen verstehen: Studien zu Theologie und Exegese*, Berlin-Boston, MA 2017, 319-348; G.J. STEYN, «The Reception of Psalm 95(94):7-11 in Hebrews 3-4», in HUMAN – STEYN (edd.), *Psalms and Hebrews*, 194-228.

⁵⁴ Viene ripetuto più volte: 5,6.10; 6,20; 7,11.17.21. Non si trova citato in altre parti del NT.

⁵⁵ J.C. McCULLOUGH, «Isaiah in Hebrews», in S. MOYISE – M.J.J. MENKEN (edd.), *Isaiah in the New Testament*, London-New York 2005, 159-174. Come nota BARTH, «The Old Testament in Hebrews», 55, Isaia (in Eb 2,13 e 9,28) è meno citato di Mt, Paolo o 1Pt: «Given the cultic and eschatological interest of the author, the omission of any reference to Chronicles, Malachi, and Ezekiel (especially 40-48 although Heb. 13.20 may contain an allusion to Ezek. 37.26) appears astonishing».

⁵⁶ WALSER, *Old Testament Quotations in Hebrews*, 29-89, studia Ger 38,33^{LXX} in Eb 8,10 e 10,16. Per un esame dettagliato del testo ebraico e della versione dei LXX si veda A. SCHENKER, *Das neue am neuen Bund und das Alte am alten: Jer 31 in der hebräischen und griechischen Bibel, von der Textgeschichte zu Theologie*, Göttingen 2006.

⁵⁷ R. GHEORGHITA, *The Role of the Septuagint in Hebrews: An Investigation of its Influence with Special Consideration to the Use of Hab 2:3-4 in Heb 10:37-38*, Tübingen 2003. Come nota COCKERILL, *The Epistle to the Hebrews*, 42, venticinque passaggi sono citati una sola volta, Sal 2,7 e Ger 38,31-34^{LXX} due volte; Sal 110,4 tre volte.

«Gesù» (così chiamato al v. 9)⁵⁸ combina insieme Sal 21,23 e Is 8,17-18 presentandosi come colui che si affida a Dio a favore dei fratelli ai quali annuncia il nome di Dio stesso come padre suo e loro; in Eb 10,5-7 «Cristo» (così chiamato in 9,28) cita Sal 39,7-9^{LXX}, testo che prima viene citato per intero da Cristo e che poi viene ripreso dal redattore in due momenti separati (cf. Eb 10,8 e 9).

Se l'autore di Ebrei ha conosciuto ciò che il Risorto ha detto secondo il Vangelo di Luca, si può dire che ha obbedito in modo esemplare al comando espresso chiaramente in Lc 24,44: è andato a rintracciare in tutta la Scrittura quanto si riferiva a Gesù, ampliando di gran lunga il dossier scritturistico adoperato per annunciare il suo mistero.

Le tecniche esegetiche presenti in Ebrei

Circa le tecniche esegetiche usate, come è già stato messo in evidenza da altri, l'autore di Ebrei si dimostra capace di usare le tecniche rabbiniche e quelle greco-ellenistiche, rivelandosi uno scrittore ben educato allo studio delle lettere.⁵⁹ Tra le tecniche giudaiche, ben testimoniate dai testi giudaici redatti posteriormente ai primi testi cristiani, si può ricordare il *qal wahomer*, o il ragionamento *a minore ad maius* (2,1-3; 3,3; 7);⁶⁰ la tecnica della *gezerah shawah* (con il termine «figlio» in 1,5 con Sal 2,7 e 2Sam 7,14, con il termine «riposo» in Eb 4,1-11

⁵⁸ Delle quattordici ricorrenze del nome «Gesù» nella Lettera agli Ebrei solo in tre punti è abbinato al titolo «Cristo» (10,10; 13,8.21). In abbinamento al titolo ὁ ἀρχιερέυς due volte (3,1 e 6,20), ma altre volte il titolo ὁ ἀρχιερέυς viene attribuito a Gesù senza menzionarne il nome (2,17; 4,14.15; 5,5.10; 7,26; 8,1; 9,11). Un'unica volta viene chiamato ἀπόστολος che è anche l'unica ricorrenza del termine in Eb (3,1). Il verbo ἀποστέλλω, nella forma participiale ἀποστελλόμενα, ricorre solo una volta in Eb 1,14. Una sola volta il nome Gesù è abbinato al titolo di κύριος in una formulazione chiaramente liturgica (13,20). Prevale dunque l'uso del nome «Gesù» in forma assoluta (2,9; 3,1; 4,14; 6,20; 7,22; 10,19; 12,24; 13,12.20: cf. JOHNSON, *Hebrews*, 48-49). Si veda B.L. MELBOURNE, «An examination of the historical-Jesus motif in the Epistle to the Hebrews», in *AUSS* 26(1988), 281-297, e ATTRIDGE, *The Epistle to the Hebrews*, 30: «the commitment of the author to Jesus as the Christ. This commitment is the touchstone for the interpretation of the scriptures and the life, death, and exaltation of Jesus are central to the text's view of history and of reality itself».

⁵⁹ DOCHERTY, *The Use of the Old Testament in Hebrews*, 89-90: le tradizionali liste di regole esegetiche rabbiniche, come quelle di Hillel e Shammai, non possono essere considerate come esaustive della prassi esegetica rabbinica applicata. Eb si dimostra molto difficile da inquadrare in una mera applicazione di regole già codificate.

⁶⁰ Cf. SCHRÖGER, «Das hermeneutische Instrumentarium des Hebräerbriefverfassers», 322-323. COCKERILL, *The Epistle to the Hebrews*, 54-56; KRAUS, «“Whom the Lord Loveth He Chasteneth”», 330.

con Gen 2,2). L'autore di Ebrei dimostra di seguire anche il criterio dell'antichità, secondo il quale è più valido ciò che è più antico; come era stato anche per Gesù (cf. Mt 19,4 e par.), ciò che si trova prima nella narrazione biblica ha maggior valore di ciò che viene detto dopo (cf. Eb 7: Melchisedek ha un sacerdozio superiore ad Aronne, il quale, nella narrazione biblica, viene menzionato dopo il sacerdote di Abramo).⁶¹ Altre volte applica il criterio della definitività e della perfezione⁶² della parola divina più recente per dichiarare superata e annullata la precedente, come è il caso già esplicito nel proemio di 1,1-2 (cf. 3,3; 4,8; 7,18-19; 7,28; 8,1-7). Non disdegna altresì di applicare la metodologia, ben conosciuta anche da Filone, dell'etimologia (cf. Eb 7,1-2).⁶³ Resta fedele al principio che ciò che non è presente nella Torah non può esistere,⁶⁴ come è il caso di Melchisedek che viene citato per affermare l'antiorità e la superiorità del sacerdozio di Cristo su quello di Aronne, perché già presente nel Pentateuco.⁶⁵ Non manca una ripresa, diversa dal metodo paolino, della tipologia,⁶⁶ né dell'allegoria tipicamente filoniana, così come diverse sono le affinità alle esegesi presenti a Qumran.⁶⁷ La volontà di rendere attuale il messaggio biblico, per certi versi, si avvicina al *midrash pesher* di Qumran (cf. Sal 94 in Eb 3,13).

Più articolato e complesso è il rapporto con il genere letterario profetico. L'autore di Ebrei, a differenza di Matteo, Luca e Giovanni, non sottolinea tanto che nel mistero di Cristo si compiono le Scritture; es-

⁶¹ BARTH, «The Old Testament in Hebrews», 66.

⁶² Su *teleiosis*: A. VANHOYE, «La 'teleiosis' du Christ: point capital de la Christologie sacerdotale d'Hébreux», in *NTS* 42(1996), 321-338; D. PETERSON, *Hebrews and Perfection: An Examination of the Concept of Perfection in the "Epistle to the Hebrews"*, Cambridge 1982, 74-103; K.B. MCCRUDEN, *Solidarity Perfected: Beneficent Christology in the Epistle to the Hebrews*, Berlin-New York 2008.

⁶³ Cf. ATTRIDGE, *The Epistle to the Hebrews*, 29 nota 219 e 221, rimanda a R. WILLIAMSON, *Philo and the Epistle to the Hebrews*, Leiden 1970; si veda anche S.G. SOWERS, *The Hermeneutics of Philo and Hebrews*, Zürich 1965 e S.N. SVENDSEN, *Allegory Transformed. The Appropriation of Philonic Hermeneutics in the Letter to the Hebrews*, Tübingen 2009, 55-66.

⁶⁴ Cf. H. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, München 1961, 693-694.

⁶⁵ Cf. SCHRÖGER, «Das hermeneutische Instrumentarium des Hebräerbriefverfasser», 322.

⁶⁶ COCKERILL, *The Epistle to the Hebrews*, 52-54; BARTH, «The Old Testament in Hebrews», 65: «The exegesis produced and promoted by Hebrews is basically neither typological, nor allegorical, nor a hunt for an even 'fuller' sense. Only what may be labelled 'dialogical interpretation' corresponds to the dialogues of the Bible».

⁶⁷ Cf. ATTRIDGE, *The Epistle to the Hebrews*, 29 nota 220 e 222.

se infatti, secondo lui, non devono compiersi.⁶⁸ Semplicemente esse, in quanto pronunciate da Dio stesso, la cui ultima parola è il Figlio, hanno valore per l'oggi e parlano di Cristo e sono da lui dette, perciò, mutuando l'espressione di Eb 13,8, potremmo dire che, poiché è Cristo l'oggetto e il soggetto delle Scritture, anche la parola divina è sempre la stessa, ieri, oggi e sempre. Tale rapporto tra Cristo e le Scritture di Israele aveva interrogato anche Paolo, il quale in Rm 10,4 aveva affermato che Cristo è τέλος νόμου, dove il termine τέλος può indicare sia lo scopo ultimo della Legge che la fine del regime della Legge stessa. L'indole del compimento profetico, così chiaro in Lc 4,21, non è un orizzonte ermeneutico che riesce a interpretare in modo pienamente corretto il concetto di perfezione (τελείωσις) della parola divina espresso da Ebrei,⁶⁹ la quale vede il suo pieno significato e compimento in Cristo, senza per questo però poterla considerare semplicemente accessoria, figurativa e anticipatrice di lui.

La tecnica più rilevante, per l'approccio di questo breve studio, è la prosopologia, tecnica secondo la quale il locutore di una citazione – biblica in questo caso – determina il significato del testo.⁷⁰ Tale tecnica è conosciuta pure da Gesù, come attestano la tradizione evangelica (cf.

⁶⁸ Cf. BARTH, «The Old Testament in Hebrews», 61: «never uses the word 'fulfill' in relation to the Old Testament texts he quotes».

⁶⁹ Sul concetto di perfezione: ATTRIDGE, *The Epistle to the Hebrews*, 86-87: «Hebrews's use of perfection language is complex and subtle and does not simply reproduce any of the various perfectionist ideals of the first century. Christ's perfection is certainly not a development of his moral capabilities, and he does not require, in a Stoic sense, to attain complete virtue, for he is presumed to have been sinless. Neither is Christ's perfection a cultic installation, although as a result of Christ's perfecting, he serves as the sanctifying High Priest. Christ's perfecting, as developed in the text, may be understood as a vocational process by which he is made complete or fit for his office. This process involves, not a moral dimension, but an existential one. Through his suffering, Christ becomes the perfect model». Si veda anche COCKERILL, *The Epistle to the Hebrews*, 53: «That covenant and its priesthood have always been typological and anticipatory, even if their true nature was not fully realized until the coming of Christ».

⁷⁰ COCKERILL, *The Epistle to the Hebrews*, 43, dice: «the God who 'spoke' through the OT has now 'spoken' in one who is Son». VAN DER PLOEG, «L'exégèse de l'Ancien Testament dans l'Épître aux Hébreux», 190-196 assimila il concetto di profezia di Eb a quello che si trova in Giustino Martire che distingue una profezia chiara e una più oscura: non si può essere d'accordo, perché Eb non segue il concetto di profezia compiuta, come fa Matteo, ma quello di perfezionamento. È discutibile anche quanto sostiene BARTH, «The Old Testament in Hebrews», 59: «it is not the authority of the speaker's person or rank alone but as much the importance of *what* is said that makes a passage worthy of quotation». Come osserva DYER, «The Epistle to the Hebrews in Recent Research», 122: «the author of Hebrews makes extensive use of the psalter-allowing its words to be spoken by Jesus and expressing the epistle's his Christology».

Sal 110,1 in Mt 22,44 e par.; At 2,34; Eb 1,13⁷¹) e gli Atti degli Apostoli (cf. At 8,34).⁷² Poiché, secondo Ebrei, attraverso le pagine della Scrittura, il locutore è ora Dio, ora Cristo, ora lo Spirito Santo,⁷³ ora Mosè, non è del tutto irrilevante soffermarci sui passi messi in bocca a Cristo stesso, visto che non sono riferite altre parole del Nazareno. Secondo Eb 1,2 egli è la parola divina definitiva che continua a parlare mediante quelle parole che i cristiani chiameranno, a partire dal II secolo, Antico Testamento.⁷⁴

Come osserva Cockerill,⁷⁵ ne deriva che la voce di Cristo è sempre la stessa, sia per coloro che sono venuti prima di lui sia per coloro che sono venuti dopo di lui. La tecnica prosopologica così presuppone una concezione di Cristo che opera con Dio da sempre, come è affermato in Eb 13,8. Poiché unica è la voce proveniente da Dio, unico è anche il popolo destinatario del suo annuncio di salvezza, da Abele (cf. Eb 11,4) fino a quel «noi» che cammina verso la perfezione (cf. Eb 11,40). La preferenza del discorso diretto da parte dell'autore di Ebrei dà il senso della immediatezza della parola di Dio e della sua perenne validità senza che mai essa possa diventare un documento del passato. L'ermeneuta, così, non deve fare sforzi per accorciare le distanze storiche che esistono tra lo scrittore e l'uditore con molte spiegazioni ese-

⁷¹ Nei sinottici Gesù cita il salmo come pronunciato da Davide stesso, il quale avrebbe chiamato il suo Figlio Signore più grande di lui. Negli Atti è Pietro che riferisce la stessa cosa, cioè che Davide ha pronunciato il salmo. Invece in Eb 1,13 è Dio stesso che proferisce le parole del salmo avendo come oggetto il Figlio. In Ebrei non è più Davide l'autore del salmo, ma Dio stesso, perché l'oggetto non è più solo il Messia re, figlio della promessa, ma è il Figlio di Dio stesso.

⁷² A.T. HANSON, «Christ in the Old Testament according to Hebrews», in F.L. CROSS (ed.), *Studia Evangelica. vol. II. Papers presented to the Second International Congress on New Testament Studies held at Christ Church, Oxford, 1961*, Berlin 1964, 393-407; per lo sviluppo di tale tecnica ermeneutica in campo patristico, cf. M.J. RONDEAU, *Les Commentaires patristiques du Psautier (III^e-V^e siècles), vol II. Exégèse prosopologique et théologique*, Roma 1985.

⁷³ Come nota giustamente BARTH, «The Old Testament in Hebrews», 62: «God and the Son do not speak to the Spirit, and the Spirit does not speak to them, but only of God... To listen to the Old Testament means "to listen in" on a dialogue between God and the Son».

⁷⁴ La prima menzione dell'espressione «Antico Testamento» applicata a una lista di libri canonici è attribuita da Eusebio di Cesarea a Melitone di Sardi: cf. EUSEBIO, *Hist. Eccl.* IV,26,14.

⁷⁵ COCKERILL, *The Epistle to the Hebrews*, 44: «Those who live before and after Christ have received the same call, the same promise, the same 'gospel', and are on pilgrimage to the same heavenly 'city', which all the faithful will obtain through Christ. There is one God and one people of God».

getiche, ma ha il principale compito, forse ben più arduo, di far udire la medesima voce del Dio vivente che è stata udita da primi credenti (cf. Eb 13,7-8). L'ermeneutica della continuità tra la parola di Dio, pronunciata a qualsiasi altezza cronologica, e i suoi destinatari, di qualunque generazione, non è data dalla ricerca di significati nascosti come avviene nell'esegesi alessandrina, o nel compimento tipologico che di fatto dà un nuovo valore agli eventi del passato (cf. 1Cor 10,6), ma dalla consapevolezza della perenne e continua comunicazione attuata da Dio e definitivamente resa affidabile da Cristo, il suo Figlio. La ricerca dunque delle storie passate e degli esempi degli antichi non è semplice memoria archivistica o esercizio mentale per ravvivare le radici di un'identità che sono più solide tanto sono più antiche, ma serve a confermare la perenne attualità, per l'oggi di chi ascolta, della parola di salvezza definitivamente chiarita in Cristo.

Ed è proprio qui che nasce la sorpresa: di quanto ha insegnato il Signore Gesù sull'amore fraterno, sul perdono di Dio, sul regno che egli annuncia, Ebrei non sembra ricordare nulla, perché lo stesso Cristo è colui che da sempre ha parlato al popolo di Dio. La definitività della parola di Dio in Cristo non è tanto nella novità del suo insegnamento quanto nel suo essere stato capace di compatire debolezza e sofferenza e di aver voluto offrire se stesso a Dio come sacrificio a lui gradito. In tale volontà, chiara e definitiva, coloro che gli obbediscono vengono santificati (cf. Eb 10,10). Così egli è stato ispiratore e modello per i grandi esempi di fede del tempo antico (cf. Eb 11) e continua a essere modello, anzi, autore e perfezionatore, della fede di coloro che gli obbediscono perseverando nell'ascolto della sua parola, resistendo fino al sangue (cf. Eb 12,4).

I passi in cui Cristo, il Figlio di Dio e sommo sacerdote, parla

Nella Lettera agli Ebrei, come è già stato rilevato sopra, solo in due passi⁷⁶ Cristo viene descritto come locutore: in 2,12-13 dove riferisce Sal 21,23; Is 8,17 e Is 8,18, introdotti entrambi dall'espressione

⁷⁶ Secondo lo studio di A. Rascher, sembra che l'autore della Lettera agli Ebrei faccia parlare Cristo solo due volte: in Eb 2,12ss e 10,5ss sempre con parole tratte dai salmi: cf. RASCHER, *Schriftauslegung und Christologie im Hebräerbrief*, 39: «Jesus Christus... handelt sich hierbei nicht um sogenannte Herrenworte, also Worte des historischen Jesus, sie sind auch nicht an Menschen gerichtet. Alle Texte haben Anredecharakter und sind an den Vater adressiert, was klar aus dem Inhalt hervorgeht, indem z.B. von ‚deinem Namen‘ (τὸ ὄνομα σου Ps 22 [LXX21], 23 = Hebr 2,12) bzw. ‚deinem Willen‘

καὶ πάλιν; in 10,5-9 dove nei vv. 5-7 prima riporta la citazione di Sal 39,7-9 e poi in 10,8 riprende Sal 39,7 e in 10,9 riprende parte dei vv. 8-9, omettendo di ripetere la frase del v. 8b «sul rotolo del libro di me è scritto». Ben lungi dal voler intraprendere un'indagine esegetica dei due passi, per la prospettiva assunta merita mettere in rilievo la situazione cristologica presupposta. In Eb 2,12-13 la citazione combinata di Sal 21,23 e Is 8,17-18 è introdotta, dopo l'ampia trattazione cristologica sullo statuto di Figlio di Dio superiore agli angeli (cf. Eb 1,5-2,8),⁷⁷ dal ricordo, in Eb 2,9, di Gesù «coronato di gloria e di onore a causa della morte che ha sofferto». E poi al v. 10 sottolinea nuovamente come attraverso la sua sofferenza (διὰ παθημάτων) abbia potuto guidare alla salvezza coloro che chiama «fratelli» (Eb 2,12 nella citazione di Sal 21,23) e «figli» (Eb 2,13 nella citazione di Is 8,18).⁷⁸ In primo piano, dunque, c'è l'esperienza storica di Gesù (*sic* in Eb 2,9) con riferimento chiaro alla sua passione che viene interpretata con le referenze scritturistiche come luogo per annunciare il nome di Dio, degno di fiducia, e per presentare se stesso e i figli suoi a lui. Senza dimenticare che il Sal 21, come osserva opportunamente Attridge,⁷⁹ è un salmo messo in bocca al Gesù morente anche da Matteo e Marco. Dunque la santificazione operata da Cristo si attua nel riconoscere Dio come pienamente affidabile (cf. Is 8,17) e nel presentare a lui se stesso e i suoi fi-

(τὸ θήλημα σου; Ps 40 [LXX39],9 = Hebr 10,7,9) gesprochen wird. Schon dadurch wird die Bezogenheit Jesu Christi auf Gott erkennbar: Er spricht ausschließlich zu Gott».

⁷⁷ I primi due capitoli infatti (cf. Eb 1,5-2,18) sono dedicati alla presentazione di quella che gli studiosi chiamano «cristologia tradizionale» e che prepara l'ampia argomentazione della Lettera agli Ebrei sulla novità del sacerdozio di Cristo: cf. A. VANHOYE, «Hebrews», in W.R. FARMER (ed.), *The International Bible Commentary*, Collegeville, MI 1998, 1765-1785; V. RHEE, «Christology in Hebrews 1:5-14: The Three Stages of Christ's Existence», in *Journal of the Evangelical Theological Society* 59(2016), 717-729.

⁷⁸ Cf. G.H. GUTHRIE, «Hebrews», in G.K. BEALE - D.A. CARSON (edd.), *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, Grand Rapids, MI 2007, 919-995, spec. 949. Così anche RASCHER, *Schriftauslegung und Christologie im Hebräerbrief*, 208: «Alttestamentliche Verse, in diesem Fall Ps 22 (LXX21),23 und Jes 8,17f, werden zitiert, jedoch unter Ausblendung des ursprünglichen Kontextes jetzt als Worte Jesu Christi verstanden. Im Kontext des Hebr wird mit diesen Zitaten die Verbindung von Gott und Sohn zum Ausdruck gebracht. Diese Worte Christi können so als dessen Zustimmung zu Gottes Plan verstanden werden. Außerdem veranschaulichen sie die Beziehung von Sohn und Söhnen. Diese wird im weiteren Verlauf des Kapitels Hebr 2 ausformuliert, allerdings ohne auf das Alte Testament zurückzugreifen».

⁷⁹ Cf. ATTRIDGE, *The Psalms in Hebrews*, 208-209: «The Son's response in ch. 2 continues the reflection on his suffering and death... the homilist cites three brief statements of the Son. The first (Heb. 2:12) derives from Ps. 22:23, a key text in the passion narratives».

gli riconoscendoli fratelli (cf. Sal 21,23). Tale rivelazione di Dio come padre e degli uomini come fratelli non si può certo dire che non abbia a che fare con l'insegnamento di Gesù trasmesso dai vangeli, come dimostra il caso del *Padre nostro* (cf. Mt 12,47-48 par. e Mt 23,8 e par.). Ebrei, però, fa la scelta di non ricordare le parole dirette del Maestro di Nazaret, ma di renderlo locutore di quella parola della Scrittura di cui egli non solo è l'interprete, ma l'autore diretto, cosicché tra Cristo che parla, la sua esperienza storica e il testo della Scrittura proferita non vi è più alcuna distanza.

Nel secondo passo di Eb 10,5-9 viene ripreso, in due tempi, il testo di Sal 39,7-9, con le varianti testuali ben note.⁸⁰ Anche qui, però, è sufficiente mettere in rilievo che il locutore, che è Cristo, così nominato in 9,28 e poi ripreso in abbinamento con Gesù in 10,10, viene presentato come «colui che entra nel mondo» (εἰσερχόμενος εἰς τὸν κόσμον λέγει) con un chiaro riferimento all'incarnazione, vista però non come un atto voluto da Dio a cui il Figlio si è sottomesso, ma realizzata come un atto di offerta di sé e come attuazione della sua volontà di compiere la volontà divina del Padre che è stata scritta nel libro. Sulla bocca di Cristo si trova il riferimento a ciò che è scritto nel libro, unico passo, in tutta la Lettera agli Ebrei, dove si trova l'espressione γέγραπται che appartiene alla citazione del Sal 39. Non sembra distante da quanto racconta Lc 4,16-21 dove Gesù di Nazaret dice che la Scrittura (ἡ γραφή), in riferimento a Is 61, è compiuta. In Luca, però, Gesù inaugura l'anno di grazia con l'inizio del suo ministero pubblico, invece in Ebrei è la stessa incarnazione a essere vista come manifestazione della parola divina preesistente. Cosicché il vero sacrificio e la vera offerta graditi a Dio sono la disponibilità del Figlio a diventare uomo entrando nel mondo e così attuare la santificazione di quanti sono riconosciuti come suoi fratelli. Né la citazione del Sal 39 è distante da quanto Eb 5,7-9 ricorda in riferimento alla sua preghiera nel Getsemani, ricordata da Mt 26,39 e par., dove Gesù chiede che non sia fatta la sua volontà ma quella del Padre. L'autore di Ebrei, che con ogni probabilità conosceva la tradizione della passione di Gesù con le sue parole testimoniate dai vangeli e dai fatti narrati, ha preferito mettere in primo piano, ancora una volta, l'assoluta assenza di distanza tra la pa-

⁸⁰ Sul testo e le sue versioni vedi WALSER, *Old Testament Quotations in Hebrews*, 90-140; C. AMPHOUX – G. DORIVAL, «“Des oreilles, tu m'as creusées” ou “un corps, tu m'as ajusté”»: A propos du psaume 39 (40 TM), 7», in P. BRILLET-DUBOIS – E. PARMEN-TIER (edd.), *Filologia: mélanges offerts à Michel Casevitz*, Lyon 2006, 315-327.

rola divina e la persona di Gesù, tratteggiando così un quadro molto chiaro che comprende incarnazione, passione e morte come eventi attraverso i quali l'uomo Gesù ha realizzato la santificazione di coloro che gli obbediscono. Se poi si guarda ai testi citati si possono rilevare tre aspetti: a) Sal 21,23 (con Is 8,17-18) e Sal 39,7-9 sono rivolti a Dio il cui nome viene annunciato agli uomini; b) i destinatari sono coloro che vengono chiamati fratelli perché riconosciuti come figli che vengono santificati da chi li chiama; c) e il Figlio, Cristo Gesù, che fa da mediatore tra Dio e gli uomini attraverso la sua incarnazione e passione e morte, afferma così la sua natura sacerdotale che è lo scopo della presentazione di Ebrei. I testi biblici messi in bocca a Cristo, dunque, sono ben pensati per manifestare la tesi dell'autore: Cristo è sommo sacerdote, cioè garante di una vera, autentica e piena mediazione tra Dio e gli uomini, perché egli in virtù della sua offerta di sé nell'incarnazione, compiuta nella sua passione e morte, rende definitiva, e quindi affidabile, ogni parola divina.

Conclusioni

Alla luce di quanto detto si può fare un breve bilancio circa la metodologia, esegetica e teologica, di Ebrei. Di grande interesse è la concezione della cristologia, ripensata nell'ampio orizzonte biblico del concetto di parola di Dio.⁸¹ La novità della presentazione di Cristo come sommo sacerdote, così assolutamente innovativa rispetto alle altre tradizioni cristiane, viene spiegata con lo stretto legame con il suo essere parola divina, così già bene affermato nel prologo della lettera.

In Ebrei la «Scrittura», così come è chiamata da Gesù nei vangeli, da Paolo e dagli altri scritti cristiani delle origini (così anche Qumran, Filone e Flavio Giuseppe), non va concepita solo come Scrittura. La concezione dinamica della parola divina, oltre a poter presupporre un ambiente liturgico non distante dalla sensibilità sinagogale dove la Scrit-

⁸¹ H. HEGERMANN, *Der Brief an die Hebräer*, Berlin 1988, 18-19: «Der Verfasser steht mit seiner Theologie des Sprechens Gottes in bedeutsamer Tradition. ... Diese hellenistisch-urkirchliche Neufassung der jüdisch-alexandrinischen Wort-Gottes-Theologie liegt der Theologie des Sprechens Gottes in Hebr zugrunde». G.L. COCKERILL, «The Truthfulness and Perennial Relevance of God's Word in the Letter to the Hebrews», in *BSac* 172(2015), 190-202, in riferimento al collegamento tra l'essere seduto di Cristo alla destra del Padre e la parola viva di Dio, sostiene che Dio continua a parlare con ciò che è ricordato nell'AT perché esso trova il compimento nella realtà fattuale della esaltazione del Figlio alla destra del Padre.

tura viene chiamata *Migra'*, ha una precisa concezione teologica dell'opera della comunicazione di Dio con l'uomo: un dialogo che prende l'iniziativa da Dio, dal Figlio e dallo Spirito Santo attraverso la mediazione delle parole di uomini, come Mosè.⁸² Essa è parola viva (cf. Eb 4,12) per ogni suo ascoltatore, vissuto nel passato oppure nel presente (cf. 11,40), il quale è invitato ed esortato a entrare in quel riposo (cf. 4,3) che è un regno incrollabile (cf. 12,28). Non ascoltare colui che parla (cf. 12,25) significa rimanere esclusi da tale regno. Così lo statuto di Cristo, Figlio di Dio e sommo sacerdote, dichiarato da Dio stesso (cf. 7,21), viene elevato al massimo livello della concezione biblica di Dio, il quale, fin dalle prime pagine della Genesi, si è presentato all'uomo come comunicatore di se stesso attraverso la parola proferita. Tale parola, anche se fu messa per iscritto, è diventata definitiva con la presenza sulla terra del mistero di Cristo, Figlio incarnato, morto, assiso alla destra di Dio (cf. 8,1), e continua a essere proclamata dai cieli (12,25) per tutti coloro che si accostano a lui. Tale parola permane nel tempo (cf. 13,8) come valida per sempre, assicurando una linea di continuità con quanto il Risorto aveva detto agli apostoli (cf. Mt 28,20), il quale a sua volta realizzava la profezia di Is 7,14 che ripresentava in modo nuovo l'identità di Dio rivelata a Mosè in Es 3,14.

Non vi è dunque più alcuna distanza tra il mistero di Cristo – Parola, Figlio di Dio, sommo sacerdote – e testo della Scrittura perché lo Spirito eterno (cf. Eb 9,14) con il quale si è offerto, nell'incarnazione (cf. 10,5-7) e nella passione e morte (cf. 5,7-10), resta per sempre e rende eterna quella parola che egli ha pronunciato verso Dio a favore dei fratelli. Coticché la realtà di Cristo, mentre viene riletta alla luce del concetto biblico di parola di Dio, è essa stessa a dare spessore escatologico ad ogni parola uscita dalla bocca di Dio, impedendo che essa vada dimenticata o rischi di essere messa in secondo piano da ogni tipo di interpretazione sia di tipo profetico che allegorico o tipologico. Il suo significato più autentico e profondo non è altro che Cristo, parola eterna del Dio vivente.⁸³ È stato proprio lui, nell'incarnazione e nell'offerta di sé nella passione, a rendere ogni parola della Scrittura

⁸² La concezione della parola viva di Dio nella Scrittura non è da confondere con la *viva vox* di Papia, che si riferisce a tradizioni orali non ancora messe per iscritto. Non c'è dubbio che l'autore di Ebrei si riferisca a dei testi scritti, ma concepiti come materiale vivo, voce viva del Dio di Cristo, voce stessa di Cristo resa attuale dalla fede dei credenti. Cf. G.J. STEYN, «Quotations from Scripture and the Compilation of Hebrews in an Oral World», in *Journal of Early Christian History* 4(2014), 68-87.

⁸³ JOHNSON, *Hebrews*, 46; BRUCE, *The Epistle to the Hebrews*, 29.

capace di pieno significato, diventando così, proprio in questo senso, fonte di consolazione e perenne invito (cf. 13,22) a chiunque guarda a lui e ascolta la sua parola per camminare verso quella assemblea dove tutti saranno primogeniti di Dio, in quanto partecipi della primogenitura dell'unico Figlio (cf. 12,23).

L'autore consegna ai posteri, e quindi anche a noi oggi, un metodo esegetico che risulta imbarazzante⁸⁴ almeno per due motivi: il primo è la dimensione liturgica del fare esegesi e il secondo è legato al rapporto strettissimo tra Scrittura giudaica e cristologia. Fare esegesi per lui è un atto di culto⁸⁵ attraverso il quale, facendo eco alla parola della Scrittura nei suoi eventi e personaggi (cf. 2,1-5), si continua a far percepire la voce di colui che parla e invita a entrare nel riposo di Dio.⁸⁶ L'ermeneuta si pone così sulla scia dei pii di Israele che hanno ascoltato la voce viva di Dio e, rileggendo le pagine della Scrittura alla luce di Cristo, continua ad ascoltare e a seguire perché i beni promessi, non ancora raggiunti dagli antichi (cf. 11,40), diventino possesso loro e di coloro che ascoltano, riconoscendo così piena affidabilità a Dio.⁸⁷ Cosicché la parola divina annuncia la salvezza (cf. 2,13) per tutti, ma la salvezza ora non può non essere ottenuta se non mediante la corretta esegesi della parola divina stessa. Infatti fare esegesi della parola di Dio non può prescindere dal riferirsi a colui che è la parola eterna del Padre e che ha dischiuso il senso e la direzione della molteplicità delle parole con le quali Dio ha parlato nella storia. Ogni esegesi della Scrittura che volesse sospendere il senso cristologico alla parola divina perderebbe la possibilità di conoscere proprio ciò che essa è, cioè parola di Dio.

Nessun altro autore della prime generazioni cristiane ha intrapreso un sentiero così impegnativo nel presentare lo statuto di Cristo come Figlio di Dio, parola divina e, per questo, capace di un sacerdozio eterno. Di più, egli lo ha fatto affiancandosi alle altre tradizioni cristiane

⁸⁴ Il metodo esegetico adottato da Ebrei non è più utilizzabile a giudizio di SCHRÖGER, *Das hermeneutische Instrumentarium des Hebräerbriefverfassers*, 313-329.

⁸⁵ BARTH, «The Old Testament in Hebrews», 65: «To listen to the words of inauguration means to participate in the revelation of a mystery of God».

⁸⁶ KRAUS, «Whom the Lord Loveth He Chasteneth», 323. JOHNSON, *Hebrews*, 48; COCKERILL, *The Epistle to the Hebrews*, 59: «God's word in the incarnate, obedient, now exalted Son fulfils all that God has said. Therefore, the Son stands in complete continuity with ad fulfils all previous revelation. ... those who live by faith in the word of God constitute the one people of God throughout history. Their goal has always been and continues to be final entrance into God's eternal "rest"».

⁸⁷ Eb 4,2 afferma che agli israeliti venne annunciato il vangelo come a noi, prima dei cristiani: cf. HANSON, *Christ in the Old Testament according to Hebrews*, 397.

già presenti, le quali non opposero le loro memorie di Gesù alle Scritture giudaiche, come farà Marcione un secolo dopo,⁸⁸ ben consapevoli che la stessa persona e missione di Cristo non potevano essere comprese se non «secondo le Scritture» (cf. 1Cor 15,3-5). L'autore di Ebrei, tuttavia, mettendo sotto silenzio i *logia Iesu* è probabile che abbia voluto tenere viva la memoria del rabbino di Nazaret, come è attestato dai vangeli (cf. Lc 4,16-20), come di uno che ha vissuto la sua missione in piena sintonia con la parola di Dio, considerandola non solo come una profezia da compiere, ma un permanente appello di Dio, visibile nella sua persona, che invita a entrare in quel riposo che Dio ha promesso da sempre.

MAURIZIO GIROLAMI
 Facoltà Teologica del Triveneto
 Piazza San Bartolomeo, 18
 33092 Corva di Azzano Decimo (PN)
 girolamimaurizio@gmail.com

Parole chiave

Cristologia – Ebrei – Antico Testamento nel Nuovo Testamento – Tecniche esegetiche – Parola di Dio

Keywords

Christology – Hebrews – Old Testament in the New – Exegetical Methods – Word of God

Sommario

L'articolo prende in esame la cristologia di Ebrei alla luce della concezione della parola di Dio espressa nel testo fin dal suo *incipit*. Nel continuo confronto con i testi giudaici, l'autore si dimostra capace di tratteggiare un profilo di Cristo come Figlio di Dio e sommo sacerdote senza mai avvalersi delle tradizioni riguardanti l'insegnamento di Gesù così come sono conosciute dai vangeli. Do-

⁸⁸ WALSER, *Old Testament Quotations in Hebrews*, 189, cita J. GUILLET, «The Role of the Bible in the Birth of the Church», in P. BLOWERS (ed.) *The Bible in Greek Christian Antiquity*, Notre Dame, IN 1997, 35-48, il quale dice che i cristiani non opposero i loro scritti alla Scrittura giudaica, ma usarono la stessa Scrittura con la loro lettura specifica alla luce del mistero di Gesù Cristo. Lo strumento rimase lo stesso. Fu l'interpretazione a essere diversa.

po aver perciò messo a fuoco la presenza di testi giudaici in Ebrei e aver messo in evidenza la varietà di metodi esegetici praticati dall'autore, si analizzano i passi dell'AT pronunciati da Cristo stesso per cercare di comprenderne la portata a livello della definizione cristologica.

Summary

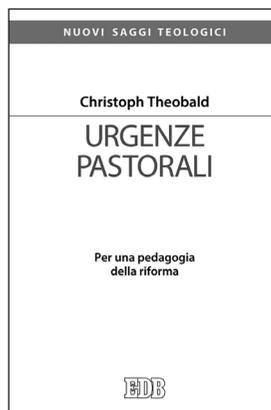
This article examines the Christology of Hebrews in the light of the conception of the word of God expressed in the text from its very beginning. In his continual comparison with the Jewish texts, the letter's author shows himself able to outline a picture of Christ as Son of God and High Priest without ever making use of the traditions concerning the teaching of Jesus as they are known from the gospels. Thus, having focused on the presence of Jewish texts in Hebrews and having indicated the variety of exegetical methods practised by the author, the article analyses the OT passages uttered by Christ himself in order to try to grasp their significance on the level of Christological definition.

CHRISTOPH THEOBALD

Urgenze pastorali

Per una pedagogia della riforma

L'autore esamina quelle che definisce «urgenze pastorali» del cattolicesimo occidentale. In una prospettiva ecclesiale e spirituale torna con forza l'interrogativo che anima la sua riflessione: come ripensare il cristianesimo e il ruolo delle Chiese nelle società europee, profondamente segnate dalla crisi di fiducia sulle forme di convivialità sociale, afflitte da inediti problemi ecologici e affascinate dalle bio-tecno-scienze? Un libro in grado di orientare il dibattito e i tentativi di riorganizzazione territoriale delle comunità cristiane che stanno impegnando anche le diocesi italiane.



«NUOVI SAGGI TEOLOGICI»

pp. 408 - € 40,00

EDB Edizioni
Dehoniane
Bologna

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

www.dehoniane.it

Il significato del giorno ottavo nella Torah

Introduzione

Fino a oggi manca un lavoro complessivo e organico sul vocabolario temporale dei libri dell'Antico Testamento; un contributo interessante di Negretti è dedicato all'analisi del settimo giorno; in esso, facendo un raffronto con le tradizioni extrabibliche, l'autore sottintende la novità della concezione del tempo e della settimana creativa nel mondo biblico, affermando che quest'ultima è «azione salvifica non solo perché Dio agendo entra nel tempo, ma anche e in quanto egli costituisce il tempo mediante la sua azione e il suo riposo; non tanto perché Dio muta un determinato ordine di cose, quanto perché Dio fa essere le cose stesse mediante la sua azione e il suo riposo».¹

Ci proponiamo di analizzare, mediante un approccio sincronico, i testi della Torah in cui il numerale ordinale «ottavo»² è congiunto al lessema «giorno», tralasciando di considerare il valore del lessema «giorno» in generale e il suo uso in riferimento ai giorni cronologicamente definiti o a periodi di tempo più indeterminati, quali per esempio il concetto di «giorno di YHWH». Il sintagma «giorno ottavo» appare 17x nei testi dell'Antico Testamento e lo troviamo soprattutto nel libro del Levitico (9x),³ considerato nella tradizione rabbinica come il centro teologico della Torah, il cuore della vita d'Israele.⁴

Lo studio che intendiamo affrontare rientra nel vasto e discusso campo di ricerca costituito dalla teologia biblica; cercheremo di appro-

¹ N. NEGRETTI, *Il settimo giorno. Indagine critico-teologica delle tradizioni presacerdotali e sacerdotali circa il Sabato Biblico* (AnBib 55), Roma 1973, 98.

² Il numerale ordinale *הַיּוֹם הַשְּׁמִינִי* ricorre 45x nell'AT per indicare la *persona*, la *sorte*, il *me*, il *giorno*.

³ Es 22,29; Lv 9,1; 12,3; 14,10.23; 15,14.29; 22,27; 23,36.39; Nm 6,10; 7,54; 29,35; 1Re 8,66; 2Cr 7,9; Ne 8,18; Ez 43,27. Non prenderemo in considerazione Nm 7,54 perché in esso il giorno ottavo è uno dei dodici giorni in cui ogni capo tribù offre dei doni per la dedicazione dell'altare (cf. Nm 7,10-89). Tale riferimento non ci aiuterebbe ad approfondire la nostra indagine.

⁴ S.E. BALENTINE, *Levitico* (Strumenti 44), Torino 2008, 30.

fondire il significato del «giorno ottavo» con un attento ascolto del linguaggio letterario e del messaggio teologico dei testi che prenderemo in esame. Non tratteremo in dettaglio tutti i problemi esegetici connessi con i passi in cui compare il sintagma «giorno ottavo», ma ci limiteremo alla ricerca degli elementi utili alla comprensione dell'uso e del significato di tale sintagma, perché appaia che il giorno ottavo costituisce la pienezza di vita e di gioia cui conduce il settimo giorno, il giorno in cui la vita si rivela come dono. L'interesse dei testi che prenderemo in esame sarà volto a evidenziare principalmente il significato rivelativo e di fede del giorno ottavo.

Il giorno dell'offerta delle primizie e dei primogeniti (Es 22,28-29 // Lv 22,27)

Il primo testo in cui appare il sintagma «giorno ottavo», Es 22,28-29, fa parte di una raccolta di testi legali chiamata *Libro dell'alleanza* (Es 20,22-23,33); essa contiene due principali tipi di orientamento per il comportamento d'Israele: illustrazione di casi specifici: «Se, quando accade così e così, allora dovrai fare in questo modo...», chiamati *mišpātīm*, che si trovano principalmente in Es 21,1-22,17; proibizioni espresse in forma apodittica: «Tu non dovrai fare così e così...», riferite come *d^ebārīm*, presenti soprattutto in Es 20,22-26; 22,18-23,13.

Indipendentemente dal tempo effettivo della sua origine, il *Libro dell'alleanza* è stato inserito editorialmente tra il resoconto della teofania al Sinai (19,1-20,21) e quello della realizzazione dell'alleanza (24,1-11), considerandolo in tal modo come una parte costitutiva della manifestazione dell'identità di YHWH che dà le linee guida al suo popolo.⁵

In Es 22,28-29, la legge concernente l'offerta delle primizie, in particolare delle vigne (v. 28a), è associata all'offerta dei primogeniti (v. 28b) e del bestiame (v. 29):

⁵ Per la problematica relativa al rapporto tra il *Libro dell'alleanza* e la cornice narrativa, segnaliamo differenti approcci: A.T. DESMOND, «The Composition of the Sinai Narrative in Exodus XIX 1-XXV 11», in *VT* 49(1999), 2-20; J.I. DURHAM, *Exodus* (WBC 3), Waco, TX 1984, 259ss; E. OTTO, *Wandel der Rechtsbegründungen in der Gesellschaftsgeschichte des Antiken Israel: Eine Rechtsgeschichte des "Bundesbuches" Ex. XX 22-XXIII 13*, Leiden 1988; D. PATRICK, «The Covenant Code Source», in *VT* 27(1977), 145-157; L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Das Bundesbuch (Ex 20,22-23,33)*, Berlin 1990; J.M. SPRINKLE, «Law and Narrative in Exodus 19-24», in *JETS* 47(2004), 235-252.

מִלֶּאחֶדֶד וְדַמְעָדָה לֹא תֵאָחֵר בְּכוֹר בְּנֶיךָ תְּתוּן־לִי: ²⁸
 כִּי־תַעֲשֶׂה לְשֹׂרֵף לְצֹאֲנֶךָ ²⁹
 שִׁבְעַת יָמִים יִהְיֶה עִם־אִמּוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁמִינִי תְּתוּן־לִי:

²⁸L'abbondanza di ciò che cola non ritarderai,
 il primogenito dei tuoi figli mi darai,
²⁹così farai con il capo di bestiame grosso e con le tue pecore:
 sette giorni resterà con sua madre, il giorno ottavo lo darai a me.

Si può notare un parallelismo sinonimico tra gli stichi dei versetti: l'interdizione, לֹא תֵאָחֵר (v. 28a), è posta in parallelo con l'obbligo di donare, תְּתוּן־לִי (v. 28b) e תְּתוּן־לִי (v. 29c), nonostante la particolare costruzione del verbo אָחַר che, a differenza del verbo נָתַן, è mancante del complemento indiretto. Tenendo conto della disposizione sintattica dei versetti, si può ritenere che il costrutto בַּיּוֹם הַשְּׁמִינִי תְּתוּן־לִי non si riferisca soltanto ai capi del bestiame, ma anche ai primogeniti dei figli. Come ha messo in luce Airoidi, si può considerare che la formulazione delle due leggi segua lo stesso schema e che il complemento indiretto, indispensabile per la prima legge, sia stato esplicitato in quello della seconda legge: «Si tratta di due leggi di contenuto diverso, ma la loro formulazione è unitaria: il parallelismo che lega formalmente le due leggi è assicurato dall'uso della tecnica letteraria *dell'esplicitazione ritardata*». ⁶ Probabilmente la legge originaria era inclusiva di ogni primo nato, umano e animale, mentre la distinzione tra le due, in cui il figlio primogenito poteva essere riscattato, sarebbe successiva. ⁷

La legge non spiega il modo in cui tale offerta sarebbe stata effettuata; si segnala che dovevano trascorrere sette giorni e che, soltanto l'ottavo giorno, il primogenito dei figli e del bestiame grosso e minuto sarebbero stati dati, נָתַן, al Signore (vv. 28b.29b), verbo che si riferisce a un atto di dedicazione e non di sacrificio cruento. ⁸ Un testo parallelo che potrebbe aiutarci a chiarire il significato del verbo נָתַן è Es 13,2

⁶ N. AIROLDI, «Esodo 22,28a: Esplicitazione ritardata», in *Bib* 54(1973), 64.

⁷ Cf. J. VAN SETERS, «The Law on Child Sacrifice in Exod 22,28b-29», in *ETbL* 74(1998), 365.

⁸ K. FINSTERBUSCH, «The First-Born between Sacrifice and Redemption in the Hebrew Bible», in K. FINSTERBUSCH – A. LANGE – K.F. DIETHARD RÖMHELD (edd.), *Human Sacrifice in Jewish and Christian Tradition*, Boston, MA 2007, 107: «The sacrifice of the first-born or of the substitute are understood in all the laws of the Torah without doubt as an offering to YHWH. [...] According to the earliest law in the Book of Covenant it is rather YHWH who lays claim to the “treasure” of the Israelite, his first-born child, and to his “fullness”, namely the first-born of his animals».

in cui leggiamo che YHWH chiede a Mosè che sia «consacrato a Lui» ogni primogenito:

קִדְּשׁ־לִי כָל־בְּכוֹר פֶּטֶר כָּל־רֶחֶם בְּבִנֵי יִשְׂרָאֵל
בְּאָדָם וּבְבַהֲמָה לִי הוּא

²Consacrarmi ogni primogenito, quello che apre il grembo tra i figli d’Israele, tanto di uomini che di animali, esso mi appartiene.

Il verbo קִדְּשׁ che apre il v. 2 implica l’appartenenza esclusiva al Signore del primogenito e non la sua uccisione; ciò emerge anche da Dt 15,19a:

כָּל־הַבְּכוֹר אֲשֶׁר יוֹלַד בְּבִקְרָךְ וּבְצֹאֲנֶךָ הַזֶּכֶר
תִּקְדִּישׁ לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ

¹⁹Ogni primogenito maschio che nascerà dalla tua mandria e dal tuo gregge, consacrerai al Signore tuo Dio.

Il contenuto di tali versetti potrebbe far pensare a un influsso della cultura cananaica che prescriveva una santità speciale per i primogeniti degli animali e li offriva alla divinità in segno di particolare gratitudine;⁹ tuttavia la menzione del giorno ottavo in Es 22,29 segnalerebbe la demarcazione di Israele dalla cultura circostante, volendo con ciò evitare di correre il rischio che il popolo dell’alleanza assimilasse valori e pratiche di altri popoli che offrivano alle divinità anche sacrifici umani.¹⁰ Per tale motivo Es 22,30a sintetizza gli ordini precedenti fornendo la motivazione che scaturisce dal Patto: «וְאַנְשֵׁי־קִדְּשׁ תִּהְיוּ לִי», voi sarete per me degli uomini santi».

Soltanto in un secondo momento la legge avrebbe chiaramente specificato che solo il primo nato degli animali doveva essere «sacrificato», mentre i primogeniti dei figli d’Israele potevano essere riscattati (cf. Es 13,15b).¹¹

⁹ Cf. B.S. CHILDS, *Il libro dell’Esodo. Commentario critico-teologico*, Casale Monferrato 1995, 206.

¹⁰ Circa la questione dei sacrifici umani offerti dagli ebrei e dagli altri popoli delle culture circostanti, cf. A. LANGE, «“They Burn Their Sons and Daughters – That Was No Command of Mine” (Jer 7:31)», in FINSTERBUSCH – LANGE – DIETHARD RÖMHELD (edd.), *Human Sacrifice*, 109-132; A.R. WHITNEY GREEN, *The Role of Human Sacrifice in the Ancient Near East*, Missoula, MA 1975.

¹¹ FINSTERBUSCH, «The First-Born between Sacrifice and Redemption in the Hebrew Bible», 108: «The instruction in the Book of Covenant to give YHWH the first-born is

In Lv 22,27¹² è contenuto un parallelo alla legge di Es 22,29, anche se la prescrizione riguarda soltanto l'offerta di alcuni animali:

שׁוֹר אוֹ-כֶּשֶׁב אוֹ-עֵז כִּי יוֹלַד וְהָיָה שִׁבְעַת יָמִים תַּחַת אִמּוֹ
וּמִיּוֹם הַשְּׁמִינִי וְהִלָּאָה יִרְצָה לְקַרְבָּן אֲשֶׁה לַיהוָה

²⁷Quando viene partorito un vitello o un agnello o un capretto, per sette giorni resterà accanto alla madre e a partire dal giorno ottavo sarà accettato come offerta con il fuoco al Signore.

In Es 22,29 la prescrizione riguarda genericamente ogni capo di bestiame grosso e le pecore, che l'ottavo giorno dovevano essere «dati a me»; Lv 22,27 considera invece che non si può sacrificare alcun animale del gregge al Signore prima che siano trascorsi otto giorni dalla sua nascita, specificando che l'offerta del primo nato di un vitello, di un agnello o di un capretto לַיהוָה è connessa con il culto, לְקַרְבָּן, ed è ciò che avvicinava l'uomo a Dio, che lo proiettava nella sfera divina. Perché questo avvenisse, l'animale doveva essere ucciso, consumato con il fuoco: «I sette giorni erano una settimana, un'unità di misura del tempo terreno. L'ottavo era invece quello che trascendeva il tempo umano, e l'otto è il numero che simboleggia l'eternità. L'ottavo giorno era quindi quello del fuoco divino, della risposta di un Dio infinito».¹³ Il sacrificio con il fuoco portava alla risposta divina nel giorno ottavo.

Il giorno della manifestazione del Signore durante il culto (Lv 9,1-24)

Il c. 9 del Levitico presenta come tema dominante ciò che costituisce il cuore stesso dell'intero libro: la rivelazione di Dio dal tabernacolo, che conferma di voler dimorare in mezzo al suo popolo attraverso il culto legittimo svolto dai sacerdoti (cf. Lv 1-27).¹⁴ Lv 1-7 contiene due liste di istruzioni riguardanti i sacrifici (cf. 1,3-5,26; 6,1-7,36) e il

naturally to be understood in the light of Exod 13:11-16 in the sense of a redemption of the first-born».

¹² Tale norma si trova nella sezione che si estende dal v. 17 al v. 33 di Lv 22 in cui si danno istruzioni circa gli animali destinati al sacrificio che dovevano essere senza difetti, perché potessero essere presentati all'altare.

¹³ M. MENDEL SCHNEERSON, *Studi sulla Torà. Riflessioni e insegnamenti di vita*, Milano 2004, 234.

¹⁴ RASHI DI TROYES, *Commento al Levitico*, a cura di L. CATTANI, Genova 2014, XXXVI.

modo in cui dovevano essere offerti a Dio. Lv 8–10 descrive la prima esecuzione pubblica delle istruzioni date a Mosè, relative al sacrificio; in particolare, Lv 8,1-36 considera la cerimonia di ordinazione dei sacerdoti ponendo una speciale attenzione sui requisiti necessari riguardanti i lavacri, le vesti e le unzioni; il c. 9 tratta dei primi sacrifici offerti dai sacerdoti appena ordinati e il c. 10 espone la cattiva condotta dei sacerdoti Nadab e Abiu.¹⁵

La notazione temporale בַּיּוֹם הַשְּׁמִינִי con la quale si apre il c. 9 ha una grande rilevanza dal punto di vista teologico: si tratta di un giorno carico di attese, poiché Mosè in precedenza aveva comandato ad Aronne e ai suoi figli di rimanere all'ingresso della tenda del convegno per sette giorni, finché si compisse il tempo della loro consacrazione (cf. Lv 8,33.35). L'ottavo giorno Mosè li chiama a inaugurare il loro sacerdozio offrendo sacrifici sull'altare. Il capitolo si può così strutturare:

- vv. 1-7: Istruzioni date da Mosè e preparazione del sacrificio
- vv. 8-14: Offerte del Sommo Sacerdote
- vv. 15-21: Offerte del popolo
- vv. 22-24: Benedizioni e teofania.

