

New Covenant in the Epistle to the Hebrews and the Parting of the Ways between Judaism and Christianity

Introduction

If we were to describe the nature of both Jewish and early Christian approaches to the common sacred Scripture of Jewish tradition, the canon which was in its final stages in the first century of the Common Era,¹ the notion of *midrash* would be of utmost importance. And this is how we suggest to define midrash:

Midrash is a mode of approaching a text that is derived from a religious worldview and motivated by various needs (linguistic, historical, moral, theological, literary etc.); it enables and encourages multiple and even contradictory meanings to be discovered in the text, since the intention of the text's author(s) is treated as irrelevant.²

Midrashic interpretation thus gives a new life to ancient texts. If not for that type of interpretation, the ancient writings would be gathering dust in remote corners with no one showing interest in them. Through midrash, however, generation after generation discovers in those texts new meaning befitting the current cultural-religious and even political

¹ M. GREENBERG, «The Stabilization of the Text of the Hebrew Bible, Reviewed in the Light of the Biblical Materials from the Judean Desert», in *JAOS* 76(1956), 157-167; S.Z. LEIMAN, *The Canonization of the Hebrew Scripture: The Talmudic and Midrashic Evidence*, Hamden, CT 1976; H.E. RYLE, *The Canon of the Old Testament*, New York, 1985. For the canonization of the New Testament, see, for example, W.R. FARMER (with D.M. FARKASFALVY), *The Formation of the New Testament Canon: An Ecumenical Approach*, New York 1983; H. VON CAMPENHAUSEN, *The Formation of the Christian Bible*, Philadelphia, PA 1972.

² A. SHINAN – Y. ZAKOVITCH, «Midrash on Scripture and Midrash within Scripture», in S. JAPHET (ed.), *Scripta Hierosolymitana*, vol. 31, Jerusalem 1986, 259-277. See also Y. ZAKOVITCH, «Inner Biblical Interpretation», in M. HENSE (ed.), *A Companion to Biblical Interpretation in Early Judaism*, Grand Rapids, MI 2012, 27-63.

climate of its existence. The image of later times echoed in new compositions penned by interpreters is consequently projected unto the past reflected by the old canonical writings. The future therefore shows itself as nothing but an improved past, while the building stones for the ideal future are cut from the depictions of by-gone era.³

As for the Epistle to the Hebrews (EH), it seems that its author did not intend to create a text supplied with a quasi-biblical canonical status. The epistle is, in fact, a sermon based on a secondary interpretation of a breath-taking mosaic of earlier sacred writings – passages from Pentateuch, Prophets and what we today view as the third part of Jewish biblical canon, Scriptures – which the EH perceives and treats as canonical. This essay aims at outlining how through interpretation these prooftexts were adjusted to serve the epistle's agenda of propagating its idea of the «New Covenant». Yet, it should be kept in mind that the Scripture was not necessary the only source of inspiration for the development of the epistle's idiosyncratic take on the new covenant. We should be open to the possibility that traditions outside of the Bible – written or oral – also contributed to the outlook found in the epistle.

Our essay, therefore, will be divided into two parts. We will first review the epistle's midrashic-like techniques, highlighting both the choice of biblical prooftexts and the modes of their interpretation. Afterwards, we will examine the EH's particular notions of the new covenant in the context of broader contemporaneous Jewish tendencies of interpretation regarding the foundational passage in Jeremiah 31,30-33,⁴ where the new covenant phrase first appears.

New Covenant in the Epistle to the Hebrews: biblical prooftexts and midrashic strategies

New covenant in the EH has an explicitly priestly character. This outstanding feature of the epistle prompts us to note that already in the Pentateuch a chain of covenants is described, reaching its ultimate

³ See, for instance, Y. ZAKOVITCH, «A Garden of Eden in the Streets of Jerusalem», in *Greg.* 87(2006), 301-311.