Per il popolo che era uscito dall'Egitto e che sotto la guida di Mosè aveva intrapreso il cammino nel deserto, il sacrificio costituiva l'atto centrale della sua religiosità, era un mezzo simbolico molto espressivo della sua sottomissione a Dio che lo aveva liberato dalla schiavitù egiziana e tramite esso si pensava di mantenere viva l'unione tra il cielo e la terra.

Il giorno ottavo costituisce il *climax* dei sette giorni precedenti perché, secondo la parola di Mosè, sarebbe stato contrassegnato dalla manifestazione del Signore: «הַיּוֹם יִהְיֶה נִרְאָה אֵלֵיכֶם, oggi il Signore vi apparirà» (v. 4b);¹⁶ וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה זֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר-צִוָּה יְהוָה תַּעֲשׂוּ וַיֵּרָא אֵלֵיכֶם כְּבוֹד יְהוָה, disse Mosè: «Questo è quello che il Signore vi ha ordinato. Fatelo e vedrete la gloria del Signore» (v. 6).

¹⁵ BALENTINE, *Levitico*, 92: «Levitico 8–10 sottolinea la necessità che il lettore si fermi a riflettere con calma e attenzione sull'importanza di integrare i rituali nella vita ripetitiva di tutti i giorni e di vivere come se la vita stessa fosse un rituale sacro fornito di sante – ma violabili – possibilità».

¹⁶ J. MILGROM, *Leviticus 1–16. A New Translation with Introduction and Commentary* (AncB 3), New York-London 1991, 88: «The eighth day marks the inauguration of the regular public cult. During the previous week, the tabernacle was consecrated and the priests were invested, all in preparation for this day. The eighth day is thus the climax of the foregoing seven, as in so many rituals events».

Il popolo aveva visto per la prima volta «la gloria del Signore, כבוד יהוה» al Sinai, dove Dio era apparso come «fuoco divorante» sulla cima del monte il settimo giorno (cf. Es 24,15-18). Adesso la «gloria» si manifesta nel fuoco l'ottavo giorno che, secondo la tradizione rabbinica è un giorno speciale, quello che «ricevette “dieci corone”, che sono riportate nel *Seder 'Olam*».¹⁷

Nel giorno in cui venne eretta la Dimora, in quello stesso giorno, la *Shekinah* si posò sull'opera delle mani di Aronne. Infatti, durante tutti i sette giorni della dedicazione in cui era Mosè che officiava, la *Shekinah* non si posò mediante lui: finché venne Aronne e officiò con le vesti del sommo sacerdote, e allora mediante lui la *Shekinah* si posò. [...] Allora ci fu gioia alla presenza di Dio in cielo come il giorno in cui furono creati il cielo e la terra.¹⁸

L'idea centrale di Lv 9,1-24 è che, seguendo fedelmente i comandi dati da Dio per mezzo di Mosè, in virtù del culto si rinnova la teofania sinaitica e Dio continua a dimorare in mezzo al suo popolo; ciò si evince dal fuoco soprannaturale che consuma l'offerta posta sull'altare (cf. Lv 9,24).¹⁹ Lo scopo dei sacrifici richiesti consentiva all'offerente di «avvicinarsi» al Dio vivente e sperimentare la sua presenza e la sua misericordia nel perdono dei peccati, perché questi potesse perseguire la sua vocazione di imitare Dio, la sua santità, la sua bellezza e il suo amore. Un'attenzione speciale è posta sull'altare, come emerge dalla descrizione accurata delle norme per il sacrificio, relative unicamente a esso, consumato nel fuoco,²⁰ per segnalare che ogni sacrificio offerto sullo stesso altare sarebbe stato gradito a Dio.²¹

La teofania nel giorno inaugurale del culto pubblico conferma il sacerdozio di Aronne e dei suoi figli e allo stesso tempo attua la promessa di Dio di essere presente in mezzo al suo popolo; infatti, la presenza di Dio è visibile e disponibile a tutti, come è segnalato dalla ripetizione

¹⁷ RASHI DI TROYES, *Commento al Levitico*, 73.

¹⁸ *Sifra, Shemini, parashah I*, 14.

¹⁹ J.W. WATTS, *Leviticus 1-10*, Leuven-Paris 2013, 501: «Just as stories of YHWH's fire served to legitimize the altars of Elijah, David and Solomon (1Kgs. 18:38; 1Chr. 21:26; 2Chr. 7:1; cf. Judg. 6:21), divine fire here legitimizes the Aaronide's ritual practice».

²⁰ In altre occasioni Dio manderà il suo fuoco divino per consumare le offerte: all'annuncio della nascita di Sansone a Manoach e a sua moglie (Gdc 13,15-20); durante il sacrificio effettuato da Davide per far cessare la peste (1Cr 21,26); per la dedicazione del tempio di Salomone (2Cr 7,1-3); durante la contesa tra Elia e i profeti di Baal (1Re 18,22-39).

²¹ Cf. MILGROM, *Leviticus 1-16*, 591.

del verbo *וַיֵּרָא כְבוֹד־יְהוָה אֶל-כָּל־הָעָם*: «ראה», vide la gloria del Signore tutto il popolo» (Lv 9,23b) e *וַיֵּרָא כָּל־הָעָם*: «ראה tutto il popolo» (Lv 9,24b). L'azione ri-creativa di Dio si manifesta nella chiamata particolare che egli rivolge ad alcuni per comunicare loro la sua santità; conseguentemente, l'appartenenza esclusiva al Signore esige la rottura con ogni tipo di peccato che renderebbe impossibile tale partecipazione.

Sebbene in ogni offerta ogni offerente «significhi» se stesso, soltanto la consacrazione sacerdotale attuava l'appartenenza piena ed esclusiva a Dio, la consacrazione perfetta al suo Nome; infatti, affinché la *Shekinah* potesse risiedere in Israele, venivano offerti sacrifici in occasione dell'investitura sacerdotale e, grazie alla mediazione del sacerdote, la gloria di Dio abitava in Israele. Questo era il fine supremo dell'istituzione del sacerdozio e del servizio culturale a esso congiunto, far sì che Dio dimorasse in mezzo al popolo. I sacerdoti dovevano favorire la relazione tra Dio e il mondo e far sì che il popolo fosse in grado di ascoltare la promessa della presenza di Dio e di vedere l'attuazione di tale promessa per vivere in riferimento a lui. La presenza di Dio in mezzo al popolo determinava conseguentemente un suo coinvolgimento con le vicende del popolo stesso. Tuttavia si constata amaramente che, prima ancora che l'ottavo giorno finisca, i sacerdoti dimenticano ciò che Mosè aveva insegnato loro poiché, in quello stesso giorno, «Nadab e Abiu, figli di Aronne, presero ciascuno il suo turibolo, vi misero dentro del fuoco, vi posero sopra dell'incenso, e offrirono davanti al Signore del fuoco estraneo, diverso da ciò che egli aveva loro ordinato» (Lv 10,1). Compito dei sacerdoti dovrà essere invece «distinguere il sacro dal profano e l'impuro dal puro e insegnare ai figli d'Israele tutte le leggi che il Signore ha detto per mezzo di Mosè» (Lv 10,10-11), ovvero essi devono conoscere i confini tra Dio e il mondo in cui Dio desidera essere presente e attivo.²²

Il giorno della circoncisione (Lv 12,3; Gen 17,12.14)

In Lv 12,1-8, tra le norme di purificazione riguardanti la donna partorienti, è menzionata la legge della circoncisione: la donna che partorisce un figlio maschio sarà impura, *טְמֵאָה*, per sette giorni, come nei giorni delle sue mestruazioni (cf. Lv 12,2) e, in riferimento al neonato, si prescrive che «ובַּיּוֹם הַשְּׁמִינִי יְמוֹל בֶּשֶׂר עָרְלָתוֹ», l'ottavo giorno si circoncì-

²² Cf. BALENTINE, *Levitico*, 112.

derà la carne del suo prepuzio» (v. 3);²³ l'impurità della madre continuerà ancora per trentatré giorni finché ella non si sarà purificata dal suo sangue, תִּשָּׁב בְּדָמֵי טְהָרָה (12,4a). Secondo alcuni autori il testo di Lv 12 non affronterebbe direttamente la questione della purità o dell'impurità del neonato, ma soltanto quella della mamma,²⁴ a differenza di quanto troviamo nei testi dell'Antico Egitto, della Mesopotamia e della Grecia, secondo i quali sia la partoriente sia il neonato erano ritualmente impuri.²⁵

Leggendo Lv 12 si può ritenere che anche il neonato fosse impuro e, considerando che il periodo di purificazione della partoriente differiva a seconda del sesso del neonato – 40 e 80 giorni rispettivamente se fosse nato un maschio²⁶ o una femmina –, ne consegue che l'impurità della donna è direttamente collegata a quella del bambino/a.²⁷ L'impurità del bambino era causata dal diretto contatto con l'apparato riprodut-

²³ H. EILBERG-SCHWARTZ, *The Savage in Judaism. An Anthropology of Israelite Religion and Ancient Judaism*, Bloomington, IN 1990, 174: «Circumcision is mentioned here because its timing is coordinated with the diminishing of the mother impurity. We see that here as in other cultural context, circumcision is a postpartum ritual associated with the separation of a male child from the impurity of his mother. When the child has recovered from the impurity of his mother's blood, he is brought into the covenant when his own male blood is spilled. His blood is clean, unifying, and symbolic of God's covenant».

²⁴ J.E. HARTLEY, *Leviticus* (WBC 4), Dallas, TX 1992, 169: «The text makes it clear that it was the discharges of blood following birth that rendered a new mother unclean. The mother had to be separated from the holy until this abnormal situation was corrected, until her body was whole again». MILGROM, *Leviticus 1-16*, 762: «Leviticus leaves no room for doubt that only one person needs be purified: the new mother». Della stessa opinione è B.A. LEVINE, *Leviticus = Va-yikra: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation*, Philadelphia, PA 1989, 72.

²⁵ Cf. A.M. BLACKMAN, «Purification: Egypt», in *ERE* 10, 476-482; R. PARKER, *Miasma: Pollution and Purification in early Greek Religion*, Oxford 1983, 49-52; D.P. WRIGHT, *The Disposal of Impurity: Elimination Rites in the Bible and in Hittite and in Mesopotamian Literature* (SBL.DS 101), Atlanta, GA 1987.

²⁶ J.M. SPRINKLE, «The rationale of the Law of Clean and Unclean in the Old Testament», in *JETS* 43(2000), 643: «The reason for the numbers 7 and 40 is not explained in the text, though a case can be made for them being numbers symbolizing "wholeness, completeness", seven representing completion of the period of greatest impurity, and forty representing completion of all impurity. Moreover, it is about that period of time necessary for the womb to undergo the process of devolution and destruction followed by regeneration during which it goes from being uninhabitable/dysfunctional (for reproduction), to being once again restored to "wholeness" and full sexual function».

²⁷ Cf. D.I. MACHT, «A Scientific Appreciation of Leviticus 12:1-5», in *JBL* 52(1933), 253-260.

tivo della madre e con il suo sangue durante la nascita,²⁸ ed è per questo che egli necessitava degli stessi riti di purificazione della madre.²⁹

Qualche autore comprende l'impurità della partoriente alla luce della più lunga discussione sull'impurità mestruale descritta in Lv 15, ritenendo che «God who is perfect life and perfect holiness, can only be approached by clean men who enjoy fullness of life themselves».³⁰ Lv 12,4a non associa l'impurità del *post partum* alla perdita del sangue da parte della donna, poiché la normativa del popolo ebraico non menziona esplicitamente che ogni fuoriuscita di sangue dal corpo è direttamente causa d'impurità, basti pensare alle ferite, ai tagli, alle emorragie nasali che non fanno perdere lo stato di purità. L'idea espressa in Lv 12,1-8, secondo Whitekettle, è che le perdite ematiche conseguenti al parto renderebbero impura la donna perché esse interessano il suo apparato riproduttivo:

The puerperal reproductive system, because it is systematically dysfunctional and therefore unable to bear life, is not fully given over to life. Consequently, just as the systematically dysfunctional menstruant (Lv 15,19-24) and non-coital ejaculant (Lv 15,16-17) were deemed to be unclean, Levitical thought also deemed the systemically dysfunctional postpartum woman to be unclean (Lv 12).³¹

La perdita puerperale come quella mestruale, nonostante sia un processo fisiologico normale, rende la donna incapace di concepire e generare la vita umana ed è per questo che era vietato alla donna, per un periodo di 40/80 giorni, accedere al luogo santo, poiché la sua condizione fisica era in antitesi con ciò che ella era chiamata a essere, sede

²⁸ Cf. R.K. HARRISON, *Leviticus. An Introduction & Commentary*, Downers Grove, IL 1980, 133-134.

²⁹ Cf. H.K. HARRINGTON, *The Purity Text*, London 2004, 62.100. Differente è la posizione di J.M. BAUMGARTEN, «Purification after Childbirth and the Sacred Garden in 4Q265 and Jubilees», in G.J. BROOKE – F. GARCÍA MARTÍNEZ (edd.), *New Qumran Texts and Studies: Proceedings of the First Meeting of the International Organization for Qumran Studies, Paris, Leiden 1994*, 9: «Both, 4Q265 and *Jubilees* view the purification required of a parturient after the birth of a male or female child before being allowed access to the Temple as patterned after the respective preparatory periods of Adam and Eve before their entrance into the garden of Eden. This etiology is clearly based on the concept of Eden as a sanctuary».

³⁰ G.J. WENHAM, «Why Does Sexual Intercourse Defile (Lv. 15.18)?», in *ZAW* 95(1983), 434.

³¹ R. WHITEKETTLE, «Leviticus 2 and the Israelite Woman: Ritual Process, Liminality and the Womb», in *ZAW* 107(1995), 407.

e portatrice della vita.³² Da ciò possiamo desumere che il rito della circoncisione del neonato avvenisse l'ottavo giorno perché il figlio maschio subiva la stessa impurità della madre durante i primi sette giorni dopo la nascita ed era quindi necessario che terminasse tale periodo d'impurità prima che il neonato potesse appartenere totalmente al Signore.³³

Come il sacrificio di un animale purificava la madre dal suo flusso di sangue (cf. Lv 12,6-7), allo stesso modo la circoncisione rimuoveva dal neonato la realtà della morte mediante lo spargimento del suo sangue, «it is a rite that marks the passage from the impurity of being born of woman to the purity of life in a community of men. That passage, like rites of adult initiation, is connected, however obliquely, with a passage from death to life».³⁴ La circoncisione nel giorno ottavo sigillava nella carne l'ingresso nella comunità legata dal Patto,³⁵ essendo essa «a searing of the covenant into the flesh of Israel and not only, or perhaps not even primarily, into its spirit»,³⁶ secondo le parole di Dio ad Abramo in Gen 17,12:

וּבְיָמֵי שְׁמוֹנֶת יָמִים יִמּוּל לְכֶם כָּל־זָכָר לְדַרְתֵיכֶם
יְלִיד בֵּית וּמִקְנֵי־כֶסֶף מִכֹּל בֶּן־זָכָר אֲשֶׁר לֹא מִזְרַעְךָ הוּא

Il figlio di otto giorni sarà circonciso fra voi ogni maschio, nelle vostre generazioni,
il nato in casa e l'acquistato con la tua moneta da ogni figlio di estraneo che non sia della tua discendenza.

Nel sintagma וּבְיָמֵי שְׁמוֹנֶת יָמִים il riferimento temporale «otto giorni» dipende dal lessema יָמִים e si tratterebbe di un complemento di età o di specificazione; l'aggettivo determinativo numerale cardinale «oto» concorda con «giorni», sostantivo che si trova nella forma plurale. Il gior-

³² MILGROM, *Leviticus 1-16*, 767: «The loss of vaginal blood and semen, both containing seed, meant the diminution of the life and, if unchecked, destruction and death. And it was a process unalterably opposed by Israel's God, the source of its life: "you shall keep my laws and my norms, by the pursuit of which men shall live: I am the Lord" (18:5)».

³³ Cf. J. GOLDINGAY, «The Significance of Circumcision», in *JSOT* 88(2000), 3-18.

³⁴ EILBERG-SCHWARTZ, *The Savage in Judaism*, 175.

³⁵ Cf. A. FAUST, «The Bible, Archaeology, and the Practice of Circumcision in Israelite and Philistine Societies», in *JBL* 134(2015), 273-290.

³⁶ W. WYSCHOGROD, *The Body of Faith*, Minneapolis, MN 1983, 67. EILBERG-SCHWARTZ, *The Savage in Judaism*, 176: «Circumcision was a rite which simultaneously conferred and confirmed one's pedigree».

no ottavo dalla nascita è quello della circoncisione che segna l'ingresso nell'alleanza e implica perciò la possibilità di partecipare al culto,³⁷ dal momento che «the circumcised membrum indicates the presence of God as a divine witness who, by implication, will punish the violation of the oath».³⁸

Nel comando della circoncisione ripetuto in Gen 17,14 è omessa l'indicazione temporale:

וְעָרַל זָכָר אֲשֶׁר לֹא יָמוּל אֶת־בְּשָׂר עָרְלָתוֹ
וְנִכְרְתָהּ הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמּוּיָהּ אֶת־בְּרִיתִי הַפֶּר

¹⁴E il maschio incirconciso, che non è stato circonciso nella carne del suo prepuzio,
sarà tagliato fuori dal suo popolo: egli ha violato il mio patto.

In accordo con la *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, il TM di Gen 17,14 presenta una lettura nella quale è assente il sintagma «ottavo giorno», che è supportata dalle due versioni *Vulgata* e *Siriaca* e dai *Targumin Onqelos* e *Neofiti*.³⁹ Invece la LXX contiene l'indicazione temporale,⁴⁰ lettura condivisa dal *Pentateuco Samaritano (PS)*:

Gen 17,14^{LXX}: καὶ ἀπερίτμητος ἄρσην ὃς οὐ περιτμηθήσεται τὴν σάρκα τῆς ἀκροβυστίας αὐτοῦ τῇ ἡμέρᾳ τῇ ὀγδόῃ ἐξολεθρευθήσεται ἢ ψυχὴ ἐκεῖνη ἐκ τοῦ γένους αὐτῆς ὅτι τὴν διαθήκην μου διεσκέδασεν.

וְעָרַל זָכָר אֲשֶׁר לֹא יָמוּל אֶת בְּשָׂר עָרְלָתוֹ בְּיוֹם הַשְּׁמִינִי וְנִכְרְתָהּ הַנֶּפֶשׁ הַהִיא מֵעַמּוּיָהּ אֶת בְּרִיתִי הַפֶּר

Secondo Wevers la lettura della LXX non sarebbe originaria, ma sarebbe stata influenzata da Gen 17,12 in cui si fa riferimento all'ottavo giorno.⁴¹ Tuttavia non si può ignorare che essa è attestata dal *PS* e supportata da due recensioni del *Targum* sul *PS* edite da Abraham Tal;⁴² inoltre, anche il *Libro dei Giubilei* è d'accordo con la LXX, come emerge dai vv. 12-14 del c. 15:

³⁷ Cf. V.F. HOPPER, *La symbolique Médiévale des Nombres*, Paris 1995, 26.

³⁸ MILGROM, *Leviticus 1-16*, 747.

³⁹ Cf. M. THIESSEN, «The Text of Genesis 17:14», in *JBL* 128(2009), 626.

⁴⁰ Cf. J.W. WEVERS, *Notes on the Greek Text of Genesis (SBLSCS 35)*, Atlanta, GA 1993, 57.

⁴¹ *Ibid.*, 236.

⁴² Cf. «The Samaritan Targum to the Pentateuch: Its Distinctive Characteristics and Its Metamorphosis», in *JSS* 21(1976), 26-38.

¹²All'ottavo giorno circonciderete tutti i maschi nelle vostre famiglie. Il figlio nato in casa e quello che avrete comprato, per denaro, da qualsiasi forestiero e che possedete e che non è della tua discendenza, siano circoncisi. ¹³Sia circonciso il nato nella tua casa e quello che hai comprato con denaro! E sia il mio patto nella vostra carne, per legge eterna! ¹⁴E l'anima di tutti i vostri maschi che non saranno stati circoncisi e di colui che non si sarà circoncisa la carne del prepuzio nell'ottavo giorno, sia strappata di mezzo ai suoi simili poiché egli avrà violato il mio patto.

Thiessen, dopo aver analizzato dettagliatamente gli scritti in cui appare la variante testuale «ottavo giorno», perviene alla seguente conclusione: «*Jubilees*, the LXX, and SP (and possibly 8QGen frag. 4) suggest the widespread existence of a Hebrew *Vorlage* of Gen 17:14 in which the phrase ביום השמיני existed. Critical texts, translations, and scholarly commentary on the book of Genesis must begin to take the external evidence for the non-Masoretic reading seriously».⁴³

L'omissione del sintagma «ottavo giorno» nel TM di Gen 17,4 si potrebbe attribuire a uno scriba che nel periodo del Secondo Tempio avrebbe aperto la possibilità ai non ebrei convertiti di far parte del popolo eletto mediante il rito della circoncisione;⁴⁴ infatti, la prescrizione della circoncisione nell'ottavo giorno dalla nascita, se vincolante, avrebbe interdetto la conversione dei gentili e avrebbe ritenuto invalida quella dei proseliti adulti.⁴⁵

Il giorno della purificazione dalle impurità della pelle (Lv 14,10-32)

La Torah dà una grande importanza alle leggi di purità che dovevano costituire la persona in perfetto stato di santità;⁴⁶ non bastava offrire sacrifici o prendere parte al culto pubblico ma, all'interno della casa, in ogni occupazione e circostanza della vita, occorreva osservare i pre-

⁴³ THIESSEN, «The Text of Genesis 17:14», 636.

⁴⁴ J. McELENEY, «Conversion, Circumcision and the Law», in *NTS* 20(1974), 319-341.

⁴⁵ Cf. T.L. DONALDSON, *Judaism and the Gentiles: Jewish Patterns of Universalism (to 135 CE)*, Waco, TX 2007, 483-492.

⁴⁶ R.G. KRATZ, «Purità/Impurità», in F. DALLA VECCHIA (ed.), *I concetti teologici fondamentali dell'Antico e del Nuovo Testamento*, Brescia 2009, 593: «Il criterio principale per distinguere tra "puro" (*ṭhr*) e "impuro" (*ṭm*) è il contatto con la divinità, che è in sé "santa" e che richiede da chiunque e da tutto ciò che le si avvicina "santità" e purità. "Puro" e "impuro" significano sostanzialmente idoneo al culto o non idoneo al culto».

cetti che avrebbero reso l'ebreo degno di stare alla presenza di Dio e tutto ciò per far sì che la vita divenisse l'anticamera del cielo: «Questo mondo è l'anticamera del mondo futuro: preparati bene in questo mondo per poter entrare con pieno diritto nel mondo futuro» (*Pirké Avoth*, 4,21). La santità non implicava soltanto la separazione da tutto ciò che era profano, a essa era legata anche l'integrità e la completezza: «Essere santo è essere completo, essere uno; santità è unità, integrità, perfezione dell'individuo e della specie».⁴⁷

Nei cc. 13–14 del Levitico si possono individuare tre discorsi mediante i quali Dio dà delle indicazioni in ordine a determinate malattie della pelle e ai relativi riti di purificazione (cf. 13,1-59; 14,1-32; 14,33-53). Il secondo discorso descrive il rituale di purificazione per chi guariva dalle malattie della pelle, la legge da applicare «nel giorno della sua purificazione, בְּיוֹם טְהוּרָתוֹ» (14,2a). Il processo aveva la durata di otto giorni ed era diviso in tre tempi: il primo giorno (14,2-8) il sacerdote doveva uscire fuori dall'accampamento e verificare l'avvenuta guarigione; il settimo giorno (14,9) la persona guarita era purificata e il rito si concludeva l'ottavo giorno (14,10-32): «La cerimonia rituale è essa stessa un atto creativo: al termine, all'ottavo giorno, ci sarà una persona nuova che avrà compiuto il cammino dalla morte alla vita, rimanendone segnata».⁴⁸

I sacrifici richiesti nel giorno ottavo completavano il passaggio simbolico dalla morte alla vita, dall'esclusione alla riammissione in seno alla comunità e alla riconciliazione con Dio:

וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי יִקַּח שְׁנַיִם כִּבְשִׂים תְּמִימִים וְכִבְשָׂה אֶחָת בֵּת-שֵׁנִתָּהּ תְּמִימָה
וְשִׁלְשָׁה עֶשְׂרִינָיִם סֶלֶת מִנֹּחַח בְּלוּלָה בְּשֶׁמֶן וְלֹג אֶחָד שֶׁמֶן

¹⁰Nel giorno ottavo prenda due agnelli senza difetti e una agnella di un anno senza difetti

tre decimi di efa di fior di farina intrisa d'olio, come oblazione, e un log d'olio.

וְהָבִיֵא אִתָּם בַּיּוֹם הַשְּׁמִינִי לְטַהֲרָתוֹ אֶל-הַפֶּהן
אֶל-פֶּתַח אֹהֶל-מוֹעֵד לִפְנֵי יְהוָה:

²³Li porti nel giorno ottavo per la sua purificazione al sacerdote all'ingresso della tenda del convegno, alla presenza del Signore.

⁴⁷ M. DOUGLAS, *Purezza e pericolo. Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù*, Bologna 1975, 90.

⁴⁸ BALENTINE, *Levitico*, 140.

Il rituale di purificazione prevedeva lo spargimento del sangue degli animali offerti con lo scopo di rimuovere e sradicare ogni forma d'impurità, poiché il sangue era associato alla vita.⁴⁹ Come negli altri casi d'impurità rituale ci troviamo di fronte all'opposizione tra impurità e santità che simbolizzano le forze rispettivamente della morte e della vita. Il sacrificio richiesto avrebbe consentito alla persona di essere reintegrata nella comunità e nel culto di Dio.⁵⁰ Tutti gli elementi del rito sono in realtà connotativi di vita e l'intero processo di purificazione segna il passaggio dalla morte alla vita.⁵¹

Il giorno della purificazione dalle emissioni dei genitali (Lv 15,1-33)

In Lv 15,1-33 sono trattati quattro casi di emissioni dei genitali, le loro conseguenze e il sacrificio richiesto per la purificazione. Il capitolo si può così dividere:

- vv. 1-2a: Introduzione
- vv. 2b-15: Anormale perdita maschile
- vv. 16-17: Normale perdita maschile
- v. 18: Rapporto sessuale coniugale
- vv. 19-24: Normale perdita femminile
- vv. 25-31: Anormale perdita femminile
- vv. 32-33: Sommario.⁵²

⁴⁹ W.K. GILDERS, «Blood as Purificant in Priestly Torah: What do We Know and How do We Know It?», in B.J. SCHWARTZ – D.P. WRIGHT – J. STACKERT – N.S. MESHEL (edd.), *Perspectives on Purity and Purification in the Bible*, New York-London 2008, 83: «While there is significant evidence that blood was understood as a purificant, and that Priestly tradents understood it to function as some kind of ritual “disinfectant” or “detergent”, and while it does not seem unreasonable to connect the identification of blood with life to its role as a purificant, I cannot escape a strong awareness of just how many significant gaps there really are in our knowledge of what the tradents who composed the Priestly materials actually believed about blood and its cultic roles».

⁵⁰ E. KOPCOWSKI, *Invito alla lettura della Torah*, Firenze 1998, 150: «Anche in questa occasione il “sacrificio” svolgeva una terapia di carattere psicologico. Il malato infatti, ormai guarito, si presentava dinanzi al popolo e testimoniava, attraverso il pubblico atto sacrificale, l'avvenuta guarigione e il suo diritto a essere nuovamente accettato dalla comunità».

⁵¹ BALENTINE, *Levitico*, 148: «La promessa del rito è che l'organizzazione religiosa non lascerà che il primo giudizio sulla malattia sia anche l'ultimo; tutte le persone tagliate fuori dalla presenza di Dio meritano una seconda opportunità, meritano che il loro caso sia giudicato di nuovo e la loro situazione ribaltata».

⁵² Per una dettagliata struttura del capitolo, cf. MILGROM, *Leviticus 1–16*, 904-905.

Ogni tipo di emissione dai genitali rende l'uomo e la donna impuri, ma soltanto in riferimento alle perdite considerate anormali,⁵³ derivanti da una malattia, il rituale di purificazione prevede che sia l'uomo (v. 14) che la donna (v. 29) devono attendere sette giorni e soltanto l'ottavo giorno essi potranno offrire il sacrificio richiesto per ristabilire la comunione con Dio:

14 וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי יִקְחֶלֶוּ שְׁתֵּי תְרִים אוֹ שְׁנֵי בְנֵי יוֹנָה וּבֹא לִפְנֵי יְהוָה
אֶל־פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד וּנְתַנֶּם אֶל־הַכֹּהֵן:

¹⁴Nel giorno ottavo prenderà due tortore o due colombi e verrà alla presenza del Signore all'ingresso della tenda del convegno e li darà al sacerdote

29 וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי תִקְחֶלֶה שְׁתֵּי תְרִים אוֹ שְׁנֵי בְנֵי יוֹנָה וְהִבִּיֵאָה אוֹתָם אֶל־הַכֹּהֵן
אֶל־פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד:

²⁹Nel giorno ottavo prenda due tortore o due colombi e li porti al sacerdote all'ingresso della tenda del convegno.

Nel caso di emissioni sessuali normali dell'uomo, l'impurità dura un breve periodo di tempo: la fuoriuscita seminale, volontaria o involontaria (vv. 16-17), rende il corpo maschile impuro fino a sera e tutto ciò che lo sperma toccherà dovrà essere lavato e rimarrà impuro fino a sera; anche una normale fuoriuscita di sperma durante il rapporto sessuale⁵⁴ rende l'uomo e sua moglie impuri fino a sera (v. 18).⁵⁵ Se invece si tratta di un'emissione non ematica dal pene, identificata con la gonorrea o con qualche infezione urinaria, essa è particolarmente contagiosa come il sangue mestruale e un uomo che ha tale emissione contamina qualsiasi cosa tocchi o ciò che viene a contatto con lui, in modo

⁵³ *Ibid.*, 991: «The impurity bearers (and their biblical sources) are listed in order of their severity. Severity is determined by the duration and complexity of the purification procedure».

⁵⁴ G. PAXIMADI, *Levitico. Introduzione, traduzione e commento*, Cinisello Balsamo (MI) 2017, 194: «Probabilmente il fattore importante è che in ogni caso la perdita di seme simboleggia la perdita di flusso vitale, come anche la perdita di fluido della mestruata. Di conseguenza, in modo per certi aspetti paradossale, qualsiasi perdita di seme, anche se eventualmente ne può derivare un concepimento, è toccata da un'analogia con la morte».

⁵⁵ HARTLEY, *Leviticus*, 211: «The theological reason is that Yahwistic faith wished to relegate sexual intercourse to the realm of the ordinary, common of human life. Without degrading sexual intercourse, this law prevented it either from being practiced at the sanctuary or from being incorporated into any ritual performed at the sanctuary».

particolare il giaciglio sul quale si stende; quando chi è affetto da tale fuoriuscita sarà guarito, conterà sette giorni e nel giorno ottavo offrirà un sacrificio per essere riammesso alla presenza del Signore e per non essere escluso dalla santità del popolo di Dio (cf. vv. 2b-15).

Allo stesso modo, una donna mestrata è impura per sette giorni⁵⁶ e contamina qualsiasi cosa tocchi o sulla quale sta, sedia o giaciglio; chiunque abbia contatto con lei rimane impuro fino alla sera,⁵⁷ ma non è tenuto al lavaggio delle vesti e all'abluzione. La mestrata non è obbligata a lustrazione ma al solo bagno rituale; nel caso, invece, in cui il flusso mestruale sia irregolare, si conteranno sette giorni dalla fine del flusso e nell'ottavo giorno si offrirà il sacrificio richiesto per la purificazione.⁵⁸

Certamente la Scrittura afferma inequivocabilmente che il sangue porta con sé l'essenza della vita, che la vita è nel sangue (cf. Gen 9,4; Lv 17,11-14; Dt 12,23), tuttavia, mentre il sangue della circoncisione è simbolo dell'appartenenza alla discendenza israelita,⁵⁹ il sangue mestruale è associato alla perdita della vita, in modo più esplicito di quanto non lo sia la perdita di sperma (cf. Ez 16,3-7), e alla violazione delle leggi della parentela: *niddātâh*, è anche usato come aggettivo peg-

⁵⁶ MILGROM, *Leviticus 1-16*, 935: «The seven-day period, it would seem, corresponds to the normal limit of the menstrual flow».

⁵⁷ PAXIMADI, *Levitico*, 196: «La differenza rispetto al malato di gonorrea può essere dovuta al fatto che l'emissione della mestrata è più abbondante e clamorosa e, soprattutto, costituita da sangue; dunque, nel caso del malato il solo letto è veramente pericoloso, perché viene a contatto con la fonte dell'impurità per un tempo maggiore».

⁵⁸ HARTLEY, *Leviticus*, 212: «It is instructive that the law requires a woman to make a sacrifice and that in cases of recovery from uncleanness caused by abnormal discharge the sacrificial requirements for her full restoration to the community are the same as those for a men (vv 14-15). This reveals that a woman had significant standing in Israel's cult and that she had access to the area around the altar for making an offering». SPRINKLE, «The rationale of the Law of Clean and Unclean in the Old Testament», 644: «Abnormal genital discharge (Lev 15:3-15, 25-30) is the next most serious "uncleanness". A man or a woman who had an abnormal genital discharge, which might be due to a venereal disease or urinary tract infection, was to wait seven days after healing, launder his or her clothes, and bathe the body in spring ("living") water to obtain one degree of purification. On the eighth day he or her she was to take two turtledoves or pigeons and offer up one as a purification offering and one as a burnt offering to effect full purgation of uncleanness».

⁵⁹ EILBERG-SCHWARTZ, *The Savage in Judaism*, 180: «Circumcision coincides with the end of a boy's impurity caused by the mother's blood at birth. The entrance of a male into the covenant thus occurs with his transition from the female blood to male blood. The contrast between circumcision and the blood of birthing not only reflects differences between genders but it interprets them. Women's blood is contaminating; men's blood has the power to create covenant».

giorativo per descrivere l'incesto (Lv 20,21). Quando Israele è distrutto a causa dei peccati dei suoi abitanti, esso è paragonato a un «panno immondo» (Lam 1,8.17) e l'impurità della terra causata dagli stranieri è descritta come una donna mestrata (cf. Esd 9,11). Anche in Ez 36,17-18, Dio considera la condotta della casa d'Israele come l'impurità della donna in mestruazione, a causa dell'idolatria praticata che aveva reso gli abitanti impuri; in questo caso il sangue mestruale è una metafora per indicare il crimine dell'abbandono dell'unico vero Dio.⁶⁰

Qualche autore ha considerato che soltanto i liquidi che fuoriescono dal corpo e che fanno allusione alla morte contaminerebbero la persona, nel senso che sia il sangue mestruale sia il seme di un uomo, poiché fuoriescono, rappresentano una mancata possibilità di creare una nuova vita,⁶¹ mentre i liquidi che non hanno questa connotazione non sarebbero fonti d'impurità: la saliva, il muco, il sudore, il latte materno, l'urina, il pus.⁶² Poiché l'impurità di un uomo non interferisce con la procreazione, a lui non sono proibiti i rapporti sessuali nonostante sia impuro, mentre il rapporto con la donna è proibito se questa è impura, poiché la sua impurità è simbolo della sua incapacità di procreare, soprattutto perché si pensava che più l'emissione fosse incontrollabile, più generasse impurità e, a differenza della eiaculazione, il sangue mestruale è incontrollabile.⁶³ Essendo Dio vita e fonte della vita (cf. Sal 56,14; Pr 14,27), quanti si accostano a lui trovano la vita (Pr 8,35), mentre la morte allontana da Dio e dalla vita e, allo stesso tempo, tutto ciò che depotenzia la vita conduce alla morte allontanando da Dio;⁶⁴ per

⁶⁰ *Ibid.*, 181: «Women's bleeding is symbolic of violent bloodshed and God's revulsion over such acts is equated with Israelite's purported reaction to menstrual blood».

⁶¹ SPRINKLE, «The rationale of the Law of Clean and Unclean in the Old Testament», 649: «Bodily discharges (blood for woman, semen for men – blood and semen both being symbols of life) may represent a temporary loss of strength and life and movement toward death».

⁶² Cf. E. FELDMAN, *Biblical and Post-Biblical Defilement and Mourning*, New York 1977, 35-37; G.J. WENHAM, *The Book of Leviticus*, Grand Rapids, MI 1979, 188.

⁶³ EILBERG-SCHWARTZ, *The Savage in Judaism*, 187: «The difference between the ejaculation of semen and the release of non-seminal fluids or menstrual blood is the difference between a controlled, conscious act and a passive, involuntary occurrence. There thus seems to be an association between controllability and power to contaminate. [...] Menstrual blood, non-menstrual blood, and non-seminal discharge are completely uncontrollable, and consequently make the body impure for seven days. In other words, there is a direct relation between the controllability of a bodily fluid and its power to contaminate the body».

⁶⁴ J. MILGROM «Rationale for Cultic Law: The Case of Impurity», in *Sem* 45(1989), 106: «Blood and semen represent the forces of life; their loss, death. [...] Since impurity and holiness are semantic opposites, and since the quintessence and source of holi-

riavvicinarsi a Dio occorre purificarsi, poiché l'invito a essere santi come Dio è santo (cf. Lv 11,45) richiede una continua purificazione del corpo, fonte interminabile di contaminazione.

Il contributo di R. Whitekettle si sofferma in modo particolare a studiare la posizione di Lv 15,18 all'interno del capitolo, individuando una somiglianza tra il tabernacolo, al cui centro vi era la presenza di Dio che trasformava quella struttura in spazio sacro, e l'apparato riproduttivo della donna e dell'uomo che, a causa delle impurità derivanti dalle perdite fisiologiche, allontanava le persone sempre più dal centro verso la periferia: «pathological discharges are non-life/waste; semen apart from intercourse is non-life/waste because the setting is not a life-giving emission in intercourse. Similarly, the bloody discharges of the female are non-life/waste, because within the functioning of the reproductive system they are not life-giving».⁶⁵ Allo stesso modo del tabernacolo, concettualizzato come un puro centro, sede della vita, si riteneva che anche gli organi sessuali quando non assolvevano la loro funzione di trasmettere la vita a causa delle perdite anormali, perdessero la loro posizione di «centro» nell'apparato riproduttivo, perciò era necessario ristabilire il rapporto con il centro.⁶⁶

Terminate le emissioni dei genitali, essendo trascorso il periodo di sette giorni, si poteva uscire dalla propria abitazione per recarsi all'ingresso della tenda del convegno, sede della presenza di Dio e, in quel luogo, l'offerta di alcuni animali nel giorno ottavo segnava un nuovo inizio, indicava una nuova possibilità di vita dopo il periodo d'impurità contrassegnato dalla morte.⁶⁷

ness is God, it behoves Israel to control the occurrence of impurity lest it impinge on the realm of the holy».

⁶⁵ R. WHITEKETTLE, «Leviticus 15:18 Reconsidered: Chiasm, Spatial Structure and the Body», in *JOT* 49(1991), 43.

⁶⁶ D.T. STEWART, «Does the Priestly Purity Code Domesticate Women?», in SCHWARTZ – WRIGHT – STACKERT – MESHEL (edd.), *Perspectives on Purity and Purification in the Bible*, 73: «The female, more than the male, is involved in the birth-death cycle, and is therefore a greater focus of impurity. I have been contemplating leakages of fluids associated with reproduction. Women's association with birth [...] ultimately "represent a potentiality for a different religious orientation", a potential wild zone of independent spiritual action».

⁶⁷ SPRINKLE, «The rationale of the Law of Clean and Unclean in the Old Testament», 652: «The most important explanation of the rules of purity is that they teach the concept of holiness of God. [...] Conversely, these laws suggest that people, in contrast with the holiness of God, are contaminated and corrupt. Those who approach God must therefore be sanctified or purified».

Il giorno della purificazione del nazireo (Nm 6,10)

Il brano di Nm 6,1-21 contiene una casistica molto dettagliata riguardante l'istituzione del nazireato,⁶⁸ comprendente uomini e donne che si separavano dal resto della comunità per un determinato periodo, anche soltanto per un mese, consacrandosi al Signore con voto speciale.⁶⁹ L'appartenenza esclusiva al Signore obbligava il nazireo a essere קָדָשׁ (vv. 5.8.20) per tutti i giorni del nazireato, osservando rigorosamente tre regole principali: astenersi dal vino, non tagliarsi i capelli e non avere contatti con cadaveri, anche se si trattasse dei genitori o dei fratelli (vv. 1-7), per non contrarre impurità ed evitare, nel caso di lutto per il contatto con i cadaveri dei familiari, di tagliarsi i capelli.⁷⁰

L'unico caso descritto nel testo che poteva far contrarre l'impurità al nazireo era la morte improvvisa di qualcuno: «Se qualcuno muore presso di lui improvvisamente e la testa del suo nazireato è resa impura, si raserà la testa nel giorno della sua purificazione: la raserà nel settimo giorno» (v. 9). Il taglio dei capelli nel settimo giorno indicava l'interruzione del voto;⁷¹ la santificazione del nazireo sarebbe avvenuta l'ottavo giorno:

וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי יָבֵא שְׁתֵּי תְרִים אוֹ שְׁנֵי בָנֵי יוֹנָה אֶל־הַכֹּהֵן אֶל־פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד ¹⁰

¹⁰Nel giorno ottavo porterà due tortore o due piccioni al sacerdote, all'ingresso della tenda del convegno.

⁶⁸ Nm 6,1-21 fa parte dell'unità letteraria di Nm 5,1-6,27, costituita da brani apparentemente scollegati tra loro, vv. 2-8; 9-12; 13-21, cf. I. CARDELLINI, *Numeri 1,1-10,10. Nuova versione, introduzione e commento*, Milano 2013, 295-296.

⁶⁹ T.W. CARTLEDGE, «Were Nazirite Vows Unconditional?», in *CBQ* 51(1989), 422: «The evidence we have seen suggests that vows offered by the “temporary” Nazirites described in Numbers 6 were more likely than not conditional promises offered to God in prospect of answered prayer, rather than unconditional promises of unselfish devotion».

⁷⁰ S. CHEPEY, *Nazirites in Late Second Temple Judaism. A Survey of Ancient Jewish Writings, the New Testament. Archaeological Evidence, and Other Writings from Late Antiquity*, Boston, MA 2005, 2: «נָזִיר, a derivative of the root *nzr*, which means in its verbal sense “to separate”, and in other syntactical forms “separation”, “consecration”, or even “crown”, “headpiece”, or “anointing oil” (such as worn of a King or the High Priest), carries the meaning of someone or something separated or consecrated for a special purpose».

⁷¹ CARDELLINI, *Numeri 1,1-10,10*, 267: «I capelli in molte culture sono il simbolo della dedicazione di se stessi alla divinità, da intendersi come *pars pro toto* nel senso che la chioma rappresenta l'intera persona. La sacralità della capigliatura del nazireo è confermata anche dall'immagine analoga di grappoli d'uva che non devono essere tagliati durante l'anno sabbatico, perché sono *inbē n° zirekā*, “grappoli della tua consacrazione (vite)”».

Dopo i sacrifici richiesti, quello espiatorio e l'olocausto (v. 11), purificato e con la testa rasata, il nazireo poteva nuovamente emettere il voto di nazireato e ricominciare il periodo di esperienza di vita come «separato», «consacrato».⁷²

La legge sul voto del nazireo, nella LXX contiene delle differenze interessanti rispetto al TM, in particolare nel v. 2 il traduttore, per segnalare il carattere speciale del voto effettuato dal nazireo, usa l'avverbio *μεγάλως* per rendere la forma *hiphil* dell'imperfetto ebraico di פלא, verbo usato in altri contesti soprattutto per descrivere «a vow as being special or set apart».⁷³ Inoltre, nello stesso versetto, il traduttore rende il vocabolo ebraico נזיר con il greco ἀγνείαν, una scelta che traduce il costrutto ebraico נזיר לנדר נדר לנדר con εὔξεται εὐχὴν ἀφαγνίσασθαι ἀγνείαν, per cui l'elemento della separazione per la purità sembrerebbe quello fondamentale e determinante; esso è sviluppato anche nei vv. 3.5 e 21, facendo emergere che il voto specifico del nazireo nel testo della LXX è interpretato come un voto di purità.⁷⁴ Si evince inoltre che i voti fatti a Dio devono essere considerati con estrema serietà, non sono puramente esteriori; alla luce della comprensione della santità di Dio, devono essere regolati da norme ben precise, in caso di trasgressione, per il bene del singolo e dell'intera comunità.⁷⁵

Il giorno ottavo di *sukkôt* (Lv 23,36.39; Nm 29,35)

In Lv 23,1-44 troviamo un calendario liturgico che contiene le disposizioni rituali per le singole feste: il Sabato (v. 3); la Pasqua e la festa dei Pani azzimi (vv. 4-8); la festa delle Primizie (vv. 9-14); la Pen-

⁷² Secondo CHEPEY, l'istituzione del nazireato sarebbe avvenuta dopo il ritorno dall'esilio di Babilonia, all'epoca del Secondo Tempio (cf. *Nazirites in Late Second Temple Judaism*, 6-7).

⁷³ J. BERLINERBLAU, *The Vow and the "Popular Religious Groups" of Ancient Israel* (JSOT.S 210), Sheffield 1996, 178.

⁷⁴ CHEPEY, *Nazirites in Late Second Temple Judaism*, 30: «From the perspective of the LXX readership, on the basis of LXX Num. 6.1-21, Greek-speaking Jews would have certainly understood the vow in this same way and may have *only* known the vow in Num. 6.1-21 as the *special purity vow* and not by its designated name in Hebrew, "the vow of the Nazirite"».

⁷⁵ SPRINKLE, «The rationale of the Law of Clean and Unclean in the Old Testament», 653: «The purity system, emphasizing the holiness of God and the impurity of man, teaches that humans must prepare themselves both ritually and morally before approaching a holy God».

tecoste (vv. 15-22); il Capodanno (vv. 23-25); la festa dell'Espiazione (vv. 26-32); la festa delle Capanne (vv. 33-36.39-43).⁷⁶

Tutte le feste sono indicate come *מוֹעֲדֵי יְהוָה* «tempo d'incontro di YHWH» (vv. 2 [2x].4.37.44), mentre l'uso del possessivo *מוֹעֲדֵי*, «mio tempo di incontro» (v. 2), mostrerebbe che secondo il pensiero del Sacerdotale si tratta di un tempo «sacro». Tali giorni di festa, caratterizzati dalla cessazione di ogni tipo di lavoro, sono chiamati *מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ*, che letteralmente si può tradurre con «convocazione santa». Tuttavia è da rilevare che secondo P nessuna realtà può essere santa soltanto per definizione; è necessario un atto di consacrazione affinché persone, oggetti o luoghi passino dalla sfera profana a quella sacra;⁷⁷ la santità è conferita mediante un processo che trasforma una realtà da non sacra a sacra. Per tale motivo si comprende che la santità della convocazione è legata alla proclamazione della festa come tempo d'incontro con Dio. Ciò emerge dall'uso del verbo *קרא* che appare 4x lungo il capitolo (vv. 2.4.21.37), avendo come suo accusativo *מִקְרָא*, nel senso che la proclamazione renderebbe santa la convocazione: «Nor are *מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ* to be explained as “sacred proclamation”, since the proclamations would not be sacred at all; it is the *מוֹעֲדֵי* the time themselves, that becomes sacred. Rather, *מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ* must mean something that has become a sanctum by virtue of proclamation, i.e., a thing pronounced, and thereby rendered, sacred».⁷⁸

Soltanto quando si parla della festa di *sukkôt* si danno delle disposizioni per il giorno ottavo, considerato *מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ*:

שְׁבַעַת יָמִים תִּקְרִיבוּ אֶשֶׁה לַיהוָה ³⁶
 בַּיּוֹם הַשְּׂמִינִי מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם וְהִקְרַבְתֶּם אֶשֶׁה לַיהוָה
 עֲצֻרָתָהּ הוּא כָּל־מִלְאכַת עֲבָדָה לֹא תַעֲשׂוּ

⁷⁶ Per maggiori dettagli sulla struttura di Lv 23, cf. W. KORNFIELD, *Levitico*, Brescia 1998, 117-124.

⁷⁷ B.J. SCHWARTZ, «*Miqra' Qodesh* and the Structure of Leviticus 23», in C.S. EHRlich – A. RUNESSON – E. SCHULLER (edd.), *Purity, Holiness, and Identity in Judaism and Christianity. Essays in Memory of Susan Haber*, Tübingen 2013, 15: «In this conception, reality is thought of as being composed of five dimensions: persons, objects, space, words, and time. Desecrating the sacred, which is to be avoided at all costs, consists of violating the restrictions imposed on what belongs to the deity by making mundane use of it. Just as the mundane use of a sacred object desecrates it, the mundane use of sacred time, time belonging to Jhwh, desecrates it. Since the time when one does all of one's productive activity is by definition non-sacred time, a day on which all such activity ceases must be a sacred time, time that belongs to Jhwh himself, time not be used by humans».

⁷⁸ SCHWARTZ, «*Miqra' Qodesh* and the Structure of Leviticus 23», 17.

³⁶Per sette giorni offrirete un sacrificio consumato col fuoco al Signore; nel giorno ottavo ci sarà una convocazione sacra e offrirete un sacrificio al Signore.

È giorno di assemblea solenne; non farete alcuna opera servile.

³⁹ אֶךְ בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאַסְפְּכֶם אֶת־חֲבוּאת הָאָרֶץ תְּחַגְּגוּ אֶת־הַגִּידוּהָ שִׁבְעַת יָמִים בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן שִׁבְחוֹן וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי שִׁבְחוֹן

³⁹Il quindicesimo del settimo mese, quando raccogliete i prodotti della terra, celebrerete una festa al Signore per sette giorni: il primo giorno riposo e nel giorno ottavo riposo.

La festa di *sukkôt*, che durava sette giorni, era prolungata ancora di un giorno nel quale, come nel primo giorno (v. 35), ci sarebbe stata una *מִקְרָא־קֹדֶשׁ*, ed essendo tale giorno designato come *קֹדֶשׁ*, in esso non si poteva svolgere alcun lavoro servile.⁷⁹ Quest'ultimo comando è ripetuto nel v. 39,⁸⁰ in cui la festa è designata con il sintagma *הַגִּידוּהָ*, «festa danzata in onore del Signore»; lo troviamo anche in Nm 29,35:⁸¹

³⁵ בַּיּוֹם הַשְּׁמִינִי עֲצַרְתָּ תַּחֲיָה לָכֶם כָּל־מְלֶאכֶת עֲבָדָה לֹא תַעֲשׂוּ

³⁵Nel giorno ottavo avrete un'assemblea: non farete alcun lavoro servile.

Il v. 35, inserito nel dettagliato racconto di tale festa comprendente i vv. 12-38, parla di *עֲצַרְתָּ*, «assemblea», anch'essa caratterizzata dall'astensione da ogni tipo di lavoro e dall'offerta di un sacrificio, così come prevedeva il rituale: «Offrirete in olocausto, come sacrificio consumato dal fuoco, soave profumo per il Signore, un giovenco, un ariete, sette agnelli dell'anno senza difetti, con le loro oblazioni e le loro libazioni, per il giovenco, l'ariete e gli agnelli secondo il loro numero e il rito e un capro in sacrificio espiatorio oltre l'olocausto perenne, la sua oblazione e la sua libazione» (Nm 29,36-38).

Nel testo di Numeri le indicazioni concernenti l'offerta dei sacrifici per ciascuno dei sette giorni erano ben definite: si richiedeva l'offerta

⁷⁹ La tradizione che menziona il giorno ottavo è accolta nel racconto della dedizione del tempio di Salomone e nell'opera del Cronista (1Re 8,2.65.66; cf. 2Cr 7,8-9; Ne 8,18). Anche FILONE parla di un ottavo giorno sulla base dei testi biblici (cf. *De specialibus legibus*, II, 210-213).

⁸⁰ I vv. 39-43 costituirebbero un successivo ampliamento rimarcante la gioia della festa, cf. KORNFELD, *Levitico*, 124.

⁸¹ B.A. LEVINE, *Numbers 21-36. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York 2000, 394: «Numbers 28-29 may be regarded as complementary to Leviticus 23, taking up where Leviticus 23 left off».

di due montoni e di quattordici agnelli e differenti capi di tori, secondo una progressione decrescente di un'unità in ciascun giorno, partendo da tredici per arrivare a sette (cf. Nm 29,13-24), per cui alla fine dei sette giorni si perveniva all'offerta di settanta tori, numero che corrisponde a quello presente nella tavola dei popoli nel mondo (cf. Gen 10), per indicare che «the Festival of Booths, focusing on man's needs and desire to give thanks to God for the year's harvest, is of universal appeal».⁸² Nell'ottavo giorno, invece, si prescrive soltanto l'offerta di un toro per Israele, come per indicare che il popolo dell'alleanza era chiamato a vivere una relazione unica con il suo Dio; ciò è segnalato anche dal *Midraš Nm Rab* 21,24:

Questo può essere paragonato al caso di un re che fece un banchetto per sette giorni e invitò tutte le persone della provincia durante i sette giorni della festa. Quando i sette giorni della festa furono finiti, disse al suo amico: «Abbiamo ormai fatto il nostro dovere nei confronti di tutte le persone della provincia, facciamo adesso a turno, tu ed io, con tutto quello che puoi trovare – una libbra di carne, o di pesce e di verdura». Allo stesso modo il Santo, benedetto Egli sia, disse a Israele: «L'ottavo giorno avrai una solenne assemblea, fai a turno con tutto ciò che puoi trovare; con un toro, un ariete!».

I sacrifici prescritti per l'ottavo giorno non si collegano a quelli offerti nei sette giorni precedenti, si tratta invece degli stessi sacrifici prescritti per il giorno dell'acclamazione (Nm 29,2) e il giorno dell'Espiazione (Nm 29,8). Secondo il calendario israelitico è importante organizzare la vita osservando i giorni di festa per entrare nello spazio sacro di Dio e santificare il tempo.

Il giorno della pienezza che ristabilisce il rapporto con Dio

L'indagine biblica sull'ottavo giorno ci introduce nell'ambito della categoria del tempo e ci porta a riflettere sull'importanza di tale mezzo di costruzione umana che la persona non potrà mai dominare né possedere, ma che piuttosto avverte essere posseduta da esso. Ciascuno di noi inesorabilmente assiste al fluire del tempo senza considerare che occorre porre l'attenzione non sulla «quantità» di tempo che abbiamo a disposizione, ma sulla chiamata a sacralizzare il tempo.

⁸² J. MILGROM, *Leviticus 23–27. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York-London-Toronto 2000, 2032.

Nella cultura ebraica il tempo è inteso come una successione di eventi segnati dalla presenza di Dio, dalla sua azione salvifica: «Israele non sapeva immaginarsi un tempo senza un evento determinato; conosceva cioè soltanto un “tempo pieno”. [...] il termine più cospicuo attinente alla sfera del tempo è *‘ēt* che significa però “tempo” nel senso di *punctum temporis*, di momento, periodo o lasso di tempo». ⁸³ In tale concezione del tempo, il «giorno» connota una durata ben definita. Nel primo racconto della creazione (Gen 1,1-2,4a), il «giorno uno» (v. 5) inaugura il ritmo giornaliero, sul quale ritorna il «giorno quarto» per completarlo (v. 19), poiché dalle lampade poste nel firmamento del cielo per separare il giorno dalla notte, dipende anche la scansione degli anni. Il riposo di Dio, nel «giorno settimo» (2,1), consacra un ritmo settimanale. Ed è proprio la santità del giorno di sabato (cf. 2,1-3) a conferire santità a tutto il tempo che è rappresentato dal giorno dopo il sabato, l’ottavo giorno.

Mentre i sette giorni costituiscono un’unità di misura del tempo terreno, il giorno ottavo è quello che trascende il tempo umano. Lo *šabbāt*, infatti, nonostante rappresenti l’apogeo della settimana, rimane parte di essa, del tempo e dei suoi limiti; il numero «otto» esprime invece un supplemento di pienezza che va ad aggiungersi al numero «sette», uno dei più sacri nella tradizione biblica; tale numero si presenta come «sette + uno», facendo emergere che ciò che era compiuto e chiuso, finito e definito, creato e terminato, si riapre a un orizzonte nuovo che non annulla ciò che precede, ma lo contiene e lo sviluppa. Per tale motivo si può dire che se il sette è il numero di *Adam/umanità*, l’«otto» supera il senso della creazione per aprirla al mondo di Dio, esso simboleggia l’eternità. ⁸⁴

Dai testi presi in esame si evince che quando il numerale «ottavo» è collegato al lessema «giorno», esso supera il semplice significato materiale, non si riferisce semplicemente a un giorno cronologicamente ben definito, quello successivo al settimo, ma a un periodo caratterizzato da un particolare significato teologico, si connette con eventi significativi nell’ambito del tempo, delle azioni e dei riti. L’ottavo giorno è il tempo in cui si consacra qualcosa o qualcuno al Signore, ponendo l’accento su un senso di santità/separazione continua, insita anche nello spazio.

⁸³ G. VON RAD, *Teologia dell’Antico Testamento*, I-II, Brescia 1974, II, 125.

⁸⁴ Cf. MENDEL SCHNEERSON, *Studi sulla Torà*, 224.

La *parashà Shemini* (Lv 9,11–11,47) di *rabbi* Schneerson cerca di spiegare perché sia chiamato «ottavo» il giorno in cui Dio si manifesta ad Aronne e ai suoi figli dopo la loro unzione: nonostante esso seguisse i sette giorni di consacrazione, non è la semplice prosecuzione di quelli; si considera che i sette giorni rappresentino lo sforzo dell'uomo di avvicinarsi a Dio consacrando se stesso e il mondo, mentre il giorno ottavo è quello in cui Dio risponde a tali sforzi manifestandosi. Esso, perciò, è il compimento dei giorni precedenti: «Si tenga presente che lo *Shabbat* è uno dei sette giorni ed è il giorno sacro per eccellenza. Tuttavia, esso rientra nei sette giorni della creazione e nell'ordine del creato. Il numero otto invece rappresenta la trascendenza dei limiti del tempo e la totale unione a Dio, alla sua essenza e non al Suo essere in relazione al mondo».⁸⁵

Gli sforzi dell'uomo durante i sette giorni mirano a santificare il mondo ed essi conducono all'ottavo giorno, che è quello che supera e trascende l'umano, è simbolo della santità, poiché nel giorno ottavo si completerà il processo di ricerca della perfezione, dopo che ognuno avrà fatto tutto ciò che è in grado di fare.⁸⁶ Questo giorno ottavo è stabilito da Dio, non dall'uomo, perché indica il tempo della sua manifestazione oppure che il tempo/l'offerta/la persona appartengono a Dio; nell'uno e nell'altro senso si vuole indicare che la realtà stessa di Dio, la sua santità ed eternità entrano nella dimensione temporale umana e che questa, a sua volta, si apre alla sfera divina.

Infatti, il giorno ottavo di *sukkôt* non è contrassegnato soltanto dall'assenza di ogni tipo di lavoro, ma soprattutto dalla «santa convocazione» ed è perciò un giorno di gioia pensato come «un santuario nel tempo, la cui luce deve diffondersi a ogni angolo del calendario».⁸⁷ Anche il giorno ottavo della purificazione dell'uomo o della donna, parallelo a quello della consacrazione del neonato, pone l'accento sulla chiamata alla santità e all'incontro con il Santo. Il principio che guida tutte le norme sulla purificazione è la nozione di santità e la consapevolezza che, finché si è impuri, non ci si può accostare a Dio, fonte e pienezza di vita. Nel giorno ottavo sia il neonato sia quanti si purificavano, lasciavano una condizione di morte, di non vita, incominciando un nuovo cammino di vita, di appartenenza al Signore, poiché potevano rientrare nella sfera del culto israelitico.

⁸⁵ *Ibid.*, 252-253.

⁸⁶ Cf. *ibid.*, 254.

⁸⁷ *Ibid.*, 496.

Come ogni vitello, agnello o capretto potevano essere offerti in sacrificio al Signore soltanto l'ottavo giorno dopo la nascita (cf. Lv 22,27), così, anche quanti erano affetti da impurità varie, dovevano lasciar trascorrere sette giorni e, dopo la cessazione delle impurità, nel giorno ottavo potevano offrire doni per la loro purificazione e per la riammissione in seno alla comunità. Anche a proposito della consacrazione di Aronne e dei suoi figli, effettuata nel giorno ottavo, è da considerare che, prima di tale consacrazione, essi non si distinguevano in alcun modo dagli altri israeliti; soltanto dopo che sono costituiti sacerdoti, ricevono un cambiamento di *status*, sono separati dagli altri e resi idonei a servire nella sfera dello spazio sacro. Da tutti questi riferimenti emerge che il giorno ottavo è quello che colma la distanza tra la morte e la vita, tra l'impurità e la purità, tra il profano e il sacro; equivale a una nuova creazione, perché in esso Dio richiede la santificazione dell'esistenza umana in ognuno dei suoi aspetti.

Conclusione

I testi della Torah in cui si menziona il giorno ottavo hanno messo in luce che l'unico modo per ristabilire la comunione con Dio infranta dal peccato è di ascoltare la sua voce e obbedire ai suoi comandi; l'obbedienza a ciò che Dio ordina per mezzo di Mosè è la chiave d'oro che apre l'accesso alla vita nel giorno ottavo, che indica un passo oltre lo *šabbāt*, oltre il tempo stesso, una rivelazione superiore.

Nella Torah il riferimento al giorno ottavo segnala la signoria di Dio sul tempo attraverso la presenza viva ed efficace della sua parola, indica il tempo dell'incontro tra la gratuita iniziativa di Dio e la libera risposta dell'uomo. Il giorno ottavo è quello della pienezza, il giorno senza tramonto che illumina la teologia come scienza ma anche la storia personale di ciascun credente, poiché la rivelazione non si limita a un fatto puntuale accaduto in un passato ormai lontano; dal momento in cui si è realizzata, si estende a tutti i tempi delle vicende umane facendole entrare in una dimensione divina. Rimane anche per noi vivo e attuale l'insegnamento impartitoci dai testi della Torah in cui si fa menzione del «giorno ottavo». L'uomo, creato il sesto giorno, è costituito in esso signore e custode del creato, chiamato ad assegnare il «nome» a tutti gli animali. Il settimo giorno è invece *consacrato/separato* per il Signore, è il tempo in cui l'uomo deve prendere coscienza che egli non è Dio, ma che da Dio riceve ogni dono. In questo giorno l'uomo si apre alla dimensione divina perché riconosce la signoria di Dio e

ne imita il comportamento: il giorno settimo è quello del riposo, perché Dio si astenne in esso da ogni lavoro. Il giorno ottavo, che va oltre il settimo per aprirsi a un ordine nuovo, ricapitola e riprende la perfezione imperfetta della creazione e dell'uomo per proiettarli in un nuovo orizzonte, quello della pienezza definitiva che solo Dio può dare e che l'uomo può soltanto attendere e accogliere tramite il rito della circoncisione e del sangue, tramite il sigillo dell'alleanza nuova.

ANGELA MARIA LUPO
Pontificia Università Urbaniana
Via Urbano VIII, 16
00165 Roma
a.lupo@urbaniana.edu

Parole chiave

Ottavo giorno – Purità/Santità – Impurità/Morte – Culto e Legge

Keywords

Eighth day – Purity/Holiness – Impurity/Death – Cultic Law

Sommario

L'indagine biblico-teologica condotta sui testi della Torah in cui appare il sintagma «ottavo giorno» (Es 22,29; Lv 9,1; 12,3; 14,10.23; 15,14.29; 22,27; 23,36.39; Nm 6,10; 29,35) evidenzia il significato rivelativo e di fede di tale giorno. Il giorno ottavo, come segnalano soprattutto i testi rabbinici, non fa riferimento a un tempo cronologicamente ben definito, quello successivo allo *šabbāt*, ma si connette con eventi significativi nell'ambito del tempo, delle azioni e dei riti. Ne consegue che si tratta di un giorno speciale, quello della pienezza e della vita, caratterizzato dall'incontro tra la gratuita iniziativa di Dio e la libera risposta dell'uomo.

Summary

The biblical-theological investigation conducted on the texts of the Torah where the syntagma «eighth day» appears, gives evidence to its revelatory meaning and to faith in such day. The eighth day, highly indicated in the rabbinic texts, does not refer to a well-defined chronological time like that which follows the *šabbāt*, but is connected with meaningful events within the scope of that period in time, that is, the rites and actions. Consequently, it deals with a special day, that of fullness and life, characterized by an encounter with God's gratuitous initiative and man's free response.

Rut la Moabita e le *Supplici* di Eschilo: modelli culturali di integrazione a confronto

Introduzione

Il libro di Rut ha suscitato e continua a suscitare un grandissimo interesse in vari ambiti del sapere.¹ Abbiamo intrapreso questo studio perché particolarmente colpiti dall'attualità delle tematiche presenti nella storia: l'essere donna straniera in terra straniera, la sua progressiva integrazione nonostante l'atteggiamento ambiguo della comunità nei confronti del diverso, altro da sé.

L'argomento cui vogliamo dare risalto è la rilevanza dell'etnia moabita di Rut e come la sua diversità non le impedisca di essere accolta a Betlemme.

Consapevoli del «salto culturale», paragoneremo la situazione di questa «biblica Cenerentola»,² di questa «emigrata-modello»³ con le *Supplici* di Eschilo, celebri donne straniere del mondo greco, mettendo in luce i punti di contatto tra le due storie.

¹ Ringrazio il professor Gian Luigi Prato (Università di Roma Tre), la professoressa Adele Teresa Cozzoli (Università di Roma Tre) per i consigli bibliografici e il professor Luca Mazzinghi (Pontificia Università Gregoriana) per l'attenta rilettura. Il libro di Rut ha avuto una grande ricezione nella letteratura, nell'arte e nella musica. Ad esempio, il *Booz endormi* di Victor Hugo, tratto da *La légende des siècles*, si ispira in maniera libera a esso. A partire dal XIII secolo la figura di Rut compare nella pittura francese su vetro. Persino Michelangelo nella Cappella Sistina prende spunto dalla genealogia finale, mostrando da una parte Rut con in braccio il figlio Obed e dall'altra Salmon e Booz. Nel XIX secolo Lesueur compose due opere intitolate *Ruth e Noemi* (1810) e *Ruth e Boaz* (1811). Cf. D. SCAIOLA, *Rut* (I libri biblici. Primo Testamento 23), Milano 2009, 249.

² J.-L. SKA, *La biblica Cenerentola. Generosità e cittadinanza nel libro di Rut*, Bologna 2013, 6.

³ Tutte le traduzioni dei passi citati, laddove non diversamente specificato, sono di chi scrive. B. HONIG, «Ruth, the Model Emigrée. Mourning and the Symbolic Politics of Immigration», in A. BRENNER (ed.), *Ruth and Esther* (FCB 3), Sheffield 2011, 50-74, spec. 53.

Rut la Moabita: un fenomeno di integrazione senza perdita di identità

Sin dall'inizio nel libro di Rut emerge la tematica dell'essere straniero. Al v. 1 si dice, infatti:⁴ «Al tempo dei giudici, ci fu nel paese una carestia e un uomo con la moglie e i suoi due figli emigrò da Betlemme di Giuda nei campi di Moab». ⁵ Il testo ebraico ha «per andare ad abitare» (*lāgûr*), termine non reso molto bene dalla traduzione CEI. Il verbo *gûr* ha il significato tecnico di «essere stranieri». Svariati sono i motivi che spingono una persona a diventare *gēr*,⁶ abbandonando la propria patria e il proprio clan: «confronti bellici; disgrazie personali o reati di sangue; carestia». ⁷ Nel libro di Rut la famiglia di Elimelek lascia Betlemme e va a stabilirsi nelle campagne di Moab a causa di una carestia che imperversa a Betlemme. ⁸ Dato che Elimelek nella terra di Moab è un *gēr*, ci si potrebbe aspettare che anche Rut, una volta lasciata la sua terra, sia definita in questo modo;⁹ Rut, però, non può essere chiamata *gēr*, in quanto questo termine in ebraico esiste solo come nome maschile.¹⁰ In 2,10 Rut stessa dice a Booz: «Perché ho trovato grazia ai tuoi occhi così da guardarmi con benevolenza, men-

⁴ Il testo ebraico cui ci si riferisce in questo lavoro è quello della BHS 1997.

⁵ Tutte le traduzioni italiane della BHS sono tratte da CEI 2008, tranne diversa indicazione.

⁶ «Nell'A.T. il *gēr* ha una posizione intermedia tra l'autoctono (*'zrb*) e lo straniero (*nkry*). Egli vive tra un popolo che non fa parte del suo stesso sangue e ciò gli causa una certa mancanza di quella protezione e di quei privilegi che in genere derivano dalla parentela di sangue e dall'essere nati nel posto. La sua condizione e i suoi privilegi dipendono da quel tipo di ospitalità, che tanta parte ha nella cultura orientale sin dai tempi più remoti. Nell'Israele antico la posizione del *gr* era paragonabile a quella dei meteci in Grecia; anche in seguito a particolari avvenimenti storici, *gr* indicava il cananeo residente in Israele o il fuggitivo proveniente dallo sconfitto regno del nord»: si veda D. KELLERMANN, «*gûr, gēr, gērût, m^egûrîm*», in *GLAT*, I, 1999-2024, spec. 2008. Per ulteriori informazioni sul *gēr* si veda anche G. BARBIERO, «Lo straniero nel Codice dell'Alleanza e nel Codice di Santità: tra separazione e accoglienza», in I. CARDELLINI (ed.), *Lo "straniero" nella Bibbia. Aspetti storici, istituzionali e teologici, XXXIII Settimana biblica nazionale (Roma, 12-13 settembre 1994)*, Bologna 1996 (= *RStB VIII*[1996]1-2), 41-69, spec. 48-49; A. SPREAFICO, «Lo straniero e la difesa delle categorie più deboli come simbolo di giustizia e civiltà nell'opera deuteronomico-deuteronomistica», in CARDELLINI (a cura di), *Lo "straniero" nella Bibbia*, 117-134, spec. 119-120.

⁷ KELLERMANN, «*gûr, gēr, gērût, m^egûrîm*», 2009-2010.

⁸ Cf. SKA, *La biblica Cenerentola*, 9-10.

⁹ Cf. A. SIQUANS, «Foreignness and Poverty in the Book of Ruth. A Legal Way for a Poor Foreign Woman to Be Integrated into Israel», in *JBL* 128(2009), 443-452, spec. 446.

¹⁰ Similmente SIQUANS, «Foreignness and Poverty in the Book of Ruth», 447.

tre io sono una straniera?».¹¹ Rut autodefinisce se stessa *nokriyyāh*. «Si definisce *nokrî* ‘uno che non appartiene a Israele tuo popolo e viene da un paese lontano’ (1Re 8,41)». ¹² Quello del *nokrî* è uno *status* sociale inferiore a quello del *gēr*,¹³ l’immigrato residente. Rut è una forestiera, una straniera non ancora assimilata. Rut non è semplicemente una *nokriyyāh*, ma anche una moabita.¹⁴ Nel libro di Rut si insiste ripetutamente sull’etnicità moabita¹⁵ della protagonista (1,22; 2,2.6.21; 4,5.10). Lee afferma che ribadire il fatto che Rut sia una moabita «è di per sé suggestivo, ma il modo strategico in cui la narrazione registra l’etnicità di Rut nella storia svela la tensione tra appartenenza alla famiglia e alterità». ¹⁶ Secondo Berlin la ripetizione dell’epiteto «Rut la Moabita» serve come «segno oggettivo di identificazione», poiché è naturale che costei mantenga questo indizio etnico a Betlemme.¹⁷ A suo parere, quando il narratore definisce Rut in tal modo, lo fa nel contesto delle conversazioni private tra Rut e Noemi (2,2.21) ed è per sottolineare l’opposizione nella storia tra appartenenza alla famiglia e alterità. Lee contesta l’ipotesi di Berlin e dice che l’epiteto «Rut la moabita» non è mai usato come «segno obiettivo di identificazione»; Rut non è mai semplicemente «la Moabita». ¹⁸ Quando è definita in tal modo, l’essere

¹¹ Traduzione di A. NICCACCÌ – M. PAZZINI, *Il Rotolo di Rut. Analisi del testo ebraico* (SBF Analecta 51), Jerusalem 2001, 16.

¹² J. SCHREINER – R. KAMPLING, *Il Prossimo. Lo Straniero. Il Nemico* (I Temi della Bibbia 3), Bologna 2002, 44.

¹³ Per ulteriori dettagli sullo *status* sociale del *nokrî*, si veda J. LANG, «nkr», in *GLAT*, V, 866-875, spec. 868.

¹⁴ Moab è «la designazione geografica dell’altopiano della montagna di Kerak, che si estende per 30 km dal wādi el-Môjib, l’Arnon biblico, fino al wādi el-Kerk, poi si innalza progressivamente verso il sud, fino al wādi el-Ĥesa, lo Zared biblico, che si getta nel Mar Morto»: R. PENNA (ed.), «Moab e Moabiti», in *Dizionario Enciclopedico della Bibbia*, Roma 1995, 880-881.

¹⁵ Nell’AT vi sono numerosi riferimenti a Moab, ma il quadro è complessivamente negativo. Ad es., si dice che le origini del popolo di Moab risalgono all’incesto tra le figlie di Lot e il loro padre (Gen 19,30-38); le figlie di Moab seducono gli israeliti invitandoli a partecipare a sacrifici pagani (Nm 25,1-5); Balak, re di Moab, ingaggia il mago Balaam affinché maledica Israele (Nm 22-24). Alcuni testi legali come Esd 9 e Ne 13 proibiscono il matrimonio con donne moabite. Si veda, a questo proposito, L. ALONSO SCHÖKEL, *Rut. Tobias. Judit. Ester*, Madrid 1973, 25.

¹⁶ E.P. LEE, «Ruth the Moabite: Identity, Kinship, and Otherness», in L. DAY – C. PRESSLER (edd.), *Engaging the Bible in a Gendered World. An Introduction to Feminist Biblical Interpretation in Honor of Katharine Doob Sakenfeld*, Louisville, KY 2006, 89-101, qui 90.

¹⁷ Cf. A. BERLIN, *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*, Winona Lake, IN 1994, 88.

¹⁸ Cf. LEE, «Ruth the Moabite: Identity, Kinship, and Otherness», 92.

moabita va sempre di pari passo con i suoi legami familiari con Noemi. Ella è «Rut la moabita, sua nuora» (1,22; 2,6) oppure «Rut, la moabita la vedova di Maclon» (4,5.10). Per Lee un tale uso dell'epiteto riflette la scomoda ambivalenza della comunità di Betlemme nei confronti di Rut, la straniera, e richiama l'attenzione sulla tensione tra la sua estraneità e l'appartenenza alla famiglia.¹⁹

Crediamo, invece, che l'insistenza sulla connotazione etnica di Rut intenda delineare meglio l'identità della protagonista. Ella ha lasciato la sua terra (Moab) e i suoi dèi (Chemos) per adorare YHWH (1,16). Nonostante tutti questi cambiamenti avvenuti nella sua vita, porta sempre con sé la sua origine moabita, traccia del suo passato e possibile ostacolo per il suo futuro. I ripetuti riferimenti al suo essere moabita indicano non soltanto la realtà di una resistenza a Betlemme, ma anche la sua legittima esigenza di partecipare, in quanto moabita, alla vita della comunità locale.²⁰

Ben tre volte i personaggi di questa storia fanno domande sull'identità di Rut, cercando di fare chiarezza (2,5; 3,9; 3,16), domande che a prima vista potrebbero sembrare ovvie, ma non è così. La pressante richiesta dell'identità di Rut è indicativa dell'indecisione della comunità israelita circa le donne moabite.²¹ Le domande vengono poste dai personaggi che sono più vicini a lei, anzi, per via del matrimonio con Maclon, dai suoi parenti: Noemi e Booz.

Il processo di integrazione culturale di Rut, un *iter* lungo, non privo di ostacoli, ha inizio in 1,16-17: «perché dove andrai tu, andrò anch'io, e dove ti fermerai, mi fermerò; il tuo popolo sarà il mio popolo e il tuo Dio sarà il mio Dio. Dove morirai tu, morirò anch'io e lì sarò sepolta». Più che espressione di mera conversione,²² queste parole evocano il linguaggio tipico dei trattati,²³ che indica identità e risorse condivise.²⁴ Rut accetta di «essere una cosa sola» con Noemi: seguirla, aiu-

¹⁹ Cf. LEE, «Ruth the Moabite: Identity, Kinship, and Otherness», 93.

²⁰ Similmente K.D. SAKENFELD, *Ruth* (Strumenti. Commentari 49), Torino 2010, 50-51.

²¹ Cf. LEE, «Ruth the Moabite: Identity, Kinship, and Otherness», 93.

²² Una discussione di questo tema si trova in E.F. CAMPBELL, *Ruth. A New Translation with Introduction, Notes and Commentary* (AncB 7), New York 1975, 80.

²³ Smith cita testi accadici del secondo millennio, ritrovati a Ugarit, contenenti trattati: RS 18.54 A, vv. 17'-20'; RS 20.162, vv. 17-19; Mursilis II di Hatti a Talmisharruma di Aleppo nel testo 6, rev., vv. 9-10; RS 17.382 + 380, vv. 3-4 (M.S. SMITH, «Your People Shall Be My People. Family and Covenant in Ruth 1:16-17», in *CBQ* 69[2007], 242-258, spec. 250-251).

²⁴ Per ulteriori dettagli si veda SMITH, «Your People Shall Be My People», 247-251.

tarla, procacciarle il cibo spigolando, fare di un popolo estraneo il suo popolo e del Dio di Noemi il suo Dio. Ciò vuol dire mettere in comune il proprio essere e ciò che si ha (identità e risorse). A nostro parere, è il primo passo verso l'inclusione di Rut nella collettività israelita. Questo non implica che ella perda la sua identità di moabita. Avvicinarsi al Dio della comunità in cui va ad abitare significa tentare di integrarsi culturalmente con essa.

Una seconda tappa della progressiva integrazione di Rut la si ritrova nella risposta sintetica e incisiva datale da Booz alla sua richiesta di motivare l'interesse nei confronti di una straniera (*nokriyyāh*): «Hai abbandonato tuo padre, tua madre e la tua patria per venire presso gente che prima non conoscevi» (2,11). Proferendo queste parole, Booz riconosce con empatia a Rut lo *status* di straniera che ha perso tutto; sradicata dai legami familiari per amore di Noemi, la segue in una terra mai vista, andando tra un popolo che prima non conosceva. Toccata dalla gentilezza che Booz le mostra, Rut dice (2,13): «Possa rimanere nelle tue grazie ai tuoi occhi, mio signore! Poiché mi hai consolato e hai parlato al cuore della tua serva, benché io non sia neppure una delle tue serve». Rut si identifica con una «serva» (*šiphātêkā*)²⁵ e mantiene un atteggiamento di umile sottomissione. Booz, invece, la invita a intingere il suo boccone in un liquido chiamato *hōmeš* (2,14), un termine che si traduce a volte con «aceto»,²⁶ oppure indica un tipo di bevanda inebriante.²⁷ Qualunque sia l'esatta natura di tale bevanda, è chiaro che Booz sta trattando Rut come un membro della sua cerchia. Lui stesso le offre del grano tostato (*qālī*), un cibo comune in Israele;²⁸ estende i suoi privilegi di spigolatrice molto oltre la norma e ordina ai suoi servi di non importunarla, né di rimproverarla (2,14-16).

Il processo di integrazione culturale di Rut culmina, poi, nel matrimonio con Booz, un israelita.²⁹ Questo matrimonio per Noemi significa «reintegrazione», per Rut «integrazione» nella comunità israe-

²⁵ Questo termine deriva da *šiphāh*, una giovane non libera e dedita ad attività umili come quella di macinare il grano. Si veda a questo proposito E. REUTER, «šifhā», in *GLAT*, IX, 795-800, spec. 796-799. Sulla *šiphāh* si veda anche A. JEPSEN, «Amah und Schiphchah», in *VT* 8(1958), 293-297, spec. 293.

²⁶ Ad es. Sal 69,22; Pr 10,26; 25,20.

²⁷ Nm 6,3.

²⁸ Ad es. Lv 23,14; 1Sam 17,17; 25,18; 2Sam 17,28.

²⁹ Non crediamo, come afferma Brenner, che la storia di Rut non possa essere letta come una storia di integrazione. A questo proposito si veda A. BRENNER, «Ruth as a Foreign Worker and the Politics of Exogamy», in BRENNER (ed.), *Ruth and Esther*, 158-162, spec. 162.

litica.³⁰ È la moglie di un importante uomo israelita, è ora «una donna israelita».³¹ Rut, pur integrandosi, non cancella le sue radici etniche,³² non perde la sua identità moabita.³³ Da moabita, tramite il matrimonio con Booz, diviene moabita-israelita.

Il tenere conto della profonda e durevole ambivalenza presente nel libro di Rut nei confronti dello straniero di etnia moabita (ribadire l'origine etnica della protagonista e sottoporla insistentemente a domande circa la sua identità), ci porta a pensare che questa storia mostri un modello ideale di comunità aperta agli stranieri.

Nato probabilmente in seno alla comunità 'am hā'āreš di Giuda,³⁴ il libro di Rut fornisce un modello ideale di integrazione culturale necessario data la multiculturalità e la multietnicità della società postesilica.

Le *Supplici* di Eschilo: un caso simile alla storia di Rut?

Liptzin è forse il primo a porre un parallelo tra la figura di Rut e un personaggio classico della tragedia greca: Medea.³⁵ Egli afferma che tanto Rut quanto Medea sono donne che hanno abbandonato i loro dèi, lasciato il loro popolo e la loro famiglia, per poi credere a un altro

³⁰ I. FISCHER, *Rut* (HThKAT 8), Freiburg i.B.-Basel-Wien 2001, 249-258.

³¹ Cf. E. DAVIS, *Who are You, my Daughter? Reading Ruth through Image and Text*, Westminster 2003, 117.

³² Al contrario Lacoque afferma: «Mentre la comunità intorno a Rut non dimenticherà la sua identità moabita, Rut è disposta a cancellare non solo le sue radici etniche, ma anche il suo stesso io». Cf. A. LACOCQUE, «The Book of Ruth as a Comedy. Classical and Modern Perspectives», in P.S. HAWKINS – L.C. STAHLBERG (edd.), *Scrolls of Love. Ruth and the Song of Songs*, New York 2006, 20-30, spec. 23.

³³ Noi non riteniamo, come Lau, che l'identità di Rut passi dall'essere moabita all'essere israelita. Questa ipotesi ci sembra riduttiva e semplificatoria: P.H.W. LAU, *Identity and Ethnicity in the Book of Ruth. A Social Identity Approach* (BZAW 416), Berlin 2010, 118.

³⁴ I suoi componenti non avevano vissuto l'esilio babilonese, né si erano mai allontanati da Giuda. Si erano adattati alle circostanze storico-sociali della loro epoca, in cui da molto tempo si effettuavano matrimoni misti. Per questo, a differenza di Esdra-Neemia (Esd 9-10; Ne 13), non condannano tali unioni, ma le accettano e creano un prodotto letterario che faccia della sua protagonista straniera la capostipite della stirpe davidica. Per maggiori informazioni sullo 'am hā'āreš, si veda L.S. FRIED, «The 'am hā'āreš in Ezra 4:4 and Persian Imperial Administration», in O. LIPSCHITS – G.N. KNOPPERS – M. OEMING (edd.), *Judah and the Judeans in the Persian Period*, Winona Lake, IN 2006, 123-145, spec. 126-129.

³⁵ S. LIPTZIN, «Ruth and Medea», in *Did* 5(1977), 151-158.

Dio, affidandosi a un altro popolo e a un'altra famiglia di propria scelta. Sottolinea, però, quanto diverso sia il fato di ciascuna. Rut la Moabita, nonostante le sue umili origini, alla fine viene accolta dalla comunità di Giuda e diventerà capostipite di re, dell'intera dinastia davidica; Medea, pur essendo principessa della Colchide, viene accolta con ostilità in Grecia e resta estranea alla cultura ellenica.

Questo confronto tra le due donne straniere, seppure molto interessante, non ci pare il più appropriato. Nel libro di Rut la protagonista si integra nella società, mentre nella Medea di Euripide questa eroina tragica resterà una barbara, perdendo persino la συμπαθεια che l'autore prova nei suoi confronti, dato che, per vendicarsi di Giasone, uccide i suoi stessi figli. Si può quindi affermare che Medea alla fine non si integra, anzi è costretta a fuggire dalla città.

Poiché la storia di Rut si presenta come un modello ideale di integrazione culturale, riteniamo più appropriato un confronto con le *Supplici* di Eschilo.³⁶ Le *Supplici* sono l'unico atto pervenutoci di una tetralogia³⁷ frammentaria costituita da *Egizi*,³⁸ *Danaidi*³⁹ e dal dramma satiresco *Amimone*.⁴⁰ Grazie al papiro di Ossirinco 2256.3 conosciamo l'ordine degli ultimi due atti della tetralogia eschilea: *Danaidi* e *Amimone*.⁴¹ Non è certo, invece, che le *Supplici* fossero il primo atto della

³⁶ Questa tragedia descrive l'arrivo ad Argo di Danao e delle sue figlie, in fuga dall'Egitto, e la minaccia del matrimonio con i loro cugini, figli di Egitto. Pelasgo, re di Argo, alla fine accoglie le Supplici, scatenando una guerra civile contro gli egizi. Cf. A. SOMMERSTEIN, «The Beginning and the End of Aeschylus' Danaid Trilogy», in B. ZIMMERMANN (ed.), *Griechisch-römische Komödie und Tragödie* 3, Stuttgart 1995, 111-134, spec. 111.

³⁷ In questo paragrafo si parlerà alternativamente di trilogia delle *Danaidi*, quando si farà riferimento alle *Supplici*, agli *Egizi* e alle *Danaidi*, e di tetralogia, quando si farà menzione delle *Supplici*, degli *Egizi*, delle *Danaidi* e del dramma satiresco *Amimone*.

³⁸ Gli *Egizi*, una tragedia forse ambientata dopo la battaglia in cui Pelasgo era stato ucciso e Danao obbligato a porre fine alla guerra (A. GARVIE, *Aeschylus's «Supplikes». Play and Trilogy*, Cambridge 1969, 197-199), probabilmente parlava dei preparativi del matrimonio delle Danaidi con i cugini e dell'uccisione da parte delle figlie di Danao, dei mariti (G.M. LYNETTE, «Greeks, Barbarians and Aeschylus' "Suppliants"», in *G&R* 53[2006], 205-223, spec. 208).

³⁹ Quello che si può ricostruire riguardo all'*Amimone* dai pochi frammenti pervenuti è che Amimone è una Danaide che vaga ad Argo in cerca di acqua. Ella incontra un satiro che pretende il suo amore, ma lei si rifiuta e chiede aiuto. Accorre Posidone il quale, dopo averla salvata, la costringe ad amarlo. Poi con il tridente fa sgorgare l'acqua di Lerna. Si veda LYNETTE, «Greeks, Barbarians and Aeschylus' "Suppliants"», 208.

⁴⁰ Cf. A. SOMMERSTEIN, «The Beginning and the End of Aeschylus' Danaid Trilogy», in ZIMMERMANN (ed.), *Griechisch-römische Komödie und Tragödie* 3, 111.

⁴¹ Cf. LYNETTE, «Greeks, Barbarians and Aeschylus' "Suppliants"», 208.

trilogia; Sommerstein ritiene che gli *Egizi* precedano basandosi 1) sul fatto che il papiro di Ossirinco 2256.3 sia lacunoso nel punto in cui ci dovevano essere i nomi delle *Supplici* e *Egizi*, 2) basandosi sullo scolio alle *Supplici* 37, 3) seguendo l'ipotesi di Rösler, le *Supplici*.⁴²

Un primo punto di contatto tra le *Supplici* di Eschilo e il libro di Rut è la presenza della tematica dell'essere donna straniera in terra straniera. Nell'efimnio I del coro, ai vv. 118-119 e 129-130, si riprende il tema dell'essere straniero:⁴³ «Siimi fausta, Apia ondulata. Terra, comprendi la mia lingua straniera».⁴⁴ Analizzando questo passo Bakewell ritiene che il coro si rivolga al suolo su cui ora si trovano le Danaidi.⁴⁵ Egli offre due possibili traduzioni dell'espressione greca (καρβᾶνα δ' αὐδᾶν εὖ, γᾶ, κοινέις): 1) «terra,osci bene la mia lingua straniera»; «terra, sai bene che la mia lingua è straniera».⁴⁶ In entrambe le traduzioni il verbo κοινέω ha il significato di «conoscere» ed equivale a γινώσκω, συνίημι, ἐπίσταμαι, ma nel primo caso l'accusativo καρβᾶνα δ' αὐδᾶν funziona come oggetto diretto del verbo, mentre nel secondo quest'ultimo viene inteso come se vi fosse un participio o un infinito sottointeso.⁴⁷ La prima interpretazione suggerisce che ci sia una conoscenza pregressa delle Danaidi, la seconda che questo sia il primo incontro con esse.⁴⁸ Noi preferiamo, invece, la seguente traduzione: «terra comprendi la mia lingua straniera». A nostro parere quello tra le danaidi e la terra argiva è un primo incontro. Le Danaidi sono immigrate di seconda generazione, non sono mai state ad Argo, sono straniere. L'esoticità e l'estraneità delle Danaidi si riflette nel loro linguaggio. Il termine stesso καρβᾶν, κάρβανος «straniero» è un vocabolo piuttosto raro.⁴⁹ Queste donne sono profondamente consapevoli che il loro linguaggio «suona straniero» (ἄλλοθρόοις v. 973).⁵⁰ Nel modo di esprimersi delle Danaidi troviamo tutti «gli indicatori di linguaggio barbaro» presen-

⁴² Cf. SOMMERSTEIN, «The Beginning and the End of Aeschylus' Danaid Trilogy», 118.

⁴³ Il testo greco di riferimento è l'edizione di D. PAGE (ed.), *Aeschyli septem quae supersunt tragoedias* (Oxford Classical Texts), Oxford 1972.

⁴⁴ La traduzione di questo passo è nostra.

⁴⁵ Cf. G.W. BAKEWELL, *Aeschylus's Suppliant Women. The Tragedy of Immigration* (Wisconsin Studies in Classics), Madison, WI 2013, 35.

⁴⁶ BAKEWELL, *Aeschylus's Suppliant Women*, 35.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ Si veda BAKEWELL, *Aeschylus's Suppliant Women*, 35.

⁴⁹ Similmente BAKEWELL, *Aeschylus's Suppliant Women*, 35.

⁵⁰ C. TURNER, «Perverted Supplication and Other Inversions in Aeschylus' Danaid Trilogy», in *CJ* 97(2001), 27-50, spec. 44.

ti nei *Persiani*: ripetizione e allitterazione (524-525; 858-864; 890-892; 900-902; 966), anafora (373-374; 420-421) e grida esotiche (825; 866; 876; 895; 899).⁵¹

L'alterità delle Danaidi nelle *Supplici* non si esprime solo nel linguaggio, ma anche nell'abbigliamento. Osservando le Danaidi, il re Pelasgo nota subito che c'è qualcosa di diverso nel loro aspetto e dice (vv. 234-237): «Di quale paese, non vestito alla greca, che di mantelli e di bende barbarici fa sfoggio, diremo di essere schiera? Non è d'Argo questa moda di donne, né d'altri paesi di Grecia». ⁵² Nel definire l'abbigliamento delle Danaidi, Pelasgo si rende conto che queste donne non seguono la moda di Argo, né tantomeno quella di altri paesi della Grecia: i mantelli e le bende sono βάρβαροι «barbarici». Al v. 277 Pelasgo apostrofa le Danaidi chiamandole ὦ ξένοι ⁵³ «o straniere». Ai vv. 279-280 viene ribadita ancora la differenza d'aspetto tra le Danaidi e le Argive: «l'aspetto si accosta alle donne di Libia, non alle nostre Argive di qui». ⁵⁴

Un secondo punto di contatto tra le *Supplici* di Eschilo e il libro di Rut è la presenza di insistenti domande circa l'identità delle protagoniste, prima che esse siano accolte nella comunità. Pelasgo, portavoce della comunità di Argo, pone tre insistenti domande circa l'identità delle Danaidi, prima di deliberare se accettarle o meno. La prima domanda occorre al v. 234, quando Pelasgo chiede alle cinquanta donne (ποδαπὸν ὄμιλον) di quale paese siano. Le Danaidi a loro volta dicendo (vv. 273-274): «Ci fregiamo del sangue di Argo. Seme di madre bovina, maternità benedetta». Pelasgo, confuso da questa risposta, indaga ulteriormente sulla loro identità chiedendo come sia possibile che siano di sangue argivo, quando d'aspetto assomigliano più a donne della Li-

⁵¹ Cf. TURNER, «Perverted Supplication and Other Inversions in Aeschilus' Danaid Trilogy», 44.

⁵² La traduzione di questo passo è nostra.

⁵³ Gli ξένοι («ospiti/stranieri») erano persone appartenenti a città o nazioni diverse che stabilivano un rapporto di particolare vicinanza; esso comportava che si offrisse ospitalità, ci si scambiassero doni o favori e si prestasse mutua assistenza tra gli ξένοι e le loro famiglie. Cf. L. BATTEZZATO (ed.), *Euripide. Ecuba* (Classici greci e latini), Milano 2010, 77.

⁵⁴ Tutte le traduzioni italiane delle *Supplici* sono tratte da U. ALBINI, *Eschilo, Prometeo incatenato. I Persiani. I sette contro Tebe. Le supplici*, introduzione di Umberto Albinì; traduzione, nota storica e note di Ezio Savino, Milano 2004, ad eccezione di diversa indicazione.

bia,⁵⁵ d'Egitto,⁵⁶ di Cipro,⁵⁷ a delle indiane e a delle amazzoni⁵⁸ (vv. 277-290). Le cinquanta donne spiegano che la loro non è solo un'identità legata all'Egitto. Lì sono nate e cresciute ma in realtà il loro ἀργείων γένος «stirpe nativa» (v. 323) è quello di appartenere a un loro ἀργείων στόλον «gruppo di argive» (v. 324).⁵⁹ Le Supplici, invece, relativamente all'ἔθνος appartengono agli egizi, relativamente al γένος agli argivi.⁶⁰

La tensione tra appartenenza alla famiglia e differenza etnica trova una concretizzazione significativa nella figura delle Danaidi e nella loro identità «ibrida». Costoro, come Rut, sono caratterizzate da una doppia identità, sono argive e al contempo egizie, cittadine e forestiere; Rut è moabita e al contempo israelita.

L'identità delle Danaidi è una doppia identità, un'identità ibrida tanto dal punto di vista etnico, quanto dal punto di vista della cittadinanza. Pelasgo riassume l'ambiguità della loro posizione quando esclama (v. 356): «Ah, non si faccia maligno il caso delle cittadine-straniere». ⁶¹ Questo passo è davvero significativo perché ci permette di comprendere quale posto potevano occupare le Supplici ad Argo. Pindaro usa ἄστος e ξένος come opposti (*Ol.* 13,1-3).⁶² Il termine ἀστοξένοι,

⁵⁵ Le donne di Libia sono descritte da Erodoto come promiscue (4,168.172.176). Si veda a questo proposito BAKEWELL, *Aeschylus's Suppliant Women*, 69.

⁵⁶ Le donne di Egitto assomigliano, quanto al ruolo, a uomini greci. Erodoto (2,35-36) dice che queste sono attive nella sfera politica, urinano stando in piedi, mentre gli uomini lo fanno stando seduti, sono attive nella sfera pubblica, mentre gli uomini stanno a casa e tessono. Cf. BAKEWELL, *Aeschylus's Suppliant Women*, 69.

⁵⁷ Il riferimento a Cipro allude al fatto che le Danaidi condividono il carattere e le inclinazioni di Afrodite. Si veda BAKEWELL, *Aeschylus's Suppliant Women*, 71.

⁵⁸ Le donne indiane, racconta Erodoto (3,101), si accoppiano all'aperto; le amazzoni rifiutano il matrimonio. Cf. BAKEWELL, *Aeschylus's Suppliant Women*, 70.

⁵⁹ Le Danaidi narrano di discendere da Io, una sacerdotessa argiva un tempo corteggiata da Zeus. Pur essendo stata trasformata in giovenca da Era, Io aveva continuato la sua relazione con Zeus, che per unirsi a lei diveniva un toro. Allora Era mandò il guardiano Argo a controllarla. Zeus ordinò a Ermete di ucciderlo, cosicché Io potesse tornare a essere libera. Era, invece, inviò un tafano ad assillare Io. Spinta da quest'ultimo a gettarsi in mare, ella raggiunse a nuoto l'Egitto, dove, per volere di Zeus, riprese le sembianze umane e diede alla luce il figlio suo e di Zeus: Epafos. Costui generò Libia, madre di Belo. Egli ebbe due gemelli: Egitto e Danaos. Le Danaidi sono discendenti di Io. Questo per loro significa poter vantare dei diritti nei confronti degli abitanti di Argo e nei confronti di Zeus. Si veda, a questo proposito, A. SOMMERSTEIN, *Aeschylean Tragedy, Le Rane 15*, Levante, Bari 1996, 164.

⁶⁰ Per ἔθνος si intende un gruppo etnico; per γένος un gruppo collettivo a cui si appartiene tramite la nascita. Cf. J. HALL, *Ethnic Identity in Greek Antiquity*, Cambridge 1997, 34-35.

⁶¹ Traduzione ispirata a BAKEWELL, *Aeschylus's Suppliant Women*, 29.

⁶² Si veda LYNETTE, «Greeks, Barbarians and Aeschylus' "Suppliants"», 216.

con cui Pelasgo definisce le Danaidi, è un ossimoro che significa «cittadine-straniere». ⁶³ Costoro non sono né cittadine (ἄστροί) né straniere (ξένοι), ma nello stesso tempo entrambe le due cose. ⁶⁴ Secondo Zeitlein la parola ἄστοξένοι in questo contesto si riferisce alla particolare posizione politica delle «cittadine-straniere», un fatto ambiguo reso ancor più eccezionale dall'idea di un'inclusione delle donne nel corpo politico. ⁶⁵ Il termine ἄστοξένοι costituisce anche un'eccellente metafora per descrivere l'ambiguo *status* sociale di queste donne nella comunità. ⁶⁶ Pelasgo, pur avendole definite ἄστοξένοι, ai vv. 369 e 964, si riferisce a tutta la città con il termine di ἄστροι πάντες in un modo che chiaramente include le nuove arrivate. ⁶⁷ Al v. 618, invece, occorre nuovamente il termine ibrido di «cittadine-straniere» ⁶⁸ nell'espressione proferita da Danao ξενικὸν ἄστροκὸν θ' ἅμα «straniero e cittadino insieme». Dai vv. 356 e 618 si evince che l'identità delle Danaidi è una doppia identità, ibrida tanto dal punto di vista etnico quanto dal punto di vista della cittadinanza. Sono al contempo egizie-argive e ἄστοξένοι «cittadine-straniere».

Come il libro di Rut anche le *Supplici* di Eschilo si possono definire una storia di progressiva integrazione, raggiunta pienamente solo grazie all'istituzione del matrimonio. Nelle *Supplici*, inizialmente, il problema dell'integrazione dello straniero è reso ancora più forte dal fatto che la posizione delle Danaidi nella città non sia fissata dal matrimonio. ⁶⁹ Già ai vv. 9-10 le Danaidi dicevano esplicitamente di essere contrarie al matrimonio con i figli di Egitto (γάμον ἄσεβῆ «matrimonio empio»); compare il termine φυξανορία il cui significato è «fuga dell'uomo», «ripugnanza verso il vincolo nuziale». ⁷⁰ Anche nell'efimnio II, ai vv. 141-143; 151-153, il coro parla di εὐνάς ... ἐκφυγεῖν «eludere i letti nuziali». I figli di Egitto sono accusati di ὕβρις «tracotan-

⁶³ A questo proposito si veda BAKEWELL, *Aeschylus's Suppliant Women*, 29.

⁶⁴ Cf. BAKEWELL, *Aeschylus's Suppliant Women*, 29.

⁶⁵ Similmente F. ZEITLEIN, «The Politics of Eros in the Danaid Trilogy of Aeschylus», in R. HEXTER – D. SELDEN (edd.), *Innovations of Antiquity*, New York 1992, 203-252, spec. 205.

⁶⁶ Cf. ZEITLEIN, «The Politics of Eros in the Danaid Trilogy of Aeschylus», 205.

⁶⁷ Cf. BAKEWELL, *Aeschylus's Suppliant Women*, 29.

⁶⁸ A questo proposito si veda ZEITLEIN, «The Politics of Eros in the Danaid Trilogy of Aeschylus», 217.

⁶⁹ Cf. J. GRETHLEIN, *Asyl und Athen. Die Konstruktion kollektiver Identität in der griechischen Tragödie*, Stuttgart 2003, 78.

⁷⁰ C. PASSARIELLO, «La supplica paradossale delle Danaidi in Eschilo», in *RSA* 3(2011), 305-317, spec. 307.

za»⁷¹ e il matrimonio con le loro cugine è contrario alla θέμις «norma». ⁷²In seguito le Danaidi definiscono queste nozze come εὐνάιοι γάμοι «scandalosi connubi» (v. 332). Ai vv. 457-467 minacciano di impiccarsi con i πέπλοι «fasce» agli idoli sacri, mentre al v. 799 la prospettiva delle nozze è definita δαΐκτορος «dilaniante». Le Danaidi si augurano che la morte preceda il giorno delle nozze, in modo che esse possano essere liberate dalle nozze (vv. 804-807). Più avanti (vv. 1030-1033) invocano la protezione di Artemide e ancora una volta sperano di non doversi mai sposare.

Per comprendere fino a che punto e in che modo le Danaidi si possano integrare, non bisogna soffermarsi solo sulle *Supplici*, ma bisogna inserire questo processo di integrazione nel più ampio contesto delle *Danaidi*. Il tema del matrimonio pervade tutta la trilogia delle *Danaidi*.⁷³ Nelle *Supplici* è inteso come ratto e schiavitù,⁷⁴ o come un assalto di un predatore su un animale tenero e indifeso.⁷⁵ In questa tragedia le figlie di Danao nutrono una profonda avversione nei confronti delle nozze. Questa ostilità è dovuta al fatto che «gli egizi rappresentano una forma selvaggia di sessualità umana maschile». ⁷⁶L'idea dell'unione sessuale è vista come un μίαισμα «contaminazione» (vv. 225-229) nei confronti della ἀγνεία «purezza» del loro *status* di vergini.⁷⁷

Alla fine della tragedia, ai vv. 1034-1042, le nozze sono viste in modo positivo.⁷⁸ Il coro delle ancelle onora Afrodite e le sue compagne: Desiderio, Persuasione, Armonia ed Eros. Il tema del matrimonio doveva essere centrale anche negli *Egizi* e nelle *Danaidi*. Negli *Egizi* le Danaidi sposavano i loro cugini. Il frg. 43 Radt descrive il mattino dopo il matrimonio, quando le coppie erano svegliate, secondo l'usanza, con una canzone.⁷⁹ Nelle *Danaidi*, la tragedia di Eschilo che concludeva la trilogia, il tema del matrimonio doveva svolgere un ruolo importante. «Nonostante i vari tentativi di ricostruzione della vicenda, gli

⁷¹ Ad es. nei vv. 30, 81, 104, 426, 487, 528, 817, 845, 880. Cf. J.K. MACKINNON, «The Reasons for the Danaids' Flight», in *CQ* 28(1978), 74-82, spec. 80.

⁷² Cf. MACKINNON, «The Reasons for the Danaids' Flight», 80.

⁷³ Cf. LYNETTE, «Greeks, Barbarians and Aeschylus' "Suppliants"», 210.

⁷⁴ Ad es., ai vv. 839, 918, 924: ZEITLEIN, «The Politics of Eros in the Danaid Trilogy of Aeschilus», 207.

⁷⁵ Cf. ZEITLEIN, «The Politics of Eros in the Danaid Trilogy of Aeschilus», 207.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ *Ibid.*, 207.

⁷⁸ *Ibid.*, 212.

⁷⁹ Cf. SOMMERSTEIN, «The Beginning and the End of Aeschylus' Danaid Trilogy», 126.

esiti particolari restano per noi irrecuperabili. È tuttavia notevole che, nel frammento più ampio che ci sia pervenuto, Afrodite celebrasse la forza di *eros* che sovraintende all'ordine del mondo basato sull'unione (γάμος) e che coinvolge il mondo umano e quello naturale». ⁸⁰ Così dice Brillante a proposito di Aesch. Frg. 44 Radt. Dall'unione di Ipermestra e Linceo nasce una nuova dinastia ad Argo, un nuovo γένος caratterizzato da elementi argivi ed egiziani. ⁸¹ Poseidone interviene e soccorre la ragazza, salvandola da una situazione difficile, paragonabile a quella nella quale si sarebbero trovate le Danaidi costrette a nozze indesiderate. ⁸² Il dio la conduce attraverso la persuasione a diventare sua sposa. Di quest'opera ci è pervenuto un verso che probabilmente riporta le parole che Poseidone rivolge alla ragazza perché accettasse le sue profferte di amore: «il tuo destino è di essere amata, il mio quello di amarti». ⁸³ Secondo Detienne questa è la formula del contratto che unisce Posidone e Amimone nel rispetto reciproco. ⁸⁴ Divenendo sposa di Poseidone, la Danaide si spoglia della sua violenza di guerriera e riceve in regalo le acque. ⁸⁵

In conclusione, riteniamo che le Danaidi sperimentino nella trilogia una progressiva integrazione. Nel primo atto della trilogia, le *Supplici*, le Danaidi vengono accolte come ἀστοξένοι; nel secondo atto (gli *Egizi*) come μέτοικοι e nell'ultimo, le *Danaidi*, come ἄσται partecipanti alle Tesmoforie. ⁸⁶

Il processo di integrazione delle cinquanta donne è, come quello di Rut, un *iter* lungo. Esso risulta parziale solo se si legge questa tragedia slegandola dalla trilogia cui appartiene. Se ci si concentra solo sulle *Supplici*, non si può non notare l'avversione di queste donne al matrimonio con i cugini, ma questo atteggiamento è solo una fase temporanea e rituale. Per integrarsi nella struttura della πόλις esse non posso-

⁸⁰ C. BRILLANTE, «Genealogie Argive: dall'*Asty Phoronikon* alla Città di Perseus», in P.A. BERNARDINI (ed.), *La città di Argo: mito, storia tradizioni poetiche. Atti del convegno internazionale (Urbino, 13-15 giugno 2002)*, Roma 2004, 35-56, spec. 48-49.

⁸¹ Cf. ZEITLAIN, «The Politics of Eros in the Danaid Trilogy of Aeschilus», 234.

⁸² Si veda BRILLANTE, «Genealogie Argive: dall'*Asty Phoronikon* alla Città di Perseus», 49.

⁸³ Aesch. Frg. 13 Radt; cf. BRILLANTE, «Genealogie Argive: dall'*Asty Phoronikon* alla Città di Perseus», 48.