⁴ On the interpretation of Jeremiah 31,30-33, see W. MCKANE, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah* (ICC), Edinburgh 1986-1996, 817-827; J.R. LUNDBOM, *Jeremiah 21-36* (AnCB 21B), New York 2004, 464-472. See also there the excursus on «The New Covenant in the Literature of Judaism including Qumran» (472-474).

point in the covenant with Israeli priesthood. In the Torah Priestly Codex,⁵ we encounter a set of covenants that can be compared to four concentric circles with narrowing scopes. The first is made with the humanity as a whole after the Flood, with the rainbow as its sign (Gen 9,8-17); the second is made with Abraham and his progeny (Ishmael included), and its sign is circumcision (Gen 17,1-14). The third God's covenant is with the people of Israel with Sabbath as its sign (Exod 31,12-17), and, finally, there is the covenant with Phin'eas the priest and his progeny (Num 25,10-13). No sign is needed for the latter since the continuous existence of the priesthood as such signifies the covenant's unbroken validity. The memory of the priestly covenant appears also in the prophecy of Malachi (2,4-5.8).

Now, in the EH the motif of priestly covenant is intrinsically linked to the figure of Melchizedek, who features prominently in the epistle. What is the biblical backing for such a link? Melchizedek is the first priestly character mentioned in the Torah (Gen 14,18-20):

And Melchizedek king of Salem brought out bread and wine; he was priest of God Most High. ¹⁹And he blessed him and said: «Blessed be Abram by God Most High, maker of heaven and earth; ²⁰and blessed be God Most High, who has delivered your enemies into your hand!». And Abram gave him a tenth of everything.

We will argue, however, that traditions concerning Melchizedek had been widely known in oral form before the verses of Genesis describing him were written (see below). Moreover, this short Melchizedek passage is clearly an interpolation that disturbs the flow of the narrative about Abraham's victory over Chedorlaomer and the kings that were with him, and the release of Lot and the other hostages from the hands of intruders.⁶ In verse 17, the king of Sodom goes out to meet Abraham and in verse 21 he addresses him. The interpolation in between portrays Melchizedek offering bread and wine to Abraham and blessing him, which represents a kind of covenant meal closing the agreement between the two sides (cf. the description of the meal confirming the covenant between Laban and Jacob [Gen 31,44]).

⁵ See M. HARAN, «Priest, Temple and Worship», in *Tarbiz* 48(1979), 177 (Hebrew).

⁶ See, for instance, C. WESTERMANN, *Genesis 12-36*, Minneapolis, MN 1985, 203-208.

We should ask what tendency this interpolation was supposed to serve. First, it allows to present Salem's-Jerusalem's sanctity as going back to the times of Abraham. According to this tradition, already then a priest was worshiping there the «Highest God» (Gen 14,18), who is identified further on in the main narrative as «the LORD» (Gen 14,22): «But Abram said to the king of Sodom, “I have sworn to the LORD God Most High, maker of heaven and earth”». Abraham recognized the sanctity of the place and thus gave its king-priest «a tenth of everything» he had (Gen 14,20b). If so, the sanctity of Jerusalem is not conditioned by the link to David and to the tribe of Judah (see 2 Sam 6,24; Ps 78,68-72), but rather by the one to Abraham, the father of the whole nation of Israel.⁷

In addition to it, the *Melchizedek* interpolation serves the agenda of the House of *Zadok*, a priestly family officiating at the Jerusalem sanctuary starting from the days of King Solomon.⁸ The connection between Jerusalem and the notion of justice/righteousness (*zedek*), reflected in the names of both Melchizedek and Zadok, is present too in the name of the king Adonizedek from the days of Joshua son of Nun (Josh 10,1). It also seems to be hinted at in the words of Isaiah lamenting over Jerusalem (Isa 1,21): «How the faithful city has become a harlot, she that was full of *justice!* *Righteousness* lodged in her, but now murderers». The prophet, however, hopes that the city will return to its former glory (Isa 1,26): «And I will restore your judges as at the first, and your counselors as at the beginning. Afterward you shall be called the city of *righteousness*, the faithful city». Later rabbinic midrash connects between Melchizedek, Adonizedek and the city of justice (*Genesis Rabbah* 53,6): «*Melchizedek* (Gen 14,18) – this place justified the people who lived there; and Melchizedek (himself). *Adonizedek* (Josh 10,1) – Jerusalem is called righteousness (*zedek*): “Righteousness lodged in it” (Isa 1,21)».