⁸⁴ Cf. M. DETIENNE, *La Scrittura di Orfeo*, Roma 1990, 45.

⁸⁵ In Argolide il nome di Amimone designerà due sorgenti: una nella città e una nella periferia del territorio. Cf. DETIENNE, *La Scrittura di Orfeo*, 45.

⁸⁶ Si veda ZEITLAIN, «The Politics of Eros in the Danaid Trilogy of Aeschilus», 236-237.

no sottrarsi al matrimonio. Tutto il racconto della tetralogia si stringe attorno al tema del matrimonio, all'istituzione di un nuovo modo per sessi opposti di dialogare, con un linguaggio che è l'esatto contrario della violenza e del desiderio bestiale. L'avversione delle Danaidi nei confronti del matrimonio nelle *Supplici*, così come il rifiuto di Amimone delle brutali attenzioni del satiro nell'*Amimone*, esprimono un chiaro rifiuto da parte di queste donne della violenza. Tuttavia, nessuna di loro può sfuggire all'istituzione del matrimonio. Esso è per una ragazza quello che per un ragazzo è la guerra: per ciascuno di loro questi sono gli adempimenti delle loro rispettive nature.⁸⁷

Come nel libro di Rut la protagonista si integra grazie al suo matrimonio con Booz, così nella trilogia delle *Danaidi* la loro inclusione ad Argo avviene tramite il matrimonio con gli egizi. Lo scopo delle *Supplici* è quello di mostrare a un'Atene multietnica, multiculturale e caratterizzata da una forte pressione demografica causata dall'immigrazione,⁸⁸ un modello ideale di progressiva integrazione.

Conclusione

Il raffronto tra il libro di Rut e le *Supplici* di Eschilo costituisce certamente un «salto culturale», ma non un «salto tematico». Il primo punto di contatto tra le *Supplici* di Eschilo e il libro di Rut è la tematica dell'essere straniero. In questa tragedia si esprime, a livello linguistico, un'ambiguità di atteggiamento nei confronti delle cinquanta straniere. Costoro a volte vengono definite abbigliate a mo' di barbari (βάρβαροι, v. 235), a volte ξένοι (vv. 195; 202; 277); nel libro di Rut il tipo di alterità in questione viene precisato dal punto di vista linguistico in modo univoco (cf. la menzione di Rut come *nokriyyāh* in 2,10).

Un secondo punto di contatto tra questi due testi è la presenza di tre insistenti domande circa l'identità delle donne prima di accoglierle nella comunità. L'identità delle Danaidi, come quella di Rut, è un'identità «ibrida», o forse meglio una doppia identità. Le prime sono ar-

⁸⁷ Cf. J.-P. VERNANT, «City-State Warfare», in ID., *Mith and Society in Ancient Greece*, Brighton 1980, 19-44, spec. 23.

⁸⁸ Le *Supplici* si devono comprendere alla luce di un importante fenomeno che avviene negli anni della sua composizione: l'immigrazione su larga scala verificatasi ad Atene nel V secolo a.C. Tra il 480 e il 450 a.C. i meteci aumentarono a tal punto da superare numericamente i cittadini ateniesi in alcuni demi. Si veda a questo proposito, S. GOLDHILL, «The Great Dyonisia and Civic Ideology», in *JHS* 107(1987), 58-76, spec. 74; BAKEWELL, *Aeschylus's Suppliant Women*, 3.17.19.

give quanto a γένος, greche quanto a ἔθνος, Rut è sia moabita che israelita. In entrambi i casi è la duplice identità delle protagoniste a creare dubbi che suscitano domande, a creare sospetto. L'identità delle Danaidi è ibrida tanto dal punto di vista etnico, quanto dal punto di vista della cittadinanza. Sono al contempo egizie-argive e ἀστοζένοι «cittadine-straniere». Il loro *status* sociale, già ambiguo per via della doppia identità, è ancor più insolito perché si tratta di donne, non-greche, non-maritate. Nonostante un'iniziale φυξανορία, le Danaidi, proprio come Rut, riescono a integrarsi grazie al vincolo del matrimonio.

L'ultimo punto di contatto tra *Supplici* e libro di Rut è lo scopo che questi testi si prefiggono: l'integrazione dello straniero nella comunità di accoglienza. Da tutte le analisi fatte, riteniamo che entrambe queste storie siano un modello ideale d'integrazione.

CRISTINA BUFFA
Université de Strasbourg
Faculté de théologie catholique
cristina.buffa.@etu.unistra.fr
cristina.buffa@yahoo.it

Parole chiave

Rut, la Moabita – *Supplici* di Eschilo – Duplice identità – Donne straniere – Progressiva integrazione

Keywords

Ruth, the Moabite – *Suppliants* of Aeschylus – Double identity – Foreign women – Progressive integration

Sommario

L'intento che si persegue in questo articolo è quello di confrontare il libro di Rut e le *Supplici* di Eschilo. Tale raffronto costituisce un «salto culturale», ma non un «salto tematico». I due testi presentano diverse affinità. Tanto Rut quanto le *Supplici* sono donne straniere in terra straniera, entrambe sono caratterizzate da una doppia identità: le Danaidi sono al contempo argive e egizie, cittadine e forestiere; Rut, è moabita e israelita. La doppia identità delle protagoniste suscita diverse domande sul loro conto prima della loro progressiva integrazione. Pensiamo che entrambe queste storie mostrino un modello ideale di società aperta agli stranieri, in cui l'integrazione culturale del diverso, altro da sé nella comunità di accoglienza è una strada percorribile e auspicabile.

Summary

This article aims at comparing the book of Ruth and the *Suppliants* of Aeschylus. This encounter constitutes a «cultural leap», but not a «thematic leap». The two texts present various similarities. Both Ruth and the Suppliants are foreign women in a foreign land, both characterised by a double identity: the Danaids are simultaneously Argives and Egyptians, citizens and country folk; Ruth is both Moabite and Israelite woman. The twofold identity of the protagonists arouses various questions about them before their gradual integration. We think that both these stories show an ideal model of a society open to foreigners, in which the cultural integration of the different, the other, into the welcoming community is a path that is both possible and desirable.

Intertestualità e redenzione universale in Gal 3,1–4,7

Fa parte dei capisaldi della dottrina di Paolo l'affermazione che solo Cristo salva tutti, giudei e gentili, dal peccato. Questa affermazione ne comporta però altre. L'Apostolo deve poter anzitutto mostrare anche che la forza e l'estensione del peccato sovrastano la legge mosaica, così che anche la salvezza portata da Cristo, la sola capace di superare il peccato, possa estendersi a tutti gli uomini di tutti i tempi, senza più la mediazione della Legge. Deve inoltre mostrare che questo appartiene al disegno di Dio, rivelato nella Scrittura.

Nella Lettera ai Romani Paolo fa questo ricollegandosi ai primi capitoli del libro della Genesi. Presenta Adamo come tipo di Cristo (Rm 5,14), per mostrare che, come la trasgressione di Adamo ha avuto un effetto negativo su tutta la sua discendenza, così il dono della grazia portata da Cristo apre a tutti l'accesso alla comunione con Dio e alla vita eterna. In questo contesto inoltre sceglie di personificare il peccato come una realtà puramente spirituale, facendo a meno per quanto possibile di ogni aspetto narrativo.¹ Quanto alla forza ed estensione del peccato, sovrastante ogni altro rimedio che non sia Cristo, egli la infierisce a partire dall'ineluttabilità universale della morte, facendo eco al castigo divino comminato a seguito della colpa dei progenitori raccontata in Gen 3,19 (cf. Gen 2,17).

Ci si può chiedere se anche nella Lettera ai Galati sia possibile trovare almeno degli accenni indicanti la stessa direzione argomentativa: la redenzione portata da Cristo, come realizza la promessa fatta ad Abramo liberando la sua discendenza dalla maledizione della Legge, così risponde a una promessa più primordiale, liberando l'umanità dalla maledizione causata dal peccato e pur annunciata nella Scrittura.

L'affermazione dell'universalità della salvezza di Cristo risuona fin dai primi versetti della lettera: «grazia a voi e pace da Dio Padre no-

¹ Sull'argomento, si veda R. PENNA, *Vangelo e inculturazione. Studi sul rapporto tra rivelazione e cultura nel Nuovo Testamento*, Cinisello Balsamo (MI) 2001, 391-418 («Origine e dimensione del peccato secondo Paolo: echi della tradizione enochica»).

stro e dal Signore Gesù Cristo, che ha dato se stesso per i nostri peccati al fine di strapparci da questo mondo malvagio, secondo la volontà di Dio e Padre nostro» (Gal 1,3-4). Nel «noi» che include Paolo e i galati, giudei e gentili, si mostra che la salvezza portata Cristo supera le differenze etniche e culturali.

L'essere strappati via «da questo mondo malvagio» indica però già anche una dimensione ulteriore della salvezza. Paolo fa riferimento alle concezioni dell'apocalittica contemporanea, che suppone una corruzione radicale di tutta la creazione, effetto del peccato angelico, e contro la quale l'osservanza della Legge non può molto. Solo Cristo può strappare da tale radicale corruzione.

Infine, la frase: «secondo la volontà di Dio e Padre nostro» mostra l'inquadrarsi di tutto questo nel disegno divino, e anche la via di accesso al mondo nuovo: l'adozione a figli nel Figlio.

Secondo l'articolazione di Galati proposta da Antonio Pitta, in 3,1-4,7 si ha un'unità chiaramente riconoscibile, con un esordio (3,1-5), un corpo centrale (3,6-27) e una perorazione finale (4,1-7), che riprende i temi annunciati nell'esordio.²

Ci si può chiedere se Paolo annunci in qualche modo il tema della sezione. Ritengo che tale annuncio si trovi in 2,22: «Dunque *non rendo vana la grazia di Dio*; infatti, se la giustificazione viene dalla Legge, Cristo è morto invano».³

Con queste parole Paolo sussume sotto la categoria unitaria della *grazia* l'opera compiuta e manifestata da Dio: attraverso la morte di Cristo egli ha *donato* a tutti la giustificazione, giustificazione che la Legge non può dare; e se qualcuno vuole tornare all'osservanza mo-

² A. PITTA, *Disposizione e messaggio della Lettera ai Galati. Analisi retorico-letteraria* (AnBib 131), Roma 1982, 100-122. Le indicazioni di capitoli e versetti senza il nome del libro biblico sono riferite alla Lettera ai Galati.

³ In un precedente articolo ho cercato di mostrare come la strategia argomentativa di Paolo nella Lettera ai Galati si incentri sull'*ethos* (di Paolo prima, e dei galati poi), secondo le indicazioni di Aristotele per il genere deliberativo. Inoltre, le prospettive secondo cui si articola la dimostrazione sono annunciate alla fine delle unità precedenti: Gal 1,10 («Se cercassi ancora di piacere agli uomini, non sarei servitore di Cristo») per 1,11-2,22; Gal 2,22 («Dunque non rendo vana la grazia di Dio») per 3,1-4,7; 4,7 («non sei più schiavo, ma figlio e, se figlio, sei anche erede») per 4,8-5,12; Gal 5,1 («Cristo ci ha liberati per la libertà! State dunque saldi e non lasciatevi imporre di nuovo il giogo della schiavitù», con una anticipazione del primo sviluppo, usato in funzione perorante rispetto alla sezione precedente) per 5,13-6,10. F. TOSOLINI, «Ethos and Consensus in Galatians: A Rhetorical Arrangement the Letter and Its Interpretation», in *Taiwan Journal of Theology* 37(2013), 1-38.

saica dopo aver conosciuto Cristo, Cristo non gli giova a nulla: decade «dalla grazia» (Gal 5,4).

Paolo sceglie quindi di presentare ai galati l'opera di Dio in Cristo in modo oggettivo, come uscita dalla sua imperscrutabile iniziativa; opera che viene rivelata nelle Scritture come coerente e armonica, pro-manante dalla sua fedeltà eterna; opera che chiede l'assenso obbediente di coloro che ne sono destinatari.

In particolare, Paolo sceglie di spiegare l'opera redentrice di Cristo a partire dalle Scritture sacre di Israele, per mostrare come esse permettano e richiedano la sua venuta come unico possibile realizzatore di una salvezza universale intesa non solo in senso orizzontale (il rapporto tra etnie e culture), ma anche in senso verticale (riguardante il rapporto tra la creazione e Dio).

Si vuole ora ripercorrere lo sviluppo argomentativo della sezione, per mettere in evidenza l'affiorare nel testo di dati che segnalano la percezione da parte di Paolo della necessità di questa ulteriore dimensione della salvezza.

In un secondo momento si cercherà di evidenziare i riferimenti ai testi biblici sulla base dei quali Paolo può suggerire⁴ che Cristo viene promesso nelle Scritture anche in quanto liberatore dal peccato.

Lo sviluppo dell'argomentazione in Gal 3,1-4,7

Occorre innanzitutto seguire il filo del ragionamento a partire da Gal 2,14.⁵ L'affermazione dell'incapacità della Legge a giustificare par-

⁴ È noto che l'argomentazione nello stile rabbinico, in particolare l'utilizzo della *gezerah shawah* (GS), è una delle vie seguite da Paolo in Gal 3,1-4,7 per confermare le sue tesi. Alcune analisi in questo senso sono state recentemente condotte sulla sezione. Per Gal 3,6-22 si veda: M. RASTOIN, *Tarse et Jérusalem. La double culture de l'Apôtre Paul en Galates 3,6-4,7*, Roma 2007. Per Gal 3,10-14 si veda: P. BASTA, *Gezerah Shawah. Storia, forme e metodi dell'analogia biblica*, Roma 2007, 93-95; J.-N. ALETTI, «L'argumentation de Ga 3,10-14, une fois encore. Difficultés et propositions», in *Bib* 92(2011), 182-203. Tali analisi mostrano la versatilità della GS, e la maestria di Paolo nell'utilizzarla. Esse comunque mostrano anche quanto una GS possa essere in qualche modo evanescente; ci si pone perfino la domanda se essa sia o no presente e intesa, tanto i riscontri verbali, di fatto presenti nei testi, sono alle volte non sufficientemente probanti. Il presente contributo si inserisce in questa direzione. Siccome però i dati non permettono affermazioni sicure, si preferisce parlare in modo più generico di intertestualità.

⁵ L'unità Gal 2,14b-21 viene riconosciuta come luogo in cui Paolo conclude la prima sezione della lettera (Gal 1-2), e in 2,16 annuncia la tesi che svilupperà nelle sezioni seguenti: J.-N. ALETTI «Galates 1-2. Quelle fonction et quelle démonstration?», in *Bib* 86(2005), 305-323.

te dalla citazione del Sal 143(142),2: «nessuna carne sarà giustificata». Paolo e Pietro, pur essendo di natura giudei e non pagani peccatori, per essere giustificati hanno creduto in Cristo, perché la giustificazione davanti a Dio non si può ottenere dalle opere della Legge. Forte del testo della Scrittura, Paolo dice che nessuna carne, in quanto carne (cf. Rm 7,14-25), inclusa quindi la carne che fa le opere della Legge, può essere giustificata davanti a Dio. Già in questa unità, alla fine della prima sezione della lettera, si pone il problema: come può Paolo mostrare, sulla base di quanto è scritto, che la Legge prevede una via di giustificazione diversa da se stessa e a sé superiore, via di giustificazione universale e incondizionata, che rende inutili le opere che la Legge chiede e offre a tutti la possibilità di ottenere la salvezza semplicemente credendo? Salvezza da quale pericolo?

Nell'esordio della seconda sezione della lettera (3,1-5), Paolo fa appello all'esperienza vissuta dai galati. Nella sua prima venuta egli ha posto *davanti ai loro occhi* il Cristo crocifisso.

Essi hanno creduto e ricevuto lo Spirito, con i segni e prodigi che accompagnano la sua venuta. Sono entrati nel nuovo mondo spirituale dove Cristo li conduce, diventando nuova creatura. Paolo invita i galati a riconoscere la verità insita nella loro esperienza: non è stato loro necessario compiere le opere richieste dalla Legge,⁶ ma semplicemente «l'ascolto (obbediente) della fede».

In particolare, riguardo all'origine della fede (3,1), Paolo è molto dettagliato. Egli insiste: sul fatto che Cristo *viene rappresentato* (da parte di chi? Solo Paolo o anche Dio? Cf. Rm 3,25); sulla *visione* (gli occhi) dei galati; sull'*oggetto* rappresentato, il Crocifisso; sulla *parola* che lo *de-scrive* (c'è un gioco di codici: dagli occhi, che vedono e leggono, agli orecchi, che ascoltano), alla quale viene dato l'assenso, l'*ascolto* (obbediente) della fede. Sulla base di questa esperienza Paolo guida i galati attraverso le Scritture per mostrare loro come esse confermino quanto essi hanno vissuto.

Nella parte centrale dell'argomentazione (Gal 3,6-27), Paolo sostanzia le sue affermazioni con passi della Scrittura, appoggiandosi sul loro tenore verbale.

Comincia ponendo una serie di tesi che riguardano l'identità dei figli di Abramo. Dato che Abramo ha creduto alla promessa della di-

⁶ PENNA, *Vangelo e Inculturazione*, 512-535 («Le Opere della Legge in Paolo e nel Manoscritto Qumraniano 4MMT»).

scendenza e questo gli è stato computato come giustizia (3,6, citando Gen 15,6), figli di Abramo – e quindi giustificati davanti a Dio – sono coloro che credono (Gal 3,7). La Scrittura inoltre porta ad Abramo il lieto annuncio che *tutti i gentili* (πάντα τὰ ἔθνη) saranno benedetti *in lui* (Gen 22,18).⁷

Essi ricevono la benedizione *insieme* al loro padre nella fede. La fede unifica coloro che credono. Si ha quindi la sequenza fede - giustificazione - benedizione, che si realizza in primo luogo in Abramo, e diventa criterio di identificazione dei suoi figli, serie di atti che anch'essi devono vivere, per poter essere riconosciuti come sua discendenza (3,9).

Paolo continua spiegando che questo avviene, come novità, perché (γάρ, 3,10) quelli che vengono dalla Legge, e ricevono la loro identità e le loro prerogative dalle opere richieste dalla Legge, non sono giustificati e non ricevono la benedizione, anzi, sono sotto il segno della maledizione (citando a questo proposito Dt 27,26; 28,58). Addirittura non li chiama più figli di Abramo, anche se le opere della Legge sono richieste alla sua discendenza secondo la carne.

Paolo comunque si chiede inoltre se una ipotetica piena osservanza porti alla benedizione, e nega questa possibilità perché la parola della Scrittura da una parte pone come fonte della vita di coloro che la osservano non Dio ma la Legge (sulla base della citazione di Lv 18,5), dall'altra essa afferma (citazione di Ab 2,4) che il giusto vivrà per la fede (Gal 3,11-12).

Dati questi antecedenti, i vv. 13-14 sembrano eccedere l'ambito dell'argomentazione. Paolo afferma: «Cristo ci ha riscattati dalla maledizione della Legge, diventando lui stesso maledizione per noi», e cita a conferma Dt 21,23. Così facendo, da una parte mette in evidenza il modo particolare, paradossale della liberazione dalla maledizione della Legge (modo che anche i credenti devono vivere in sé, come fanno per la fede di Abramo, come compimento della fede che hanno imparato da lui?). Dall'altra invece non è chiara l'estensione del «noi».

Se è vero però che Paolo vuole includere anche i gentili, a questo punto viene in evidenza che esiste una maledizione comminata dalla Legge *a tutti indistintamente*, sia che essi la conoscano o no, una maledizione universale da cui tutti devono essere liberati, e solo Cristo può

⁷ καὶ ἐνευλογηθήσονται ἐν τῷ σπέρματί σου πάντα τὰ ἔθνη τῆς γῆς. Paolo sostituisce con ἐν σοὶ l'espressione τῷ σπέρματί σου.

farlo. Se essa include anche i gentili, occorre chiarire da quale maledizione della Legge ci riscatta Cristo. Certo non da quella della non osservanza, in quanto i gentili non hanno rapporto con la Legge, sono già peccatori (2,15).

Sembra a questo punto che Paolo veda chiaramente le due dimensioni di questa redenzione. In primo luogo essa rende possibile l'estensione universale della benedizione («perché la benedizione di Abramo passasse ai pagani in Cristo Gesù»). Gesù opera questo quando viene posto fuori dalla benedizione della Legge, nel luogo della maledizione, così che quanti credono in lui non siano più obbligati dalla Legge. In secondo luogo essa permette a tutti di ricevere la promessa dello Spirito («e noi, mediante la fede, ricevessimo la promessa dello Spirito»). Sembra a questo punto che la recezione dello Spirito segnali la fine della maledizione.

Anche qui si pongono degli interrogativi: in quale senso la maledizione che la Legge commina a Cristo è necessaria perché la benedizione di Abramo passi ai gentili? Perché sono liberati dalla maledizione della Legge? E infine: quale benedizione? Abramo è davvero benedetto? Non può invece essere che senza il riscatto operato da Cristo nemmeno Abramo sia benedetto?

Gal 3,13-14 segnala perciò la percezione da parte di Paolo della dimensione ulteriore, radicale, decisiva del pericolo che insidia l'umanità. E come ha parlato di un lieto annuncio portato dalla Scrittura ad Abramo riguardo all'estensione interetnica e interculturale della giustificazione e benedizione, realizzata in Cristo e partecipata grazie alla fede, così sembra logico che egli debba cercare dei testi scritturistici che facciano lo stesso riguardo alla dimensione più profonda della liberazione da lui portata quando è stato appeso al legno.⁸ Ci dovrebbero quindi essere dei dati interni alla Scrittura, visibili, utilizzabili nell'argomentazione, che spieghino perché la risposta di fede debba essere necessariamente data al Cristo morto e risorto, altrimenti tale risposta diviene irrilevante, incapace di salvare dalla maledizione della Legge non solo quelli che si basano sulle opere della Legge (i giudei), ma an-

⁸ J. Louis Martyn parla di una schiavitù universale sotto gli elementi del mondo, da cui Cristo riscatta tutti. Commentando Gal 4:4 scrive: «Having spoken of universal enslavement in v 3, Paul identifies the purpose for which God sent the Son: it is that of redeeming the whole human race from slavery» (J.L. MARTYN, *Galatians. A New Translation with Introduction and Commentary* [AncB 33A], New York 1997, 390).

che quelli che la Legge non maledirebbe,⁹ e per i quali è pronta la benedizione della fede di Abramo (i gentili).

In Gal 3,14 Paolo introduce l'argomentazione successiva. Essa si articola in due momenti: il passaggio ai pagani della benedizione di Abramo attraverso Gesù, e la «promessa dello Spirito».

In 3,15-27 Paolo approfondisce il primo momento, ma con una attenzione dialettica al ruolo giocato dalla Legge. In 3,6 aveva citato Gen 15,6. L'accoglienza di fede di Abramo fa riferimento a Dio che gli promette la discendenza e gli dice che sarà numerosa come le stelle del cielo (Gen 15,4-5). Anche se materialmente il termine «promessa» non si trova nel TM, Israele in tutta la sua storia ha sentito il valore di determinazione del futuro insito in ogni parola pronunciata da Dio.¹⁰ Paolo non ha fatto altro che cominciare a usare un termine greco per categorizzare tale sentire.¹¹ Questo mostra come Paolo in Gal 3,15 sviluppi un argomento le cui premesse sono già implicitamente presenti in 3,6.

«Le promesse» (al plurale) sono comunque una determinazione della benedizione. Ad Abramo Dio promette una discendenza numerosissima (Gen 13,16; 15,4-5), e sempre a lui dice che la sua discendenza erediterà la terra (Gen 13,15; 15,18; 17,8; 24,9). In 3,16 Paolo afferma che il referente del termine «seme» della citazione di Gen 13,15¹² è Cristo, sulla base del fatto che il termine ricorre al singolare. Egli è perciò colui nel quale aspettarsi una grande discendenza, egli è l'erede della promessa.

In Gal 3,15.17-20 l'Apostolo cerca di mostrare che, a confronto delle promesse, strumento attraverso il quale Dio «fa grazia» (3,18), la legge mosaica è più distante.

Parte dall'esempio comune di un testamento¹³ formalmente redatto, che nessun (altro)¹⁴ può dichiarare nullo o modificare. Applica poi questo esempio alla promulgazione della Legge, mostrando che es-

⁹ Occorre però ricordare che in 2,15 Paolo, conformandosi tatticamente al pensiero giudaico contemporaneo, afferma una differenza per così dire ontologica (φύσει) tra giudei e gentili e chiama i gentili «peccatori».

¹⁰ Cf. la risposta di Davide all'oracolo di Natan: «Tu hai parlato anche della casa del tuo servo per un lontano avvenire: e questa è la legge per l'uomo, Signore Dio!» (2Sam 7,19).

¹¹ Il sostantivo ἐπαγγελία e il verbo ἐπαγγέλλω ricorrono nella LXX pochissime volte.

¹² ὅτι πᾶσαν τὴν γῆν ἦν σὺ ὄραξ σοὶ δώσω αὐτήν καὶ τῷ σπέρματί σου ἕως τοῦ αἰῶνος.

¹³ Paolo sceglie per questo il termine διαθήκη, che significa anche «alleanza», «patto».

¹⁴ PENNA, *Vangelo e Inculturazione*, 419-434 («Quando un testamento è irrevocabile: La promessa ad Abramo in Gal 3,15ss»).

sa è una figura secondaria: nel tempo, perché viene secoli dopo il patto stipulato con Abramo (Gen 17,4.10.13);¹⁵ e nella dimensione relazionale, perché non viene data direttamente da Dio a Israele, ma prima agli angeli, e poi da essi a un mediatore umano che rappresenti Dio davanti al popolo.¹⁶ La Legge quindi non altera né tantomeno annulla la promessa.

In Gal 3,19, con un'importante insinuazione, Paolo aggiunge una funzione in qualche modo positiva della Legge: essa è stata «aggiunta in grazia delle trasgressioni» (τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη), dove l'espressione «in grazia di» fa sentire l'appartenenza della Legge al piano di Dio, alla sua grazia, mentre il termine «trasgressione» riporta a Rm 5,14 («a motivo della figura della trasgressione di Adamo»), estendendo così la trasgressione fino al tempo precedente alla Legge mosaica (cf. anche Rm 5,20).

In questo modo, come nella Lettera ai Romani, anche in Galati la legge mosaica verrebbe a mostrare che tutta l'umanità, fin dal principio, è sotto la legge del peccato. Paolo qui non lo afferma esplicitamente, ma l'indeterminatezza del testo sembra indicare la presenza di questa idea. Paolo continua affermando anche la transitorietà della Legge, aggiunta «fino alla venuta della discendenza per la quale era stata fatta la promessa».

Nei versetti seguenti (Gal 3,21-22) egli comunque nega anche una possibile conclusione in senso opposto: che la Legge sia *contro* le promesse di Dio. Per ipotesi, avrebbe potuto dare la vita, se fosse stata donata con questa funzione (ma «il giusto per la fede vivrà»). Invece la Scrittura, di cui la Legge mosaica è parte, rinchiude tutte le cose sotto il peccato (in quali testi? Forse quelli citati in Rm 3,9-20, ma bastano?), così che solo la fede in Cristo porta al conseguimento della promessa (al singolare, cf. Gal 3,14: lo Spirito).

Qui si mostra chiaramente che è il peccato a impedire tale conseguimento, e che la Legge non può nulla contro di esso. Solo Cristo vince il peccato e la promessa fatta a lui è data (come dono, per grazia) solo a coloro che credono in lui, diventando così con lui una realtà sola.

¹⁵ C'è una discrepanza tra i 400 anni di schiavitù preannunciati da Dio (Gen 15,13), e i 430 anni di Es 12,40-41 (cifra che Paolo usa).

¹⁶ Per questa tradizione, cf. At 7,53. Se nella frase «Dio è uno», «uno» viene inteso come parte di una serie numerica, quindi limitato, si perde il senso dell'obiezione paolina. Conviene sentire in questa frase l'eco dello *Shema*, che afferma l'*unicità* di Dio. In questo contesto il ricorso a delle mediazioni indebolisce davvero la vicinanza della Legge a Dio.

L'Apostolo prosegue il suo argomento traendo alcune conseguenze dalla scansione temporale insita nel rapporto tra la promessa e la sua realizzazione, e dalla posizione della Legge al suo interno.

Con tale scansione aveva mostrato il ruolo secondario della Legge. Ora se ne serve per confermare la funzione positiva della Legge nel piano della salvezza e per affermare la sua transitorietà, la fine del suo servizio quando il tempo è compiuto.¹⁷

Introduce a questo proposito un'immagine appartenente al mondo della famiglia, le disposizioni del padre riguardo all'educazione del figlio (Gal 3,24). A essa segue l'illustrazione dell'effetto dell'accoglienza della fede. La fede viene personificata, essa arriva come nuovo luogo, spazio di appartenenza a Cristo, e si compie nell'essere «immersi» in lui.¹⁸ Effetto è l'unificazione di tutta l'umanità nella sua persona, il compiersi, anche nell'umanità così unificata in lui, della promessa fatta a suo riguardo.

Ancora una volta la salvezza portata da Cristo integra non solo le dimensioni etnica (giudei e greci) e sociale (schiavi e liberi), dimensioni intrastoriche, ma anche la distinzione sessuale (maschio e femmina), distinzione primordiale, appartenente all'ordine della creazione. Tutto questo perché Cristo libera dalla maledizione del peccato, di cui la maledizione della Legge è segno eminente.

La parte finale della sezione (Gal 4,1-7) assume i toni della perorazione retorica,¹⁹ rafforzata dal fatto che Paolo narra l'evento che porta alla salvezza: Dio manda Cristo, identificato come Figlio suo, per liberare dalla Legge, per conferire l'adozione filiale. E questa si realizza perché Dio invia lo Spirito del suo Figlio nei cuori, a pronunciare l'invocazione che identifica Dio come Padre di quel Figlio che racchiude in sé tutta l'umanità, e tutti i credenti in lui come eredi della promessa.²⁰

In conclusione, nel testo di Gal 3,1-4,7 alcuni chiari segnali indicano che Paolo è cosciente della necessità di fondare in modo integra-

¹⁷ PENNA, *Vangelo e Inculturazione*, 435-460 («Quando venne la pienezza del tempo...» (Gal 4,4): storia e redenzione nel Cristianesimo delle origini).

¹⁸ Si noti il gioco delle immagini: Cristo è l'acqua *in cui* il credente viene immerso, è la veste *di cui* viene rivestito e che lo identifica nelle sue relazioni. Cristo è nel credente, il credente è in Cristo.

¹⁹ PITTA, *Disposizione*, 120-122.

²⁰ Tra le varianti delle ultime parole di 4,7, leggere «eredi *di Dio*» metterebbe in evidenza l'eredità come oggetto; leggere «attraverso Dio (διὰ Θεοῦ)» metterebbe in evidenza la modalità dell'ereditare («per grazia di Dio», trad. CEI 2008, cf. Gal 2,21).

le, nel testo biblico, l'opera di salvezza di Cristo, non semplicemente come liberazione dalla maledizione della Legge, ma anche, e più profondamente, come liberazione dal peccato, in adempimento a una promessa.

Si pone allora il problema di *quale* conferma biblica possa eventualmente sostenere quanto Paolo dice della liberazione dal peccato operata da Cristo: come in qualche modo egli possa mostrare che la Scrittura *vede* innanzitutto il problema del peccato universale; non solo, ma *indica* anche delle vie di liberazione, vie che Cristo percorre.

A differenza di quanto ha fatto in riferimento alla maledizione della Legge, Paolo non ha esplicitato nel testo della lettera tali conferme scritturistiche. Si possono comunque indagare alcuni passi, alla ricerca di quei collegamenti che potrebbero fondare le sue tesi.

«Nato da donna» (Gal 4,4). Convergenze intertestuali

In Gal 4,4 Dio invia²¹ il Figlio «quando venne (ἦλθεν) la pienezza del tempo». La presenza di una scansione temporale indicata come «pienezza» (rimandante a un non-ancora, a una attesa) e la ricorrenza del verbo «venire» collegano 4,4 con 3,19: «fino alla *venuta* della discendenza per la quale era stata fatta la promessa» (ἄχρις οὗ ἔλθη τὸ σπέρμα ᾧ ἐπήγγελται).

In questo modo Paolo mostra il Figlio come «seme», indicandolo così anche come il destinatario della promessa. Tutto questo non attraverso una verbalizzazione esplicita, ma operando una sovrapposizione concettuale ricca di forza evocativa, che rende i testi spiegazione l'uno dell'altro.

Alla precisazione del tempo segue il racconto dell'evento, stilisticamente disposto secondo un modello chiastico:

ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ,	a
γενόμενον ἐκ γυναικός,	
γενόμενον ὑπὸ νόμον,	b
ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον	b'
ἵνα τὴν υἰοθεσίαν ἀπολάβωμεν	a'

²¹ Paolo sottolinea l'importanza dell'evento dell'*incarnazione* quale prima vittoria sulle forze del male, come in Rm 8,3: ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας καὶ περὶ ἁμαρτίας κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί.

La struttura dei vv. 4-5 sarebbe, almeno a prima vista, perfettamente chiasmica,²² se non ci fosse la frase γενόμενον ἐκ γυναικός. Perché aggiungere questa frase? La frase seguente (γενόμενον ὑπὸ νόμον) è già chiara a sufficienza, e le risponde ἵνα τὴν υἰοθεσίαν ἀπολάβωμεν, in perfetta simmetria.

Ma occorre ricordare che Paolo usa la preposizione ὑπό sia per la Legge (ὑπὸ νόμον, 4,4) che per il peccato (ὑπὸ ἁμαρτίαν, 3,22).²³ E in 4,4 Paolo non dice più da quale sottomissione il Figlio riscatta quelli che sono sotto la Legge: da quella alla Legge? Da quella al peccato? Da tutte e due?

L'azione espressa dal verbo ἐξαγοράση deve realizzarsi non solo per quelli che sono sotto la Legge (Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρως τοῦ νόμου, 3,13) ma anche per quelli che sono sotto il peccato – i pagani peccatori (Gal 2,15), perché nessuna carne, nessun vivente è giustificato davanti a Dio (Gal 2,16).

Infatti la Legge identifica i giudei, e li separa dai pagani. Ma a ricevere la redenzione e l'adozione è un «noi», e questo «noi» include i galati, che sono dei gentili. Quindi, per il Figlio, il «nascere sotto la Legge» non è più sufficiente. Diventa per lui necessario anche il «nascere da donna»,²⁴ appartenere all'umanità rinchiusa sotto il peccato. Per liberare coloro che sono sotto la Legge occorre «nascere sotto la Legge», nascere come discendenza di Abramo – e questo per compiere una promessa, realizzare una parola detta da Dio, a cui Abramo ha creduto. Per liberare quelli che sono sotto il peccato (cioè tutti, compresi quelli che sono sotto la Legge), occorre «nascere da donna» – e anche questo dovrebbe compiere una promessa, realizzare una parola detta da Dio, da accogliere nella fede.

Il sintagma ἐκ γυναικός introduce nel contesto qualcosa di nuovo e di inaspettato. È lecito pensare che la sua inserzione da parte di Paolo sia intenzionale, si tratta di coglierne il senso. Non solo, ma esso si trova in un'unità che conclude l'argomentazione: si può pensare

²² Diversamente PITTA, *Disposizione*, 119.

²³ Si notino anche le due formulazioni parallele: «la Scrittura invece ha rinchiuso (συνέκλεισεν) ogni cosa sotto il peccato» (3,22), e «noi eravamo custoditi e rinchiusi (συγκλειόμενοι) sotto la Legge» (3,23).

²⁴ Siccome chiunque nasce, nasce da donna, dal punto di vista della semplice logica questo pare superfluo; ma non è superfluo dal punto di vista dell'argomentazione a partire dal testo della Scrittura, il terreno sul quale Paolo si sta muovendo. Egli deve trovare un appoggio alle sue tesi nella Scrittura.

che anche questo particolare raccolga e concluda degli accenni fatti in precedenza.

Punto di partenza è la menzione del seme (σπέρμα). Il termine ricorre cinque volte nel capitolo precedente,²⁵ nel contesto delle promesse fatte da Dio ad Abramo. Esse rimandano ad alcuni passi presenti in Gen 12–24, dove Dio parla e gli dice che al suo seme darà in eredità la terra: Gen 12,7; 13,15.17; 15,18; 17,8; 22,17; 24,7.

In particolare, la citazione che Paolo fa in Gal 3,16, riconoscibile per la ripetizione enfatica della congiunzione «e» nella frase: «e al tuo seme», rimanda a Gen 13,15.17 (promessa divina fatta ad Abramo dopo la separazione da Lot), a Gen 17,8 (nel contesto della stipulazione dell'alleanza) e a Gen 24,7 (promessa divina ripetuta da Abramo a Eliezer nell'inviarlo a Carran). In Gen 17,8, dopo «e al tuo seme» il testo biblico aggiunge «dopo di te», probabilmente in riferimento a Isacco che subentra al padre come destinatario della promessa dell'eredità.

In Gen 3,14-15 Dio parla al serpente:

Allora il Signore Dio disse al serpente: «Poiché hai fatto questo, maledetto tu fra tutto il bestiame e fra tutti gli animali selvatici! Sul tuo ventre camminerai e polvere mangerai per tutti i giorni della tua vita. Io porrò inimicizia fra te e la donna, fra la tua stirpe e la sua stirpe: questa ti schiaccerà la testa e tu le insidierai il calcagno» (καὶ ἔχθραν θήσω ἀνὰ μέσον σου καὶ ἀνὰ μέσον τῆς γυναικὸς καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ σπέρματός σου καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ σπέρματος αὐτῆς αὐτός²⁶ σου τηρήσει κεφαλὴν καὶ σὺ τηρήσεις αὐτοῦ πτέρναν).

Le parole di Dio in Gen 3 presentano dei paralleli con i termini e i temi di Gal 3,15.19; 4,4 e con gli altri testi di Genesi citati, che a quei passi sono sottesi e in essi affiorano.

Innanzitutto il contesto. Dio commina al serpente una maledizione (che determina il futuro). Tale maledizione ha due dimensioni. La prima riguarda il modo di vivere del serpente: viene condannato a strisciare e a nutrirsi di polvere. La seconda riguarda il suo rapporto con la donna. Vi sarà inimicizia non solo tra la donna e il serpente, ma anche tra la sua stirpe e la stirpe del serpente. La stirpe della donna gli schiaccerà il capo, mentre il serpente le insidierà il calcagno.

²⁵ In Gal 3,16 (tre volte, per precisare che il «seme»/erede è uno solo); in 3,19, per indicare che la Legge è temporanea, in attesa del «seme»/erede; e in 3,29, per precisare la condizione necessaria per ricevere l'eredità, l'unità con il «seme».

²⁶ Si noti il pronome maschile usato in riferimento al neutro τὸ σπέρμα, anche perché per avere un calcagno bisogna essere degli umani.

In questo modo la maledizione si rovescia in promessa (fatta riguardo alla discendenza della donna), mostrando un parallelismo con la promessa divina fatta ad Abramo e alla sua discendenza.

In entrambe le promesse Dio parla di una discendenza (σπέρμα): di Abramo e della donna, e di quanto la discendenza compirà in forza della parola divina: sarà l'erede, schiaccerà il capo del serpente realizzando su di lui la maledizione.

A questo si aggiunge la particolare enfasi in riferimento alla provenienza dell'erede, visibile in Gen 15,4. Quando Abramo obietta che non ha figli e suo erede sarà Eliezer di Damasco, Dio gli dice: «Non costui sarà il tuo erede, ma uno uscito da te sarà il tuo erede (ὄς ἐξελεύσεται ἐκ σοῦ οὗτος κληρονομήσει σε)». Il sintagma ἐκ σοῦ assume un valore enfatico, mettendo in evidenza il rapporto tra la discendenza e Abramo: «colui che sarà uscito *proprio* da te, da nessun altro». Il TM ha: «uno che uscirà *dalle tue viscere*», confermando questa interpretazione.

Questo valore enfatico può essere portato direttamente su ἐκ γυναικός di Gal 4,4 («nato proprio da donna»), espressione parallela a ἐκ σοῦ di Gen 15,4, e rafforzare il collegamento di Gal 4,4 con i testi sulla discendenza di Gal 3 e i loro antecedenti in Genesi, e con la promessa di Gen 3,14-15.

L'enunciato paolino in Gal 4,4 avrebbe quindi sapore di compimento. D'altra parte, l'invio del Figlio avviene nella pienezza del tempo, un tempo stabilito, deciso da Dio: questo tempo stabilito è tale perché in relazione con una parola, una parola di promessa. Nella venuta di Cristo si avrebbe quindi il compimento della promessa in positivo fatta ad Abramo (Gal 3,16) e della promessa in negativo fatta al serpente (Gen 3,14-15), il compimento della sua maledizione.

In questo modo Paolo riesce a suggerire (i collegamenti testuali sono indiretti, e forse non si può trovare di più nei libri dell'AT) che la redenzione di Cristo si collega – e quindi ha come suo ambito, si estende – a una dimensione primordiale dell'umanità.

In Romani, Adamo viene presentato come *tipo* di colui che deve venire, anche se la menzione della sua *trasgressione* (παράβασις, Rm 5,15) rende *storicamente* necessario l'intervento di Cristo.²⁷

²⁷ Sul parallelismo tra Adamo e Cristo in 1Cor 15,47-49, si veda M. GOFF, «Genesis 1/3 and Conceptions of Humankind in 4QInstruction, Philo and Paul/Matthew», in C.A. EVANS – H.D. ZECHARIAS (edd.), *Early Christian Literature and Intertextuality*. Vol. 2. *Exegetical Studies*, London 2009, 114-125.

Qui invece si può pensare che Paolo in qualche modo, in parallelo alla visione di Cristo come compimento della promessa fatta ad Abramo, intraveda un simile valore profetico, riferibile a Cristo, come presente anche in Gen 3,14-15 e ne faccia uso in Gal 4,4.

Così egli mostrerebbe che Cristo, Figlio di Dio, discendenza di Abramo e quindi sottoposto alla Legge, non solo libera dalla maledizione della Legge, ma anche, in quanto discendente dalla donna una volta vittima del serpente, libera dalla maledizione primordiale tutta l'umanità²⁸ e le dona l'adozione filiale al Padre, vissuta nell'esperienza del suo Spirito.

Lungo la storia dell'esegesi il passo di Gen 3,14-15 è stato frequentemente citato come riferimento di Gal 4,4.

In un importante testo di Ireneo di Lione, Gen 3,15 viene visto come promessa della venuta del nuovo Adamo e della sua vittoria sul serpente. Ireneo collega a questo passo Gal 3,19 e Gal 4,4.²⁹

Egli vede in Gen 3,14-15 non solo il valore di annuncio dell'opera del nuovo Adamo, Cristo, ma anche l'affermazione che colui di cui si parla in Gal 3,19 è innanzitutto il discendente di Adamo, prima che di Abramo.

Egli vede inoltre la necessità che colui che schiaccia la testa al serpente venga da una donna, perché la vittoria sia secondo giustizia.

Anche se Ireneo sembra muoversi all'interno di una ermeneutica teologica, non si può negare che basi le sue interpretazioni sul teno-

²⁸ Nel *Libro delle Parabole* (Enoc 62,6.9.14) il Figlio dell'uomo viene detto «Figlio della Madre dei viventi», cf. «Libro di Enoc» (tr. Luigi Fusella), in P. SACCHI (ed.), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, Torino 1981, 413-667 e 553-554. Altre traduzioni di questi passi offrono letture diverse, a seconda dei codici usati, cf. M. BLACK, *The Book of Enoch or I Enoch. A New English Translation*, Leiden 1985, *ad loc.*

²⁹ «Cristo ricapitolò tutto in se stesso e così tutto venne a far capo a lui. Dichiarò guerra al nostro nemico e sconfisse colui che al principio, per mezzo di Adamo, ci aveva fatti tutti suoi prigionieri. Schiacciò il capo al serpente secondo la parola di Dio riferita nella Genesi: Porrò inimicizia tra te e la donna, tra la tua stirpe e la sua stirpe: egli ti schiacerà la testa e tu insidierai il suo calcagno (cf. Gen 3,15). Con queste parole si proclama in anticipo (*praeconabatur*) che colui che sarebbe nato da una vergine, quale nuovo Adamo, avrebbe schiacciato il capo del serpente. Questo è quel discendente di Adamo, di cui parla l'Apostolo nella sua Lettera ai Galati: «La legge delle opere fu posta finché venisse al mondo il seme per cui era stata fatta la promessa» (cf. Gal 3,19). Ancor più chiaramente indica questa realtà nella stessa lettera, nel passo in cui dice: «Quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò il suo Figlio, nato da donna» (Gal 4,4). Il nemico infatti non sarebbe stato sconfitto secondo giustizia, se il vittorioso non fosse stato un uomo nato da donna, poiché fin dall'inizio della storia il demonio ha dominato sull'uomo per mezzo di una donna, opponendosi a lui con il suo potere» (IRENEO DI LIONE, *Adv. Haer.* 5,21,1; PG 7b, 1179).

re verbale dei testi, confermando così in essi la presenza di una intenzionalità argomentativa, di una logica precisa soggiacente agli accostamenti che Paolo suggerisce.

In altri testi antichi la frase *γενόμενον ἐκ γυναικός* è stata vista e usata nella discussione sulla verginità di Maria e come conferma della realtà dell'umanità di Cristo contro ogni docetismo.³⁰

L'esegesi più recente mette in evidenza in Gal 4,4 l'umiltà e l'abbassamento dell'incarnazione, senza riferimenti a Gen 3,14-15.³¹ Si collega in genere Gal 4,4 a Gb 14,1: «L'uomo, nato di donna (*γεννητὸς γυναικός*), breve di giorni e sazio di inquietudine», e anche a Mt 11,11 in riferimento a Giovanni Battista: «tra i nati di donna (*ἐν γεννητοῖς γυναικῶν*)».

Anche se queste esegesi si muovono in direzioni diverse da quella di Ireneo, le loro acquisizioni in qualche modo confermano le sue intuizioni, interpretando Gal 4,4 su uno sfondo universale, superando quindi l'orizzonte intragiudaico che a prima vista sembra l'unico in Gal 3,1-4,7.

In particolare, il collegamento proposto da Ireneo con Gal 3,19 fa scoprire un parallelismo logico tra questo testo e Gal 3,22, sostenuto da una serie di dati:

- c'è una *azione originaria*, attribuibile indirettamente a Dio:
 - «la Legge *fu aggiunta*»
 - «la Scrittura *ha racchiuso*»
- c'è un *effetto negativo* di tale azione:
 - «in grazia delle *trasgressioni*»
 - «ogni cosa sotto il *peccato*»
- c'è un punto di arrivo positivo:
 - «fino alla *venuta* della discendenza
 - per la quale era stata fatta *la promessa*»
 - «perché *la promessa* venisse *data* ai credenti».

³⁰ E. DE ROOVER, «La Maternité Virginale de Marie dans l'interpretation de Gal 4,4», in *Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus 1961*, Roma 1963, 17-37.

³¹ A. PITTA, *Lettera ai Galati. Introduzione, versione e commento*, Bologna 1996, 236-240; A. VANHOYE, *Lettera ai Galati. Nuova introduzione, versione e commento*, Milano 2000, 106-107. A. VANHOYE, «La Mère du Fils de Dieu selon Ga 4,4», in *Marianum* 40(1978), 237-247, vede in Gal 4,4 un'affermazione paradossale, intenzionalmente fatta da Paolo, simile a quanto dice in Gal 3,10-14, per mostrare la potenza del mistero nascosto nell'inaudito della redenzione. Sulla stessa linea anche J.-N. ALETTI, «Une lecture de Ga 4,4-6: Marie et la plénitude du temps», in *Mar.* 50(1988), 408-421.

La ricorrenza del termine «promessa» lega questi due ultimi momenti secondo una concatenazione logica (che verrà esplicitata in Gal 3,28-29): la promessa viene fatta alla discendenza (Cristo) e la ricevono anche tutti coloro che mediante la fede diventano uno con lui.

A questo si può aggiungere il parallelismo tra Gal 3,24-25 e 4,1-2, a partire dall'immagine del pedagogo, scelto dal padre per la formazione del figlio. Proprio questa immagine mette in evidenza la progettualità paterna, che stabilisce i modi e i tempi in vista del bene del figlio. Di nuovo, in modo indiretto, ma forte, questa immagine parla in favore di un collegamento, visto da Paolo, tra le promesse fatte ad Abramo e la promessa fatta riguardo alla discendenza della donna in Gen 3,15.

Tutto questo conferma la lettura di un'intenzionalità nel testo di Gen 3,14-15, così che la venuta di Cristo ne diventa la realizzazione. In questo senso, a partire dalle possibilità aperte dal genere di argomentazione scelta da Paolo, Cristo non è rapportato alla figura di Adamo (Rm 5,12.15) secondo un collegamento che, rispetto all'intenzionalità di Gen 3, potrebbe apparire come giustapposto dall'esterno. Piuttosto, Paolo sente la venuta del Redentore come in qualche modo *richiesta* dal testo di Genesi, facendo così meglio percepire l'unità del disegno divino.

Se questo è vero, allora da una parte la frase «nato da donna» riceve dalla frase parallela «nato sotto la Legge» un significato metodologico, accennando al metodo della redenzione, l'essere dato in vista di un riscatto; dall'altra riceve, dal contesto che la precede, la misura universale della sua estensione. Come per liberare dalla maledizione della Legge Cristo si sottopone al suo giogo e al suo giudizio, così per liberare l'umanità dalla Legge del peccato nella carne (Rm 7,5.18-25) Cristo assume su di sé il giogo del farsi uomo, venendo «in figura di carne di peccato»; e subendo la condanna della morte (Gen 2,17), condanna il peccato nella propria carne (Rm 8,3),³² rendendola luogo di irradiazione della potenza dello Spirito, accessibile a tutti mediante la fede.

Questo a una prima lettura, o a un primo ascolto. Per il fatto di non poter conoscere, la prima volta, il messaggio di Paolo, se non secondo la sequenza da lui organizzata, l'accumularsi di una serie di prospettive nei testi precedenti può solo scaricarsi in avanti, sull'ultimo elemento addotto, suggerendo per esso un significato pregnante.

³² Cf. inoltre Rm 3,25; 2Cor 5,21. Anche un testo enigmatico della *Didaché* confermerebbe quanto Paolo dice in Gal 3,13: οἱ δὲ ὑπομειναντες ἐν τῇ πίστει αὐτῶν σωθήσονται ὑπ' αὐτοῦ τοῦ καταθέματος («Ma coloro che hanno perseverato nella loro fede saranno salvati *dalla sua maledizione*», *Didaché* 16,5).

Ci sono però anche le letture successive, quando il lettore ha già davanti tutti i dati del messaggio e li può usare insieme, realizzando così ulteriori scoperte del suo significato anche in riferimento a elementi testuali posti prima della conclusione. Infatti, in una seconda o ulteriore lettura, tali elementi materialmente precedenti vengono ora ripresi «dopo» quanto acquisito nelle precedenti letture. Inoltre, su di essi convergono non solo i dati interni al contesto immediato del testo, ma anche quanto i lettori possono richiamare alla memoria da tutta la tradizione biblica.

Gen 3,14-15, Nm 21,4-9 e Gal 3,13-14

È questo il caso della figura del serpente. In Gen 3,14 esso viene maledetto; in Nm 21,4-9 viene presentato sotto una duplice veste: da una parte viene mandato da Dio (Nm 21,6) a causare morte; dall'altra, sempre su comando di Dio, la sua effigie diventa strumento di guarigione e salvezza da morte per il popolo che ha peccato («Il popolo venne da Mosè e disse: «Abbiamo peccato, perché abbiamo parlato contro il Signore e contro di te»»).

Risale a Giustino uno dei primi collegamenti operati tra il racconto di Nm 21 e Gal 3,13:

Come Dio ha ordinato di porre il segno del serpente di rame e nondimeno resta senza colpa, così è anche per la *maledizione della Legge contro gli uomini crocifissi*: essa non vige più contro il Cristo di Dio, tramite il quale egli salva tutto coloro che hanno commesso azioni degne di maledizione.³³

In Gen 3,14 Dio maledice *il serpente*, causa della trasgressione.³⁴ Esso deve strisciare sul suo ventre e mangiare la polvere, di cui Ada-

³³ GIUSTINO, *Dialogo con Trifone Giudeo*, 94,5 (traduzione a cura dell'Associazione Culturale Larici, <http://www.larici.it> 05.04.2018). Giustino chiede come mai Mosè trasgredisce il primo comandamento e fabbrica un'immagine che innalza sul segno, e interpreta questo fatto come annuncio di un mistero, «per mezzo del quale proclamava di voler annientare la potenza del serpente che aveva provocato la trasgressione da parte di Adamo, e nel contempo annunciava la salvezza per coloro che credono in colui che per mezzo di questo 'segno', cioè della croce, sarebbe stato messo a morte dai morsi del serpente, ovvero le azioni malvage, le varie forme di idolatria e le altre ingiustizie» (*Dialogo* 94,2). Sulla crocifissione come segno della maledizione divina, cf. M.T. FINNEY, «*Servile Supplicium: Shame and the Deuteronomic Curse - Crucifixion in Its Cultural Context*», in *BTB* 43(2013), 124-134.

³⁴ Il termine *trasgressione* (παράβασις) non è presente in Gen 3; si trova comunque in Gal 3,19 («la Legge fu aggiunta in grazia delle *trasgressioni* fino alla venuta della di-

mo è fatto (Gen 3,19, cf. 18,27) e a cui deve tornare; la maledizione divina viene poi comminata al *suolo* (Gen 3,17) a causa dell'uomo, e poi *all'uomo*, al *figlio* primogenito di Adamo, Caino, presso la cui porta sta il *peccato* (Gen 4,7: il termine appare per la prima volta nella Bibbia), pronto ad assalirlo (come un serpente?). Egli è maledetto *lontano dal suolo* (4,11) – la promessa ad Abramo in Gen 12,7 fa riferimento alla sua discendenza e al dono della terra.³⁵

In Gen 3,14-15, parte della maledizione del serpente è l'inimicizia:

tra il serpente e la donna prima, e poi
tra il seme/discendenza del serpente e il seme/discendenza di lei.

In altri termini, se è vero che la donna viene castigata, è anche vero che prima di ricevere l'annuncio della sua punizione (in Gen 3,16), essa diventa funzionale all'esecuzione del castigo del serpente: diventa la donna della promessa, le viene attribuita una funzione positiva. Questa funzione è la sua relazione col suo seme, la discendenza (σπέρμα) che schiaccerà la testa al serpente.

Tra parentesi, si può rilevare una connessione verbale anche tra Gen 3,20 e il Sal 143(142),2TM («nessuna *vita* sarà giustificata») citato da Paolo in Gal 2,16: Adamo chiama la donna Eva perché essa è «la madre di *tutti i viventi*». E sul tema del vivere c'è poi il collegamento con il testo di Ab 2,4 («il giusto *vivrà* per la sua fede») citato in Gal 3,11, e con il testo di Lv 18,5 citato in Gal 3,12.

Gen 3,14-15 e Gal 3,13-16 presentano quindi dei collegamenti verbali importanti: i termini «maledetto» e «discendenza».

In Gen 3,14-15 il serpente, causa della trasgressione, viene *maledetto*; a questa maledizione fa seguito l'inimicizia tra il serpente e la *discendenza* della donna.

scendenza per la quale era stata fatta la promessa»); in Rm 5,14 Paolo parla della «figura della *trasgressione* di Adamo». Curiosamente, nel contesto, non fa menzione della donna. Nell'analogia di Rm 7,1-6 la donna è più vittima che istigatrice, mentre invece in Sir 24,25, come anche in 1Tm 2,14, è l'opposto.

³⁵ In Genesi si assiste a un'interessante sequenza: ricevono la maledizione, prima *il serpente*, poi *il suolo*, poi *Caino*. La nascita di Noè in qualche modo mitiga la maledizione del *suolo* (Gen 5,29); la chiamata di Abramo quella dell'*uomo* (Gen 12,2-3). La maledizione del serpente, quando viene superata? Sembra non ci sia un testo che dica questo con chiarezza. C'è solo Nm 21,1-9, dove il serpente di bronzo ha una funzione positiva, che vince la minaccia dei serpenti che mordono gli israeliti.

Si pone a questo punto una domanda: come intendere il rapporto tra maledizione e inimicizia? C'è solo una generica sequenzialità (l'inimicizia viene *dopo* la maledizione, viene *aggiunta* ad essa), oppure c'è un collegamento più stretto? In questo caso l'inimicizia potrebbe ad esempio esplicitare *il contenuto*, mostrare *come* la maledizione si realizzerà. Questa interpretazione sembra più probabile. Altrimenti, perché parlare dell'inimicizia immediatamente dopo la maledizione?³⁶

Una possibile connessione tra Gal 3,13 e Gen 3,14-15, a sua volta collegabile con Gal 4,4, viene offerta dal racconto del serpente di bronzo in Nm 21,4-9: dopo aver ricevuto il castigo dei serpenti, il popolo riconosce di aver *peccato* (Nm 21,7); in risposta alla preghiera di Mosè Dio gli ordina di farsi un serpente di bronzo e di collocarlo «sull'insegna» / «su di una insegna», e promette che chi dopo essere stato morso (assalito al calcagno) guarderà (cf. Gal 3,1) il serpente di bronzo, vivrà (Nm 21,8). E così avviene (Nm 21,9).

Il TM parla di *porre* il serpente «su una insegna» (Nm 21,8; cf. Is 11,10) senza specificare se e come sia appeso; il Targum Palestinese (*Targum Neophiti* e *Targum Jonathan*) mette in evidenza il dettaglio di una *posizione alta*: «Alors Yahvé dit à Moïse: “Fais-toi un serpent d'airain et place-le dans un endroit élevé (‘l' tr tly)».³⁷ Un termine con la stessa radice è usato in Dt 21,23, citato in Gal 3,13.

Si potrebbe dunque dire che Paolo, quando afferma che Cristo ci ha riscattati dalla maledizione comminata dalla Legge a coloro che non la osservano tutta perché è stato appeso, e la Legge maledice coloro che sono appesi, ha in mente non solo Dt 23,21, ma anche il racconto del serpente di bronzo di Nm 21,1-9, che può essere collegato a Gen 3,14-15, in relazione a sua volta con Gal 4,4.

Maledetto dalla Legge, posto (in alto, appeso) sul segnale, come il serpente di bronzo, Cristo *diventa* il serpente maledetto, maledet-

³⁶ Interpretare Gen 3,15 come semplice eziologia del rapporto tra uomini e serpenti, giustapposta alla maledizione del serpente, non sembra sufficiente. Infatti, se è vero che i serpenti possono attaccare l'uomo, è anche vero che la reazione umana non è sempre quella di attaccare i serpenti, perché è pericoloso. È più semplice scappare o farli scappare. Maggiore importanza ha invece il rapporto tra il serpente, animale condannato a strisciare, e l'impurità, cf. P. SACCHI, *L'apocalittica giudaica e la sua storia*, Brescia 1990, 424.

³⁷ R. LE DÉAUT, *Targum du Pentateuque, tome III (Nombres)* (SC 261), Paris 1979, 194.

to dalla Legge in quanto appeso (Gal 3,13) e in quanto serpente (Gen 3,14), che però fa vivere coloro che lo guardano (Nm 21,9). Questo può spiegare l'enfasi posta da Paolo sul contatto visivo con Cristo crocifisso («Proprio voi, agli occhi dei quali fu rappresentato al vivo Gesù Cristo crocifisso!», Gal 3,1).

Nello stesso tempo Cristo realizza la maledizione *del* serpente, a cui schiaccia la testa rendendo inefficace ogni suo assalto.

In questo senso, Cristo mostra davvero di essere il seme/la discendenza della donna che redime tutti dal peccato. L'operazione esegetica compiuta da Paolo è sancita dalle parole di Gesù in Gv 3,14-15, parole che possono essere anche all'origine della ricerca paolina: «E come Mosè *innalzò il serpente* nel deserto, così bisogna che sia innalzato il Figlio dell'uomo, perché *chiunque* crede in lui abbia la vita eterna».

La menzione del Figlio come nato da donna – e perciò sua discendenza – permette di scoprire che la promessa ad Abramo e alla sua discendenza è una specificazione, per lui e per il suo popolo, della promessa più grande e universale della discendenza data alla donna, madre di tutti i viventi.

Secondo l'analogia esplicitata da Paolo, dunque, la discendenza della donna schiaccia la testa del serpente, compie la sua maledizione annichilandolo come fonte di morte, e ne rovescia la figura, da maledetta in fonte di vita (Rm 8,3; 1Cor 15,54-56). Nello stesso tempo essa riscatta coloro che sono sotto la maledizione della Legge, azzerando in sé la maledizione comminata a coloro che sono appesi al legno, e pone su tutti la promessa dello Spirito, l'adozione a figli, l'eredità.

La presenza della promessa di Gen 3,15 nel testo di Gal 4,4 permette inoltre di integrare, nell'immagine della "discendenza", il suo ruolo attivo e decisivo («Essa ti schiaccerà la testa») nel vincere il serpente, ruolo che non viene in evidenza nella citazione di Gen 15,18 (12,7) fatta in Gal 3,16.³⁸

³⁸ Un ulteriore problema potrebbe a questo punto emergere: l'espressione γενόμενον ἐκ γυναικός, che non si trova in nessun passo della LXX, comporta un rinvio quasi immediato al testo del salmo: «nel peccato mi ha concepito mia madre» (Sal 51,5) e la conseguente distruzione dell'argomentazione di Paolo: se Cristo nasce nel peccato, come può liberare dal peccato? Che l'uomo nasca nel peccato è la tesi del Maestro di Giustizia. Solo l'adesione alla sua dottrina e l'ingresso nella comunità può liberare da tale peccato, cf. SACCHI, *L'apocalittica* giudaica, 76-77. Tale possibile inferenza potrebbe essere superata se qui Paolo con il sintagma ἐκ γυναικός facesse un accenno anche al racconto della nascita di Sansone, quando l'angelo di Dio dice alla madre: «Tu concepirai e partorirai un figlio sulla cui testa non passerà rasoio, perché il fanciullo sarà un nazireo consacrato a Dio *dal grembo materno* (τῷ θεῷ τὸ παιδάριον ἐκ τῆς γαστρός); egli comincerà a

Nel collegamento riscontrato tra Gal 3,13-14 e Gen 3,14-15, in Gal 3,1-4,7 Paolo gioca le sue tesi, oltre che sullo sfondo abramitico, anche su quello adamico, mostrando, nella nascita di Cristo *da donna*, non semplicemente la via per riscattare i giudei dalla maledizione della Legge, ma anche, e forse soprattutto, la radice della sua vittoria sul serpente antico. Tale operazione sembra necessaria al suo argomento in quanto, nella sezione, a varie riprese Paolo mostra di essere cosciente della presenza del problema del peccato, problema di portata universale, che esige una soluzione superiore alla liberazione dalla maledizione della Legge.³⁹

Il testo di Rm 16,20a («Il Dio della pace schiaccerà ben presto Satana sotto i vostri piedi») conferma inequivocabilmente che Paolo collega Satana e il serpente di Gen 3,14-15 (e con essi il peccato, cf. Rm 7,11), e che la maledizione del serpente (quindi la promessa fatta alla donna) si realizzerà presto. Qui inoltre Paolo attribuisce l'azione di schiacciare il serpente a Dio, attraverso i piedi dei fedeli. Ma è facile inferire che essi lo possono fare in Cristo, in quanto Cristo per primo ha vinto il serpente antico («essi lo hanno vinto grazie al sangue dell'Agnello», Ap 12,11).⁴⁰

Il sintagma ἐκ γυναικός di Gal 4,4 è anche prolettico: nel seguito del capitolo, parlando delle due madri dei figli di Abramo, Paolo usa costantemente la preposizione ἐκ (Gal 4,22-23),⁴¹ quasi a preparare

salvare Israele dalla mano degli stranieri», Gdc 13,5 cod. A, cf. Gen 15,4). In questo modo un testo della Scrittura confermerebbe in qualche modo il fatto straordinario che il riscatto operato dal Figlio comincia dal momento della sua venuta nel grembo materno.

³⁹ Se questo è vero, ci si può chiedere perché Paolo non sia più esplicito. Si possono proporre alcune risposte. La prima è che le risorse testuali a cui Paolo può attingere sono limitate, ed è difficile appoggiarsi a esse in modo più esplicito così da costruire una argomentazione più stringente. Una seconda risposta può essere cercata nel dibattito sul peccato al tempo di Paolo. Sul problema le posizioni delle varie correnti del giudaismo contemporaneo erano differenti, cf. P. SACCHI, *Storia del Secondo Tempio. Israele tra VI secolo a.C. e I secolo d.C.*, Torino 2002, 302-329, e il ricorso alla Scrittura non permetteva conclusioni definitive. Nella Lettera ai Romani Paolo si muove su un terreno diverso, più teologico, parlando in parallelo dell'ingresso del peccato nel mondo (Rm 5,12) e dell'invio del Figlio «nella figura della carne di peccato» (Rm 8,3).

⁴⁰ Cf. B. LEPORT, «Crushing Satan: Genesis 2-3 in Romans 16,17-20A», in C.A. EVANS – J.J. JOHNSTON (edd.), *Searching the Scriptures. Studies in Context and Intertextuality*, London 2015, 265-276.

⁴¹ Il differente contesto letterario e argomentativo conferma la diversa referenza delle ricorrenze in 4,4 e 4,22-23. A partire da 4,8 si parla dei galati, ai quali Paolo presenta la loro identità a partire dal confronto con i vari figli di Abramo. Parla allora di *due figli* e del loro *rapporto*, della *differenza di stato* delle madri, e del *modo* della nascita. Sembra

la tesi finale: «la Gerusalemme di lassù è libera ed è la madre di tutti noi» (Gal 4,26).

FABRIZIO TOSOLINI
Facoltà Teologica S. Roberto Bellarmino
P.O. Box 93-378
Wenshan Wugong 11699
Taipei City
Taiwan ROC
fabriziotosolini@yahoo.it

Parole chiave

Paolo – Redenzione – Intertestualità – Lettera ai Galati – Promessa

Keywords

Paul – Redemption – Intertextuality – Letter to the Galatians – Promise

Sommario

Paolo è cosciente che l'affermazione dell'universalità della redenzione portata da Cristo richiede una contestualizzazione non limitata all'interno della storia e della teologia di Israele, ma estesa alle dimensioni della creazione. Questo si può vedere in Rm 5–8. Nel presente articolo si cerca di verificare, con una ricerca sui collegamenti testuali possibili a partire da quanto l'Apostolo scrive in Gal 3,1–4,7, se egli non suggerisca che l'opera di Cristo, come realizza le promesse fatte ad Abramo, così rende possibile la realizzazione della promessa primordiale fatta alla discendenza della donna in Gen 3,14-15.

Summary

Paul is aware that the universality of Christ's redemption requires a contextualization not only inside the history and theology of Israel, but extended to the dimensions of creation. This is visible in the chapters 5–8 of the Letter to the Romans. In this article, by means of a research on the textual links that can be inferred from what the Apostle writes in Gal 3,1–4,7, we try to verify whether he suggests that the work of Christ not only fulfills the promises made to Abraham, but also realizes the primordial promise made to the descendant of the woman in Gen 3,14-15.

più logico interpretare l'uso del sintagma in 4,22-23 come ulteriore elaborazione delle possibilità da esso offerte in funzione di un altro argomento.

Predestinati a essere figli adottivi. La categoria della figliolanza in Efesini

Introduzione

A conclusione del nostro saggio sulla categoria della figliolanza nelle Protopaoline, avevamo evidenziato l'esigenza di completare la ricerca prendendo in esame anche le Deuteropaoline.¹ In effetti, il relativo lessico, presente in esse, possiede almeno 23 ricorrenze, così come si deduce dal seguente schema, dove troviamo anche i possibili riferimenti:

τέκνον = 16 ricorrenze

Ef 2,3 i credenti in Cristo al passato come figli dell'ira

Ef 5,1 i credenti in Cristo come figli amati da Dio

Ef 5,8 i credenti in Cristo come figli della luce

Ef 6,1.4 i figli in rapporto ai genitori

Col 3,20.21 i figli in rapporto ai genitori

1Tm 1,2.18 Timoteo figlio di Paolo

1Tm 3,4.12 i figli dei ministri

1Tm 5,5 i figli della vedova

2Tm 1,2; 2,1 Timoteo figlio di Paolo

Tt 1,4 Tito figlio di Paolo

Tt 1,6 i figli dei ministri

υιοθεσία = 1 ricorrenza

Ef 1,5 i credenti in Cristo come figli di Dio adottivi

υιός = 6(7) ricorrenze

Ef 2,2; 5,6 i figli della disobbedienza

Ef 3,5 i figli degli uomini

Ef 4,13 il Figlio di Dio

¹ F. BIANCHINI, *Figli nel Figlio. La categoria della figliolanza nelle lettere di Paolo* (Studi sull'Antico e sul Nuovo Testamento), Cinisello Balsamo (MI) 2017, 132-133.

Col 1,13 il Figlio di Dio
 [Col 3,6 i figli della disobbedienza]²
 2Ts 2,3 il figlio della perdizione

Dallo schema emerge anche come la maggiore concentrazione della categoria della figliolanza si trovi nella Lettera agli Efesini, con ben 10 ricorrenze, distribuite in ciascuno dei suoi sei capitoli. Così in questo articolo, non avendo lo spazio per analizzare tutte le Deuteropauline, ci dedicheremo alla categoria della figliolanza presente in Efesini. Nostro scopo è capire la rilevanza e il significato in questa lettera dell'«essere figli», a confronto anche con quanto scoperto a proposito delle Protopauline.³ Dal punto di vista metodologico dobbiamo notare che il vocabolario ci assicura della presenza del relativo tema, il quale però può palesarsi anche attraverso un'altra terminologia, così considereremo pure le parole affini che compaiono nel contesto prossimo delle ricorrenze sopraindicate. Nel nostro percorso, dopo aver segnalato i non numerosi approfondimenti riguardanti la categoria della figliolanza in Efesini, procederemo a uno studio di ciascuna delle ricorrenze del corrispondente lessico, viste all'interno del loro contesto letterario, e termineremo con una sintesi volta a comprendere l'apporto specifico della nostra lettera, fornito nell'ambito della tradizione paolina, riguardo al suddetto tema.

Gli studi sulla figliolanza in Efesini

A nostra conoscenza, sono tre i contributi recenti che in qualche modo affrontano la tematica della figliolanza nella nostra lettera. Il primo è quello di Balla⁴ che, nell'ambito del suo saggio sul rapporto figli-genitori nel Nuovo Testamento e nel relativo contesto, dedica alcune pagine ai codici domestici di Colossesi (3,18–4,1) e di Efesini (5,21–

² L'inserimento nel testo di ἐπὶ τοὺς υἰοὺς ἀπειθείας è dubbio dal punto di vista della critica testuale, cf. B. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart-New York 1994, 557.

³ Consideriamo Efesini come lettera non autentica, dipendente in parte da Colossesi. La maggioranza degli studiosi continua a ritenere Efesini come appartenente alla tradizione paolina, tuttavia il fronte a favore dell'autenticità non è insignificante, soprattutto in ambito anglofono. Tra i commentari recenti più rilevanti si veda ad es. per la prima posizione G. SELLIN, *Der Brief an die Epheser* (KEK VIII), Göttingen 2008, 57-58, e per la seconda F. THIELMAN, *Ephesians* (BECNT), Grand Rapids, MI 2010, 1-5.

⁴ P. BALLA, *The Child-Parent Relationship in the New Testament and Its Environment* (WUNT 155), Tübingen 2003, 165-177.

6,9). Il nostro autore ci tiene a precisare che in questi testi si evidenzia chiaramente come, rispetto alle Protopaoline, in Colossesi ed Efesini, ed anche nelle Pastorali, c'è un vero interesse per la relazione reale e non figurata del figlio con il padre. In tale contesto dei codici domestici, queste due lettere ribadiscono il dovere principale del bambino nell'obbedienza ai genitori, così come si affermava nella cultura del tempo, e vogliono mostrare che i comportamenti familiari dei credenti non sono in alcun modo sovversivi della società coeva, pur legando le varie esortazioni anche al rapporto con il loro Signore.

Il secondo studio da considerare è quello di MacDonald,⁵ dedicato ai bambini in Colossesi ed Efesini. Rispetto a chi l'ha preceduta, l'autrice, studiando i codici domestici di queste lettere, sottolinea l'importanza del loro indirizzo ai fanciulli e quindi della conseguente presenza di essi all'interno dell'assemblea nella quale l'epistola era letta. Inoltre la studiosa ritiene che qui troviamo anzitutto la prima esplicita attestazione dell'importanza della relazione genitore-figlio nelle comunità cristiane, poi tutti i valori che nella storia del cristianesimo contraddistinguono tale rapporto e, infine, la più antica testimonianza neotestamentaria (Ef 6,4) dell'educazione dei figli come priorità ecclesiale.

Anche il contributo di Darko⁶ si occupa di codici domestici, ma limitandosi sostanzialmente a quello di Efesini. L'autore, entrando comunque nel dibattito riguardante la finalità dei codici domestici e muovendosi anche in una prospettiva sociologica, afferma che il testo di Ef 5,21–6,9 trasforma la moralità convenzionale riguardante la famiglia in un'etica specifica del gruppo cristiano, così da incoraggiare i lettori a non separarsi dalla società, né a integrarsi totalmente in essa, ma a vivere nel mondo come membri della famiglia di Dio, la Chiesa, in pieno accordo tra di loro. Nel codice domestico, che non ha funzione apologetica ma intra-ecclesiale, c'è un collegamento tra la casa e la Chiesa, infatti la micro-famiglia dei credenti è posta all'interno della cornice più grande della macro-famiglia di Dio. In questo modo l'etica domestica non è separabile da quella ecclesiale. Il codice promuove quindi una visione positiva della famiglia e, in tale ottica, la prima comunità cristiana si comprende secondo un modello familiare.

⁵ M.Y. MACDONALD, «A Place of Belonging. Perspectives on Children from Colossians and Ephesians», in M.J. BUNGE (ed.), *The Child in the Bible*, Grand Rapids, MI-Cambridge, UK 2008, 278-304.

⁶ D.K. DARKO, *No Longer Living as the Gentiles. Differentiation and Shared Ethical Values in Ephesians 4.17-6.9* (LNTS 375), London-New York 2008. In particolare si vedano le pp. 104-105.129-131.

Questi tre contributi sono di rilevante interesse, tuttavia puntano la loro attenzione quasi esclusivamente sul testo di 5,21–6,9, mentre, secondo quanto emerge dallo schema delle ricorrenze, il lessico della figliolanza è ben presente anche in altre passi di Efesini. Da parte nostra, vogliamo dunque cogliere ciascuno di questi usi nel contesto letterario nel quale esso è presente.

Il lessico della figliolanza in Efesini

La prima ricorrenza si trova in 1,5, all'interno del brano di 1,3-14, generalmente considerato come una benedizione all'inizio di tutta la lettera. Una possibile articolazione del testo è la seguente: enunciazione di benedizione di Dio (v. 3) - le ragioni della benedizione nell'agire divino (vv. 4-10) - i destinatari giudei e greci di tale azione (vv. 11-14). In particolare i vv. 4-6 illustrano una decisione divina prima della creazione del mondo, che è descritta al v. 4 come un'elezione nei confronti dei credenti. Dal relativo verbo ἐξελέξατο dipende poi la costruzione participiale προορίσας ἡμᾶς εἰς υἰοθεσίαν del v. 5. Tale costruzione con participio aoristo indica generalmente un rapporto di anteriorità con la principale, ma nel nostro caso sembra improbabile, visto il sintagma πρὸ καταβολῆς κόσμου del versetto precedente. Meglio allora pensare a un'azione contemporanea, la quale può precisare la modalità dell'elezione. A sua volta, come sottolineano gli studiosi,⁷ qui il verbo προορίζω indica l'eterno progetto divino a favore dell'umanità.⁸ Esso è finalizzato alla υἰοθεσία. Nel nostro testo, dove al centro c'è la gratuita opera divina a favore dei credenti, il significato deve essere quello proprio del termine, così come si trova anche nelle ricorrenze paoline di Rm 8,15.23; Gal 4,5, atto a designare la figliolanza adottiva dei credenti. Essa è διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ a indicare il mediatore di questa condizione in Cristo, alla figliolanza del quale però non si trova collegata, a differenza di quanto avviene in Rm 8,29 e Gal 4,5.⁹ Se Cristo è il mediatore della figliolanza, l'espressione successiva εἰς αὐτόν non può non indicare in relazione a chi viverla, e cioè a Dio Padre, al quale ci si

⁷ Ad es. S. ROMANELLO, *Lettera agli Efesini. Nuova versione, introduzione e commento* (I libri biblici. Nuovo Testamento 10), Milano 2003, 52.

⁸ Si deve segnalare una recente pubblicazione, dedicata al verbo e al relativo concetto di predestinazione: M. BELCASTRO, "Quelli che egli ha predestinato". *Paolo e l'azione di Dio nella storia* (Piccola biblioteca teologica 128), Torino 2018.

⁹ Cf. G. SELLIN, *Der Brief an die Epheser* (KEK VIII), Göttingen 2008, 95.

è rivolti sin dall'inizio della benedizione (v. 3). Così in 1,5 si specifica che l'elezione dei credenti, prima che il mondo fosse, è mostrata nella chiamata a ricevere la figliolanza, cioè a vivere un rapporto di piena intimità con Dio. Che poi la figliolanza sia adottiva e non per natura, indica il dono gratuito di questo statuto, ben sottolineato, come nota Aletti,¹⁰ nella frase finale del nostro versetto: «secondo il benevolente disegno della sua volontà».

Guardando complessivamente all'adozione a figli dei credenti in Ef 1,5, Peppard¹¹ rileva un forte cambiamento temporale perché, rispetto a Gal 3-4 e Rm 8, essa sarebbe posta prima della creazione e sarebbe legata alla ricapitolazione di tutte le cose in Cristo, ormai effettuata secondo Ef 1,10; tuttavia egli deve riconoscere anche che se, da una parte, in Ef 1,11 i figli adottivi sono stati già fatti eredi (ἐκκληρώθημεν), dall'altra, in 1,14 lo Spirito è ancora «caparra della nostra eredità». Per quanto ci riguarda, riteniamo che in Ef 1,5 possiamo vedere la stessa prospettiva temporale di Rm 8,28-30, dove, in base al disegno eterno di Dio i credenti sono pre-conosciuti e pre-destinati a essere conformi al Figlio suo.¹² Inoltre, il rapporto tra figliolanza adottiva ed eredità presente in 1,5 e in 1,14, si ritrova anche in Gal 4,1-7 e in Rm 8,14-17, in modo da indicare ugualmente in tutti questi casi che tale fondamentale statuto dei cristiani è una realtà effettivamente vigente, ma che attende il suo compimento nella risurrezione dei morti. Come corollario finale, notiamo che essendo il tema della figliolanza menzionato in quello che può essere considerato l'esordio della lettera,¹³ è normale aspettarci una qualche ripresa di esso nel corso della stessa.

Ecco allora che all'interno del brano di 2,1-10 abbiamo due nuove ricorrenze del linguaggio dell'«essere figli» nei vv. 2-3, in due espressioni di matrice ebraica, nelle quali si trova un genitivo dipendente da «figli», volto a indicare un'associazione stretta di altra natura rispetto a quella biologica.¹⁴ La pericope, che sembra derivare da Col 2,8.12-13,¹⁵ intende evidenziare il passaggio avvenuto nella vita dei credenti e il loro nuovo statuto. Per far comprendere tutto questo, i vv. 1-3 si

¹⁰ J.-N. ALETTI, *Épître aux Ephésiens. Introduction, traduction et commentaire* (EtB ns 42), Paris 2001, 62.

¹¹ M. PEPPARD, «Adopted and Begotten Sons of God. Paul and John on Divine Sonship», in *CBQ* 73(2011), 97.

¹² A questo proposito ci permettiamo di rinviare a BIANCHINI, *Figli nel Figlio*, 59-60.

¹³ Cf. ROMANELLO, *Lettera agli Efesini*, 49-50.

¹⁴ Cf. BIANCHINI, *Figli nel Figlio*, 18.

¹⁵ Cf. ALETTI, *Épître aux Ephésiens*, 116-117.

soffermano sul passato dei destinatari, ai quali ci si rivolge con il «voi» che si differenzia dal «noi» di tutti gli altri cristiani. Cominciando con il «voi» (vv. 1-2), si dice che gli ascoltatori erano in una condizione di morte spirituale, a causa dei loro peccati personali, secondo i quali vivevano. Poi, come spiega Aletti,¹⁶ la condotta (περιεπατήσατε) pre-cristiana consisteva nel vivere in accordo con i valori mondani; a tal proposito, le tre istanze menzionate (eone, principe e spirito) sono difficili da individuare precisamente, tuttavia rappresentano un'espressione polimorfa del potere malvagio al quale si è sottomessi. In particolare, il v. 2 conclude col dire che lo spirito è tuttora all'opera negli υἱοὶ τῆς ἀπειθείας. Dal contesto si deduce come questa espressione, che potrebbe avere l'unico precedente in Col 3,6, si riferisca ai non credenti in Cristo – e tali erano anche i destinatari – nei quali la disobbedienza a Dio va a coincidere con la mancanza di fede in lui (cf. Rm 11,30-32). Al v. 3 si dice che tra questi disobbedienti (ἐν οἷς) c'era anche il «noi» degli altri cristiani, Paolo compreso, i quali, prima di convertirsi a Cristo, erano completamente sottomessi al dominio della carne, sia nel loro pensare che nel loro agire. L'ultima parte del versetto¹⁷ si chiude dicendo che essi erano come gli altri τέκνα φύσει ὀργῆς. Anzitutto si deve segnalare un solo parallelo, nell'espressione molto vicina ὀργῆς υἱός (ApocMos 3,2), riferita a Caino. Come segnala Thielman,¹⁸ si tratta in ogni caso di un genitivo di destinazione che indica come punto di arrivo l'ira di Dio, della quale i figli sono passibili sin dalla nascita (φύσει) (cf. Rm 5,12). Che tutti gli uomini senza Cristo siano indistintamente meritevoli dell'ira di Dio e quindi della sua condanna, è un'idea già ben mostrata e chiarita nell'importante argomentazione di Rm 1,18-3,20, che a sua volta riprende anche il pensiero tradizionale giudaico sulla retribuzione divina.¹⁹ Nuovo è invece il fatto che il Paolo di Efesini si annoveri tra di loro, mentre nelle Protopaoline non si era mai dichiarato peccatore riguardo al suo passato, sottolineando invece la propria irrepreensibilità in ragione dell'osservanza della Legge (Fil 3,6). In merito al nostro tema, nel resto del brano (vv. 4-10), dedicato alla condizione nuova dei credenti in Cristo, non più disobbedienti e meritevoli dell'ira di Dio, non si ricorre alla categoria della figliolanza, pur mani-

¹⁶ ALETTI, *Epître aux Ephésiens*, 120-121.

¹⁷ Come sostiene E. BEST, *Ephesians* (ICC), Edinburgh 1998, 210 (tr. it. *Efesini*, Brescia 2001), il καί, che la introduce non ha né valore esplicativo, né consecutivo, ma semplicemente coordinativo.

¹⁸ THIELMAN, *Ephesians*, 127.

¹⁹ Cf. ad es. R. PENNA, *Lettera ai Romani* (SOC 6), 2 voll., Bologna 2006, II, 171-203.

festando di fatto cosa comporti essere divenuti figli di Dio in Cristo. Piuttosto in 2,2.3, dopo che in 1,5 si è indicato qual è il progetto divino riguardo ai credenti, si mostra in contrasto la loro condizione precedente, sempre di figli ma associati, invece che a Dio per adozione, a un atteggiamento di ribellione nei suoi confronti e quindi meritevoli di condanna.²⁰

Un'altra ricorrenza del linguaggio della figliolanza si trova in 3,5, versetto inserito nel brano di 3,1-13, il quale presenta una chiara dipendenza da Col 1,23-29.²¹ Mettendo da parte la cornice dei vv. 1.13, possiamo individuare una prima unità nei vv. 2-7, dove abbiamo la comprensione del mistero da parte di Paolo, e una seconda nei vv. 8-12, nella quale si parla del suo annuncio del mistero a beneficio di tutte le genti. In 3,5, dopo aver presentato nel versetto precedente il primo elemento essenziale del mistero, cioè la sua componente cristologica, si passa alla sua dimensione rivelativa: esso è rimasto nascosto alle precedenti generazioni, ma ora è stato rivelato agli apostoli e ai profeti cristiani. O'Brien²² sottolinea anche come il fatto che il mistero fosse inaccessibile alla comprensione umana fino al momento nel quale Dio ha scelto di rivelarlo rimandi, oltre che a Col 1,25-27, anche alla dossologia di Rm 16,25-27, dove il vangelo di Paolo annuncia Gesù Cristo, conformemente al mistero nascosto per secoli ma ora manifestato.

Focalizzando l'attenzione sul nostro argomento, vediamo che i soggetti delle precedenti generazioni che non hanno potuto godere della rivelazione del mistero sono chiamati υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων. Sellin²³ attesta che questa espressione ha una quarantina di ricorrenze nei LXX, mentre è presente soltanto una volta nel NT e precisamente in Mc 3,28, e ritiene che proprio grazie a essa il testo dica, in maniera più radicale rispetto al parallelo di Col 1,26, che alle generazioni prima di Cristo è stata rifiutata la rivelazione del mistero. A sua volta, Thielman²⁴ mostra che alcuni studiosi, considerando problematica l'affermazione che il mistero dell'inclusione dei gentili non fosse stato in precedenza rivelato, avevano riferito la nostra espressione agli uomini comuni, da di-

²⁰ Da notare che a questo proposito THIELMAN, *Ephesians*, 127 nota 30 menziona DIOGENE LAERZIO, 9.25, testo nel quale si parla delle origini per nascita (φύσει) di Zenone di Elea, in contrasto con quelle per adozione (θεσει).

²¹ Cf. A.T. LINCOLN, *Ephesians* (WBC 42), Dallas, TX 1990, 168-170.

²² P.T. O'BRIEN, *The Letter to the Ephesians* (PNTC), Grand Rapids, MI-Cambridge, UK 1999, 231.

²³ SELLIN, *Der Brief an die Epheser*, 255-256.

²⁴ THIELMAN, *Ephesians*, 197.

stinguere dai patriarchi e profeti che erano stati invece beneficiari di rivelazione. Ma, in effetti, nel testo con l'espressione υἱοῦ τῶν ἀνθρώπων si indicano, conformemente al suo uso nei LXX, tutti gli uomini prima di Cristo, senza alcuna distinzione e senza alcun contrasto tra Israele e la Chiesa, con l'unico scopo di mettere in risalto il carattere impreveduto e indicibile della rivelazione del mistero di Cristo. Esso non prevede un'integrazione dei pagani nel popolo di Israele, né una loro conversione al giudaismo, come avevano evocato i profeti, ma una realtà totalmente nuova con l'unione di giudei e greci a formare lo stesso corpo ecclesiale, nella partecipazione allo stesso vangelo e alla salvezza derivante da questo (v. 6).²⁵ Infine, a differenza dei due ebraismi legati al linguaggio dell'«essere figli» di 2,2-3, quello di 3,5 ha una valenza neutra e veramente universale, rimarcando la tendenza ad ampliare, rispetto alle Protopaoline, l'uso della categoria della figliolanza oltre il perimetro dei credenti in Cristo.

A sua volta, la ricorrenza di 4,13 si trova all'interno del brano di 4,1-16, testo che presenta molti contatti con gli scritti paolini precedenti²⁶ e che si può suddividere in due parti: i vv. 1-6 che insistono sull'unità nella Chiesa e i vv. 7-16 che piuttosto mettono in rilievo la diversità ecclesiale. In particolare nei vv. 11-13 abbiamo dapprima i ministeri concessi da Cristo alla Chiesa (v. 11), poi le tre finalità per cui sono stati dati (per la preparazione dei santi, in vista dell'opera di servizio, in vista dell'edificazione del corpo, v. 12) e, infine, la direzione verso la quale si muove la Chiesa nella sua interezza (v. 13). In questo cammino di unità e di crescita di tutta la compagine ecclesiale, il primo traguardo è ἑνότης τῆς πίστεως καὶ τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ.²⁷ Come indica Sellin, in questa frase «l'unità della fede» è spiegata con l'espressione successiva «(l'unità) della conoscenza del Figlio di Dio», perciò la conoscenza di lui è il contenuto della fede. D'altra parte, Romanello,²⁸ ricordando l'importanza data all'elemento della conoscenza nella lettera, afferma che in tale aspetto è da includere anche la dimensione intellettuale e che esso richiede un annuncio previo, al cui servizio stanno proprio i ministeri citati al v. 11. Per quanto riguarda il nostro tema, ci troviamo nell'unica ricorrenza di Efesini

²⁵ Cf. ALETTI, *Épître aux Ephésiens*, 180-181.

²⁶ Cf. ALETTI, *Épître aux Ephésiens*, 205-206.

²⁷ La variante con l'omissione di τοῦ υἱοῦ ha veramente poco supporto e può essere spiegata come omeoarto, con il passaggio dell'occhio del copista dall'uno all'altro τοῦ.

²⁸ ROMANELLO, *Lettera agli Efesini*, 144.

nella quale si fa riferimento alla figliolanza divina del Figlio. Per Lincoln²⁹ c'è poco da dire in questo caso, se non che l'autore ha utilizzato un titolo tradizionale. Tuttavia, anzitutto si deve notare con Aletti³⁰ la rilevanza del Figlio come oggetto di conoscenza, perché sin dall'inizio Efesini ha sostenuto che conoscere Dio equivale a conoscere il mistero della sua volontà che si è realizzato in Cristo (cf. 1,9-10). Poi è da segnalare il legame della frase di Ef 4,13 con 2Cor 1,19, dove il Figlio di Dio è l'oggetto della predicazione apostolica, e con Gal 1,16, dove lo è invece in merito alla rivelazione ricevuta da Paolo e alla sua successiva evangelizzazione delle genti. In ogni caso, nelle Protopaoline non si trova mai il Figlio come oggetto della conoscenza dei credenti, vissuta all'interno della fede ecclesiale, così come avviene in Ef 4,13.³¹ Infine, nei vv. 14-16, immediatamente successivi al nostro, riguardanti i battezzati, quando ci sarebbe l'occasione per usare il linguaggio della figliolanza divina, si evita di farlo (essi sono semplicemente *νήπιοι*), mentre al contrario colui che è stato chiamato Figlio è presentato quale capo dell'intero corpo ecclesiale.

Nel c. 5 di Efesini ci sono invece ben tre ricorrenze del linguaggio della figliolanza (vv. 1.6.8). Esse si trovano all'interno del lungo brano di 4,25-5,20, costituito da esortazioni pratiche, sia in negativo che in positivo, per camminare come figli della luce. Una possibile composizione della pericope è la seguente: 4,25-5,2 il modello divino dell'agire; 5,3-6 fuggire ogni impurità; 5,7-14 camminare come figli della luce; 5,15-20 essere saggi.³² Riguardo all'unità 4,25-5,2, legata a Col 3,8-14, abbiamo l'inizio del passaggio dalla parenesi generale di 4,17-24, che invita a vivere secondo l'uomo nuovo, a quella specifica e concreta, segnata da una serie di comportamenti esemplificativi della condotta dei battezzati, la quale deve essere imitativa di Dio e di Cristo. A tale aspetto si dedicano in particolare i primi due versetti del c. 5, i quali costituiscono una conseguenza dei precedenti, in particolare dell'ultimo. Infatti perdonare come Dio fa in Cristo (4,32), significa imitarlo (5,1) e imitarlo vuol dire camminare nella carità sull'esempio di Cristo (5,2). In 5,1 l'invito esplicito a imitare Dio è un *unicum* in tutta la Bibbia, tuttavia tale idea è presente non solo in testi del pensiero greco ma

²⁹ LINCOLN, *Ephesians*, 155.

³⁰ ALETTI, *Épître aux Ephésiens*, 222.

³¹ Nel versetto non emerge alcuna finalità polemica, in riferimento a supposti avversari della vera fede in Cristo, come invece sostiene ad es. F. MUSSNER, *Der Brief an die Epheser* (ÖTK 10), Gütersloh 1982, 128.

³² Cf. ALETTI, *Épître aux Ephésiens*, 231.

anche in alcuni di quello giudaico.³³ Inoltre non è difficile intravedere il concetto dell'imitazione di Dio in brani biblici quali Lv 19,2; 20,7.26, seppur privi del linguaggio relativo. Come in altri passaggi paolini sull'imitazione (dell'Apostolo) e negli stessi testi classici e giudaici, qui l'imitazione indica un processo di appropriazione creativa di quanto visto nel modello di riferimento.³⁴ Nello specifico il testo di Ef 5,1-2 presenta due punti di contatto con Fil 3,17: un simile invito all'imitazione (Γίνεσθε οὖν μιμηταί / Συμμιμηταί μου γίνεσθε) e la manifestazione di essa nella condotta morale secondo un modello (περιπατεῖτε ἐν ἀγάπῃ, καθὼς / τοὺς οὕτω περιπατοῦντας καθὼς). Ciò che è specifico di Ef 5,1 rispetto al parallelo di Filippesi e anche a quello di Colossesi, oltre al riferimento all'imitazione di Dio, è la ragione dell'esortazione, data dallo statuto dei destinatari, in quanto τέκνα ἀγαπητά, espressione già utilizzata da Paolo in 1Cor 4,14 per rivolgersi ai corinzi. Lincoln³⁵ lega questa espressione alla υἰοθεσία dei credenti di 1,5, sostenendo che essi sono stati adottati nella famiglia di Dio e per questo devono mostrare la loro somiglianza con il Padre che li ama; la nuova relazione filiale non solo richiede, ma anche rende possibile l'imitazione, infatti l'amore del Padre fa sì che i figli siano capaci di amare. Mentre concordiamo pienamente con l'interpretazione di Lincoln, rileviamo che anche in questa occasione, dove l'autore di Efesini avrebbe potuto usare, per esprimere lo statuto proprio dei credenti, l'espressione delle Proto-paoline υἱοὶ θεοῦ, evita di farlo e addirittura ricorre a τέκνα, evocando la distinzione giovannea per la quale solo il Cristo è υἱός θεοῦ mentre i cristiani sono sempre τέκνα [τοῦ] θεοῦ.³⁶

L'unità di 5,3-6, che riprende Col 3,5-8, è composta da una serie di vizi (vv. 3-4), ai quali segue la conseguente retribuzione divina per coloro che vi sono coinvolti (vv. 5-6); tale schema è tradizionale ed è stato già utilizzato nelle lettere proto-paoline.³⁷ In particolare il v. 6 invita i destinatari a non lasciarsi ingannare con vuote parole in merito ai

³³ Cf. ad es. SELLIN, *Der Brief an die Epheser*, 386.

³⁴ A questo proposito ci permettiamo di rimandare a F. BIANCHINI, *L'elogio di sé in Cristo. L'utilizzo della περιαντολογία nel contesto di Filippesi 3,1-4,1* (AnBib 164), Roma 2006, 45-48.

³⁵ LINCOLN, *Ephesians*, 310.

³⁶ Cf. A. ΟΕΡΚΕ, «παῖς, παιδίον, παιδάριον, τέκνον, τεκνίον, βρέφος», in *TWNT*, V, 653-654.

³⁷ Cf. ALETTI, *Epître aux Ephésiens*, 247-248.

vizi sopracitati, infatti a causa di questi giunge³⁸ l'ira di Dio sugli υιοὶ τῆς ἀπειθείας. Siamo di fronte alla stessa espressione usata dall'autore in 2,2, riferita ai non credenti in Cristo, nei quali la disobbedienza a Dio va a coincidere con la mancanza di fede in lui. Secondo Best,³⁹ in Ef 5,6 sono designati come «figli della disobbedienza» i cristiani che mettono in pericolo la vita della comunità con le loro pratiche e teorie. Tuttavia, oltre al significato che l'espressione possiede in 2,2, appare più probabile dal contesto prossimo, così come sottolinea O'Brien,⁴⁰ che questi siano dei pagani i quali cercano di giustificare i loro vizi, infatti si dice ai destinatari di non essere compagni di costoro perché essi stessi un tempo erano tenebra, e quindi come gli altri, ma ora sono luce nel Signore (vv. 7-8).

L'unità di 5,7-14 è costituita nei vv. 7-11 da un'esortazione a non mescolarsi con gli uomini ribelli e a vivere invece come figli della luce e nei vv. 12-14 da una spiegazione sulle opere delle tenebre che verranno rivelate alla luce, di cui godono i credenti. In merito al contrasto luce / tenebre, Romanello⁴¹ ricorda i testi paolini (Rm 13,12-13; 2Cor 4,4,6; 6,14; Col 1,12-13; 1Ts 5,5) nei quali esso è presente a significare le opposte condizioni di salvezza e di perdizione. Tornando al nostro passo, nel v. 8a è fornita una motivazione all'invito a non divenire compagni dei «figli della disobbedienza» (v. 7) nel passaggio di statuto avvenuto nella vita dei credenti. Mentre al v. 8b si chiede in positivo ai destinatari: ὡς τέκνα φωτὸς περιπατεῖτε. L'espressione τέκνα φωτὸς come tale non ha paralleli biblici, tuttavia trova tre referenze neotestamentarie in quella sinonimica υιοὶ [τοῦ] φωτὸς (Lc 16,8; Gv 12,36; 1Ts 5,5).⁴² In particolare, la ricorrenza paolina di 1Ts 5,5 intende invitare i credenti di Tessalonica a mantenere, in ragione della loro identità filiale, un atteggiamento di fervente speranza in attesa del giorno del Signore, visto come imminente, nel quale ritornerà il Figlio di Dio

³⁸ O' BRIEN, *The Letter to the Ephesians*, 365, riguardo a ἔρχεται ritiene che potrebbe essere sia un presente vero e proprio sia un presente con valore di futuro; probabilmente si deve pensare a un'azione vista come un processo in corso, cosicché gli uomini ribelli sono destinati a sperimentare l'ira divina sia nel momento attuale, sia nel compimento finale.

³⁹ BEST, *Ephesians*, 483.

⁴⁰ O'BRIEN, *The Letter to the Ephesians*, 364.

⁴¹ ROMANELLO, *Lettera agli Efesini*, 183.

⁴² Ci risulta poco comprensibile e giustificabile dal punto di vista filologico ed esegetico la posizione di ALETTI, *Epître aux Ephésiens*, 252 nota 82 che, senza una chiara motivazione, vuol individuare una differenza di significato tra le due espressioni.

(1,10).⁴³ In Ef 6,8 non è presente tale prospettiva escatologica, tuttavia c'è uno stesso riferimento allo statuto dei credenti che sono divenuti luce, mentre chi non crede rimane nella tenebra, e quindi devono agire in conseguenza della loro nuova situazione, acquisita con la conversione. D'altra parte, il contrasto tra «figli della luce» e «figli delle tenebre» è ben testimoniato a Qumran (ad es. 1QS 1,9-10) e di fatto si riproduce, seppur in forme un po' diverse, nelle tre ricorrenze del linguaggio della figliolanza presenti in Ef 5. Infatti i credenti sono «figli amati», «figli della luce» e non «figli della disobbedienza». In effetti, erano come questi ultimi (cf. 2,2-3), ora hanno invece acquisito uno statuto filiale completamente diverso e devono comportarsi in maniera coerente a ciò. Così il testo indica che l'essere figli non è soltanto un dono immeritato ricevuto da Dio (cf. 1,5), ma anche una condizione di vita da scegliere nel concreto della propria condotta in modo da non perdere l'eredità del regno di Dio (cf. 5,5), richiamando la dimensione etica della figliolanza presente pure nelle Protopaoline (Rm 8,12-17; Fil 2,15; 1Ts 5,5).

Le ultime due ricorrenze del linguaggio della figliolanza in Efesini le troviamo in 6,1.4, all'interno del codice domestico di 5,21-6,9. Si tratta della più estesa delle *Haustafeln* neotestamentarie (cf. Col 3,18-4,1; Tt 2,1-10; 1Pt 2,18-3,7), oggetto da tempo di discussione tra gli studiosi soprattutto al livello dell'origine (greco-romana, giudaico-ellenistica, cristiana) e dello scopo (missionario, apologetico, intra-ecclesiale), mentre più condiviso è il fatto che i destinatari siano tutti credenti.⁴⁴ Per quanto riguarda nello specifico il codice domestico di Efesini, che presenta una chiara dipendenza da quello di Colossesi, la sua composizione è la seguente: 5,21 invito alla sottomissione reciproca, 5,22-33 esortazione a mogli e mariti, 6,1-4 esortazione a figli e a padri, 6,5-9 esortazione a schiavi e padroni. Come Strecker⁴⁵ ha da tempo mostrato, le tre diadi sono presenti nei testi greco-romani e giudeo-ellenistici, tuttavia solo in pochi casi ci si indirizza prima alla parte più debole. Inoltre è necessario precisare, con Romanello,⁴⁶ che nella società antica i servi erano considerati parte integrante della fami-

⁴³ Per questa interpretazione si veda BIANCHINI, *Figli nel Figlio*, 83-86.

⁴⁴ Per un'introduzione ai codici domestici neotestamentari e in particolare a quello di Efesini, si veda ad es. THIELMAN, *Ephesians*, 365-369.

⁴⁵ G. STRECKER, «Die neutestamentlichen Haustafeln (Kol 3,18-4,1 und Eph 5,22-6,9)», in H. MERKLEIN (ed.), *Neues Testament und Ethik. Für Rudolf Schnackenburg*, Freiburg i.Br.-Basel-Wien 1989, 356.

⁴⁶ ROMANELLO, *Lettera agli Efesini*, 193.

glia, essendo la casa il luogo anche delle relazioni lavorative. Tornando al testo di Efesini, l'invito di 5,21 fa da introduzione e da titolo a tutto il codice e, come ben nota Aletti,⁴⁷ qui si tratta di sottomissione, con il riconoscimento dello statuto superiore dell'altro, e non di obbedienza, la quale consiste piuttosto nell'eseguire ciò che si domanda ed è richiesta non alle mogli, ma ai figli e agli schiavi; così la sottomissione reciproca nel timore di Cristo (cf. Rm 12,16; 1Cor 9,19; Fil 2,3) relativizza gli ordinamenti sociali, perché richiede ai credenti di vivere nell'umiltà tra di loro e nel rispetto verso colui attraverso il quale hanno ricevuto la loro adozione filiale e quindi la loro vera dignità.

L'unità di 6,1-4, che riprende in particolare 3,20-21, è dedicata al rapporto dei figli con i padri e si occupa dei doveri dei primi (vv. 1-3) e poi di quelli dei secondi (v. 4). Si comincia con l'esortazione rivolta ai τέκνα a obbedire ai genitori «nel Signore»,⁴⁸ perché questo è giusto (v. 1). Per la prima volta in Efesini il linguaggio della figliolanza è applicato in senso non figurato ma reale, relativo ai figli carnali, sui quali è posta una vera attenzione, a differenza di quanto avviene nell'unica fugace apparizione nelle Protopaoline in 1Cor 7,14. Se nella richiesta di compiere il loro dovere di obbedienza nei confronti dei genitori non si registra alcuna novità rispetto all'ambiente circostante,⁴⁹ originale è invece il fatto di rivolgersi direttamente a loro nell'esortazione. Di per sé il termine τέκνα non dice niente dell'età dei figli, ma in base alla logica dell'esortazione devono essere ancora nella casa paterna e avere già una capacità di comprensione di quanto richiesto, come un loro posto nell'assemblea ecclesiale, nella quale il testo veniva proclamato. Il dovere di obbedienza ai genitori è visto come giusto, in quanto sentire comune dell'ambiente circostante, ma subito dopo si aggiunge come motivazione che tutto ciò è richiesto dalla Legge, in base al comandamento che chiede di onorare il padre e la madre (Es 20,12; Dt 5,16); infine l'autore ricorda, a beneficio dei destinatari, che

⁴⁷ ALETTI, *Epître aux Ephésiens*, 269-271.

⁴⁸ Il sintagma ἐν κυρίῳ, il quale è da collegarsi al verbo, si trova tra parentesi quadre nell'edizione critica perché alcuni antichi testimoni lo omettono. Tuttavia concordiamo con LINCOLN *Ephesians*, 395, nell'includerlo perché per la critica esterna il supporto è maggiore nel numero e nell'ampiezza della provenienza e perché per la critica interna, se fosse stato inserito più tardi, per conformare la frase al contesto, avrebbe probabilmente replicato la formula ὡς τῷ κυρίῳ di 5,22 (usata per la sottomissione delle mogli) o quella ὡς τῷ Χριστῷ (usata per l'obbedienza degli schiavi).

⁴⁹ Cf. BALLA, *The Child-Parent Relationship*, 40-111, che mostra come nell'ambiente di quel tempo, sia greco-romano che giudaico, il primo dovere dei figli fosse l'obbedienza nei confronti dei genitori.

tale comandamento è il primo a includere una promessa, quella di una vita lunga e felice (vv. 2-3). A chiudere l'unità, troviamo al v. 4 l'esortazione rivolta ai padri a non esasperare i loro τέκνα, ma a farli crescere nell'educazione e nell'ammonizione «del Signore». Gli interpreti⁵⁰ notano che qui, pur rivolgendosi ai πατέρες, termine con il quale si potrebbero indicare entrambi i genitori, in ragione del contesto dove si parla dei compiti educativi e correttivi nei confronti dei figli, funzioni proprie del capo famiglia, si deve pensare esclusivamente ai padri. Originale, rispetto all'ambiente sociale,⁵¹ è invece il richiamo a una mitigazione dell'autorità paterna, per evitare il rischio di un'eccessiva severità nei confronti dei figli. Poi, al termine del versetto, l'educazione e l'ammonizione⁵² che i padri sono chiamati a impartire ai figli è specificata dal genitivo κυρίου, che richiama il sintagma utilizzato al v. 1. Giustamente O'Brien⁵³ vede il genitivo come di origine, nel senso che è il Signore a educare attraverso i padri, oppure di qualità, per indicare un'istruzione nella sfera del Signore, che ha lui come riferimento ultimo. In ogni caso, all'inizio e alla fine dell'esortazione ai figli e ai padri, il loro rapporto è inserito nell'ambito più grande di quello con il Signore degli uni e degli altri.

Diversi autori⁵⁴ sottolineano che tutto il codice domestico deve essere compreso all'interno di una prospettiva ecclesiale perché i credenti si ritrovavano non in un tempio ma in una casa e necessariamente questo influiva sulla loro visione di comunità come una famiglia. Da parte sua Lincoln,⁵⁵ con motivazioni meno estrinseche al testo, mostra che 5,21 è un versetto di transizione, riferibile a ciò che precede, quindi all'invito comunitario a essere saggi di 5,15-20, come a ciò che segue, quindi a 5,22-6,9, con le sue istruzioni ai vari membri familiari, i quali comunque fanno parte della Chiesa. Invece Darko,⁵⁶ come già accennato, ripercorrendo tutta la lettera ritiene che il linguaggio familiare in esso presente sia utilizzato per descrivere la comunità cristiana come una famiglia mentre, a sua volta, il codice domestico, nel quale

⁵⁰ Ad es. LINCOLN, *Ephesians*, 406.

⁵¹ MACDONALD, «A Place of Belonging», 294, ricorda che solo raramente nei testi classici ci sono ammonizioni riguardo alla severità paterna.