According to the genealogical list in 1 Chronicles 5,29-34, Phin'ehas, the hero of the priestly covenants in the Torah, belongs to the House of Zadok: «The sons of Aaron: Nadab, Abi'hu, Elea'zar, and Ith'am-

⁷ The strategy of establishing the link between Jerusalem and Abraham is likewise employed in the story of the offering of Isaac (*Aqedah*, see Genesis 22, especially verse 15 there). See Y. ZAKOVITCH, «The First Days of Jerusalem Sanctity under David: A Literary and Ideological Analysis», in L.I. LEVINE (ed.), *Jerusalem: Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity and Islam*, New York 1999, 16-35.

⁸ On the beginning of the relationships between Solomon and Zadok the priest, who anoints him for the kingdom, see 1 Kgs 1,39.

ar. Elea'zar was the father of Phin'ehas, Phin'ehas of Abishu'a... Ahi'tub of Zadok, Zadok of Ahim'a-az». Though Melchizedek's ancient priesthood can contribute to the legitimacy of the House of Zadok, the difficulty lingers as Melchizedek, the contemporary of Abraham to whom that ancient priesthood was entrusted, was an outsider to the people of Abraham.

By the time when the EH was composed, the Melchizedek interpolation in Genesis 14 was definitely perceived as an integral part of the biblical narrative, and as such, it was clearly of use to the epistle. The fact that Melchizedek is described as not only a priest but also the king of Jerusalem, could be viewed by the EH as constituting a precedent for the future covenant with David.⁹ Consequently, this king-priest combination can now be allied to David's descendant, Jesus, too (Heb 7,14): «For it is evident that our Lord was descended from Judah, and in connection with that tribe Moses said nothing about priests».

The epistle claims that Melchizedek was (7,3) «without father or mother or genealogy» – the claim which does not contradict the interpolation from Genesis 14, where unlike with other protagonists of the narrative, the reader remains in the dark regarding Melchizedek's ancestors. However, as the epistle emphasizes, the priest who was not from the tribe of Levi, received the tithe, the due priestly tribute, from Abraham (Heb 7,6), and thus he is greater than Abraham since the less important is supposed to be blessed by one who is greater, and it was Melchizedek who blessed Abraham (Heb 7,7). One notes that while emphasizing the tribute given by the lesser to the greater, the EH ignores and does not mention at all the bread and wine offered by Melchizedek to Abraham (Gen 14,18), though this could serve as a prefiguration of the Eucharist.¹⁰

An eschatological Psalm 110, ascribed to David in its title, returns to the figure of Melchizedek, the king-priest, in connection to Jerusalem, «Zion» (v. 2). It is this psalm that gives the epistle the legitimization to promote the idea of eternal priesthood «after the order of Melchizedek» as opposed to the similar claims made concerning the priesthood of the tribe of Levi (see Exod 40,15; Num 18,19; 25,13). The EH argues that it is, in fact, to Melchizedek and not to the sons of Aaron that the eternal priesthood belongs (Heb 7,3): «He is without father or mother or genealogy, and has neither beginning of days nor

⁹ See 2 Samuel 23,5; Psalms 89,34-35.

¹⁰ See Mark 14,21-25; Matt 26,26-28; Luke 22,19-20; 1 Cor 10,16; cf. John 6,53-60.66.

end of life, but resembling the son of God he continues a priest forever». He is the one who «lives» (7,8) and is endowed with «an indestructible life» (7,15). In Psalm 110, the king is invited-ordered by God to sit at his right hand (Ps 110,1). The epistle follows the usual early Christian midrashic trajectory of applying to Jesus what was said in the Scripture to David and argues emphatically that, in fact, it was only Jesus, who was granted that honor (Heb 1,13): «But to what angel has he ever said, “Sit at my right hand”?».