⁵² Per il significato del sintagma ἐν παιδείᾳ καὶ νοουθεσίᾳ si veda LINCOLN, *Ephesians*, 407-408.

⁵³ O'BRIEN, *The Letter to the Ephesians*, 446-447.

⁵⁴ Ad es. THIELMAN, *Ephesians*, 365.

⁵⁵ LINCOLN, *Ephesians*, 365-366.

⁵⁶ DARKO, *No Longer Living as the Gentiles*, XI.

si parla di una realtà familiare naturale, serve a promuovere i rapporti reciproci all'interno della comunità ecclesiale, in quanto casa-famiglia (*household*) di Dio. Infine Martin,⁵⁷ analizzando il testo di 5,22-33, parla di un'analogia «bidirezionale» nel confronto tra la relazione marito-moglie e quella Cristo-Chiesa perché serve in entrambe le direzioni: se all'inizio del brano il rapporto Cristo-Chiesa illumina quello marito-moglie, alla fine è vero anche il contrario. Proprio partendo da quest'ultima suggestione, possiamo leggere l'esortazione rivolta agli schiavi e ai padroni di 6,5-9. Così l'analogia funziona nella direzione secondo la quale il rapporto del servo con il suo signore deve riflettere quello che egli ha con Cristo (v. 5), ma pure al contrario, perché l'obbedienza di cuore al padrone indica anche come adempiere la volontà stessa di Dio (v. 6) e inoltre, come un padrone ricompensa i servi per il bene compiuto (premessa sottintesa), allo stesso modo farà il Signore con i suoi, schiavi o liberi che siano (v. 8). Per quanto riguarda la nostra esortazione di 6,1-4, all'inizio l'invito a obbedire «nel Signore» richiama l'analogia tra il rapporto figli-padre e quello credenti-Dio, segnato dalla dimensione filiale nel c. 5. E alla fine dell'unità l'istruzione dei padri per i figli proviene dal Signore, lui che riempie della vera conoscenza ogni credente (1,8-9), riproponendo quindi in prospettiva paterna la stessa analogia. Se tale analogia funzioni in maniera «bidirezionale» dovrà essere visto alla luce di tutta la lettera e del linguaggio della figliolanza in essa utilizzato, mentre sin da ora ci risulta meno convincente l'idea che il codice familiare di Efesini serva a promuovere la reciprocità all'interno della casa-famiglia di Dio che è la comunità cristiana perché, nei successivi restanti versetti della lettera, quanto detto in 5,21-6,9 non è in alcun modo ripreso e perché l'immagine di Chiesa che l'epistola presenta è quella di corpo con Cristo come capo (1,22-23; 4,15-16; 5,23) e non quella di casa di Dio, tipica invece delle Pastorali.⁵⁸

⁵⁷ A. MARTIN, «La reciprocità asimmetrica nel confronto tra la relazione marito-moglie e quella Cristo-Chiesa (Ef 5,22-33). Studio di un'analogia 'bidirezionale'», in *RStB* 30(2018), 277-296.

⁵⁸ Cf. J.-N. ALETTI, «La raison d'être de l'église. Les réponses de la tradition paulinienne», in *RSR* 100(2012), 383-402, e C. MARUCCI, «L'ecclesiologia delle Lettere Pastorali», in G. DE VIRGILIO (ed.), *Il deposito della fede. Timoteo e Tito* (RivBSup 34), Bologna 1999, 143-162.

Conclusione

Al termine del nostro contributo è necessario proporre alcune considerazioni conclusive sulla figliolanza in Efesini, osservazioni che non varranno semplicemente per i destinatari della lettera, tanto più visti il carattere generale dell'epistola e il suo probabile indirizzo non specifico.⁵⁹ Anzitutto è chiaro che questa categoria ha una sua rilevanza nella lettera essendo contraddistinta da dieci ricorrenze del relativo linguaggio, presente in ciascuno dei sei capitoli, proprio a partire dal brano introduttivo a tutta l'epistola. Qui si enuncia che la figliolanza dei credenti nei confronti di Dio è adottiva, un suo puro dono che fa parte del progetto salvifico divino, e che avrà il pieno compimento con la risurrezione finale (1,5). Tale condizione richiama quella di colui nel quale si realizza il mistero nascosto in passato ai «figli degli uomini» (3,5), il Figlio di Dio, oggetto della fede e della conoscenza dei credenti, che a differenza di loro possiede la figliolanza divina da sempre (4,13). Infatti, in precedenza i credenti avevano tutt'altra figliolanza, legati com'erano al «principe della potenza dell'aria», disobbedienti a Dio e quindi meritevoli della sua ira sin dalla nascita (2,2.3). Ma ora, in ragione del loro nuovo statuto di figli amati da Dio (5,1), non si devono lasciare ingannare dagli uomini ribelli (5,6), ritornando al modo di vita precedente, ma sono chiamati ad agire da «figli della luce», manifestando nel comportamento la luce divina che ha rischiarato le loro tenebre (5,8). Infine anche i rapporti familiari sono da rivedere a partire da questa nuova realtà, così i figli sono chiamati ad obbedire ripensando al loro rapporto con il Padre (6,1) e i padri ad agire con loro in base al modo di fare di Dio quando educa i suoi figli (6,4).

Prendendo il via da quest'ultima considerazione, è possibile dire che se nel corso della lettera la relazione figli-padre serve a spiegare il rapporto filiale dei credenti con Dio, nel c. 6 avviene proprio il contrario perché quest'ultimo diventa modello dei concreti legami familiari, l'analogia alla fine si rivela effettivamente «bidirezionale» e in tal modo si evidenzia anche un fattore di originalità rispetto alle Protopaoline. Inoltre all'interno di questa analogia può essere recuperata anche la dimensione ecclesiale, laddove i credenti possiedono la stessa dignità in quanto tutti, senza alcuna distinzione, hanno ricevuto la figliolanza adottiva. Se nelle Protopaoline non solo non costituiva un problema il collegamento con quella originaria del Figlio di Dio, ma su di es-

⁵⁹ Cf. per es. BEST, *Ephesians*, 98-99.

sa veniva esplicitamente fondata (ad es. Gal 4,4-6), in Efesini sembra ci sia una reticenza, venendo a mancare un legame esplicito tra le due e la designazione dei credenti come υἱοὶ θεοῦ. A nostro avviso ciò non avviene per caso, ma è coerente con il cambiamento nell'ecclesiologia rispetto alle Proto-paoline; in Efesini, Cristo non è più parte, ma capo del suo corpo che è la Chiesa e per questo i credenti non possono vedersi in alcun modo sullo stesso piano del loro Signore, neppure nell'ambito della figliolanza. A questo restringimento dell'uso del linguaggio della figliolanza corrisponde però un ampliamento perché la dimensione concreta e non figurata assume molta importanza, così come il riferimento dell'«essere figlio», usato in precedenza solo per i credenti, diventa universale, valevole non solo per ciascun uomo, ma perfino per coloro che sono lontani da Dio. Tutto ciò indica che per Efesini la figliolanza ricevuta da Dio non è soltanto un dono gratuito, ma anche una scelta da fare, tra questa e l'altra opposta appartenenza a ciò che domina il mondo, e che tale scelta si manifesta in un modo di agire nuovo e coerente con lo statuto acquisito. A confronto con le Proto-paoline, è dunque ripresa e sviluppata con nuovi accenti la dimensione etica della figliolanza, tuttavia manca del tutto, se si eccettua il possibile accenno di 1,13, quella pneumatica, che aveva una sua rilevanza e che poteva trovarsi anche ad essa legata (Rm 8,12-17).

In conclusione, lo studio della categoria della figliolanza in Efesini si è rivelato davvero interessante, mostrando come anche in questo campo l'epistola possieda elementi sia di continuità, sia di originalità rispetto alle Proto-paoline.

FRANCESCO BIANCHINI
Pontificia Università Urbaniana
00120 Città del Vaticano
f.bianchini@urbaniana.edu

Parole chiave

Figliolanza – Deuteropaoline – Proto-paoline – Ecclesiologia paolina – Etica paolina

Keywords

Sonship – Deutero-Paulines – Proto-Paulines – Pauline ecclesiology – Pauline ethics

Sommario

Tra le Deuteropaoline, quella che presenta il maggior numero di ricorrenze del linguaggio della figliolanza, distribuite in ciascuno dei suoi capitoli, è Efesini con dieci. Scopo dell'articolo è capire la rilevanza e il significato dell'«essere figli» in questa lettera, a confronto anche con l'uso della suddetta categoria nelle Protopaoline. Dopo aver segnalato i non numerosi approfondimenti riguardanti la categoria della figliolanza in Efesini, si è proceduto a uno studio di ciascuna delle ricorrenze del corrispondente lessico, viste all'interno del loro contesto letterario, e si è terminato con una sintesi volta a comprendere l'apporto specifico della nostra lettera riguardo al suddetto tema. Rispetto alle Protopaoline, in Efesini si dà importanza all'uso reale e non metaforico del linguaggio della figliolanza, non c'è un esplicito legame tra la figliolanza divina di Cristo e quella dei credenti in lui, l'«essere figli» non riguarda più solo i credenti ma è applicato in senso universale, infine è accentuata la dimensione etica della suddetta categoria. In tutto questo si palesa un processo creativo di rielaborazione e attualizzazione del pensiero di Paolo.

Summary

The Deutero-Pauline letter with the greatest number of occurrences of the language of sonship, spread out through each of its chapters, is Ephesians with ten examples. This article aims to understand the importance and the significance of «being sons» in this letter in comparison with the use of this category in the Proto-Paulines. The author notices the few in-depth studies of the category of sonship in Ephesians. Then, he proceeds to a study of each of the occurrences of the corresponding term, seen within the literary context. The paper concludes with a summary aimed at understanding the particular contribution of our letter to the theme of sonship. Compared with the Proto-Paulines, Ephesians emphasises the real and not the metaphorical use of sonship language. There is no explicit link between the divine sonship of Christ and that of those who believe in him. «Being sons» no longer regards only believers but is applied in a universal sense. Finally, the ethical dimension of sonship is stressed. All this reveals a creative process of redevelopment and actualisation of Paul's thought.

Alle origini dell'ermeneutica cristiana. La catena scritturistica di Eb 1,5-14

La Lettera agli Ebrei, dopo l'esordio innico d'apertura (1,1-4), riporta in Eb 1,5-14 una catena di citazioni scritturistiche, analoga ad altre raccolte presenti nel NT e circolanti a uso catechistico nelle comunità cristiane delle origini, ad alcuni florilegi di testi della prima letteratura patristica soprattutto di ambiente giudeo-cristiano, come la *Didaché*, e ad alcuni *Testimonia* attestati a Qumran: la raccolta riporta e articola in un rapporto di consequenzialità teologica, e dunque rilegge, citazioni tratte da diversi testi dell'AT quali Sal 2; 2Sam 7; Dt 32; Sal 104(103); Sal 45(44); Sal 102(101) e Sal 110(109). La lettera riportando e interpretando le Scritture dell'AT opera, in un certo modo, una *lectio* intra-canonica. In tale lettura Ebrei, per sostenere la sua argomentazione, introduce variazioni a volte minime, altre volte anche notevoli a partire dal testo dell'AT, in questo caso la LXX: la tradizione testuale greca viene assunta, «tradotta» ancora una volta e in alcuni casi perfino rimodulata. La lettera «fa crescere» il testo nella direzione voluta: «L'autore coordina AT e NT con stile eccellente e in genere letterario polimorfo; egli vede nella Scrittura del Primo Testamento una fonte d'esortazione e argomentazione così ben nota ai destinatari da non esitare a proporre loro varianti al testo originale e al senso originale. Quasi a voler dire: il testo cresce e voi siete in grado di coglierne il potenziale argomentativo e profetico». ¹ In alcuni casi, Ebrei interviene anche vistosamente riportando, ad esempio, Ger 38,33-34 in Eb 8,7-13 e 10,16-17 o Ab 2,3-4 in Eb 10,37-38. In realtà Ebrei non manomette i testi «tradendoli» ma rispetta i testi concorrendo alla crescita dei loro contenuti profetici, «consegnandoli» alle nuove generazioni con una porzione di *novum* già potenzialmente contenuta nel messaggio originario ma ora pienamente enucleata: in ciò Ebrei si mostra competente in un'arte ermeneutica oggi nota come *Wirkungsgeschichte*, in sintonia con la lettura rabbinica della Torah.

¹ C. MARCHESELLI-CASALE, *Lettera agli Ebrei. Nuova versione, introduzione e commento*, Milano 2005, 62.

Lo studio si concentrerà su Eb 1,5-14 e sui riverberi di questa raccolta nella lettera: alla luce dell'esegesi praticata negli ambienti della letteratura giudaica intertestamentaria, di Qumran, del giudaismo ellenistico e dell'esegesi rabbinica si potranno valutare tratti di continuità, discontinuità o novità dell'esegesi scritturistica di Ebrei e in genere dell'ermeneutica cristiana delle origini. Occorre parlare di contatti tra la Lettera agli Ebrei e Qumran o tra Ebrei e l'ambiente alessandrino o piuttosto i contatti tematici e metodologici dipendono unicamente dal comune *background* culturale? Che relazione può stabilirsi tra l'ermeneutica qumranica e quella cristiana della Lettera agli Ebrei?

Eb 1,5-14 e l'ermeneutica della Lettera agli Ebrei

Eb 1,5-14 introduce una raccolta di sette citazioni scritturistiche connesse tra loro da brevi notazioni redazionali e interpretate come affermazioni di Dio sul Figlio, «divenuto tanto superiore agli angeli quanto più eccellente del loro è il nome che ha ereditato» (cf. Eb 1,4): in relazione a Dio, la superiorità del Figlio sugli angeli è affermata attraverso le citazioni di Sal 2,7 e di 2Sam 7,14, riferite al Figlio, e di Dt 32,43, citazione riferita agli angeli; in relazione al mondo creato la superiorità del Figlio sugli angeli è affermata attraverso le citazioni di Sal 104(103),4 sugli angeli e di Sal 45(44),7-8 sul Figlio; in relazione alla storia della salvezza la stessa superiorità è affermata mediante le citazioni di Sal 102(101),26-28 sul Figlio e di Sal 110(109),1 sugli angeli. Il modo in cui Eb 1,5-14 concatena le citazioni rivela un'ottima conoscenza dei nessi intra-canonici, tematici e teologici esistenti tra i testi biblici usati o evocati dalla lettera. La raccolta richiama nella sua composizione formale analoghe catene di citazioni bibliche attestate nei rotoli del Mar Morto: «La disposizione di questo materiale rassomiglia alle catene o florilegi scoperti a Qumran, che contengono alcuni dei testi che si trovano qui. Simili raccolte di testi-prova messianici probabilmente erano in circolazione nelle prime comunità cristiane ed è verosimile che l'autore abbia usato in questo passo una di queste raccolte tradizionali».² Nella comunità cristiana delle origini iniziarono presto a circolare simili florilegi facili da utilizzare nella catechesi come prontuari. Da una o più di queste raccolte poté originarsi la catena di Eb 1,5-14: raccolte originarie potevano includere probabilm-

² H.W. ATTRIDGE, *La Lettera agli Ebrei. Commento storico-esegetico*, Roma 1999, 111.

te i testi citati in Eb 1,5-14 e Sal 8,5-7 citato in Eb 2,6-8; vi sono analogie tra quest'ultima citazione e Sal 110(109),1 citato in Eb 1,13. I due testi salmici vengono citati insieme anche in altri luoghi del NT (1Cor 15,25-27). Ebrei può aver rimodulato la raccolta in modo da farla corrispondere ai temi cristologici dell'esordio: preesistenza, umiliazione e glorificazione del Figlio.

È plausibile che la comunità cristiana tendesse a concepire la natura e l'opera di Cristo a partire da idee tratte dall'angelologia giudaica: tale cristologia, assimilando Cristo agli angeli, avrebbe potuto intaccare l'unicità e il carattere definitivo dell'opera redentrice di Cristo. In alcuni momenti le attese messianiche furono sviluppate su interpretazioni scritturistiche orientate in senso angelologico (Dn 7,13-14; 12,1). A Qumran la figura messianica, regale e sacerdotale di Melchisedek è descritta con tratti angelici in scritti come i *Cantici dell'Olocausto del Sabato* e le *Visioni di 'Amram*: in queste tradizioni Michele e Melchisedek hanno nel santuario celeste una funzione sacerdotale. Queste tradizioni giudaiche sugli angeli con attribuzioni sacerdotali e messianiche si svilupparono anche nelle comunità giudaiche di ambiente greco: per Filone Alessandrino la figura intermedia del *Logos* è descritta come un angelo e alcune figure sacerdotali bibliche, come il sommo sacerdote e Melchisedek, sono intese come allegorie dello stesso *Logos*.

La Lettera agli Ebrei, precisando sin dall'inizio la differenza tra Cristo e gli angeli, vuole prevenire obiezioni che potrebbero sorgere tra quanti hanno dimestichezza con le fonti e le immagini cui Ebrei attinge. Eb 1,5-14 fonda su basi scritturistiche i termini della diversità tra Cristo e gli angeli: l'immagine di Cristo reso superiore agli angeli concorre all'affermazione della glorificazione di Cristo. Nel *Terzo Libro di Enoch*, nell'esaltazione di Enoch per divenire Metatron, il principe della divina presenza, si dice chiaramente che egli è «posto più in alto di tutti gli angeli» (3*Enoch* 4,1); gli angeli si oppongono alla glorificazione di un essere meramente umano, ciononostante Enoch viene elevato a una posizione più elevata della loro presso il trono della gloria e insignito di una funzione mediatrice tra Dio e gli angeli. Il *Terzo Libro di Enoch* è posteriore alla Lettera agli Ebrei ma è in continuità con le tradizioni giudaiche che vi stanno alla base. A partire da queste tradizioni Ebrei ha ampliato alcune affermazioni facendone rappresentazioni della glorificazione di Cristo.

Le citazioni di Eb 1,5-14 si interpretano reciprocamente: Ebrei fa interagire il testo citato e l'argomento teologico voluto; il testo scritturistico è in grado di sostenere esegeticamente e tematicamente lo svi-

luppo argomentativo. La Lettera agli Ebrei in tal modo usa lo stesso metodo esegetico del *Pesher* qumranico, un'allegoria *midrashica* che mira ad attualizzare il testo biblico in riferimento al vissuto della stessa comunità del Mar Morto. Numerosi commenti di questo tipo sono stati ritrovati tra i manoscritti di Qumran: in 4QFlor 1,1-19 i testi scritturistici interagiscono col motivo teologico del santuario di Dio e del futuro re davidico che dovrà prenderne possesso.

Eb 1,5-14 si apre con delle domande retoriche («A quale degli angeli Dio ha mai detto: *Tu sei mio figlio, oggi ti ho generato?* E ancora: *Io sarò per lui padre ed egli sarà per me figlio?*»: 1,5) che introducono le prime due citazioni: Sal 2,7 e 2Sam 7,14. I due testi erano già abbinati in un testo-prova di carattere messianico a Qumran: 2Sam 7,14 viene citato in 4QFlor 1,10-11 e il Sal 2 segue in 4QFlor 1,18-19. I due testi biblici sono uniti nella Lettera agli Ebrei attraverso l'uso dell'avverbio *πάλλιν* («ancora»): l'avverbio è usato frequentemente per collegare tra loro le citazioni scritturistiche sia nella Lettera agli Ebrei (2,13; 4,5.7; 10,30) che in altre parti del NT (Gv 19,37; Rm 15,10-12; 1Cor 3,20); lo stesso uso dell'avverbio si riscontra nei Padri Apostolici³ e in Filone Alessandrino.⁴

I due testi biblici citati in Eb 1,5 nei rispettivi contesti originali riflettono la concezione della regalità in Israele: l'intronizzazione regale introduceva il monarca in una relazione di filiazione divina adottiva. Nel Sal 2 il re esprime la sua fiducia nella protezione divina contro i suoi nemici. In Rm 1,1-7 il titolo di «Figlio di Dio», nella formula tradizionale citata da Paolo, riflette l'applicazione del Sal 2 alla glorificazione di Cristo: Gesù Cristo è costituito «Figlio di Dio» con potenza in virtù della risurrezione (Rm 1,4). Questa applicazione è la più antica e quella originariamente prevista nella nostra catena scritturistica. Il secondo testo, 2Sam 7,14, proviene dall'oracolo di Natan: a Davide sarebbe succeduto un figlio e la sua casa sarebbe stata resa stabile per sempre (2Sam 7).

La Lettera agli Ebrei congiunge dunque tradizioni differenti sulla preesistenza e sulla glorificazione del Cristo: analoghe commistioni stavano avvenendo indipendentemente nel giudaismo e nel cristianesimo delle origini. In *1Enoch* il «Figlio dell'uomo», il mediatore escato-

³ Cf. CLEMENTE ROMANO, *Prima Lettera ai Corinzi* X, 4,6; XIV, 5; XV, 3; *Lettera di Barnaba* VI, 2,4.

⁴ Cf. FILONE ALESSANDRINO, *De confusione linguarum* 167; *De somniis* 1,166; 2,19; *Legum allegoriae* 3,4.

logico di Dio ha ricevuto il suo nome alla presenza di Dio prima della creazione (*1Enoch* 48,2); nello stesso documento giudaico il veggente Enoch è glorificato e identificato con il «Figlio dell'uomo» (71,14-17). Anche Paolo cita entrambe le tradizioni: la filiazione ottenuta mediante la glorificazione della risurrezione (Rm 1,4) e la preesistenza del Figlio (1Cor 8,6); la conciliazione formale di queste tradizioni è un problema estraneo alla sensibilità antica.

Il Sal 2 rientra tra i salmi regali, conserva elementi pre-esilici ma la sua redazione definitiva è post-esilica: il salmo presenta pertanto una rilettura escatologica delle antiche promesse non compiute. La rilettura praticata a Qumran, nella Lettera agli Ebrei o in altre parti del NT si fonda su una potenzialità ermeneutica già cristallizzata nel testo salmico, tra la sua origine e la sua redazione definitiva. Se l'attesa insita nel Sal 2 è che tutti i re rendano omaggio e obbedienza al re e al Dio di Israele, il non compimento di tale attesa spinge ancora il giudaismo e la Chiesa delle origini a leggere il salmo in chiave messianica ed escatologica (At 4,25-26). Il Figlio di Davide è ora apparso ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων («ultimamente, in questi giorni»: 1,2) in modo speciale, Figlio di Dio rivestito di dignità regale perché intronizzato ed esaltato sulla croce e poi assiso alla destra della maestà divina (1,2-3). Anche alcuni aspetti dell'oracolo di Natan (2Sam 7,1-17), punto di riferimento essenziale dell'ideologia regale in Giuda, richiamano l'attenzione della Lettera agli Ebrei: la discendenza, il regno, il trono eterno (2Sam 7,14; Eb 1,5); tali attese non appaiono ancora realizzate. Le infedeltà di Davide non trattengono Ebrei dal citare 2Sam 7,14: la lettera si muove in perfetto stile *midrashico*.

Eb 1,6 si apre con un riferimento all'introduzione del πρωτότοκος («primogenito») nel mondo da parte di Dio: può trattarsi di un riferimento all'incarnazione, alla glorificazione o anche alla parusia. Ebrei sembra aver reinterpretato una raccolta tradizionale di testi-prova nel quadro di una cristologia a tre gradi: preesistenza, incarnazione e glorificazione. Il Figlio introdotto nel mondo è definito il «primogenito». Il termine deriva dalla stessa concezione della regalità presente in Sal 2, in 2Sam 7 e in genere nei Salmi: «Io farò di lui il mio primogenito, il più alto fra i re della terra» (Sal 89,28); l'esegesi rabbinica interpreterà questo versetto in senso messianico (*Exodus Rabbah* 19,7). Il termine πρωτότοκος nel NT si riferisce sia a un contesto protologico (Col 1,15), sia alla risurrezione di Cristo (Rm 8,29; Col 1,18; Ap 1,5). In Col 1,15-20 sono presenti entrambe le prospettive: «Egli è immagine del Dio invisibile, primogenito (πρωτότοκος) di tutta la creazione

[...] Egli è principio, primogenito (πρωτότοκος) di quelli che risorgono dai morti» (Col 1,15.18). Il termine πρωτότοκος esprime la filiazione divina ed eterna di Cristo e, dal momento che è usato in Eb 1,6 per introdurre una citazione di una raccolta tradizionale di testi messianici, è chiaro che all'epoca della redazione della lettera aveva una valenza messianica ed escatologica.

La citazione biblica riportata in Eb 1,6, «lo adorino tutti gli angeli di Dio», attribuita al Figlio nell'atto della sua introduzione nel mondo, è controversa nella sua origine e identificazione: sembra provenire da Dt 32, il Cantico di Mosè, testo di redazione esilica, al v. 43 secondo la LXX, ma potrebbe rimandare anche a Sal 97(96),7 con alcune variazioni; il testo del Salmo 97(96) nella LXX è infatti non esattamente «lo adorino tutti gli angeli di Dio» ma «adoratelo tutti suoi angeli». La LXX aggiunge rispetto al testo masoretico di Dt 32,43 due proposizioni, una delle quali è la citazione riportata in Eb 1,6; Qumran attesta la presenza delle due proposizioni in alcune tradizioni testuali ebraiche⁵ che potrebbero quindi essere state alla base della LXX:⁶ in tal modo Eb 1,6 dipenderebbe indirettamente da una tradizione testuale ebraica di Dt 32,43 attestata a Qumran (4QDeut⁹) e pervenuta alla lettera attraverso la LXX. Eb 1,6 può aver citato dunque Dt 32,43 secondo la LXX: i cieli, i figli di Dio, gli angeli sono invitati ad adorare Dio. Eb 1,5-14 ha utilizzato questo testo interpretandolo cristologicamente, non senza qualche forzatura sul testo originario: il testo è stato separato dal suo contesto e il pronome «lui», ormai ambiguo semanticamente, è stato interpretato in relazione a Cristo. La Lettera agli Ebrei in tal modo, sostituendo «Dio» con il «primogenito», attribuendo cioè la citazione veterotestamentaria al Figlio, afferma che gli angeli rendono culto al «primogenito»: si tratta di un'operazione ermeneutica in linea con il *midrash-pesher*. Eb 1,6 può anche aver citato Sal 97(96),7: in tal caso Ebrei attribuisce a Gesù un brano in origine celebrativo di Dio. Simili operazioni ermeneutiche avvengono anche nel *corpus* paolino (Rm 10,11-13; Fil 2,10-11).

⁵ Cf. P.W. SKEHAN, «A fragment of the "Song of Moses" (Dt 32) from Qumran», in *BASOR* 136(1954), 12-15.

⁶ Un testo ancora più vicino alla citazione riportata in Eb 1,6 è riscontrabile in una raccolta di Odi presente nei codici Sinaitico e Vaticano della LXX in appendice ai Salmi (*Ode* 2,43); la raccolta probabilmente esisteva in tradizioni proprie già all'epoca della composizione della Lettera agli Ebrei. Si veda G.L. COCKERILL, «Hebrews 1,6. Sources and Significance», in *BBR* 9(1999), 51-64.

Il vocabolario dell'incarnazione, presente implicitamente in Eb 1,5, è presente esplicitamente in Eb 1,6 che dunque influenza contestualmente il v. 5 della raccolta. Eb 1,6 per indicare il mondo in cui il primogenito è introdotto con l'incarnazione usa il termine οἰκουμένη, «mondo abitato»: in Ebrei il termine designa il mondo abitato e il mondo futuro. In altre parti della lettera ricorrono termini diversi: ad esempio in Eb 10,5 il luogo abitato dagli uomini è il κόσμος. I due termini οἰκουμένη e κόσμος sono semanticamente contigui, indicano il mondo abitato ma anche l'umanità, la storia degli uomini: Eb 1,5 afferma l'origine eterna del primogenito; Eb 1,6a afferma la sua introduzione nel mondo con l'incarnazione e il suo ingresso nei cieli con la glorificazione; infine 1,6b in maniera perentoria afferma l'atto di adorazione da parte degli angeli.

Eb 1,7 non è dedicato a Cristo ma agli angeli: per questa ragione è ipotizzabile che sia stato posto come aggiunta esplicitiva nella raccolta scritturistica ricevuta dalla tradizione; anche la formula che introduce la citazione è anomala per via dell'utilizzo della preposizione πρὸς («verso») in riferimento agli angeli. Il testo citato è Sal 104(103),4: il testo del salmo rappresenta una rivisitazione poetica di Gen 1, a partire da tradizioni cananee. Nel testo ebraico il salmista prega Dio che fa dei venti i suoi messaggeri e dei fulmini i suoi ministri.⁷ Il testo ebraico risulta ambiguo sintatticamente mentre la LXX rovescia il rapporto predicativo e introduce esplicitamente gli angeli.

TM: fai dei venti i tuoi messaggeri e dei fulmini i tuoi ministri.

LXX: Egli fa i suoi angeli simili al vento e i suoi ministri come fiamma di fuoco.

Il testo della LXX mostra di conoscere scene bibliche di teofanie in cui fenomeni meteorologici erano spiegati come manifestazioni angeliche (Es 3,1-2; 19,16-18; Dn 7,10). A Qumran il versetto viene costruito mettendo in relazione opposta gli angeli e i venti:⁸

Tu hai fissato tutte le loro schiere secondo il tuo volere, i venti poderosi secondo le loro leggi, prima che essi diventassero angeli di santità.

⁷ L'immagine si ritrova anche nell'*Inno egiziano di Aton*, uno scritto rinvenuto a Tell el Amarna, che celebra il dio sole come creatore universale. Cf. ATTRIDGE, *La Lettera agli Ebrei*, 122-123.

⁸ Cf. G. VERMES, *The Dead Sea Scrolls in English*, London 1962, 50.

Il versetto è ripreso anche nella letteratura apocrifia dell'AT: «Signore, che abiti in eterno, i cui occhi stanno in alto, e le cui camere superiori sono nell'aere, il cui trono non si può descrivere, e la cui gloria non si può comprendere, davanti a cui stanno tremanti le schiere, che al tuo comando si mutano in vento e fuoco, le cui parole sono sicure, e i cui detti sono stabili, i cui comandi sono energici, e le disposizioni terribili» (4Esdra 8,20-22). Anche l'esegesi rabbinica interpreterà Sal 104(103),4 in riferimento agli angeli: nella potenza del vento è visto il servizio degli angeli.⁹ Le immagini del vento e delle fiamme concorrono già a definire il carattere transitorio ed effimero degli angeli, tuttavia la relazione tra Cristo e gli angeli sarà ulteriormente chiarita in Eb 1,14: la funzione degli angeli rispetto a Cristo è subordinata; gli angeli sono servi di coloro che erediteranno la salvezza operata da Cristo (1,14). Per quanto gli angeli servano Dio con la velocità e la forza del vento e dei fulmini la loro posizione resta inferiore a quella del Figlio.

In Eb 1,8-9 ricorre la citazione di Sal 45(44),7-8. Il salmo è un epitalamio regale, un canto nuziale composto per un re di Giuda. Eb 1,8 cita Sal 45(44),7 secondo la LXX riferendo il titolo di «Dio» al Figlio re: proprio la presenza di questo titolo deve aver suscitato l'interesse della nostra lettera per il Sal 45(44), introdotto esplicitamente da Ebrei come profezia messianica ora adempiuta nel Figlio. L'interpretazione *targumica* legge il nostro versetto in senso messianico (*Genesi Rabba* 99). Anche la revisione della LXX dovuta ad Aquila riporta «Dio» al vocativo esplicitando l'interpretazione del versetto nella LXX. La Lettera agli Ebrei si rifà a questa tradizione interpretativa vedendo nel Sal 45(44) un discorso rivolto al Figlio in quanto Dio. Ebrei può essersi fatta influenzare inoltre da una cristologia sapienziale: anche Filone si riferisce al *Logos* come a «Dio» affermando che la Scrittura conferisce il titolo di «Dio» al suo Verbo supremo e che Mosè chiamò «Dio» la potenza creatrice di Dio.¹⁰

Il secondo stico del v. 7 del Sal 45(44) attraverso la figura retorica della metonimia introduce l'elogio della giustizia del re nel suo governo: «scettro di rettitudine è il tuo scettro regale» (Sal 45,7b). Ancora una volta Cristo è visto come titolare di un dominio eterno, a

⁹ Cf. *Esodo Rabba* 25(86^a); *Genesi Rabba* 21(14^c); *Pesiqta* 57^a; *Pesiqta Rabbati* 16(80^a).

¹⁰ Cf. FILONE ALESSANDRINO, *De somniis* 1,227; *De fuga et inventione* 97.

differenza degli angeli che sono esseri transitori.¹¹ Sal 45(44),8, citato in Eb 1,9, vede nell'amore del re per la giustizia e nel suo odio per l'iniquità il motivo della sua unzione consacratoria: la Lettera agli Ebrei può qui essersi servita dell'ambiguità sintattica presente nel testo citato. È possibile che «Dio» sia soggetto e «il tuo Dio» apposizione del soggetto; è anche possibile che la prima menzione di «Dio» sia un vocativo riferito al Figlio e «il tuo Dio» sia il soggetto della frase (già Eb 1,8 ha usato «Dio» come vocativo in riferimento al Figlio); infine è ancora possibile che «il tuo Dio» sia soggetto dell'unzione e «Dio» sia predicativo di questa azione nel senso che Dio ha unto con il titolo di «Dio» il Figlio: si tratterebbe in quest'ultimo caso di una forma di professione della divinità del Figlio. Alle origini dell'ermeneutica cristiana la Lettera agli Ebrei afferma la superiorità di Cristo rispetto a tutti coloro che condividono la condizione di figli, prima di tutto le creature angeliche.

In Eb 1,10-12 ricorre la citazione di Sal 102(101),26-28: il testo costituisce un'affermazione della maestà divina e viene inteso in Ebrei in riferimento alla sovranità universale di Cristo creatore, redentore e re in eterno di tutte le cose; il Sal 102(101) rivela una matrice esilica o post-esilica. La Lettera agli Ebrei compie una precisa operazione ermeneutica cambiando il soggetto del salmo: nel testo originario soggetto è Dio, ora nel testo citato soggetto è il Figlio Signore; i cieli e la terra, opera delle sue mani, passeranno ma lui, l'Eterno, resta per sempre. Le espressioni originariamente teologiche di Sal 102(101),26-28 diventano in Eb 1,10-12 cristologiche. La citazione si apre con l'invocazione κύριε, «Signore»: il termine è un'aggiunta presente nella LXX. In Eb 1,10 abbiamo dunque un *Pesher* con una variante di peso rispetto al testo di partenza: soggetto diventa il Figlio Signore.

La comparazione tra Cristo e gli angeli è operata confrontando Sal 104(103),4 citato in Eb 1,7 in relazione agli angeli e Sal 102(101),26-28 citato in Eb 1,10-12: Cristo è creatore del mondo angelico, in quanto Figlio e Signore rimane per sempre mentre le creature passano. Attraverso la similitudine del vestito che invecchia viene descritta la condizione passeggera dei cieli. L'immagine è presente anche in Filone: il *Logos* si riveste del mondo come il sommo sacerdote dei paramenti

¹¹ Nella tradizione cui attinge Ebrei l'idea della regalità messianica espressa nel Sal 45(44) è legata all'immagine di Cristo come giudice escatologico (Mt 25,31-46; At 10,42; 17,31; Ap 19,11; Gv 5,22-30), immagine che in Ebrei affiora in riferimento a Melchisedek, figura di Cristo, sacerdote eterno (Eb 7,1-3).

sacerdotali.¹² Eb 1,12 sembra essersi servito, pur con libertà, di alcuni testimoni della LXX: se il testo ebraico fa pensare a un cambiamento del mantello, il testo citato da Ebrei contiene l'immagine dell'avvolgimento dei cieli come l'avvolgimento di un mantello. Ebrei modifica addirittura il testo citato ripetendo «come un vestito»: nessun testimone della LXX infatti attesta questa lezione che dunque costituisce un'aggiunta:

Come un abito tu li muterai ed essi svaniranno.
Ma tu sei sempre lo stesso e i tuoi anni non hanno fine (Sal 102,27c-28);

*Come un mantello li avvolgerai,
come un vestito anch'essi saranno cambiati;
ma tu rimani lo stesso e i tuoi anni non avranno fine* (Eb 1,12).

La sesta citazione di Eb 1,5-14 sottolinea dunque il carattere di precarietà della creazione e l'eterna immutabilità del Figlio: in base alle parole di Sal 102(101),26-28, che Eb 1,10-12 riferisce come pronunciate da Dio per il Figlio, questi in quanto Signore è preesistente ed eterno, è prima dei cieli e continuerà a essere anche dopo la loro consumazione.

Un indizio formale annuncia la conclusione della catena scritturistica: come Eb 1,5 apre la catena con delle domande retoriche, così Eb 1,13 introduce un'altra domanda retorica. Ricorrendo alla citazione di Sal 110(109),1, Ebrei si chiede se Dio abbia mai detto a un angelo quello che ha detto al Figlio. Il Sal 110(109) è un salmo regale: con un linguaggio che affonda le sue radici nell'immaginario delle monarchie del Vicino Oriente antico, annuncia la supremazia del re sui suoi nemici posti come sgabello sotto i suoi piedi; Dio stesso ha generato il re come suo figlio (Sal 110,3) rendendolo vincitore sopra i suoi nemici. Il salmo attribuisce al re anche funzioni sacerdotali: «Tu sei sacerdote per sempre al modo di Melchisedek» (Sal 110,4). La compresenza di aspetti regali e sacerdotali risulta spiegabile in riferimento all'assunzione di prerogative regali da parte del sommo sacerdozio dopo la perdita dell'autonomia di Israele, come nel caso degli asmonei.¹³ Il salmo venne assunto come testo programmatico e di legittimazione dalla

¹² Cf. FILONE ALESSANDRINO, *De fuga et inventione* 110.

¹³ Per altre spiegazioni, in funzione delle quali varia anche la datazione del salmo, si rimanda a L. ALONSO SCHOKEL – C. CARNITI, *I Salmi*, I-II, Roma 2007, II, 506. Il ruolo del re in ordine al sacerdozio è una questione specifica posta dal Sal 110(109) e che ammette tre spiegazioni: a) il re è nel contempo sacerdote, b) il sacerdote sostituisce il re, c) re e sacerdote sono due figure coesistenti.

dinastia, levitica ma non sadochita, degli asmonei che assunsero anche il sommo sacerdozio; da qui il ritiro di componenti essene a Qumran: il Sal 110(109) non è stato ritrovato tra i rotoli del Mar Morto. Nella tradizione giudaica il Sal 110(109) non è interpretato sempre in chiave messianica: in 1Mac 14,41 esso è interpretato proprio in riferimento a un re asmoneo, Simone, «condottiero e sommo sacerdote»; anche secondo l'*Ascensione di Mosè* (6,1) il salmo si riferisce a un re asmoneo; il *Midrash* su Sal 110(109),4 interpreta il salmo in riferimento ad Abramo e il *Midrash* su Sal 18(17),28 fa riferimento a Davide.¹⁴ Il *Primo Libro di Enoch*, invece, nel raccontare l'intronizzazione di Enoch usa il salmo in chiave messianica (*1Enoch* 45,3; 51,3; 61,8; 62,3-5; 69,27-29). L'interpretazione escatologica e apocalittica del salmo fa dunque parte di un successivo sviluppo ermeneutico. Nel NT il Sal 110(109) viene interpretato in senso messianico e cristologico (Mt 22,41-45; Mc 12,35-37; Lc 20,41-44); l'applicazione più comune rimanda alla glorificazione di Cristo (At 2,32-34; 1Cor 15,22-25): fu quest'ultima l'applicazione compiuta nella raccolta di Eb 1,5-14. La citazione di Sal 110(109),1 in Eb 1,13 descrive una nuova dignità: se gli angeli non sono stati esaltati alla destra di Dio, il Figlio, rivestito ora dell'onore del re messia e della dignità di sommo sacerdote, lo è stato.

Eb 1,5-14 si chiude con un'osservazione sugli angeli ancora una volta in forma di domanda retorica: mentre il Figlio siede sul trono gli angeli sono incaricati di un ministero a favore degli eredi della salvezza. Il linguaggio di questa conclusione attinge al Sal 104(103) già citato in Eb 1,7. In Eb 2,2 gli angeli svolgono il servizio di trasmettere la Parola e la Legge. Anche Filone conosce e riflette le medesime tradizioni angelologiche: gli angeli «sono consacrati e dediti al servizio del Padre e Creatore, che vuole servirsene come ministri e aiutanti, nella cura e sorveglianza dei mortali».¹⁵ La questione dei rapporti tra la Lettera agli Ebrei e il contesto multiculturale, giudaico ed ellenistico, del suo tempo presenta svariate componenti di complessità. Ebrei si presenta come un documento che tiene conto di molteplici aspetti: tradizioni ebraiche ed ellenistiche, cultura alessandrina e filosofia di matrice platonica, apocalittica giudaica e perfino correnti mistiche.

L'ermeneutica della Lettera agli Ebrei, guardando anche oltre la raccolta, è peculiare già per il modo in cui sono introdotte le citazioni dell'AT. Normalmente Ebrei evita la formula tradizionale γέγραπται

¹⁴ Cf. ATTRIDGE, *La Lettera agli Ebrei*, 129.

¹⁵ FILONE ALESSANDRINO, *De gigantibus* 12.

(«sta scritto») e le altre formule usate in genere nel NT: «la scrittura dice», «Davide dice» e altre simili. Ebrei presenta formule specifiche di introduzione delle citazioni, formule con i verbi λέγειν («dire»: Eb 1,5.13; 2,6.12; 5,6; 8,7; 9,20; 10,15; 12,5; 13,5), λαλεῖν («dire», «parlare»: Eb 5,5; 11,18) o anche μαρτυρεῖν («testimoniare»: Eb 2,6; 7,17; 10,15): «Dio dice», «lo Spirito Santo dice» e addirittura «Cristo dice». La Lettera rimanda a una sorta di Parola «assoluta» di Dio nell'AT: «Pare che questo modo di citare, ricorrente nei commenti rabbinici della Scrittura nella forma di *wa'omer*, fosse in uso nelle omelie della diaspora giudaica. In ogni caso si può riconoscere alla base di questa fraseologia una concezione dinamica della rivelazione biblica, intesa come “parlare” e “dialogare” di Dio con gli uomini». ¹⁶ Testi dell'AT in cui si parla di Dio in terza persona vengono resi nelle rispettive citazioni in Ebrei in modo che sia Dio colui che parla. In Eb 1,5-14 abbiamo due di questi casi: Eb 1,6b che sembra fondere Sal 97(96),7 e Dt 32,43; Eb 1,9 che cita Sal 45(44),8. Lo stesso procedimento avviene anche per altre citazioni attribuite in Ebrei direttamente a Cristo: Eb 2,11-13 riporta delle citazioni tratte da Sal 22(21),23 e Is 8,17-18 e applicate direttamente a Cristo. È singolare che questi testi dell'AT siano introdotti addirittura come dei *loghia* di Cristo.

Il metodo di citazione tipico della Lettera agli Ebrei è la prosopopea: il testo citato è attribuito a un locutore che viene come «messo in scena». In Eb 1,5-14 Dio rivolge al Cristo e agli angeli sette frasi tratte dall'AT; in Eb 2,12-13 Gesù pronuncia una catena composta da Sal 22(21),23 e da Is 8,17-18; in Eb 10,5-7 Gesù proclama Sal 40(39),7-9. I testi citati in Ebrei sono collocati all'interno di una griglia interpretativa; le citazioni sono spesso accompagnate da un breve quadro narrativo che specifica le coordinate spaziali e temporali dell'azione: ¹⁷ le proclamazioni messianiche di Sal 2,7; 2Sam 7,14 e Sal 110(109),1 non sono mai state rivolte da Dio agli angeli ma solo a un discendente di Davide (1,5-14); il giuramento di Sal 110(109),4 è stato pronunciato dopo la legge mosaica che istituiva il sacerdozio levitico (7,28); in Eb 10,13 si riprende il riferimento a Sal 110(109),1 in Eb 1,13, nel quadro dell'attesa della sottomissione dei nemici «a sgabello dei suoi piedi».

¹⁶ R. FABRIS, «La Lettera agli Ebrei e l'Antico Testamento», in *RivB* 32(1984), 240-241.

¹⁷ In Eb 1,6 la citazione biblica è preparata da un preciso quadro narrativo introduttivo: «Quando invece introduce il primogenito nel mondo». Si veda P. GARUTI, «L'incipit della Lettera agli Ebrei come programma ermeneutico», in *RStB* 22(2010), 207-220.

In Ebrei hanno grande spazio il tema e il metodo della ὁμοιότης («somiglianza»): il verbo ὁμοιῶ («far simile») ricorre in Eb 2,17 chiudendo l'esegesi di Sal 8,5-7 sviluppata attraverso il ricorso a Sal 22(21),23; Is 8,17-18 e Is 41,8-9 e tesa a dimostrare che la vicenda messianica era preparata dalla testimonianza delle Scritture; in Eb 7,3 il verbo ἀφομοιῶ («rendere simile») ricorre a proposito della ripresa della pericope melchisedekiana di Gen 14,17-20; il sostantivo ὁμοιότης («somiglianza») ricorre in Eb 4,15 in senso assoluto e in Eb 7,15 all'interno di una riscrittura interpretativa di Sal 110(109),4. Il giuramento «tu sei sacerdote per sempre al modo di Melchisedek» (Sal 110,4) è modificato in «sorge, a somiglianza (κατὰ τὴν ὁμοιότητα) di Melchisedek, un sacerdote differente» (7,15). La lettura di κατὰ τὴν ὁμοιότητα («secondo la somiglianza») in senso pieno, alla luce anche dell'uso di ἀφομοιωμένος («fatto simile») in Eb 7,3, ci conduce alla considerazione di un sacerdote «altro» rispetto ai canoni e ai criteri di appartenenza al sacerdozio levitico e aronitico; il sacerdozio di Cristo realizza un rapporto di somiglianza con Melchisedek a partire dal confronto con le caratteristiche del re di Salem espresse o taciute in Gen 14,17-20 e in Sal 110(109): il rapporto di somiglianza «è evocato dalla Lettera agli Ebrei in modo a tal punto sistematico da far pensare che fosse un *luogo*, o meglio un *τρόπος* (metodo) caratteristico nel trattare delle Scritture all'interno della scuola in cui fu prodotto lo scritto». ¹⁸ La Lettera agli Ebrei si serve chiaramente del κατὰ τὴν ὁμοιότητα τρόπος, metodo noto nell'ellenismo di matrice stoica ed epicurea che elabora gli argomenti procedendo per rapporti di somiglianza tra le diverse realtà.

Il modo in cui la Lettera agli Ebrei si accosta ai testi dell'AT corrisponde ad alcuni metodi esegetici presenti anche nella tradizione della sinagoga ellenistica. Ebrei sembra rifarsi alla teoria di Filone sull'ispirazione dei testi sacri: «Secondo Filone, le frasi che Mosè ha tracciato nel Pentateuco derivano solo apparentemente da Mosè; in realtà in tutti i particolari sono enunciazioni di Dio. Questa teoria giustifica la sua allegoresi; cioè autorizza Filone a ricavare un senso misterioso da ogni parola, anzi da ogni lettera del testo dei LXX». ¹⁹ L'esegesi di Ebrei mutua le categorie dell'ambiente ellenistico: emblematica risulta in tal senso la spiegazione della pericope di Melchisedek (Gen

¹⁸ P. GARUTI, *Studi sulla Lettera agli Ebrei. Alcuni sviluppi dottrinali di scuola paolina riletti in prospettiva storico-letteraria e storico-antropologica*, Pendé 2012, 6.

¹⁹ L. GOPPELT, *Teologia del Nuovo Testamento. Molteplicità e unità della testimonianza apostolica di Cristo*, I-II, Brescia 1983, II, 636.

14,17-20) in Eb 7,1-10. In Ebrei come in Filone dal nome del re di Salem «Melchisedek» viene dedotta una etimologia misteriosa: «anzitutto il suo nome significa “re di giustizia”; poi è anche *re di Salem*, cioè “re di pace”» (7,2). Sempre come in Filone, Ebrei dal silenzio della sacra Scrittura sull’origine, sulla nascita e sulla fine di Melchisedek ne deduce l’eternità (7,3). Il rapporto fra la parola della Scrittura e la verità viene stabilito formalmente attraverso gli stessi metodi esegetici usati nell’ambiente del giudaismo ellenistico. Dal momento che l’agire di Dio nel Figlio è il punto di arrivo dell’AT (1,1-2), l’interpretazione operata dalla Lettera diventa vincolante e normativa per la comunità cristiana al di là delle categorie o dei metodi esegetici della lettera.

Le tecniche esegetiche del giudaismo coevo della Lettera agli Ebrei

Le Scritture erano al centro della vita della comunità di Qumran: tra i rotoli del Mar Morto sono stati scoperti tanto manoscritti biblici che testi esegetici che ripropongono le strutture compositive, le espressioni e i generi letterari dei libri biblici. L’esegesi praticata in tali scritti talvolta si mantiene fedele alla «lettera» del testo, altre volte si sviluppa a partire da forme parafrastiche. L’ermeneutica di Qumran intendeva da un lato spiegare il testo per renderlo intelligibile, dall’altro applicare i testi biblici a nuovi contesti storici, prima di tutto la situazione stessa della comunità essena, scoprendo nelle sacre Scritture la risposta a questioni nuove rispetto a quelle primariamente conosciute dai testi biblici: il Maestro di giustizia, fondatore della comunità di Qumran, si considerava l’interprete legittimo delle sacre Scritture (1QpHab 2,1-9). La comunità essena si riteneva autorizzata a elaborare nuove norme di valore equivalente alla legge mosaica in quanto si concepiva in una catena di successione risalente a Mosè e ai profeti:²⁰ il *Rotolo del Tempio* giunge a inserire le interpretazioni direttamente nel testo della Torah accrescendone la lettura in una nuova Torah parimenti legittima.

Il ricorso all’AT avviene a Qumran mediante citazioni esplicite e implicite ma anche attraverso allusioni e riferimenti generali al linguaggio

²⁰ Cf. J. TREBOLLE BARRERA, «Bibbia e interpretazione biblica a Qumran», in F. GARCÍA MARTÍNEZ – J. TREBOLLE BARRERA (edd.), *Gli uomini di Qumran. Letteratura, struttura sociale e concezioni religiose*, Brescia 1996, 184.

gio biblico di cui nell'insieme le opere del Mar Morto sono impregnate. Le citazioni scritturistiche possono precedere o seguire il commento ai testi in questione: tali commenti possono avere la forma del *Midrash*, del *Pesher* o dei *Testimonia*. Il testo biblico in genere è rispettato secondo la forma testuale allora conosciuta del testo consonantico ebraico; talvolta il testo biblico di Qumran conferma delle varianti testuali note attraverso altre fonti. In alcuni casi il testo biblico ebraico rinvenuto a Qumran conferma la versione della LXX: la tradizione testuale greca rivela pertanto un testo biblico ebraico più antico di quello che sarebbe poi confluito nel TM.

Sono diversi i metodi e i generi esegetici che venivano usati presso la comunità di Qumran. Due metodi sono comuni ad altri ambienti dell'ebraismo e rientrano nel genere del *Midrash*: circa la parafrasi o «riscrittura» *haggadica* un esempio è l'*Apocrifo della Genesi* che riscrive e sviluppa buona parte di Genesi; la parafrasi *halachica* armonizza norme e leggi diverse sovrapponendole, collegandole e intercalandole a nuove interpretazioni normative. La *Halacha* a Qumran si presenta come una nuova Torah.

Altri due metodi esegetici rappresentano un tratto tipico e specifico dell'ermeneutica di Qumran: il *Pesher* e i *Testimonia*. Attestati anche negli scritti del NT, in particolare nella Lettera agli Ebrei sono applicati tecnicamente in maniera analoga a Qumran. Il *Pesher* è un metodo di interpretazione che sviluppa un'esegesi non letterale e di carattere apocalittico. Nei *pesharim*, i commenti esegetici che adottano questo metodo di interpretazione, il commento può essere sviluppato verso per verso o sezione per sezione, interpretando il testo biblico secondo una impostazione *midrashica*. Il termine che indica questi commenti e il rispettivo metodo esegetico deriva dalla formula introduttiva dei commenti *Pishro* 'al,²¹ che può essere resa con delle circonlocuzioni: «la sua spiegazione a proposito di», «la sua spiegazione è»; accanto alle formule abituali si possono trovare anche altre forme perifrastiche come «l'interpretazione si riferisce a». Il *Pesher* di Qumran opera una precisa esegesi dei testi veterotestamentari tendendo ad attualizzarne il senso in riferimento al vissuto della comunità di Qumran.²² I *Testi-*

²¹ Cf. D. COHN-SHERBOK, *Ebraismo*, Cinisello Balsamo (MI) 2000, 430.

²² Un esempio è il *pesher* tratto dal commento ad Abacuc: «E ciò che disse: *affinché si attui quanto si legge*. L'interpretazione di ciò si riferisce al Maestro di giustizia, al quale Dio ha resi noti tutti i misteri delle parole dei suoi servi, i profeti. *Infatti, c'è ancora la visione per un momento; si affretterà alla fine e non mentirà*. L'interpreta-

monia rappresentano un genere letterario antologico, particolarmente ricorrente nella *Regola della comunità*, nel *Rotolo della guerra* e negli *Inni*, e che consiste in raccolte di citazioni scritturistiche coordinate scambievolmente e legate a un preciso tema. Il genere dei *Testimonia* è ampiamente attestato anche negli scritti del NT: il caso più importante è probabilmente proprio Eb 1,5-14. Alcune formule di introduzione delle citazioni scritturistiche presenti nel NT corrispondono a formule tipiche dell'esegesi giudaica intertestamentaria: la formula neotestamentaria «questo è» (τοῦτ' ἔστιν: Mt 3,3; Eb 5,7; Rm 9,9; 10,6-8; Gv 6,31.50; At 2,16; 4,11; 1Pt 1,24) si ritrova nei *pesharim* e nei florilegi di Qumran (1QpHab 12,6; 4QFlor 1,11-14; *Documento di Damasco* VII 14ss). L'esegesi giudaica di Qumran costituisce un precedente all'esegesi delle origini cristiane attestata negli scritti del NT.