It deserves notice that the meaning of the Masoretic Text of Ps 110,3 מִשְׁחַר לְךָ טֵל יְלֶדֶךָ is unclear (JPS: «From the dawn, yours was the dew of youth»). The Septuagint version, however, («I have begotten you» instead of «your youth») harmonizes the verse with the saying in Ps 2,7: «The LORD... said to me, “You are my son, today I have begotten you”». One also notes that the passage in Isa 9,6-7, starting with «For to us a child is born, to us a son is given; and the government will be upon his shoulder» is likewise applied to Jesus in Luke 1,31-33. The EH follows the Septuagint in harmonizing Ps 110,3 with Ps 2,7, applying both to Jesus. From its point of view, therefore, Jesus' sonship follows David's biblical pattern – it is a sonship that equals election expressed in the anointment-inauguration into the kingly-priestly mission.¹¹

Interestingly, the psalm presents the promise to Melchizedek as a well-known tradition (Ps 110,4): «The LORD has sworn and will not change his mind, “You are a priest forever after the order of Melchizedek”». Not only the verb «has sworn» but also the words *al divrati*, usually translated as «after the order of» but can be also understood as «according to my decree», indicate an oath, as in Eccl 8,2: «because of your sacred oath (*divrat shvuat elohim*) be not dismayed». Through an appellation to the motif of sacred oath, the EH is able to turn the saying in Psalm 110 into a proof-text of Jesus' priesthood (Heb 7,21):

Those who formerly became priests took their office without an oath, but this one was addressed with an oath, The LORD has sworn and will not change his mind: «You are a priest forever».

¹¹ See discussion in S. RUZER, «The Son of God as Son of David: Luke's Attempt to Blicize a Problematic Notion», in L. KOGAN – N. KOSLOVA – S. LOESOV – S. TISHCHENKO (edd.), *Bibel und Babel* 3, Winona Lake, IN 2007, 321-352.

Thus, the Davidic psalm becomes a proof-text for Jesus' great advantage over the priests before him.¹²

According to Heb 7,11, there was «no perfection» in the priesthood of Levi – therefore it was destined to be superseded by that of Jesus. With that change, the array of earlier Torah commandments pertaining to priesthood, which were previously weakened by imperfect performance of sacrifices (7,18), undergoes a metamorphosis too (7,12). Now the priesthood belongs to the Messiah from the tribe of Judah, from which, the epistle claims, no one has previously offered sacrifices on the altar (7,13).

Following the change of the priestly Torah, the covenant is transformed as well – the old one vacates the place to the new (8,7-13). The emphasis on the new covenant is clearly inspired by the famous passage from Jeremiah, which, as we will see immediately, the author of Hebrews interprets idiosyncratically (Jer 31,31-34):

Behold, the days are coming, says the LORD, when I will make a new covenant with the house of Israel and the house of Judah,³² not like the covenant which I made with their fathers when I took them by the hand to bring them out of the land of Egypt, my covenant which they broke, though I was their husband, says the LORD.³³ But this is the covenant which I will make with the house of Israel after those days, says the LORD: I will put my law within them, and I will write it upon their hearts; and I will be their God, and they shall be my people.³⁴ And no longer shall each man teach his neighbor and each his brother, saying, «Know the LORD», for they shall all know me, from the least of them to the greatest, says the LORD; for I will forgive their iniquity, and I will remember their sin no more.

For Jeremiah, the covenant equals faithfulness to the Torah;¹³ in the biblical prophecy, the phrase «new covenant» is a metaphorical expression similar to the metaphor that we find in Isa 65,17 speaking about «new heavens and a new earth». There is no explicit indication in Jeremiah that stipulations of the new covenant may contradict those of the old one,¹⁴ it is emphasized instead that the new covenant is dis-

¹² It is also possible that originally instead of *al divrati* there appeared in the psalm *al dvar briti* – an error (haplography) occurring in the process of copying the text. The meaning would then be «because of (my covenant)» – cf. Deuteronomy 22,24 where *al dvar* clearly indicates the reason («because»).