In polemica con il giudaismo, la Chiesa delle origini può aver raccolto in un libro di *Testimonia* le citazioni dell'AT contenute nel NT e che costituivano l'infrastruttura della teologia cristiana. Testi come Sal 2; Sal 8 e Sal 110(109); Dt 18,15-18 e 2Sam 7,14 ricevettero una forte coloritura messianica. Eb 1,5-14 presenta proprio una raccolta di citazioni scritturistiche che rientra pienamente nel genere dei *Testimonia* noto dagli scritti di Qumran: le citazioni della raccolta possono essere l'esito di parafrasi dei testi veterotestamentari, già raccolti in *Testimonia*, a partire dal loro uso liturgico; in alcuni casi potrebbe trattarsi anche di creazioni *ad hoc* della lettera, sempre comunque a partire da varianti della LXX note anche tramite gli scritti di Qumran. Non può essere un caso che tanto Eb 1,5 che 4QFlor associno Sal 2 e 2Sam 7,14 in un *testimonium* sul tema messianico.

Tratti dell'ermeneutica scritturistica di Ebrei nel quadro del giudaismo coevo

Gli uomini che stanno dietro la Lettera agli Ebrei e gli uomini di Qumran condividono la consapevolezza di trovarsi a vivere una situazione tale da essere legittimati a rileggere le sacre Scritture alla luce di una prospettiva nuova perfino per loro e verso la quale non sapevano neppure pienamente di essere orientati: «Sul versante biblico-oggettivo, sia l'autore di Ebrei sia i vari scrittori qumranici credono che la Scrittura, in quanto parola vivente di Dio, possa essere decontestua-

zione di ciò è che il tempo ultimo avrà lunga durata e andrà oltre tutto ciò che hanno detto i profeti, poiché i misteri di Dio sono meravigliosi» (1QpHab 7,3-8).

lizzata dal suo originario riferimento al passato. In questo modo, essa diventa capace di chiarire con la sua luce ogni situazione umana, sia essa presente o futura». ²³ La comunità di Qumran intravede un senso ulteriore nascosto sotto la lettera delle Scritture: il fondamento del nuovo criterio ermeneutico per reinterpretare le Scritture è la fede di questa comunità. Una situazione analoga è quella vissuta dalla comunità cristiana, in particolare dalla comunità della Lettera agli Ebrei, che si rapporta all'AT alla luce della fede nel Figlio di Dio. I membri della comunità di Qumran e l'ambiente in cui matura Ebrei condividono la coscienza di essere interpreti privilegiati della Scrittura in ragione di una ispirazione donata loro specificamente da Dio. A Qumran alcune figure sono considerate detentrici del carisma dell'interpretazione autentica dell'antica alleanza e delle sue Scritture: si tratta del Maestro di giustizia, del collegio sacerdotale dei figli di Sadok e degli autori di alcune opere (1QpHab II 7,10; 1QS V 7-9); la comunità del Mar Morto si autoconcepisce come destinataria di una specifica rivelazione di Dio in ordine all'interpretazione della Legge (*Documento di Damasco* XX 6; 1QS VIII 15), scopo specifico del ritiro di una parte della comunità essena nel deserto di Giuda, a Qumran.

Ebrei e Qumran condividono una consapevolezza simile ma non identica: la comunità del Mar Morto si impegna in un cammino di conoscenza della Legge, conversione morale e fedeltà radicale alla Torah; la comunità di Ebrei condivide la fede nell'evento cristologico. Ebrei e Qumran condividono una tensione al *novum*. Per la comunità giudaica si tratta di un *novum* il cui avvento è percepito come imminente ma che resta ancora atteso. Per la comunità di Ebrei si tratta del *novum* già conosciuto, incontrato nel presente e sempre atteso, il Figlio di Dio.

Un primo presupposto ermeneutico circa l'uso dell'AT nella Lettera agli Ebrei riguarda l'adempimento cristiano e si articola secondo un triplice rapporto: somiglianza, differenza e progresso nei confronti dell'AT. In Eb 1,13 la citazione di Sal 110(109),¹ chiude la raccolta di Eb 1,5-14 introducendo alcune tematiche che verranno riprese nel corso della lettera. Le citazioni scritturistiche riportate in Ebrei aprono una finestra sull'intero mondo biblico che sta a monte di esse indicando in genere il tutto, cioè l'intero contesto, per la parte. Capita così che il Sal 110(109) torni ancora più avanti in Ebrei e precisamente il v. 4 con l'introduzione, ormai esplicita, della figura di Melchisedek

²³ F. MANZI, *Melchisedek e l'angelologia nell'Epistola agli Ebrei e a Qumran*, Roma 1997, 159.

(Eb 5,6.10; 7,11.17). Il tema del sacerdozio di Cristo κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ (Eb 5,6; 7,17; Sal 110,4) viene ripreso in due parti della Lettera agli Ebrei che presentano prospettive differenti ma complementari: in tal modo il sacerdozio di Cristo si fonda su una somiglianza con quello di Levi e di Aronne, il che indica la piena realizzazione del progetto di Dio manifestato nell'AT (4,15-5,10), mentre se ne differenzia dai limiti, superandoli (7,1-28).

Un secondo presupposto dell'ermeneutica scritturistica di Ebrei è la reinterpretazione cristologica dell'AT. Eb 1,5-14 presenta una cristologia tradizionale, davidica, si apre in Eb 1,5 con la citazione di Sal 2,7 e si chiude in Eb 1,13 con la citazione di Sal 110(109),1; entrambi i salmi ritorneranno poi in Eb 5 – Sal 2,7 in 5,5 e Sal 110(109),4 in Eb 5,6 – secondo una prospettiva differente: in Eb 5 l'esaltazione del Figlio prenderà le distanze dal filone messianico regale assumendo quel carattere sommo-sacerdotale che rappresenta un tratto di novità nella teologia neotestamentaria. L'ermeneutica attraverso cui Eb 5,5-6 raccorda Sal 110(109),4 e Sal 2,7, ribadendo la connessione tra i due testi già implicitamente fondata in Eb 1,5-14, istituisce un nesso tra la filiazione divina di Cristo e il suo sacerdozio. Ebrei in tal senso dimostra la verità della proclamazione sommo-sacerdotale di Cristo attraverso la prova scritturistica di Sal 110(109),4, cioè attraverso il rinvio alla figura di Melchisedek. Eb 7 si sviluppa attraverso un commento a Gen 14,17-20 (7,1-10) per poi considerare Sal 110(109),4 (7,11-28): tale ripresa del Sal 110(109) avviene dopo la presentazione del Cristo glorioso proclamato, per la sua passione e morte, sommo sacerdote (5,6-10). Questa affermazione di fede illumina Sal 110(109),4 identificando ora il destinatario dell'oracolo con il Cristo glorificato: «Tu sei sacerdote per sempre secondo l'ordine di Melchisedek» (Sal 110,4; Eb 5,6; 7,17). L'indicazione εἰς τὸν αἰῶνα («per sempre») precisa che genere di sacerdozio sia quello κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ: l'eternità non esprime tanto una coordinata temporale ma chiarisce un carattere indelebile del soggetto che la possiede. In tal modo la dottrina di Ebrei sul sommo sacerdozio di Cristo è saldamente fondata sull'autorità scritturistica.

La principale differenza tra la fede cristologica di Ebrei e la prospettiva qumranica della fedeltà ai comandamenti divini (11QMelch II 12-24; III 6) dipende da una diversa concezione escatologica e di conseguenza da una diversa coscienza interpretativa: in entrambi gli ambienti è presente la convinzione di poter accedere per ispirazione divina al senso ultimo della Scrittura nella consapevolezza che ogni suo significato misterioso si riferisca per la sua intelligibilità al vissuto del-

la comunità. Va registrata una differenza fondamentale nei confronti dell'esegesi rabbinica, che non si distinguerà mai per la pretesa di una interpretazione definitiva dei testi biblici in ragione di una ispirazione particolare. Ebrei crede che l'*escaton* sia già realizzato nel presente: ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων (1,2); questa escatologia realizzata non esclude comunque un pieno compimento nel futuro. A Qumran è viva la consapevolezza di trovarsi a vivere non l'*escaton* ma la fase immediatamente precedente la fine dei tempi: non si è ancora realizzato l'evento escatologico che «avverrà nel primo settennio del giubileo che segue i nove giubilei» (11QMelch II 7); il messaggero profetico che dovrà dischiudere il senso definitivo della storia non è ancora presente, l'intervento di Dio non ha ancora avuto inizio (11QMelch II 20). La diversa escatologia che sta a monte della Lettera agli Ebrei e di Qumran comporta una diversa autorità interpretativa nei confronti delle Scritture. La reinterpretazione della Scrittura presuppone una fede nell'assistenza divina ma resta sempre in attesa dell'intervento futuro di chiarificazione del profeta messianico: il Maestro di giustizia, che è già venuto, è ancora atteso per la fine dei tempi per svolgere il compito di interprete della legge (*Documento di Damasco* I 11; VI 4-11). Nella Lettera agli Ebrei l'interpretazione definitiva e insuperabile dell'AT è la rivelazione cristologica (1,2) e non si attende un altro intervento divino rivelativo. Nel *Rotolo di Melchisedek* l'attesa di un interprete futuro delle Scritture determina un concetto diverso di adempimento: «in 11QMelch e in varie altre opere di Qumran, la consapevolezza di portare a compimento l'AT non implica – se non in minima parte – un atteggiamento abrogativo, soprattutto in questioni di ordine legale e rituale»;²⁴ a Qumran l'adempimento delle Scritture è inteso in relazione alla categoria di continuità, quanto più l'esegesi si mantiene fedele alla lettera dei precetti tanto più è possibile camminare nella via della luce (4Q'Amram II 5ss); in tal modo il nuovo patto adempie l'antico come «patto del ritorno alla legge di Mosè» (*Documento di Damasco* XV 9). Il legalismo di alcuni scritti di Qumran è antitetico alla posizione innovativa di polemica nei confronti della Legge che si riscontra in Ebrei (Eb 7).

La Lettera agli Ebrei condivide con gli scritti di Qumran la medesima applicazione formale di alcune tecniche *midrashiche*. L'ermeneutica cristologica di Ebrei presenta comunque tratti di complessità che rendono approssimativa la catalogazione rigida della nostra lettera nel

²⁴ MANZI, *Melchisedek e l'angelologia nell'Epistola agli Ebrei e a Qumran*, 168.

solo genere *midrashico*: ciò non sminuisce ovviamente, anzi chiarisce le analogie formali colte con i metodi esegetici in uso a Qumran. Analogamente all'intento attualizzante del *Pesher* qumranico, Ebrei si accosta all'AT per coglierne il senso attuale per il vissuto presente della comunità. Le formule di introduzione delle citazioni bibliche attestate in Ebrei e in alcuni scritti di Qumran sono simili, seppur non ovviamente coincidenti: se, ad esempio, il *Rotolo di Melchisedek* si serve di espressioni del tenore «come è scritto» e «come sta scritto», mentre la Lettera agli Ebrei non usa quasi mai la formula neotestamentaria «sta scritto», entrambi usano i *verba dicendi* («dire», «parlare», «testimoniare»); come nella Lettera agli Ebrei i verbi che introducono le citazioni scritturistiche possono avere come soggetto Dio, Cristo, lo Spirito Santo, così a Qumran in genere il soggetto non è mai la Scrittura. Eb 7 e l'*Apocrifo della Genesi* (1QapGen XXII 13-17) condividono una simile sensibilità per la spiegazione etimologica del significato dei nomi propri. Tuttavia diversamente da Eb 7,2 che spiega il significato del nome di Melchisedek come «re di giustizia» (βασιλεὺς δικαιοσύνης), l'Apocrifo qumranico in XXII 14 non si sofferma affatto sul nome di Melchisedek: uno stesso silenzio è riscontrabile nelle *Visioni di 'Amram*, nei *Cantici dell'Olocausto del Sabato* e nel *Rotolo di Melchisedek*. Il procedimento ermeneutico di prefigurazione, tipico del tessuto teologico ed esegetico della Lettera agli Ebrei, manca negli scritti di Qumran.

Ebrei si serve di una precisa tecnica allegorica per interpretare il nome di Melchisedek e il suo titolo «re di Salem» in Eb 7,1-2 a partire dalla pericope di Gen 14,17-20, prendendo comunque le distanze dalla tradizione esegetica alessandrina, inserendo l'allegoresi nel contesto di una più ampia argomentazione di tipo simbolico e figurativo: la lettera in tal modo àncora Melchisedek alla storia della salvezza senza ridurlo all'astratta figura allegorica della vita morale e spirituale attestata in Filone.²⁵ Oltre le affinità di linguaggio e di categorie tra la Lettera agli Ebrei e Filone, le prospettive ermeneutiche risultano decisamente diverse: un'ermeneutica teorica e filosofica per Filone, una prospettiva storico-salvifica, incentrata su Cristo, unico mediatore della salvezza, in Ebrei; uno specifico criterio profetico-cristologico orienta il volgersi di Ebrei alla testimonianza dell'AT.

Ebrei si distingue per una fede cristocentrica nell'unità del piano divino: tra le pieghe dell'AT Dio ha già posto dei «tipi» per annuncia-

²⁵ Cf. FILONE ALESSANDRINO, *Legum allegoriae* 3,79-82.

re il compimento neotestamentario; Melchisedek rappresenta il «tipo» posto nell'AT per preannunciare il compimento di Cristo Gesù come sommo sacerdote, «antitipo» pertanto della tipologia veterotestamentaria del re di Salem. Ebrei si mostra consapevole di una somiglianza di Melchisedek con il Figlio di Dio: le Scritture hanno «fatto simile» Melchisedek al Figlio di Dio (7,3); il perfetto ἀφωμοιωμένος indica una somiglianza permanente, un carattere indelebile. Ebrei procede a capovolgere la relazione desumibile dalla lettura cristologica del Sal 110(109): Cristo è proclamato sacerdote «secondo l'ordine di Melchisedek» (7,11); non è il Figlio di Dio a essere assimilato al re di Salem, bensì la figura di Melchisedek è stata resa simile al mistero del Cristo risorto. Anche i silenzi del testo sacro comportano una precisa testimonianza: tale principio ermeneutico permette a Ebrei di elaborare una serie di argomentazioni e *silentio*. Il silenzio dell'AT sulle origini, sulla nascita e sulla morte di Melchisedek viene inteso nel senso di un'assenza per la figura di Melchisedek di una genealogia, di un padre, di una madre, di un principio e di una fine della vita (7,3). Le argomentazioni e *silentio* fanno parte di tecniche esegetiche che Ebrei condivide con le tradizioni esegetiche del giudaismo coevo:²⁶ il «non detto» del testo biblico non è semplicemente qualcosa di non sussistente ma è esso stesso ispirato; Ebrei non intende presentare Melchisedek come un personaggio realisticamente vivente, sovrumano ed eterno, ma come una figura letteraria delle Scritture in cui la comunità cristiana riconosce una prefigurazione del Cristo glorioso.

Nella Lettera agli Ebrei i testi di Gen 14,17-20 e Sal 110(109),4 si chiariscono a vicenda in ragione della comune menzione di Melchisedek: questo procedimento esegetico sarà codificato nell'esegesi rabbinica, in particolare nella seconda delle *middoth* attribuite a Hillel, assumendo il nome di *gezerah shawah*²⁷ (principio di equivalenza), ma richiama il metodo della somiglianza diffuso nell'ellenismo; l'origine delle più antiche regole rabbiniche dell'interpretazione scritturistica – in particolare il *qal wahomer* (l'argomentazione *a fortiori*), il *kelal upherat* (il confronto tra il generale e lo specifico) e il *dabhar ballamedh me'inyano* (l'utilizzo del contesto) – è ellenistica.²⁸

²⁶ Per Qumran si possono citare gli sviluppi midrashici delle *Visioni di 'Amram*.

²⁷ Cf. G. STEMBERGER, *Einleitung in Talmud und Midrash*, München 1992, 28-29.

²⁸ Questi principi ermeneutici sono chiaramente utilizzati nella Lettera agli Ebrei. In Eb 7,9 è riconoscibile l'uso dell'argomento *qal wahomer* («si può dire che lo stesso Levi, il quale riceve le decime, in Abramo abbia versato la sua decima»), in Eb 7,23-24 il principio del confronto generale/specifico («quelli sono diventati sacerdoti in gran nu-

La Lettera agli Ebrei e gli scritti di Qumran dunque muovono da una serie di presupposti ermeneutici e di espedienti esegetici per la lettura e l'uso dei testi scritturistici in parte simili e in parte differenti. Se è innegabile che la lettera ricorra a tecniche interpretative di natura *midrashica*, l'originalità ermeneutica e teologica di Ebrei emerge chiaramente nell'elaborazione della dottrina del sacerdozio di Cristo a partire dalle sue prefigurazioni veterotestamentarie. La complessa ermeneutica della Lettera agli Ebrei presenta tratti analoghi all'esegesi giudaica rappresentata dal *Midrash* ma non è identificabile con il solo *Midrash*. La Lettera agli Ebrei presenta poi tratti metodologici simili ad alcuni procedimenti ermeneutici dell'ambiente di Qumran, ma non è totalmente riconducibile al genere del *Midrash-Pesher* qumranico. L'ermeneutica di Ebrei prende le mosse da una riflessione su Cristo re, messia e sommo sacerdote a partire da una rilettura cristologica dell'AT: in questa operazione si serve di tecniche *midrashiche* ma non redige un semplice *Midrash*. La profondità teologica di Ebrei proviene dal principio ermeneutico fondamentale a partire dal quale la lettera rilegge i testi dell'AT: l'evento cristologico. Le analogie riscontrabili tra i rotoli del Mar Morto e la Lettera agli Ebrei dipendono dal comune *background* anticotestamentario e da una circolazione osmotica tra i presupposti ermeneutici e le singole tecniche esegetiche. Il *Novum* che distingue la Lettera agli Ebrei, la sua ermeneutica e la sua teologia rispetto ad ogni altra forma di fede e di uso delle Scritture è la fede in Cristo Gesù Risorto, Figlio di Dio e sommo sacerdote, già conosciuto nella storia, sempre incontrato nel vissuto liturgico ed esistenziale della comunità e ancora atteso nella pienezza dell'*eschaton*.

FABIO PIZZITOLA

Una Casa per Narrare. Scuola Teologica pastorale

Seminario Vescovile, Trapani

Via Cosenza, 90

91016 Erice

fabio.pizzitola@alice.it

mero, perché la morte impediva loro di durare a lungo. Egli invece, poiché resta per sempre, possiede un sacerdozio che non tramonta»); il principio della *gezerah shawah* (equivalenza) e del *binyan 'ab mishbene ketubim* (illuminazione tra testi) ricorre pure in Eb 7: il testo di Sal 110(109),4 è letto alla luce di Gen 14,17-20. Si veda P. GARUTI, *Alle origini dell'omiletica cristiana. La Lettera agli Ebrei*, Gerusalemme 1995, 379.

Parole chiave

Ebrei – Ermeneutica – Tecniche esegetiche – Qumran – Giudaismo ellenistico – Eb 1,5-14

Keywords

Hebrews – Hermeneutics – Exegetic techniques – Qumran – Hellenistic Judaism – Heb 1,5-14

Sommario

Lo studio presenta alcuni tratti dell'ermeneutica scritturistica delle origini cristiane emergenti dalla Lettera agli Ebrei nel quadro del giudaismo coevo. A partire dalla catena scritturistica di Eb 1,5-14, si mostra come la Lettera agli Ebrei si accosta alle tradizioni veterotestamentarie e in che relazione si pone nei confronti dell'ermeneutica e dei metodi esegetici praticati sugli stessi testi veterotestamentari dalla letteratura giudaica intertestamentaria, dalla comunità di Qumran e dal giudaismo di ambiente ellenistico. L'analisi mette a fuoco le relazioni esistenti tra queste ermeneutiche e i diversi metodi esegetici applicati.

Summary

This study introduces some features of the Scripture hermeneutics about Christian origins as they emerge from the Epistle to the Hebrews in the frame of the coeval Judaism. Starting from the Scripture chain of Hebrews 1,5-14 it is shown how the Epistle to the Hebrews resembles the Old Testament traditions and how it relates towards the hermeneutics and the exegetical methods adopted on the same Old Testament texts by the Jewish inter-testamentary literature, by the Qumran community and by the Judaism belonging to the Hellenistic milieu. The analysis focuses on the relationships among all these hermeneutics and the different exegetical methods employed.

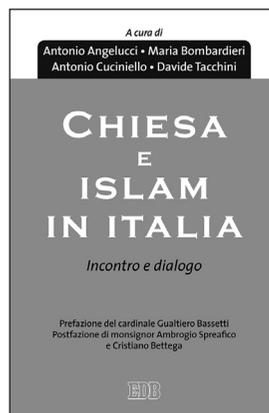
A CURA DI
A. ANGELUCCI - M. BOMBARDIERI
A. CUCINIELLO - D. TACCHINI

Chiesa e islam in Italia

Incontro e dialogo

Prefazione del cardinale Gualtiero Bassetti
Postfazione di monsignor Ambrogio Spreafico
e Cristiano Bettega

Il volume – tra le iniziative dell'Ufficio ecumenismo e dialogo interreligioso della CEI – si propone di illustrare e favorire l'incontro e il dialogo tra cristiani e musulmani. La comprensione dell'islam in Italia passa attraverso la conoscenza delle organizzazioni musulmane, del diritto ecclesiastico, della figura dell'imam, ma anche tramite l'incontro concreto nei luoghi della vita: la comunità, la scuola, l'oratorio, il carcere, l'ospedale. Senza dimenticare la dimensione quotidiana dell'islam – dalle regole alimentari alle feste – e l'attenzione concreta nei confronti dei poveri.



«RELIGIONE E RELIGIONI»

pp. 192 - € 17,50

EDB Edizioni
Dehoniane
Bologna

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

www.dehoniane.it

G. TOLONI (ed.), *L'opera di Luigi Cagni (1929-1998)*, Paideia, Torino 2018, p. 153, cm 21, s.i.p., ISBN 978-88-394-0922-5.

A venti anni dalla prematura scomparsa del professor Luigi Cagni (1998), il Dipartimento di Scienze Storiche e Filologiche della sede bresciana dell'Università Cattolica ne ha celebrato la figura collocando il suo lascito librario in una sezione orientalistica del proprio Centro di Documentazione e Ricerca, dedicandola a lui e intitolandola «Seminario di studi su Lingue e culture del Vicino Oriente e del Mediterraneo». In essa confluiranno anche altri due fondi librari già presenti in quel Dipartimento: l'Archivio «Francesco Vattioni» e la Biblioteca «Felice Montagnini», cui viene ad aggiungersi ora anche il lascito di Giovanni Garbini.

Luigi Cagni era membro della Congregazione dei Chierici Regolari di San Paolo (Barnabiti), dove per alcuni anni ricoprì anche la carica di Vicario generale, oltre a divenire studioso e docente insigne in campo assiriologico e biblico. Ma la sua persona sopravvive nel ricordo di quanti lo hanno conosciuto non solo per i meriti che si è acquisito su questi due versanti biografici, bensì per i tratti cortesi e generosi del suo carattere, che lo hanno reso amico sincero di confratelli, alunni e colleghi. E questi aspetti emergono con evidenza dal volume che il Dipartimento ha voluto dedicargli in questa occasione, a cura di Giancarlo Toloni e in collaborazione con l'Università di Napoli «L'Orientale», dove il professor Cagni ha svolto gran parte della sua attività scientifica. Il suo insegnamento e la sua ricerca si sono esplicitati in diverse sedi: a Roma presso l'Università La Sapienza (1966-73) e il Pontificio Istituto Biblico (1973-78), a Bologna (1974-75) e infine appunto a Napoli, dove in quello che allora era denominato Istituto Universitario Orientale ha insegnato Storia del Vicino Oriente preislamico (dal 1971) e Assiriologia (dal 1975, sulla cattedra fondata proprio allora), e dove è divenuto anche Direttore del Dipartimento di Studi Asiatici (dal 1991). Per tutte queste sue benemeritenze si era deciso di dedicargli un volume celebrativo in occasione del suo settantesimo compleanno (era nato nel 1929), ma la morte sopravvenuta dopo soli pochi giorni di malattia ha contribuito a trasformare l'opera in una raccolta gigantesca di ben 4 volumi, che testimoniano quanto siano stati numerosi i colleghi che hanno voluto esprimergli così la propria simpatia e ammirazione (S. Graziani – M.C. Casaburi – G. Lacerenza [edd.], *Studi sul Vicino Oriente antico dedicati alla memoria di Luigi Cagni*, Napoli 2000).

Questo volume commemorativo, pur con qualche inevitabile ripetizione e sovrapposizione, riunisce contributi che sotto diverse angolature illustrano fedelmente, e anche con una certa vivacità, i vari aspetti, umani e accademici, della personalità dell'amico e dello studioso commemorato, facendo intravedere quanto fosse poliedrica e instancabile la sua attività di religioso, di docente e di ricercatore. Mentre Giancarlo Toloni presenta l'iniziativa (assieme al diretto-

re del Dipartimento, Mario Taccolini), delineando poi alla fine la biografia di Luigi Cagni e accludendo la lista bibliografica delle sue pubblicazioni, il procuratore generale della Congregazione dei Barnabiti, padre Filippo M. Lovison, pone in luce i vari compiti da lui svolti all'interno della Congregazione e la cura pastorale cui si è dedicato per qualche tempo. Diversi colleghi, tra cui alcuni ex-alunni, affrontano poi i vari campi dei suoi interessi orientalistici e biblici. Simonetta Graziani, in pagine ricche di *pathos* e di partecipi ricordi personali, ricorda l'attività scientifica, accademica e didattica del professore (a cui è succeduta nella cattedra di Assiriologia). E i rapporti con l'Assiriologia vengono poi ripresi e ampliati da Francesco Vincenzo Pomponio, tra l'altro con una breve storia dell'insegnamento della materia in Italia e una rassegna del contributo di Cagni alla pubblicazione di testi inediti, e ricordando anche la celebre edizione dell'*Epoepa di Erra*, che rese noto l'autore anche al di là della cerchia ristretta degli assiriologi. Ambedue i contributi terminano, significativamente, con un paragrafo dedicato all'uomo e all'amico.

Carlo Zaccagnini rievoca a sua volta l'insegnamento che Cagni ha dedicato alla storia del Vicino Oriente antico, dalle cui dispense sono derivati 3 grandi volumi sulla *Storia del Vicino Oriente preislamico* (1978, con riedizione riveduta nel 1981, 1989 e 1990), che meritano di essere segnalati per l'attenzione riservata anche agli aspetti storico-artistici e archeologici delle civiltà prese in esame e per aver esteso la trattazione all'Arabia preislamica, di solito trascurata in questo genere di opere. E quest'ultimo elemento viene approfondito ulteriormente da Riccardo Contini, che sottolinea come l'ambiente nordarabico e sudarabico, ivi tratteggiato, formi lo sfondo adatto su cui inserire i dati forniti da più recenti scoperte archeologiche ed epigrafiche di area sabea (oggi yemenita). Cagni è stato anche organizzatore di tre grandi convegni su Ebla, tenutisi all'Oriente in anni in cui la celebre scoperta era oggetto di intense discussioni e polemiche (1980, 1982 e 1985) e i cui Atti, da lui curati, costituiscono ancora oggi una ricca fonte di documentazione e di riferimento (*La lingua di Ebla*, 1981; *Il bilinguismo a Ebla*, 1984; *Ebla 1975-1985. Dieci anni di studi linguistici e filologici*, 1987); Maria Giovanna Biga traccia una sintesi di quelle assise, facendo notare come ognuna di esse si inserisse bene nelle varie fasi cronologiche in cui il materiale ritrovato si stava pubblicando. Tra gli scritti di Cagni, si è scelto di porre a conclusione del volume proprio un estratto dalla sua introduzione al terzo convegno, nella quale riecheggia soprattutto la vasta partecipazione di studiosi che hanno contribuito a rendere famosi quei simposi a livello internazionale.

Ma non si può trascurare l'impegno che Luigi Cagni ha profuso nella ricerca biblica, soprattutto in comparazione con le letterature orientali, testimoniato dalla sua attiva partecipazione a Settimane Bibliche e Convegni dell'Associazione Biblica Italiana, e anche da alcuni articoli scritti per *Rivista Biblica e Parole di Vita*. Giancarlo Toloni illustra questo settore di competenza suddividendolo per tematiche, e intitolando tra l'altro il suo contributo con due parole («Filologia e umanità») che riassumono efficacemente l'impostazione e il contenuto di tutto il volume: il ringraziamento a lui dovuto per l'iniziativa si unisce in tal modo spontaneamente a quello che anche i biblisti sono chiamati an-

cora oggi a rivolgere al compianto amico e studioso che (per quelli che l'hanno conosciuto di persona) era sempre piacevole incontrare e ascoltare.

Gian Luigi Prato
Via Giuseppe Saredo, 43B/B2
00173 Roma
gianluigi.prato@fastwebnet.it

G. GEIGER, *Introduzione all'aramaico biblico* (SBF Analecta 85), Edizioni Terra Santa, Milano 2018, p. 117, cm 24, € 16,00, ISBN 978-88-6240-562-1.

Il manuale di padre Geiger o.f.m. è un corso per studenti nato da quindici anni di insegnamento dell'aramaico biblico presso lo Studium Biblicum Franciscanum di Gerusalemme. Collocandosi all'interno di un *curriculum* di studi biblici che prevede come fondamentale lo studio delle lingue, questo manuale si rivolge a uno studente che abbia già una buona conoscenza dell'ebraico biblico. Per questo motivo l'autore non presenta l'alfabeto e la fonetica dell'aramaico e nella descrizione della morfologia sottolinea le differenze rispetto all'ebraico.

Il corso è articolato in dieci lezioni, precedute da una introduzione sulla posizione dell'aramaico tra le lingue semitiche e seguite da brevi cenni sulla sintassi, con una raccolta di testi non biblici in aramaico e un vocabolario completo di tutto l'aramaico biblico. Ogni lezione è articolata in una breve parte discorsiva (con molte note) e tabelle, seguite da un breve vocabolario e alcuni esercizi. Il vocabolario delle singole lezioni comprende termini che ricorrono con una certa frequenza e serve per tradurre gli esercizi, costituiti da alcuni versetti biblici, presi integralmente dalle parti aramaiche dell'Antico Testamento. Le prime due lezioni sono molto dense di argomenti: la prima riguarda il sostantivo, il verbo forte, la particella *dî*, i pronomi personali indipendenti; la seconda presenta alcune particolarità dei sostantivi, i pronomi suffissi e i dimostrativi. Dalla terza lezione alla fine sono trattati le varie forme verbali e i cosiddetti verbi deboli.

Un indice delle citazioni bibliche conclude il volume. Questo indice rappresenta lo strumento più utile per lo studente, perché vi sono elencati tutti i versetti menzionati nel libro, distinguendo quando si tratta di una citazione in nota o di un testo riportato tra gli esercizi. In questo modo è possibile ricostruire parte del testo biblico aramaico di Esdra e Daniele.

Il volume è pensato per una duplice lettura. Lo studente potrà dapprima apprendere le strutture basilari della grammatica e, in un secondo tempo, utilizzare il manuale come strumento di consultazione per interpretare forme difficili o rare. Infatti, le numerose note riportano casi particolari o regole più specifiche, e anche le occorrenze di un termine.

I testi in aramaico non biblico che si trovano alla fine del volume mostrano l'importanza dello studio di questa lingua. Innanzitutto, vi è una spiegazione delle parole e frasi greche del Nuovo Testamento che sono di origine ebraica o aramaica. Inoltre, è riportato il testo del *Padre Nostro* in aramaico (in retroversione)

e in siriano (uno dei più noti dialetti aramaici), il primo capitolo della Genesi secondo il Targum Onkelos e una lettera di Bar Kochba trovata tra i manoscritti del Deserto di Giuda.

Il titolo «Introduzione» ha esonerato l'autore dal compilare una grammatica sistematica e completa, ma ora rischia di illudere un lettore che voglia farsi da solo un'idea della lingua aramaica. Il lavoro di padre Geiger è frutto del suo insegnamento e del dialogo con i suoi studenti e ciò costituisce un pregio, ma anche un limite. Non ci troviamo davanti a una grammatica teorica, ma a un testo didattico, che vuole condurre lo studente passo dopo passo, ma, a nostro parere, sempre sotto la guida del docente. Ci sembra perciò utile fornire alcune precisazioni per chi intende adottare questo manuale.

Chi ha studiato l'ebraico e poi si applica allo studio di altre lingue semitiche riconosce molte radici comuni e parole simili: è un'esperienza di scoperta che avviene spontaneamente mentre si apprende la seconda lingua. Dal punto di vista pedagogico lo studente acquisisce una competenza linguistica e cerca di metterla alla prova con tentativi ed errori; invece, questo manuale fornisce subito una presentazione delle trasformazioni dal protosemítico (ipotetico e ricostruito) che lo studente ha solo bisogno di imparare già confezionata. Si finisce per confondere un corso di aramaico con un corso di filologia semitica. Come è noto, il sistema consonantico protosemítico è sostanzialmente conservato nell'arabo classico, che ha un numero maggiore di consonanti rispetto all'ebraico e all'aramaico. A p. 13 viene data una lunga lista di 12 consonanti protosemitiche (ovvero arabe) per mostrare che «lo sviluppo nelle due lingue è diverso». Però, solo quattro suoni ($\underline{d} \underline{t} z d$) hanno una trasformazione diversa in ebraico ($z \check{s} \check{s} \check{s}$) e in aramaico ($d t t'$), mentre gli altri otto casi elencati sono superflui: sette suoni della lista vengono conservati nelle due lingue ($d z t \check{s} t \check{s}'$) e uno subisce lo stesso cambiamento ($\check{g} \rightarrow \check{g}'$); ma nella lista viene dimenticato un altro suono che subisce la stessa trasformazione nelle due lingue ($h \rightarrow h$). Di conseguenza, sono inutili i numerosi elenchi di parole, riportati nelle note come prova di uno sviluppo diverso. Se si vuole fare linguistica storica bisogna tener conto anche di conoscenze extralinguistiche: il termine per indicare il ferro (nota 9) difficilmente sarà stato protosemítico, dal momento che il ferro arriva molto tardi nell'area occupata dai semiti, provenendo da popolazioni non semitiche (caucasiche?); quindi non ha nessun senso indicare l'aramaico *przl* e l'ebraico *brzl* come esempi di conservazione del suono *z* (al massimo sarebbe stato interessante notare lo scambio *p/b*, sordo/sonoro: *butrus* è Pietro in arabo).

Crea confusione inserire tabelle che mostrano il passaggio dal perfetto e imperfetto protosemitici a quelli ebraici e aramaici (in cui fa capolino anche l'arabo: 21-23), riportando contemporaneamente, nella stessa pagina, un'altra tabella con il perfetto e l'imperfetto aramaico. Sempre a proposito di protosemítico vanno segnalate due imprecisioni. Nelle note a p. 18 la *yod* viene trascritta con *j*, invece che con *y* come nel resto del volume. Il pronome personale femminile plurale è *šina* e non *šinna* (p. 24, nota 73): S. Moscati (ed.), *An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages: Phonology and Morphology* (Porta Linguarum Orientalium NS 6), Wiesbaden 1964, 105.

Per concludere col comparativismo linguistico, lascia un po' perplessi l'affermazione iniziale: «Le lingue semitiche sono un ceppo linguistico, al pari delle lin-

gue indo-europee, con cui forse c'è una lontana affinità» (11). L'affinità tra queste due famiglie linguistiche risale alla teoria del nostratico di Holger Pedersen, agli inizi del Novecento. Tale teoria è stata del tutto abbandonata, ma ogni tanto fa capolino in qualche libro divulgativo o sensazionalistico. È stata messa in dubbio anche la ricostruzione genetica dell'indoeuropeo, perciò il lettore si trova davanti ipotesi basate a loro volta su altre ipotesi. Sempre nella stessa pagina si afferma che le lingue semitiche «con l'espansione dell'Islam si diffusero in tutta l'Africa settentrionale e, in epoca pre-moderna, nella penisola iberica». L'unica lingua che si diffuse con l'espansione dell'Islam fu l'arabo, e in Spagna dall'VIII secolo fino alla Reconquista (l'aggettivo «pre-moderna» ha più significati a seconda dell'argomento di cui si parla: le società premoderne sono quelle tribali).

Lasciando a parte le questioni comparativistiche, segnaliamo alcune imprecisioni nella descrizione dell'aramaico. Ad esempio, nel paradigma del *peal* l'autore distingue tra una forma attiva (*peal*) e una stativa (*peil*) e come esempio usa il verbo *ktb* sia per l'attivo che per lo stativo. In questo modo si crea, erroneamente, l'impressione che lo stesso verbo possa essere sia attivo che stativo. Si sarebbe dovuto usare un verbo stativo. In realtà l'etichetta «stativo» è impropria, perché un esempio di verbo *peil* usato nelle grammatiche tradizionali è *qrb* che ha un significato poco stativo: «avvicinarsi». Nel vocabolario vengono indicati con un asterisco «i sostantivi e aggettivi non attestati senza suffissi e desinenze» (89), ma almeno in un caso è stato dimenticato: *šmayin*, cielo, non è attestato nel testo masoretico e va segnato con l'asterisco (25 e 109). Un altro caso è l'aver preso un *Ketib* con la vocalizzazione del *Qere* come fosse una forma particolare di stato assoluto: 'āra' (91); nella nota masoretica marginale (scritta in aramaico) si legge che l'*alef* è superfluo alla fine della parola (Dn 2,39).

Segnaliamo una curiosità nel testo siriano. Nel *Padre Nostro* il siriano ha sempre «cielo» al singolare, mentre a p. 85 è indicato come plurale (con i due punti: *seyame*). Inoltre, nella traslitterazione in caratteri aramaici ci sono due errori: *ûšbûq* va corretto in *wašbûq* (e rimetti), *p^erān* in *parān* (liberaci).

Concludiamo con alcuni suggerimenti per una nuova edizione. Il corso è destinato a uno studente che conosce già l'ebraico, perciò è utile indicare con un simbolo le parole e le radici che sono uguali a quelle ebraiche, sia nel vocabolario breve prima degli esercizi, sia in quello completo alla fine del libro. Nell'impaginazione del testo è meglio evitare spazi vuoti e frammentazioni di tabelle (quelle di pp. 30-31 vanno collegate insieme). Inoltre, per poter tradurre le frasi degli esercizi è utile subito nelle prime pagine conoscere le differenze tra la sintassi ebraica e quella aramaica, che ora si trovano in appendice, dopo le dieci lezioni. Infine, siccome molte forme dei verbi non sono attestate nei testi aramaici dell'AT ma sono solo ricostruite, forse non serve inserirle nelle tabelle perché, a rigor di termini, non appartengono all'aramaico biblico.

Claudio Balzaretto
Via Galvani, 13
28100 Novara
claudiobalz@libero.it

S. ERMIDORO (ed.), *Quando gli dèi erano uomini. Atrahasis e la storia babilonese del genere umano* (Testi del Vicino Oriente Antico. 2. Letterature mesopotamiche 9), Paideia, Brescia 2017, p. 173, cm 21, € 25,00, ISBN 978-88-394-0913-3.

Il poema di *Atrahasis* ha sempre suscitato un grande entusiasmo all'interno non solo degli studi di Assiriologia, ma anche tra i biblisti, in particolar modo tra gli *alttestamentler*, interessati ad approfondire il legame tra i testi della letteratura considerata sacra e quelli dell'antico Oriente. Il presente volume non solo intensifica questo rapporto, ma sembra addirittura offrirgli il giusto entusiasmo e una chiara direzione di marcia volta all'approfondimento e a una maggiore comprensione.

L'autrice attualmente lavora come ricercatrice presso l'Università Cattolica di Lovanio (*Katholieke Universiteit*). Ha compiuto gli studi presso l'Università Ca' Foscari di Venezia; ha collaborato con diverse università, anche internazionali; ha compiuto e partecipato a campagne di scavi in Tunisia e in Siria e diretto numerosi progetti.

Lo studio si dà come scopo specifico quello di presentare il testo di *Quando gli dèi erano uomini*, ossia il mito della creazione nello scenario delle fonti antico-orientali. Si struttura in due parti principali: una lunga, chiara e ben scritta introduzione, che corre da p. 17 fino a p. 72, cui segue il testo vero e proprio, tradotto in italiano e riportato nelle sue cinque recensioni: quella paleobabilonese, la mediobabilonese, la neoassira, la neobabilonese e, infine, quella achemenide (75-152). La traduzione è accompagnata anche da un nutrito apparato di note, non temendo di ricorrere alla traslitterazione dell'accadico (la cui lettura è facilitata dalla nota alla traduzione delle pp. 9-10). Ad aiutare la chiarezza, il volume offre *in cauda* anche una tavola sinottica (154-155), dove le varie recensioni sono messe a confronto (sulla base della loro organizzazione e strutturazione interna, in termini di paragrafi), e un indice dei nomi divini (157-161), rimandando per ulteriori approfondimenti, quale fonte privilegiata, al *Reallexicon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie* del 1992 (Hrsg. Black – Green).

Gli argomenti trattati nell'introduzione al testo possono essere così evidenziati. Anzitutto la scoperta e la pubblicazione del poema: il testo fu portato alla luce dall'archeologo George Smith, nel 1873, il quale, sotto la guida di Henry Rawlinson, aveva avuto modo di conoscere e approfondire la letteratura dell'antico Oriente proveniente dalla cosiddetta «Biblioteca di Assurbanipal». Entrambi lavoravano presso il Dipartimento delle Antichità orientali del *British Museum*. La prima pubblicazione del poema avvenne nel 1876, col titolo *The Chaldean Account of the Genesis*. Tuttavia, in questa pubblicazione il nome dell'eroe venne decifrato con *Atarpi*, poi corretto da Zimmern, nel 1899, in *Atra-hasis/Atarpi*. Un appuntamento importante fu la decifrazione e la scoperta del *recto/verso* delle tavolette ad opera di Laessøe, nel 1956. Ciò diede un'accelerazione agli studi e all'interpretazione corretta della storia e alla sua completa identificazione. Chiarita la trama, era certamente meno difficile riuscire a individuare ulteriori frammenti. L'opera completa venne pubblicata nel 1969, grazie agli studiosi anglosassoni W.G. Lambert e A.M. Millard.

Il poema è scritto su tre tavole, ciascuna contenente otto colonne di circa 45 linee. La sua versione completa contiene sia il nome dello scriba (*Ipiq-Aya*) sia il periodo di composizione (sotto il sovrano Ammi-Saduqa, nel biennio 1635-1634 a.C.); inoltre, alla fine di ogni tavola si legge un colofone che dà conto del computo delle linee, oltre alle informazioni circa l'autore e il periodo di realizzazione. Da un punto di vista letterario, la presenza di ripetizioni, allitterazioni, giochi di parole e formule ripetute, permette di concludere che il testo, oltre a una notevole diffusione, aveva avuto pure una gestazione orale, anch'essa ritenuta di larga fama. Anche la numerosa presenza di fonti coeve, frammenti affini del medesimo componimento di epoche e di luoghi differenti (basti pensare che ci sono tre reperti di Hattuša, in Anatolia, capitale degli Ittiti [21, n. 3]), dimostrano la grande diffusione del poema in tutta l'antichità.

L'A. tenta anche di ricostruire un'identità dell'autore, dell'*apprendista scriba*, secondo la sua personale definizione (*dub.sar tur*), che ha inciso su tavola il poema di *Atrahasis*. È più di una fortuna che le tavolette siano firmate, dal momento che nell'antichità l'autore rimaneva solitamente nascosto nell'ombra dell'anonimato. Ciò che conta, più che l'autore di un testo, è l'origine sacra dello stesso. L'autorità di un testo è garantita dalla sua origine divina, non dalla fama o dalla bravura dello scriba autore. *In nuce*, siamo nel contesto di una forma di ispirazione che dà garanzia dell'importanza e della normatività del testo stesso. L'A. la definisce una causa esterna (25), in grado di permettere la sopravvivenza dello scritto. Il carattere, la marcatura sacra del componimento, garantisce la sua lunga vita e in un certo senso anche la sua diffusione (sia nel quadro geografico, sia nell'arco temporale).

Chi è *Atrahasis* e quali contenuti si possono trarre dalla lettura del poema di *Quando gli dèi erano uomini?* *Atrahasis* è un uomo *eminentemente saggio*, come suggerisce l'etimologia del nome. Tale saggezza gli deriva specificatamente dalla sua capacità di essere aperto, tramite l'ascolto, al mondo degli dèi. Convergono verso la personalità di questo personaggio mitico, quasi a volerla meglio tratteggiare, altri due nomi: *Atrahasis* nel poema di *Gilgameš* è chiamato *Utnapištim*, che può essere tradotto *colui che trovò la vita*; per Berosso, il personaggio è chiamato *Xisuthros*, con rimando alla redazione sumerica e non accadica del poema. Le fonti informano anche sulla ritenuta e accolta storicità del personaggio. Chiaramente, il riferimento è al contesto nelle quali le fonti avevano la loro divulgazione. La sua vicenda andava a inquadrarsi nel quadro temporale degli inizi della umanità. Il personaggio non è mai identificato come re. Egli è un uomo che presta ascolto agli dèi. Questo è l'elemento essenziale che coglie la personalità di *Atrahasis*, la cui relazione col divino si può descrivere come un legame *servo-padrone*. Un tale argomento sembra cogliere un aspetto non solo interessante, ma anche attuale e capace di aprire a riferimenti importanti con la letteratura biblica, dove il protagonista – si pensi al racconto di Mosè – non viene presentato come un semi-dio, dotato di forza superiore, ma viene descritto sulla base del suo servizio reso a Dio. La funzione di Mosè, ad esempio, è tutta nella sua ministerialità.

In tal modo, piuttosto che la forza, il poema riesce a comunicare la *saggezza* di *Atrahasis*, la sua profonda umanità, il suo ruolo subordinato al mondo del divino. Egli è sottoposto, pronto ad accettare le leggi del cosmo e del mondo. Ri-

spetto al personaggio di *Gilgameš*, Atrahasis è parco di parole: più che pronunciare monologhi, il suo è un atteggiamento di obbedienza e di sottomissione, di riverenza e di umiltà. La nota del silenzio di Atrahasis si addice a questa architettura essenziale, dove al centro vi è un uomo normale, capace di ascolto, che rimane in silenzio. L'assemblea degli dèi, tutt'altro che pacifica, appare come un mondo abitato da conflitti, da fastidi, da ira crescente, da desideri di distruzione e di punizione, nel cui mezzo si muove una sorta di intercessione che cerca di rendere equilibrata una situazione che è sul punto di finire per sempre con la distruzione e la morte. Dinanzi a tale mutevolezza, Atrahasis è parco di parole, fattivo, solennemente silenzioso.

Al di là del personaggio e della descrizione del numinoso, l'A. pone l'accento anche su altre tematiche che le tavole di *Quando gli dèi erano uomini* offrono al lettore, di cui provo sinteticamente a riferire: *a*) il tema della creazione e della centralità dell'uomo all'interno dell'universo e del cosmo, quale apice e vertice creaturale; *b*) il rapporto tra uomo, creato e creature; *c*) il tema dell'antropologia, l'uomo che viene plasmato con l'argilla coniugata con la carne e il sangue di un dio (il sacrificio di *Wé*, che filologicamente fonda il vocabolo *aw-illum*, termine che in lingua accadica significa *uomo*); *d*) il tema teologico, ossia il rapporto tra l'uomo e gli dèi, descritti come uomini e presentati nella loro agilità antropomorfa, che l'A. descrive con un interessante gioco di espressioni, parlando della *umanità degli dèi* e della *divinità degli uomini* (lo stesso titolo del poema rilancia questo rapporto, di non facile e immediata interpretazione); *e*) il tema delle leggi, la funzione del re quale intermediario tra il sacro e la città, la rettitudine dell'ordine di convivenza; *f*) il rito (il matrimonio, la successione della specie).

Ultimo tassello della presentazione del poema è il tema del diluvio, affrontato da due prospettive. La prima tiene in considerazione il tema del diluvio in tutte le culture o in gran parte di esse. La seconda offre una sorta di paragone, di confronto, col racconto biblico che si legge in Gen 6–9.

La Bibbia, esattamente come il poema di *Atrahasis*, parte dalla creazione dell'uomo e poi narra del diluvio, con una differenza importante. Nelle fonti antico-orientali il diluvio non si ascrive a una colpa dell'uomo, cosa che invece appare nel testo biblico, dove alla base della punizione inflitta da Dio all'uomo vi è la colpa morale. In *Atrahasis* la responsabilità è degli dèi; gli uomini non hanno colpa alcuna.

In *Quando gli dèi erano uomini*, gli dèi agiscono per interesse personale e se l'uomo viene creato, non è certo per un atto di amore, quanto piuttosto per soddisfare al duro lavoro per il mantenimento e il sostentamento, sostituendosi agli *Igigi*. È solo per interesse che alla fine l'umanità si salva dalla distruzione totale delle acque: esclusivamente per continuare a lavorare e a dare garanzia di servizio *in sostituzione* degli dèi. Per la Bibbia invece, si sottolinea il legame di *amore* che lega l'unico Dio, e non gli dèi, al genere umano, e se viene scelto Noè è solo perché egli appare come moralmente perfetto, «giusto», rispetto alla massa peccatrice. Sarebbe stato interessante anche offrire un'analisi del *pentimento*, sempre confrontandolo con i testi mesopotamici. In Genesi il pentimento di Dio, dopo aver visto la distruzione, gioca un ruolo determinante, chiudendo definitivamente il discorso su una reiterazione della medesima punizione. Una sorta di par-

tecipazione emotiva per cui Dio decide di non ripetere quello che ha fatto. È il Dio che ritorna sui suoi passi. In tale pentimento, teologicamente, si annida poi la successiva storia della salvezza, di ricostruzione della vicenda umana segnata dal peccato. Ulteriori differenze tra i due racconti possono essere: *a)* la conclusione del racconto e la fine del personaggio; *b)* l'invio degli uccelli; *c)* gli animali da salvare, con le differenze tra puro e impuro, domestico e selvaggio; *d)* i riferimenti cronologici.

Sulla traduzione non ci sono rilievi particolari da fare. La bibliografia è essenziale e ben documentata. Il testo è scritto bene: lo stile è conciso e chiaro, in alcuni punti appare addirittura avvincente. La presentazione e la traduzione del testo del poema sono, per quanto ci è dato dire, precise e puntuali. Si poteva, così come si è fatto per la cartina geografica inserita a p. 15, inserire anche una tavola cronologica per consentire, a chi non è molto addentro alla cultura del Vicino Oriente antico, di orientarsi anche nei margini cronologici, che per questo tipo di cultura non sono affatto da considerare come meri dettagli. Tuttavia, al di là di queste osservazioni, il lavoro può considerarsi frutto di una ricerca seria e soprattutto, trattando di un tema antico e complesso, ossia dell'uomo, argilla impastata nel sangue di un dio, ben fatta.

Leonardo Lepore
Via S. Maria s.n.c.
82020 Foiano (BN)
llepore79@gmail.com

F. POULSEN, *The Black Hole in Isaiah. A Study of Exile as a literary Theme* (FAT 125), Mohr Siebeck, Tübingen 2019, p. 475, cm 23, € 129,00, ISBN 978316158626.

Frederik Poulsen è *Assistant professor* nel Dipartimento di studi biblici della Facoltà di teologia dell'Università di Copenaghen. Il libro *The Black Hole in Isaiah* è la sua tesi di dottorato discussa nel marzo del 2019 nella medesima Università. Diciamo subito che si tratta di uno studio accurato e interessante su una tematica assai dibattuta nel campo degli studi isaiani. Il problema può essere così sintetizzato: benché nel libro di Isaia il tema dell'esilio – come esito del castigo divino nei confronti di un popolo cieco e sordo – sia più volte accennato nella prima parte del libro, e dato come presupposto dal c. 40 in poi, tuttavia la distruzione di Gerusalemme del 586 a.C. e la conseguente deportazione a Babilonia non vengono mai direttamente descritte. Se nel breve c. 39 di Isaia si annuncia al re Ezechia un futuro esilio, già nel c. 40 si esprime la consolazione come un prossimo ritorno del popolo esiliato. Come nota Poulsen: al centro del libro di Isaia abbiamo «uno stacco brutale e un chiaro salto nel tempo» (1): sarebbe, questo, quello che Poulsen chiama un «buco nero» (*black hole*), uno spazio e un tempo in cui la stessa voce del profeta si annulla, metafora lancinante presa dalla fisica astronomica, per dire come l'esilio in Isaia sia un evento inesprimibile, nel quale si azzera ogni possibilità di comprensione. La metafora è affascinante e an-

che creativa – peccato però che rimanga, nelle argomentazioni del libro, solo tale. Il *black hole* isaiano è una suggestione che cerca di descrivere, con una prova e *silentio*, il fatto che in Isaia non si abbia traccia diretta dell'esilio, benché la tematica costituisca «un elemento centrale nel messaggio teologico di Isaia» (413).

Questa enfasi un po' sproporzionata che Poulsen attribuisce alla metafora del «buco nero», non inficia però quella che rimane una rigorosa ricerca, ben compagna e architettata, sulla tematica dell'esilio in Isaia e sulla sua importanza nella strutturazione stessa del libro nel suo insieme.