¹³ For the equation of covenant and Torah, see also Hos 8,1; Ps 78,10.

¹⁴ But cf. M. WEINFELD, «Jeremiah and the Spiritual Metamorphosis of Israel», in ZAW 80(1976), 17-56.

tinguished by the fact that now the people will truly accept and fulfil the Torah – it is so because now all will be knowledgeable of (the will of) God. In this context, Jeremiah employs another metaphor, that of writing on people's hearts (Jer 31,33): «But this is the covenant which I will make with the house of Israel after those days, says the LORD: I will put my Torah/law within them, and I will write it upon their hearts».¹⁵

In the EH, however, the new covenant metaphor undergoes transformation and the new covenant is presented as different from the old one in its content, thus making the preceding one redundant (Heb 8,13): «In speaking of a new covenant he (God) treats the first as obsolete. And what is becoming obsolete and growing old is ready to vanish away» (see also 8,7 and 10,9). Covenant – the Greek term used, following the Septuagint, is *diathēkē* – is also interpreted in the epistle as testament (will), which becomes effective only after the death of the one who has made the will (9,16-17): «For where a will is involved, the death of the one who made it must be established. ¹⁷ For a will takes effect only at death, since it is not in force as long as the one who made it is alive». The atoning death of Jesus, therefore, comes to validate the new covenant that effects the forgiveness of sins (Heb 8,17), and this is in accordance with Jer 31,34 («... says the Lord; for I will forgive their iniquity, and I will remember their sin no more») invoked in Heb 10,16-17.

In the prophecy of Jeremiah (31,31), we are dealing with the covenant made «with the house of Israel and the house of Judah». The quotation in the EH takes the path of generalization (10,15-16): «This is the covenant that I will make *with them* after those days, says the Lord: I will put *my laws* on *their hearts*...». One more midrashic change is also discerned in the quotation: instead of the singular «Torah=Law» of the original, the author of the epistle uses «laws» in plural. The epistle seems to have embraced here a broader Jewish perception of the Torah (God's teaching) as being represented by a set of ordinances/commandments.¹⁶

¹⁵ This metaphor is similar to those employed in Exod 13,9 and Deut 6,8; 11,18 that were used – again, by means of concretization – for establishing the ordinance of *tefillin* (phylacteries). See, e.g., *b. Berakhot* 6a; *y. Kiddushin* 1.8 [61b]. For other metaphors of the kind, see, for instance, Prov 6,20-21.

¹⁶ See, for instance, *b. Makkot* 23b.

The EH's foundational presupposition is that every covenant is based on the blood of sacrificial offerings (9,18-22): «Hence even the first covenant was not ratified without blood. For when every commandment of the Torah/law had been declared by Moses to all the people, he took the blood of calves and goats... and without the shedding of blood there is no forgiveness of sins». The biblical proof text for this perception is, of course, Exod 24,7-8:

Then he took the book of the covenant, and read it in the hearing of the people; and they said, «All that the LORD has spoken we will do, and we will be obedient». ⁸And Moses took the blood and threw it upon the people, and said, «Behold the blood of the covenant which the LORD has made with you in accordance with all these words».

The author of the EH views the blood of sacrifices as meant to atone for sins (Heb 9,22), whereas in heaven the purification will be accomplished (v. 23) «with better sacrifices than these» – namely with the blood of Jesus, the blood of the new covenant.¹⁷

In the light of this idea, becomes clear the epistle's emphasis on the imagery of the Day of Atonement (Heb 9,6-7). It portrays Jesus as officiating at the eschatological *Yom Kippur* as both the high priest and the atoning sacrifice, whose blood will atone for the transgressions of many once and for all (9,11-16) so that there will be no need in further sacrifices or Days of Atonement. The blood of usual animal offerings is unable to eliminate sins (10,4), thus the need in repeating the atonement ritual every year anew (10,3); Jesus, however, through the one sacrifice, that of himself, will put an end to that repetitiveness.

Following in the steps of a distinguished biblical tendency,¹⁸ the EH is conspicuously critical of the existing array of sacrifices. It thus argues (Heb 10,5-6): «Consequently, on his (Messiah's) coming into the world, it was said, "Sacrifices and offerings thou hast not desired, but a body have you prepared for me; ⁶ in burnt offerings and sin offerings you have taken no pleasure"». The direct biblical reference here is to Ps 40,7-9:

Sacrifice and offering you do not desire; but you have given me an open ear.
Burnt offering and sin offering thou have not required.⁷ Then I said, «Lo, I

¹⁷ Cf. Matt 26,28: «for this is my blood of the [new] covenant, which is poured out for many for the forgiveness of sins».

¹⁸ See, for example, Isa 1,10-18; Am 5,21-22; Mic 6,6-8; Ps 51,16-19.

come; in the scroll of the book it is written of me; ⁸I delight to do your will, O my God...».

The epistle interprets «the scroll of the book» as the Torah, the Pentateuch, representing the old covenant, which with the coming of Jesus is vacating its place for the sake of the new one (Heb 10,9). Further, (vv. 16-18) one more quote from Jeremiah 31 is brought to strengthen the point: the sins have been forgiven and therefore there is no place for more sacrifices.

It deserves notice that the claim that Jesus atones for all the sins contains a problematic side too; to counter possible easygoing attitude to transgressions this great promise is accompanied by a threat (Heb 10,26-30):

For if we sin deliberately after receiving the knowledge of the truth, there no longer remains a sacrifice for sins, ²⁷but a fearful prospect of judgment, and a fury of fire which will consume the adversaries. ²⁸A man who has violated the law of Moses dies without mercy at the testimony of two or three witnesses. ²⁹How much worse punishment do you think will be deserved by the man who has spurned the son of God, and profaned the blood of the covenant by which he was sanctified, and outraged the Spirit of grace? ³⁰For we know him who said, «Vengeance is mine, I will repay». And again, «The LORD will judge his people».¹⁹

Let us summarize this part of our discussion. The idea of the new covenant in the Epistle to the Hebrews is presented as the right understanding of Jer 31,31-34 in light of Torah's perception of the priestly covenant. The pattern of the foundational Israeli past as based on covenants is naturally – and midrashically – transferred to eschatological redemption. Moses, through whom the ancient covenant was established, saw in the vision only the «prototype» of the heavenly sanctuary, whereas Jesus has entered it and officiates there. In the past, there were multiple priests, but now there is only one eternal priest, new Melchizedek, and only one sacrifice, the atoning value of which is much greater than of all the yearly *Yom Kippur* offerings. If we accept the dating of the epistle in the pre-70 decade,²⁰ its position appears to be that the present sacerdotal order is temporal and to be replaced.

¹⁹ With reference to Deut 32,35-36.

²⁰ See discussion in H.W. ATTRIDGE, *The Epistle to the Hebrews: A Commentary* (Hermeneia), Minneapolis, MN 1989, 6-9.

If the epistle was composed after the destruction of the Temple,²¹ its message to Jesus' followers would be not to put hopes in the Temple's restoration because they already have a much greater high priest officiating in the heavenly sanctuary.

The perception of the new covenant in the EH overlaps partly with those attested elsewhere in the earliest traditions coming from the Jesus movement. Thus the motif of the forgiveness of sins is likewise featured prominently in the foundational saying of Jesus at the Last Supper as documented by Matthew (26,28): «For this is my blood of the [new] covenant, which is poured out for many for the forgiveness of sins». Dramatic reinterpretation of the Scripture is also part of the meaning of the new covenant in 2 Corinthians 3. The perception of the new covenant, however, as a new *priestly arrangement* remains a distinguishing marker of the Epistle to the Hebrews.