Già nell'Introduzione (1-17) Poulsen affronta infatti direttamente la tematica e – citando Carroll – afferma che «La Bibbia ebraica è il libro dell'esilio», non solo per l'importanza storica di questo evento traumatico che tanta parte ha avuto persino nella produzione e redazione dei testi scritti, ma anche sotto il profilo del messaggio narrativo. Il racconto biblico si sostanzia infatti di molteplici figure di «uscita» e «ritorno», deportazione e rimpatrio. In tal senso il saggio di F. Landy «Exile in the Book of Isaiah» (in E. Ben Zvi – C. Levin [edd.], *The Concept of Exile in Ancient Israel and its Historical Contexts*, Berlin 2010) diventa un punto di riferimento strategico per il lavoro di Poulsen. Il c. 1 dell'opera *The Black Hole in Isaiah* è fondamentale per lo sviluppo globale dell'opera. In questo capitolo Poulsen si deve confrontare con quella che la critica moderna ha evidenziato come «la» principale questione del libro di Isaia. Come mai il salto tematico, storico-temporale e anche stilistico tra il c. 39 e il c. 40? Si sa – e lo richiamiamo solo per inciso – che su questo punto si è consumata nella storia dell'esegesi critica la suddivisione (fino a diventare una vera e propria frammentazione) del libro di Isaia, con l'attribuzione dei testi dal c. 40 in poi a un altro autore e con l'ulteriore individuazione (per motivi simili) di un terzo autore per i cc. 55–66. Indubbiamente l'interruzione tra i cc. 39 e 40 è importante e continua a interpellare la critica. Pur mostrando di conoscere il dibattito che, col rinnovarsi degli studi isaiani in senso sincronico nell'ultimo ventennio, sposta la suddivisione del libro in due parti non al c. 40, ma tra il c. 33 e i cc. 34–35 (si veda *The Black Hole in Isaiah*, 24–25) – Poulsen tuttavia opta chiaramente per la suddivisione ormai classica (1–39; 40–66). Questa scelta – a nostro avviso – non viene sufficientemente motivata e rimane il sospetto che situare al centro del libro lo stacco tra il c. 39 e il c. 40 sia più funzionale all'armonia dell'ipotesi piuttosto che a una spiegazione della complessa struttura redazionale di Isaia. L'argomento fondamentale (28) infatti, derivante dagli studi di Ben Zvi, Kostamo e Seitz sulla memoria e la rimozione letteraria del trauma, per il quale all'esaltazione di Sion presente alle estremità del libro (Is 2,2–4; 66,18–24) corrisponderebbe al centro (Is 39/40) un *silenzio* sulla sua disfatta, resta assai debole: «come lo spazio e il tempo collassano all'interno di un buco nero, la struttura narrativa di questo libro profetico collassa nell'*anti-climax* collocata al suo centro» (29). Le prove che Poulsen esibisce a sostegno di questa sua interpretazione sono – nel capitolo I del libro – a) la pericope Is 5,11–17 (29–46), dove all'annuncio dell'esilio (*glb*) segue l'immagine di una discesa del popolo nella bocca dello Sheol (cioè una totale distruzione, un annientamento nella morte); b) una riflessione teologica sul *Deus absconditus* all'interno dell'intero libro di Isaia (47–65): il silenzio di Dio, unito alla forza purificatrice della sua ira, sarebbe un motivo

teologicamente rilevante per giustificare il *gap*, il silenzio totale sull'esilio, tra il c. 39 e il c. 40! Ancora una volta ci troviamo di fronte a un argomento *e silenzio*. Insomma, che il «buco nero» dell'assenza della descrizione dell'esilio presente tra Is 39 e Is 40, sia un elemento strutturante dell'intero libro «una forza così potente che, come un buco nero o un forte magnete, attrae tutto in se stesso» (29), rimane una suggestione interessante, ma che dovrebbe essere maggiormente suffragata dai testi.

La debolezza di questa dimostrazione però non inficia assolutamente il valore della ricerca di Poulsen, soprattutto nell'analisi che, con i successivi capitoli, dedica alla tematica dell'esilio. Con i cc. 2 e 3 – dedicati agli annunci di distruzione e deportazione (6,1-13; 22,1-14; 39,1-8; 63,7-64,11) e alle «figure tipologiche» (154) di esiliati: Caino, Giona, Isaia stesso nella sua nudità (20,1-6), Shebna ed Eliakim e infine Ezechia – l'autore indaga anticipazioni e riflessi della tematica dell'esilio e il loro impatto sul piano strutturale del libro di Isaia. I cc. 4-7 dell'opera sono invece dedicati alle differenti modalità dell'immaginario poetico di Isaia riferite all'esilio: la schiavitù e la cattività (c. 4) sotto un dominio straniero (Is 14,1-4a; 42,6b-7.22; 51,13b-14; 52,1-6); la dispersione nelle altre nazioni (c. 5), premessa della diaspora (Is 11,11-16; 27,7-13; 40,10-11; 43,5-7; 49,9b-12); l'esilio come cecità spirituale e disorientamento (c. 6), insieme a confusione e ignoranza (Is 42,18-25; 48,1-8); infine, nel c. 7, Poulsen affronta il tema del lutto e dell'abbandono collegati all'esilio: la città di Sion distrutta e dimenticata dai suoi abitanti appare come una donna in lutto esposta alla vergogna. Is 47, con la descrizione della caduta di Babilonia, serve come uno specchio per la distruzione di Gerusalemme che Isaia non descrive.

La ricerca di Poulsen presenta infine una Conclusione (411-414) che ha il pregio di sintetizzare tutto il percorso fatto. L'ampia bibliografia predilige quasi esclusivamente testi in inglese e tedesco, e anche questo è un po' limitante. In definitiva – al netto della questione riguardante il valore strutturante del «buco nero» di Is 39/40 – lo scopo di mettere in evidenza il tema dell'esilio come tema importante per una lettura sincronica del libro di Isaia è stato certamente raggiunto.

Guido Benzi
Università Pontificia Salesiana
Piazza dell'Ateneo Salesiano, 1
00139 Roma
benzi@unisal.it

L. MONTI, *I Salmi: preghiera e vita. Commento al Salterio* (Spiritualità biblica), Edizioni Qiqajon, Magnano (BI) 2018, p. 1889, cm 21, € 60,00, ISBN 978-88-8227-326-6.

I commenti al libro dei Salmi sono, per usare un eufemismo, molto numerosi e assai diversificati dal punto di vista metodologico. Inoltre, praticamente ogni aspetto dei singoli salmi e dei vari gruppi all'interno dei cinque libri in cui è ar-

ticolato il Salterio è oggetto di studio da parte degli specialisti. Tale situazione potrebbe far desistere chiunque desideri aggiungere ulteriore materiale a questa massa impressionante, oltre che difficilmente governabile, ma Monti è un temerario. Bisogna anche dire che chi decida di cimentarsi nell'impresa quasi epica di scrivere un altro commentario al libro dei Salmi, deve poter trovare la sua propria strada all'interno di una foresta, i cui sentieri sono molto battuti. Fuor di metafora, non si tratta solo di padroneggiare una vastissima bibliografia, ma anche di sapersi distaccare, almeno in parte, da ciò che già esiste, per offrire un contributo originale alla comprensione del Salterio.

Ci sembra che il nostro temerario autore, Monti, sia riuscito a realizzare gli obiettivi sopra indicati, evitando di restare imprigionato nella rete descritta, e realizzando un'opera che, come dice il card. Ravasi nella Prefazione: «Segnerà una tappa importante e duratura nella sterminata bibliografia dedicata al salterio: è certamente la più ricca, fresca, limpida e completa lettura dei salmi ora a disposizione» (13).

L'autore pubblica il suo commento all'interno di una collana di Spiritualità biblica, e già questa scelta chiarisce la sua opzione metodologica. Invece di seguire la via dell'erudizione, della filologia, del confronto con lingue e letterature extra-bibliche, Monti propone infatti un commentario attento alla tradizione, sia ebraica che cristiana, e continuamente in dialogo con le versioni antiche, oltre che con una serie di discipline moderne: «Dal mio campo biblico di partenza, ho esplorato i territori della patristica, della liturgia, della teologia, della poesia, dell'antropologia» (21).

Questo non vuol dire che l'autore non si sia confrontato con la letteratura esegetica esistente, come si evince, ad esempio, dall'ampia, ma comunque selettiva bibliografia che si trova alla fine del volume (1757-1793), articolata nelle seguenti voci: fonti (fonti e versioni bibliche; fonti antiche, paragrafi ulteriormente suddivisi al loro interno), strumenti, commenti, studi (articolati secondo il percorso proposto nell'Introduzione, sul quale torneremo presto: salmi come preghiera di Israele, di Cristo, della Chiesa, del cristiano, dell'essere umano).

Nell'ampia Introduzione (19-54) vengono affrontate in maniera sintetica e non pedante una serie di questioni classiche, ma non per questo meno rilevanti, che poi forniranno l'intelaiatura del successivo commento ai singoli salmi, i quali vengono considerati da cinque prospettive diverse, come preghiera di Israele, di Cristo, della Chiesa, del cristiano, dell'essere umano: «Percorrerò questi cinque itinerari tenendo come sottofondo di ciascuno di essi i frutti della ricerca scientifica, pur inserendo solo le note strettamente necessarie, per non appesantire la lettura» (24).

Attraverso la scelta di questi percorsi, l'autore si inserisce in modo originale nel contesto delle tendenze esegetiche che hanno caratterizzato lo studio dei Salmi nell'ultimo secolo. Nella prima metà del XX secolo, a partire da autori come H. Gunkel, i salmi sono stati analizzati andando alla ricerca del contesto vitale (*Sitz im Leben*), soprattutto culturale, all'interno del quale essi sono nati, prestando anche particolare attenzione alla classificazione dei vari generi letterari riscontrabili in questi testi.

Una fase successiva è stata caratterizzata dalla ricerca poetica (*Sitz in der Literatur*) relativa alle singole composizioni. Invece di cercare ciò che era comune a testi diversi, autori come G. Ravasi e L. Alonso Schökel hanno valorizzato l'elemento distintivo dei singoli salmi. Nell'epoca più recente, infine, si è sviluppato un certo interesse per il Salterio come libro (*Sitz im Buch*), prestando attenzione alla posizione che un salmo occupa nel libro e alla concatenazione tra diverse composizioni poetiche.

L'autore, dopo aver ricostruito, in maniera schematica, le fasi fondamentali che la ricerca sui salmi ha attraversato nell'ultimo secolo, propone una sua metodologia. Di ogni salmo offre una traduzione personale, limitando all'essenziale le note a piè di pagina, che contengono riferimenti filologici e ampi rimandi alle versioni antiche; dopo il salmo si trova (almeno) una citazione patristica; segue il commento, al termine del quale viene proposta un'antica orazione salmica, testimonianza di un modo tradizionale di pregare il salmo. Nel commento ad ogni salmo è presente la rilettura cristiana del testo, un aspetto che non compare, in genere, nei commentari scientifici, ma che corrisponde sia alla scelta metodologica fatta dall'autore, sia alla sua esperienza di vita, cioè al contesto monastico all'interno del quale vive da decenni.

Il commento ai singoli salmi non è mai eccessivamente lungo, a volte, anzi, è abbastanza succinto, come nel caso del difficile Sal 58 (635-642), uno dei tre testi completamente esclusi dall'uso liturgico a motivo del loro carattere imprecaatorio. Riteniamo che una certa sobrietà nel commentare i testi sia un altro pregio del presente volume; saper scegliere che cosa dire e quando fermarsi è infatti importante quando si scrive un libro di 1889 pagine!

Un ulteriore titolo di merito dell'autore sta, a nostro avviso, nello stile di scrittura da lui adottato, che non è mai tecnico, anzi, a volte persino autobiografico e, nel complesso, leggero, non pesante. Questa scelta rende il volume fruibile da destinatari diversi, cioè sia dal lettore non esperto di questioni esegetiche, che cerchi un libro per nutrire e sostenere la sua preghiera, sia dallo specialista che è in grado di apprezzare le varianti testuali indicate da Monti e le sue incursioni nel mondo patristico e nella letteratura giudaica.

Prima di concludere, vorremmo solo accennare a un punto sul quale non concordiamo pienamente con l'autore. Parlando della fase di ricerca esegetica più recente, Monti menziona giustamente, come ricordato in precedenza, l'interesse per il Salterio come libro, un approccio a proposito del quale egli esprime qualche riserva: «Se l'intuizione di fondo è ottima [...], oggi a mio avviso si tende ad abusarne, moltiplicando gli studi che cercano di ravvisare in modo anche forzato collegamenti tematici (e strutture che ne derivano) tra salmi o gruppi di salmi» (32).

A partire da un interesse personale per questo tipo di approccio, e dunque da una prospettiva forse un po' di parte, riteniamo che ci sia spazio per ulteriori approfondimenti relativi alla ricerca dell'organizzazione del Salterio come libro, e inoltre che questo tipo di studio non vada necessariamente valutato a partire da eventuali forzature, presenti nella letteratura dedicata a questa ricerca, ma abbia valore in sé.

Questa osservazione non intende assolutamente sminuire il valore del presente commentario, che tuttavia, come qualsiasi altro strumento appartenente al medesimo genere letterario, necessita di essere accompagnato dalla lettura di altri commentari dedicati al Salterio per integrare quegli aspetti che non fossero qui eventualmente messi sufficientemente in evidenza.

Auguriamo al lettore di poter gustare le pagine di questo libro, che va avvicinato in modo graduale e assimilato lentamente, per poter percepire le numerose ricchezze che contiene e che l'autore mette a disposizione di ciascuno di noi.

Donatella Scaiola
Pontificia Università Urbaniana
Via Urbano VIII, 16
00165 Roma
scaiola.donatella@gmail.com

A. PITTA, *Giustificati per grazia. La giustificazione nelle lettere di Paolo* (Biblioteca di Teologia Contemporanea 190), Queriniana, Brescia 2018, p. 233, cm 24, € 18,00, ISBN 978-88-399-0490-4.

Il libro è un saggio sul tema ancora parecchio discusso della giustificazione per la fede nelle lettere di Paolo. L'autore, molto conosciuto ai lettori della rivista, non ha bisogno di presentazione, essendo uno dei migliori studiosi di Paolo in ambito italiano e non solo. Si deve dire che egli non manca certo di coraggio ad affrontare un soggetto che porta con sé una lunga storia di interpretazione e quindi dimostra la sua ormai raggiunta maturità nella ricerca.

Il volume fa parte della prestigiosa serie «Biblioteca di Teologia Contemporanea» e, coerentemente, Pitta, pur partendo dalla sua prospettiva di esegeta, si mette da subito in dialogo con tutta la teologia. All'inizio, dopo le abbreviazioni e le sigle, troviamo una concisa ma significativa prefazione dell'autore (9-11). In essa si spiega il titolo del volume, ispirato all'ultima ricorrenza del suddetto tema nelle lettere paoline (Tt 3,7), ma si presentano anche idee salienti del libro, quali la giustizia e la giustificazione come concetti relazionali, il ruolo dello Spirito in tale processo, il rapporto tra giustificazione e partecipazione nella teologia paolina.

Il primo capitolo (13-22) è dedicato alla discussione sul ruolo della giustificazione nel pensiero di Paolo, con particolare attenzione alla posizione della *New Perspective* che, a differenza della lettura tradizionale di origine luterana, considera tale tematica secondaria rispetto a quella della partecipazione dell'essere in Cristo. Secondo Pitta, oltre a tale tendenza, nel dibattito odierno sulla giustificazione si deve considerare anche la valutazione della contingenza o permanenza della Lettera ai Romani e il modello di riferimento per la teologia di Paolo.

Il secondo capitolo (23-35) è intitolato «Prolegomeni sulla giustificazione» e l'autore, dopo aver dichiarato che nel suo libro si muoverà nell'ambito metodologico della retorica epistolare, propone in otto punti i guadagni raggiunti dalla

ricerca sulla giustificazione. Al primo punto Pitta chiarisce l'importanza di distinguere la dottrina della giustificazione, che appartiene alla storia della teologia, dall'evangelo della giustificazione di Paolo che non nasce per riflessione teorica ma dalle relazioni tra lui e i destinatari delle sue lettere. Poi l'autore sostiene che il pensiero di Paolo sulla giustificazione non si è chiarito del tutto già al momento dell'evento di Damasco, così come alcuni hanno sostenuto. Come terzo elemento, Pitta afferma che la giustificazione secondo Paolo è radicata nella Scrittura. In un quarto punto si mette in risalto il legame tra l'espressione «opere della Legge» e il concetto di giustizia con testi del giudaismo del Secondo Tempio, quali 4QMMT o il *Libro di Enoc*. Come quinto elemento l'autore menziona il legame tra la giustificazione e la parola della croce in Paolo. In un sesto punto Pitta segnala che l'Apostolo ha una visione non organica della giustificazione, ma situazionale, dovuta anche alle polemiche con i suoi avversari. In merito al settimo elemento, l'autore discute sulla distinzione tra genitivo soggettivo e oggettivo riguardo all'espressione paolina «giustizia di Dio», propendendo per un genitivo d'agente che comprenda i due precedenti. Infine, come ottavo punto, l'autore afferma che il dilemma sulle vie della giustificazione – se per la Legge o per la fede – è da comprendere all'interno di una possibile cronologia delle lettere paoline, così da affermare che esso esplose in Galati, è ripensato più ampiamente in Romani e assume valore preventivo in Filippesi.

Questi due capitoli sono di grande valore e chiarezza e costituiscono una importante introduzione per cominciare l'investigazione sul tema della giustificazione nelle diverse lettere paoline. Tuttavia, a nostro avviso, qui si sarebbero potute approfondire maggiormente le radici anticotestamentarie del linguaggio e del concetto della giustificazione e anche l'etimologia del relativo lessico greco.

In seguito Pitta, chiarendo in maniera convincente che, sebbene l'alternativa sulle vie della giustificazione coinvolga soltanto Galati, Romani e Filippesi, la tematica della giustificazione è già presente in 1-2 Corinzi, dedica il terzo capitolo (36-47) a 1 Corinzi. In questa lettera, e nello specifico in 1,30 e in 6,11, la giustificazione non rivestirebbe un ruolo centrale ed è vista in relazione con la parola della croce. Così i credenti sono giustificati per mezzo della croce di Cristo, il quale è diventato per loro giustizia di Dio, e in tale processo lo Spirito mette in relazione la giustificazione all'essere in Cristo.

Il quarto capitolo (48-65) si sofferma invece su 2 Corinzi e qui l'autore opera un'oculata scelta tra le varie ricorrenze di «giustizia», per mostrare quelle non legate alla relativa virtù ma al tema della giustificazione. Esse si ritroverebbero soprattutto in 3,9 e 5,21, ma in modo indiretto anche in 6,14; 7,2; 9,9. Nella lettera non si dice soltanto che i credenti sono stati giustificati, ma che essi personificano la stessa giustizia di Dio che si trova all'origine della riconciliazione. D'altra parte, anche il ministero di Paolo è visto a servizio del vangelo e come generato dall'azione dello Spirito per la giustificazione dei credenti.

Il quinto capitolo del libro (66-99) è dedicato a Galati, lettera nella quale giustificazione e figliolanza divina si trovano collegate. Per l'autore, in ragione della composizione retorica della lettera, l'espressione principale dell'evangelo in Galati non sarebbe la giustificazione, come un buon numero di studiosi sostiene, ma la figliolanza abramitica e divina, alla quale la prima risulterebbe funzionale.

D'altra parte, in questa lettera per la prima volta Paolo, in risposta al desiderio dei credenti galati di sottoporsi alla circoncisione e alla Legge, mostra il dilemma della giustificazione cristiana, basata sulla fede in Cristo e non sulle «opere della Legge». Secondo Pitta tale espressione ha a che fare con tutto quanto la Legge, nella sua forma scritta e orale, richiede al suo suddito (in questo ambito il lettore avrebbe gradito una dimostrazione un po' più approfondita). D'altra parte, la giustificazione per la fede mediante l'azione dello Spirito – il cui ruolo in tale processo è ribadito chiaramente nella lettera – conduce i credenti a essere e a vivere da figli di Dio.

Il sesto capitolo (100-174) è il più lungo perché interamente dedicato alla Lettera ai Romani, nella quale la giustificazione occupa il posto centrale e, di conseguenza, presenta molte ricorrenze. In effetti, ad avviso dell'autore, dalla tesi generale di 1,16-17 sino a quelle secondarie di 3,21-22a; 5,1-2 e 10,4, la giustificazione attraversa l'epistola, assumendo sfaccettature diverse. In Romani i credenti, giustificati dalla fede per mezzo di Cristo, sono alimentati dall'azione dello Spirito e inseriti nel progetto di Dio, il quale comprende la giustificazione universale che culmina nella glorificazione futura e nella piena conformazione a Cristo. Infine la giustificazione diventa criterio della differenza, e quindi di discernimento, nella situazione delle comunità romane divise tra forti e deboli.

Il settimo capitolo (177-184) riguarda la giustificazione in Filippesi, presente non solo in 3,6.9 con la sua dimensione alternativa, ma anche indirettamente in 1,11. In questo capitolo purtroppo siamo costretti a constatare che la lettura della sintassi di 3,9 non ci risulta corretta, perché non tiene conto della costruzione greca con doppio accusativo in dipendenza dal verbo ἔχω (per questo ci permettiamo di rimandare al nostro *L'elogio di sé in Cristo. L'utilizzo della περιαντολογία nel contesto di Filippesi 3,1 – 4,1* [AnBib 164], Roma 2006, 15.91-95).

L'ottavo capitolo (185-199) è dedicato alla giustificazione nelle Deuteropauline, le quali sviluppano in modo diverso le istanze derivanti da questa tematica. Qui Pitta mette giustamente in rilievo il testo di Tt 3,4-7, dove la giustificazione è operata dall'azione concorde delle tre Persone divine, è legata al battesimo e apre al futuro della vita eterna.

Il nono capitolo (200-208) contiene le conclusioni sul tema della giustificazione nelle lettere paoline. Pitta presenta qui dieci valide e condivisibili posizioni che riassumono il contenuto essenziale del suo saggio. La prima sostiene, sulla scorta del frammento pre-paolino di Rm 3,25-26a, che Paolo non è stato il primo ad affrontare la tematica della giustificazione. Nella seconda si dice che al centro di tutte le lettere paoline c'è l'evangelo, mentre la giustificazione è presente soltanto nelle suddette epistole e con diverso grado di importanza. Al terzo punto l'autore sottolinea il ruolo dello Spirito nella giustificazione. Nel quarto rimarca che fondamentale è la dimensione per grazia della giustificazione. Al quinto si sostiene non l'alternativa, ma la complementarità tra giustificazione e partecipazione. Nella sesta conclusione si afferma che la giustificazione è praticamente sempre per la fede in Cristo, in base a un genitivo oggettivo. Al settimo punto l'autore ricorda la dimensione ecclesiale della giustificazione, che accomuna tutti i credenti, in Paolo. Nell'ottavo Pitta sostiene che la giustificazione tende verso il giudizio finale. Nelle ultime due conclusioni si dice infine che la giustificazio-

ne ha un retroterra basato sulla Scrittura, ma è legata anche alla tradizione viva della comunità credente.

Il testo si chiude con l'ampia bibliografia, l'indice analitico, quello degli autori e quello generale (209-233).

La nostra valutazione del saggio di Pitta è chiaramente positiva, nella convinzione che esso rappresenta un contributo importante alla ricerca sul tema della giustificazione nelle lettere paoline. Nondimeno, a una valutazione più precisa emergono, secondo noi, anche alcuni limiti, oltre ai pochi summenzionati.

Lo stile dell'autore è molto conciso e denso, ma questo talvolta lo porta a essere poco attento al lettore, non fornendo un collegamento logicamente chiaro nel discorso (si veda ad es. il passaggio tra gli ultimi due paragrafi di p. 21). Abbiamo anche trovato piccoli refusi: p. 92 r. 13 («sogettiva» invece di «oggettiva»), p. 95 r. 19 («5,6» invece di «5,5»), p. 181 r. 19 («31» invece di «32»), la mancata citazione completa nella bibliografia finale del contributo di G. Schrenk citato nel corso del saggio. Si deve segnalare un'inesattezza a p. 17, in quanto N.T. Wright ha attualmente preso un po' di distanza dalla *New Perspective*, cosicché il suo orientamento ha assunto il nuovo nome di *Fresh Perspective*, e un'altra a p. 26 nota 12, dove all'autore di questa recensione è attribuita erroneamente l'idea che 2,16 sia la tesi principale di Galati.

Dal punto di vista metodologico, Pitta opera una valida e convincente esegesi, analizzando le varie occorrenze della tematica della giustificazione all'interno del contesto letterario e argomentativo nel quale esse si trovano. In questo senso, l'autore è coerente con la retorica epistolare di cui è sicuramente maestro, ma riguardo alla quale talvolta assume posizioni che, a nostro avviso, egli presenta come verità incontrovertibili (talvolta di fronte a quella che giudica come incompetenza metodologica di altri interpreti), quando possono anche essere messe in discussione. Se infatti alla p. 68 Pitta sostiene che è metodologicamente necessario distinguere in maniera netta la *propositio* dal tema della lettera, da parte sua, Aristotele, fondatore della retorica, afferma che la *propositio* è proprio l'esposizione dell'«argomento attorno a cui si parla» (*Rhet.* 1414a. 30). Così, tornando alle epistole dell'Apostolo, secondo noi la *propositio* è la tesi che Paolo intende dimostrare nel suo ragionamento, la quale ha anche a che fare con il tema della lettera e aiuta a determinarlo (vedendo il contenuto delle varie *propositiones* e la loro gerarchia all'interno dell'epistola). A tal riguardo, a p. 108 Pitta sostiene che il tema di Romani si trova nel testo di 1,2-4, mentre la *propositio* generale della lettera è in 1,16-17, tuttavia in questo modo nel lettore attento sorge la domanda in base a quale criterio metodologico allora l'interprete abbia potuto determinare il tema dell'epistola. In aggiunta, a p. 38 il nostro autore stabilisce che nelle lettere Protopaoline non ci sia alcuna *partitio*, in quanto divisione dei temi da trattare, e che essa si riscontra per la prima volta solo in Colossesi. Ma ritornando a Rm 1,16-17, non si potrebbe parlare in qualche modo di *partitio*, visto che «la giustizia di Dio di fede in fede» introduce bene i cc. 1-4, «il giusto per fede vivrà» i cc. 5-8 e «per il Giudeo prima e poi per il Greco» i cc. 9-11, e lo stesso non potrebbe valere per Fil 1,27-30 rispetto ai cc. 2 e 3? Queste sono soltanto considerazioni che presentiamo per la riflessione, credendo che in qualsiasi ambito esegetico, così come in quello della retorica letteraria o epistolare delle lettere paoline, una

maggior cautela nel sostenere le proprie legittime posizioni non sia a detrimento ma a vantaggio della ricerca.

In conclusione, i nostri rilievi critici non vogliono in alcun modo sminuire l'importanza del testo di Pitta, ma sottolineare piuttosto la sua capacità di suscitare molti argomenti di discussione (e per mancanza di spazio noi non abbiamo potuto ulteriormente interloquire con l'autore) e quindi l'importanza del saggio non solo per gli esegeti di Paolo, ma anche per gli stessi teologi.

Francesco Bianchini
Pontificia Università Urbaniana
Via Urbano VIII, 16
00165 Roma
f.bianchini@urbaniana.edu

G. MARCONI, *Anna e Gioacchino. I nonni materni di Gesù. Indagine sul Protovangelo di Giacomo 1-5* (Primi secoli 12), EDB, Bologna 2017, p. 166, cm 21, € 18,00, ISBN 978-88-10-45313-1.

Il *Protovangelo di Giacomo*, che ha come destinatari i cristiani della metà del II sec. d.C., è tra i testi apocrifi quello più caro alla pietà e alla sensibilità cattoliche per aver tramandato, non conservate dai vangeli canonici, notizie relative alla famiglia di Maria e a festività mariane, nate nella Chiesa del Vicino Oriente greco e solo successivamente passate nella Chiesa latina.

I primi cinque capitoli del *Protovangelo* trattano le figure di Anna e Gioacchino, i genitori di Maria. Il prof. Marconi si ferma su questi cinque capitoli, offrendo alla riflessione del lettore un'indagine accurata su questi personaggi, ai quali comunemente si rivolge il ricordo solo nel giorno della loro memoria liturgica, riservando peraltro una maggiore attenzione ad Anna che non a Gioacchino, per il fatto di aver portato in grembo la Madre del Signore.

Il volume introduce nel cuore di quel mondo giudaico nel quale si formò la vergine di Nazaret, «piena di grazia e promessa sposa di Giuseppe» di cui ci parla l'evangelista Luca e, nello stesso tempo, fa comprendere come la formazione di un testo risenta del quadro ampio della cultura del suo tempo. Il mondo giudaico conosceva il genere letterario del *midrash* e il *Protovangelo di Giacomo*, da ricondurre a quel Giacomo della stretta cerchia della famiglia di Gesù, si presenta come un *midrash*. Può essere di fatto considerato un *midrash* cristiano. Probabilmente scritto per comunità provenienti dal mondo giudaico, rivela le tensioni esistenti in tali comunità, provocate dal dover coniugare le istanze della legge ebraica, di cui erano figlie, con le ragioni dell'amore che con il vangelo avevano abbracciato. È pregio di Marconi evidenziare tutto questo nella fine indagine psicologica dei personaggi.

Marconi suddivide il suo commento in sei sezioni. La prima sezione, corrispondente al c. 1 del *Protovangelo*, tratta la figura di Gioacchino. Questi è definito quale «uomo ricco, pio, saggio e stimato» che, presentando al Signore la pro-

pria offerta, era solito offrire il doppio e destinare inoltre «quanto gli avanzava» a tutto il popolo. Marconi nota che questa attenzione alla generosità e alla dimensione sociale del sacrificio non era una caratteristica del culto sacrificale e vi vede traccia di una polemica nei confronti del sacerdozio, perché al sacerdote spettavano parti ben precise della vittima sacrificata, o un'azione analoga a quella della restituzione sabbatica o giubilare. Gioacchino emerge come un campione di religiosità e di giustizia, ma è anche un uomo in cui si manifesta un'acuta contraddizione. Come Zaccaria, sposo di Elisabetta, Gioacchino vive la benedizione di Dio, ma è privo proprio di ciò che di quella era segno: non ha figli.

Marconi conduce una ricerca accurata. Tiene conto della critica testuale; studia il significato profondo dei singoli versetti, indagando gli usi e la religiosità del mondo giudaico, di cui mostra grande conoscenza; investiga il vocabolario usato comparando il testo con passi dell'Antico e del Nuovo Testamento e offrendone ampie e accurate citazioni. La sua analisi ci pone dinanzi agli occhi un giusto che soffre ma che si affida ancora di più all'intervento divino.

Nella seconda sezione, corrispondente al c. 2 del *Protovangelo*, viene tratteggiata la figura di Anna. Anche per i versetti che riguardano la madre di Maria, Marconi conduce un'analisi puntuale che mette in luce i legami di lei con le donne dell'Antico Testamento, con la figura stessa del marito Gioacchino e con la storia di Israele. Come lo sposo Gioacchino, anche lei vive un paradosso: avere un nome che significa «grazia» e «bellezza» e vivere il dolore della sua sterilità. Come Gioacchino, anche Anna subisce un'umiliazione: Gioacchino ad opera di Ruben, Anna ad opera della propria serva. Come Gioacchino, anche Anna si pone davanti al suo dolore accogliendolo; è nel gruppo delle donne sterili ma benedette, di Israele. Delinea già, nel suo dolore, colei che la Chiesa invocherà quale *Mater Dolorosa*.

La terza sezione prende in considerazione un solo versetto del c. 2 del *Protovangelo* (2,4) e considera la «veste della sposa». Lo studio procede con un confronto tra la madre di Maria, Anna, e due altre figure femminili bibliche, accomunate dal fatto di essere prive di figli: Giuditta e Tamar. La relazione di Anna con Giuditta è vista nell'essere entrambe coinvolte in un agire in funzione della salvezza: Giuditta direttamente, uccidendo Oloferne, il capo dell'esercito nemico; Anna in modo indiretto, generando la madre del Salvatore. Entrambe diventano protagoniste di eventi che oltrepassano i limiti familiari e diventano fatti di portata nazionale e universale. Il legame con Tamar è invece dato dal fatto che entrambe si velano: Anna col velo dell'abito da sposa; Tamar per non farsi riconoscere, agendo da prostituta, per avere discendenza dal suocero. Da entrambe nascerà una posterità che ha a che fare con la genealogia del Signore Gesù: Anna nel ramo materno, Tamar in quello paterno.

La quarta sezione, corrispondente al c. 3 del *Protovangelo*, esamina il lamento di Anna. Questa, pur avendo dismesso la veste del lutto e indossato quella nuziale, avendo visto, su una pianta di alloro, un nido di passeri, eleva nel lamento tutto il suo dolore per l'assenza di figli. Emerge forte la contrapposizione tra la sterilità di Anna e la fecondità della natura. Per la sua importanza, il lamento è analizzato in tutte le sue componenti stilistiche di genere e di ritmo, e quindi strofa per strofa. Anna ha di sé la percezione di essere nata per un fine di maledizione. È

sterile a fronte di un mondo in cui ogni essere è fecondo: sono fecondi gli uccelli del cielo, gli animali senza ragione, le bestie della terra e quelle delle acque; lei, no.

La quinta sezione, corrispondente al c. 4 del *Protovangelo*, presenta «l'incontro degli sposi». Dopo l'umiliazione data dall'assenza di prole, si apre, per l'anziana coppia, il tempo della felicità: ci sarà una nascita. Si susseguono, dunque, tre annunci.

Il primo, ad Anna, consiste nell'annuncio della nascita di un figlio. Presenta la forma letteraria della «annunciazione», pur con qualche particolarità, come la presenza della gioia al posto della perplessità e manifestazioni di lode accompagnate da sacrifici. Degno di nota si presenta, dal punto di vista dello stile, il susseguirsi di triadi nella sequenza dei verbi, nel numero delle apparizioni angeliche, nel ripetersi di congiunzioni, nei diversi animali da preparare per il sacrificio, nei destinatari di questi, nelle espressioni di gioia. Chiari emergono il riferimento ai passi lucani degli annunci a Zaccaria e a Maria, e la somiglianza della nascita di Maria con quella del precursore Giovanni. Si delinea la portata universale della nascita di Maria.

Il secondo annuncio, ancora ad Anna, è la parola che la solleva dal timore, sospettato, della vedovanza. Il commento al testo si sofferma a cogliere l'importanza di singoli dettagli e di paralleli lucani.

Il terzo annuncio è rivolto a Gioacchino. Lo studio di Marconi evidenzia le corrispondenze con l'annuncio portato a Zaccaria circa la nascita di Giovanni e le tante relazioni a livello di linguaggio e di sintassi con vari testi vetero- e neotestamentari, collegando così il *Protovangelo di Giacomo* con l'intera storia di Israele. Un'ampia sezione del commento è riservata agli atti liturgici e sacrificali compiuti da Gioacchino. Il numero e il tipo di animali che immola, il vocabolario usato, che richiama 1Pt 1,19, fanno di Gioacchino, nell'analisi di Marconi, «il traghettatore del sacerdozio dall'antico al nuovo patto», poiché «conserva la molteplicità di sacrifici dell'antico e introduce la qualità del nuovo». L'indagine veterotestamentaria del contesto sacrificale riporta, poi, ad Abramo e a Mosè, di cui Gioacchino risulta erede.

L'incontro di Anna e Gioacchino è analizzato con cura. Marconi guida il lettore a passare dal valore storico, immediato, della scena, a significati più profondi, cogliendo con acutezza metafore e simboli e sempre riconducendo il lettore a passi paralleli veterotestamentari e ad analoghe situazioni che, nel Nuovo Testamento, saranno di Maria e di Gesù.

La sesta sezione, corrispondente al c. 5 del *Protovangelo*, si sofferma, infine, sulla «gioia dei coniugi». Con questa nota si chiude l'insieme dei capitoli che riguardano i genitori di Maria. Entrambi manifestano la propria esultanza, riprendendo l'uno espressioni del *Nunc dimittis* di Simeone e l'altra il *Magnificat* di Maria. Anche qui il Vangelo di Luca si pone come ispiratore di Giacomo. Particolarmente intenso, in questo capitolo, il parallelo tra Simeone e Gioacchino, che trova il suo acme nell'atto del «vedere» che caratterizza i due personaggi. Simeone «ha visto la salvezza di Israele», Gioacchino «vede», nella lamina d'oro del sacerdote, il compiacimento divino e la propria giustizia. Il racconto della nascita di Maria, pur nella sua essenzialità, presenta analogie con il racconto della nascita di Gesù – «si compirono i mesi», «la depose». Interessante è la spiegazione del

nome scelto per la bambina, Maria: da una radice egizia, è inteso quale espressione dell'amore di Dio per Anna e per la bambina. Il parallelo con Maria, sorella di Mosè, è evidente. Entrambe le donne sono in stretta relazione con la salvezza: al tempo del popolo schiavo in Egitto, Maria/Myriam aveva favorito la salvezza del fratello Mosè, futuro liberatore e guida verso la Terra promessa; Maria darà alla luce il liberatore non solo di Israele ma dell'umanità intera.

«Gioacchino ed Anna – conclude Marconi – sono altrettante pagine dell'intero libro di Israele». Studiare la loro vicenda nello scritto del *Protovangelo di Giacomo* permette di comprendere come il giudeo-cristianesimo sia stato in grado di fondere insieme le tradizioni antiche dei Patriarchi con la novità del compimento di quelle nel Messia Gesù. A Marconi il merito di aver evidenziato i primi e l'*eschaton*.

Laura Provera
Pontificia Università Antonianum
Via Merulana, 124
00185 Roma
proveralaura@libero.it

S. ROCCHI – C. MUSSINI (edd.), *Imagines Antiquitatis. Representations, Concepts, Receptions of the Past in Roman Antiquity and the Early Italian Renaissance* (Philologus. Supplemente/Supplementary Volumes 7), De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2017, p. IX – 327, cm 24, € 109,95, ISBN 978-3-11-051780-4; e-ISBN (PDF) 978-3-11-052168-9; e-ISBN (EPUB) 978-3-11-052112-2; ISSN 2199-0255.

La nostra concezione (moderna) della storia si fonda su una visione del passato che si snoda lungo una linea del tempo che procede inalterata sino ai nostri giorni, anche se le sue origini non sono definite o restano per loro natura indefinibili. E su di essa tracciamo segmenti che ci portano, tra l'altro, a ritagliarne un settore lontano che chiamiamo «antichità» (anch'essa non ben circoscritta nei suoi limiti cronologici). Ma questo ci potrebbe indurre a trascurare il fatto ovvio che anche per i cosiddetti antichi, creati da noi artificialmente, esisteva un loro tempo passato, che essi percepivano in varie maniere e la cui distanza poteva essere altrettanto remota come lo è il loro tempo storico rispetto al nostro. Basti pensare che quando Erodoto descrive la costruzione delle piramidi, nel secondo libro delle sue *Storie* (§§ 124-134), l'intervallo che lo separa da quell'epoca è solo di circa tre secoli più corto rispetto a quello intercorso tra lui e noi, anche se egli non sembra essere cosciente di una così ampia lontananza. Attorno a questo tema interessante della concezione del passato presso gli antichi si è dato vita, nell'aprile 2013, a un progetto di ricerca che è confluito, nel settembre 2014 a Pavia, in un convegno tenutosi presso due prestigiose istituzioni universitarie di quella città (l'Almo Collegio Borromeo e il Collegio Universitario Santa Caterina da Siena). Il titolo dato a quelle assise (*Imagines antiquitatis*) ricalca un'e-

spressione al singolare usata da Tacito nei suoi *Annali* (3.60.1), con la quale Tiberio intende contrapporre la consistenza del suo potere imperiale a tempi di un passato in realtà piuttosto recente, ma qualitativamente diverso. Si è voluto dunque analizzare il passato del passato nelle sue valenze non esclusivamente cronologiche. E il volume che ne è derivato raccoglie una selezione dei contributi presentati in quell'occasione.

Nell'introdurlo i due curatori evidenziano che questo tema è stato affrontato più volte dall'inizio del millennio e qui si sceglie di restringere l'analisi al mondo romano, estendendo però lo sguardo anche alla tarda antichità e al Rinascimento italiano (che, com'è noto, ha reso «classico» ciò che apparteneva all'epoca greco-romana). E puntualizzano poi che il passato può essere ricordato sotto diversi punti di vista: puramente cronologico, oppure in opposizione al presente, o nella sua dimensione assiologica (per il suo valore o disvalore, o come *exemplum*) o anche per il suo aspetto momentaneo o durativo (per cui il suo trascorrere può portare all'oblio oppure lo può relegare in una decrepita «vetustà»). Tutto questo complesso di relazioni entro cui l'antichità romana (o rinascimentale) si è rifatta al suo passato viene suddiviso nei contributi del volume in tre sezioni programmatiche che studiano rispettivamente: a) come il passato è pensato e organizzato, b) come viene funzionalizzato al presente e c) come viene elevato a modello canonico in vari campi (letteratura, etica, linguistica, legge). Diamo solo uno sguardo sintetico ai loro contenuti, per indicare quali siano gli argomenti che documentano ciascun settore.

I cinque saggi della prima parte iniziano con un contributo di David Konstan che presenta due scuole dell'antichità, quella stoica che ammette un progresso attraverso il quale l'umanità non migliora, e quella epicurea per la quale si assiste invece a una evoluzione positiva; in Seneca si combinano poi le due prospettive. E anche Giancarlo Mazzoli parla di Seneca, per il quale il passato è sostanzialmente assiologico e paradigmatico e quindi l'*antiquitas* non deve diventare *vetustas*. Giulio Traina presenta una disquisizione sulla relazione etimologica tra il nome del re armeno Tigrane e la tigre (e anche il fiume Tigri) in Varrone (termini riconducibili a un etimo persiano che significa «freccia»; pur interessante in sé, non si vede però come il tema rientri, se non indirettamente, nell'assunto generale). Julian Schreyer parla di Pausania, che organizza il passato prevalentemente su base topografica (i «luoghi della memoria»). Marco Formisano considera la cosiddetta tarda antichità alla luce della «anacronicità» (un concetto che ricava da A. Nagel – C. Wood, *Anachronic Renaissance*, New York 2010), per dimostrare che per quell'epoca il passato è visto come *Ursprung*, possiede cioè un valore di arcaicità originaria che può essere ripresa e attuata (non semplicemente imitata) nel presente (e si esemplifica questo processo sul piano storiografico, con Amiano Marcellino, e su quello dei «panegirici»).

La funzionalizzazione del passato è trattata in quattro contributi, nel primo dei quali Virginia Fabrizi passa in rassegna il vocabolario di Tito Livio (*antiquus, vetus, priscus*) entro il quale il passato può essere rivisitato anche per il suo aspetto autorevole e assiologico. Claudia Moatti esamina anzitutto le relazioni tra Augusto (e il potere imperiale) e la *res publica*, sul piano pubblico e privato, e annota infine come esse vengano a configurarsi in ambito cristiano, dove prevale l'aspet-

to della socializzazione (benché nelle ultime battute l'autrice accenni alla *res publica* che appartiene al passato, l'ottica generale della tematica non risulta chiara nel corso della sua esposizione). Cecilia Mussini ci porta invece all'epoca di Poliziano, e mostra come il grande umanista costruisca l'antichità, partendo dalle sue *Recollectae* (appunti di studenti che frequentavano lezioni accademiche in cui egli commentava autori classici): ci si sofferma in particolare sul suo modo di utilizzare e valutare i manoscritti (in base alla loro cronologia) e poi anche sulla sua riabilitazione dei grammatici e dei commentatori tardi, concludendo che per lui l'antichità è un concetto mobile, dai confini imprecisi. Sul Rinascimento si sofferma ancora Gerhard Regn, che sottolinea anzitutto come il Bembo abbia curato testi del Petrarca per la collana aldina fondata da Aldo Manuzio, intendendo inserire in tal modo anche l'umanesimo volgare tra i classici, e si sia ispirato agli stessi ideali su un piano più vasto e sistematico pubblicando nel 1525 le *Prose della volgar lingua*, una sorta di grammatica che delinea i modelli della nuova lingua letteraria; con il Petrarca si rivaluta anche il Boccaccio ma non Dante (la sua lingua non è ritenuta elegante dal lato formale) e si creano così i «nuovi antichi» (e per conseguenza *classicus* viene a equivalere ad *antiquus*). E Bembo ha operato questa specie di *translatio* assieme ad altri umanisti, il cui elenco giunge fino al Tasso.

La terza sezione dovrebbe dedicarsi al passato come autorità in qualche modo canonica, in cinque interventi. Stefano Rocchi prende in esame l'*Epistola* 2.1 di Orazio ad Augusto e alcuni brani del *Dialogus de oratoribus*, attribuito a Tacito (specialmente in 16.4-23, il secondo dialogo di Marco Apro), per dedurre che in ambedue i testi si esprime una visione negativa del passato, che è tanto più significativa anche per il fatto che si pensava a un ritorno dell'età dell'oro con l'avvento di Augusto. Leofranc Holford-Strevens presenta due figure che nel II sec. d.C. si rivolgono al passato: Marco Cornelio Frontone lo apprezza dal lato letterario (soprattutto perché i testi antichi hanno conservato parole rare) mentre per Aulo Gellio ciò che è *vetus e antiquum* ha connotazioni positive, sul piano soprattutto morale. Mario De Nonno offre un'ampia carrellata sui grammatici latini, esponendo con cura e competenza le occorrenze del lessico, e rileva tra l'altro che la *vetustas* e l'*auctoritas* sono elencate anche tra i criteri della *latinitas* (così in Quintiliano) e che si interpellano i *veteres* soprattutto in casi dubbi, in vista di una normativa (sempre sul piano linguistico e grammaticale, supponendo una evoluzione del linguaggio). Analogamente, Dario Mantovani esplora il significato di *veteres* presso i giuristi, e in particolare tenta di precisare quale sia stato il momento in cui costoro hanno classificato come tali i loro colleghi più antichi; egli registra anzitutto un uso più generico dell'epiteto ma passa poi in rassegna 48 casi in cui i giuristi ritengono appunto altri come *veteres* e ne deduce che sia stato Masurio Sabino (I sec. d.C.) il primo a servirsi del termine in questo senso, in concomitanza con la nascita di due scuole giuridiche e in relazione con il principato di Augusto. Chiude il repertorio Fabio Gasti con un contributo sul sapere enciclopedico di Varrone e di Agostino: il primo ha composto le *Disciplinae* in 9 libri (perduti) e il secondo intendeva imitarlo, ma si sarebbe trattato di trasporre un analogo contenuto in una strutturazione ideologica diversa: qui si fa notare che già Varrone intendeva per così dire spiritualizzare un patrimonio

scientifico (dando risalto alla filosofia e in particolare a quella morale), mentre Agostino avrebbe proseguito sulla stessa linea, continuando il processo di astrazione in modo tale che le *artes liberales* servissero veramente a una formazione globale in senso cristiano, per cui il passato sarebbe stato utilizzato in una sua revisione interpretativa.

Questo è dunque il quadro variegato delle *imagines antiquitatis* che si ricava dal volume. Ognuno dei saggi è certo ben condotto al suo interno, ma talvolta è necessario qualche sforzo per ricordare il suo contenuto specifico all'argomento generale che dovrebbe illustrare, e anche la suddivisione tra le tre sezioni non appare così netta come viene enunciato all'inizio. Inoltre, in qualche caso ci si deve accontentare di una raccolta di materiale che, pur eccellente e anche esauritivo, resta propedeutico a una valutazione complessiva che lasci trasparire la sua effettiva correlazione con il rispettivo passato. Forse questa impressione è dovuta al fatto che la presentazione programmatica crea aspettative eccessive o forse anche alla natura antologica del volume. Quest'ultimo è dedicato a Elisa Romano, dell'Università di Pavia, che si è occupata a più riprese del tema e, proprio in riferimento agli studi da lei pubblicati, ci si augura quindi con ragione di veder proseguire la ricerca in questa sua dimensione più integrale.

Gian Luigi Prato
Via G. Saredo, 43/B2
00173 Roma
gianluigi.prato@fastwebnet.it

LIBRI RICEVUTI

- ARCANGELI D., *Tipologia e compimento delle Scritture nel Vangelo di Giovanni. Analisi di alcuni racconti del Quarto Vangelo* (RivB Suppl. 66), EDB, Bologna 2019, p. 280, cm 24, € 30,00, ISBN 978-88-10-30256-9.
- BÖHLENDORF-ARSLAN B., *Die Oberstadt von Hattuša. Die mittelbyzantinische Siedlung in Boğazköy. Fallstudie zum Alltagsleben in einem anatolischen Dorf zwischen dem 10. und 12. Jahrhundert* (Bogazköy-Hattuša 26), De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2019, p. XVIII-695, cm 30, € 129,95, ISBN 978-3-11-060700-0.
- 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.
- CICCARELLI M. – LEPORE L. (edd.), *Matteo, un vangelo per ammaestrare. Atti della Settimana Biblica, Montecalvo Irpino (AV), 24-28 luglio 2017* (Dum loquetur 1), Natan Edizioni, Benevento 2019, p. 281, cm 24, ISBN 978-88-9813-441-0.
- 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. 118, cm 21, € 14,00, ISBN 978-88-10-22513-4.
- DE CANDIA G., *Il rovescio del vangelo*, EDB, Bologna 2019, p. 101, 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.
- DOHMEN C. – STEMBERGER G., *Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments, 2., überarbeitete Auflage*, Kohlhammer, Stuttgart 2019, p. 238, cm 23, € 36,00, ISBN 978-3-17-036142-3.
- FILANNINO F., *Tra il precursore e i discepoli: la missione di Gesù nel Vangelo di Marco* (AnBib. Dissertationes 224), Gregorian & Biblical Press, Roma 2019, p. 380, cm 23, € 28,00, ISBN 978-88-7653-712-7.
- FOCART C., *Il Vangelo di Marco. Cinque chiavi di lettura* (Temi Biblici 14), EDB, Bologna 2019, p. 130, cm 21, € 17,00, ISBN 978-88-10-22514-1.
- FRATEL MICAELDAVIDE – TORRES QUEIRUGA A., *La semina del profeta. Papa Francesco e la Chiesa del futuro*, a cura di F. STRAZZARI. Postfazione di G. LAFONT, EDB, Bologna 2019, p. 98, cm 21, € 10,00, ISBN 978-88-10-41305-0.
- GARGANO I., *Iniziazione alla «Lectio divina»*, Nuova edizione, EDB, Bologna 2019, p. 150, cm 18,5, € 13,00, ISBN 978-88-10-71919-0.
- Geremia. 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. 295, cm 26, € 30,00, ISBN 978-88-10-82142-8.
- GIUSTINIANI P. – DEL PIZZO F. (edd.), *«Lampada ai 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* (Bibbia e Oriente. Supplementi 27), Sardini, Bornato in Franciacorta (BS) 2017, p. 613, cm 24, € 148,00, ISBN 978-88-7506-233-0.

- LAMBRECHT J., *In Search of Meaning III. More Notes on the New Testament (2018-2019)*, Scholar's Press, Beau Bassin - Mauritius 2019, p. XIV-461, cm 22, € 114,90, ISBN 978-613-8-82446-6.
- Le lettere di San Paolo. Nuova Traduzione e commento*, voll. I-II, a cura di A. BIANCALANI – B. ROSSI, Cantagalli – Città Nuova, Siena-Roma 2019, p. 2005, cm 21, € 65,00, ISBN 978-88-311-0750-1.
- LUPO A.M., *Dalla lectio divina alla missio. Un cammino di autocomprensione*, Cittadella, Assisi 2019, p. 212, cm 21, € 17,50, ISBN 978-88-308-1690-9.
- MANICARDI E., «Quando il ramo diventa tenero». *La tenerezza nel Vangelo di Marco*, EDB, Bologna 2019, p. 109, cm 21, € 10,00, ISBN 978-88-10-22185-3.
- MANZI F., *Tutto concorre al bene. Inchiesta biblico-teologica sulla sofferenza* (Attualità della Bibbia), Città Nuova, Roma 2019, p. 184, cm 20, € 16,00, ISBN 978-88-311-8805-0.
- MONTANARI, A., *Accostarsi alla Parola. Fonti e prospettive della lectio divina* (Le Faggine), EDB, Bologna 2019, p. 91, cm 18, € 9,00, ISBN 978-88-10-41150-6.
- OSTO G., *La testimonianza del dialogo. Pietro Rossano tra Bibbia religioni e cultura* (Dissertatio. Serie Romana 60), Glossa, Milano 2019, p. 692, cm 24, € 40,00, ISBN 978-88-71-05419-3.
- PAGANINI S., *Von Evas Apfel bis Noah Stechmucker. Fake News in der Bibel*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2019, p. 156, cm 19, € 14,00, ISBN 978-3451-38493-6.
- PETROSINO S., *La donna del giardino. Che cosa Eva avrebbe potuto rispondere al serpente* (Lampi), EDB, Bologna 2019, p. 94, cm 16,5, € 8,50, ISBN 978-88-10-56791-3.
- ROSSÉ G., *Paolo. Profilo biografico e teologico* (Fondamenta), EDB, Bologna 2019, p. 280, cm 20, € 25,00, ISBN 978-88-10-43219-8.
- SCHMIDT A.J., *Wisdom, Cosmos, and Cultus in the Book of Sirach* (DCLS 42), De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2019, p. XIII-505, cm 23, € 129,95, ISBN 978-3-11-060110-7; e-ISBN 978-3-11-060022-3 (PDF); e-ISBN 978-3-11-060017-9 (EPUB).
- WÉNIN A., *Dieci parole per vivere*, EDB, Bologna 2019, p. 112, cm 18, € 10,00, ISBN 978-88-10-55943-7.
- WÉNIN A., *Il miracolo del mare. Narrazione e poesia nella Bibbia*, EDB, Bologna 2019, p. 94, cm 18, € 9,50, ISBN 978-88-10-55943-7.