The New Covenant of Jeremiah in the Epistle to the Hebrews in the light of other early Jewish reinterpretations

We have outlined the midrashic strategies of the EH *vis-à-vis* biblical tradition in the epistles' portrayal of Jesus as the heavenly high priest of the new covenant, a new Melchizedek. In this section, we first turn to highlighting the EH's perception of the situation of its addressees, Jesus' followers. According to our author, what distinguishes this situation is that even if the final redemption has not yet arrived, their existence is already that of the new covenant – inaugurated by their Messiah's atoning death and ascension (Heb 10,14-17; cf. 9,15):

¹⁴For by a single offering he has perfected for all time those who are sanctified.

¹⁵And the holy Spirit also bears witness to us; for after saying, ¹⁶«This is the covenant that I will make with them after those days, says the LORD: I will put my laws on their hearts, and write them on their minds», ¹⁷then he adds, «I will remember their sins and their misdeeds no more».

It is here that comparison with another roughly contemporaneous eschatologically minded group may prove instructive – namely, the community behind the Dead Sea Scrolls, also going, as it were, through a prolonged period of anticipation for final redemption. The portrait of Jesus as new eternal Melchizedek seems to converse with

²¹ See previous note.

that of Melchizedek as an angelic figure at the center of the final Day of Atonement, found in the 11Q*Melchizedek* scroll from Qumran.²² However, since the new covenant motif is not present in that scroll, it will remain outside our discussion.

First illuminating new covenant-centered evidence is provided by *Pesher Habakkuk* from Cave 1, dated – either the composition as a whole or its final redaction – to mid-first century B.C.E.²³ Col. 2 of the scroll contains reference to the notion of the new covenant (1QpHab 2.1-10):

[... The interpretation of the word concerns] the traitors (הבוגרים) with the Man of 2 the Lie, since they do not [believe in the words of] the Teacher of Righteousness from the mouth of 3 God; and (it concerns) the traito[rs of the] new [covenant] si[n]ce they did not 4 believe in the covenant of God [and dishonoured] his holy na[me]. 5 Likewise: *Blank* The interpretation of the word [concerns the trai]tors in the last 6 days. They are violator[s of the coven]ant who will not believe 7 when they hear all that is going [to happen t]o the final generation (כול הבאות על הדור האחרון), from the mouth of 8 the priest whom God has placed wi[thin the Commun]ity, to foretell the fulfilment of all 9 the words of his servants, the prophets, [by] means of whom God has declared 10 all that is going to happen to his people Is[rael] (את כול הבאות על עמו).

The scroll states that the prophetic (מפי אל) gift of reinterpretation of biblical prophecy, given to the Teacher of Righteousness (מורה צדקה) persecuted by the evil Jerusalem priest, pertains to its eschatological meanings. Moreover, the eschatological message of the Teacher – who is possibly due to reappear later as the end-of-days priest – is repeatedly rejected by the «traitors», including by those living in the present interim period, defined as that of the new covenant. The reference seems to be to those «traitors» who are unable to remain faithful to the community's calling in the times of distress, the times of prolonged delay in eschatological redemption. That the delay is at the core of the predicament is spelled out in col. 7 of the *Pesher* (1QpHab 7.1-8):

²² D. FLUSSER, «Melchizedek and the son of Man», in *Judaism and the Origins of Christianity*, Jerusalem 1988, 186-192; H.W. ATTRIDGE, «Melchizedek in Some Early Christian Texts and 2 Enoch», in A. ORLOV – G. BOCCACCINI (edd.), *New Perspectives on 2 Enoch: No Longer Slavonic Only*, Leiden 2012, 388-410; L.T. STUCKENBRUCK, «Melchizedek in Jewish Apocalyptic Literature», in *JSNT* 41(2018), 124-138.

²³ See H. ESHEL, «The Two Historical Layers of *Pesher Habakkuk*», in A.K. PETERSEN ET AL. (edd.), *Northern Lights on the Dead Sea Scrolls*, Leiden 2009, 107-117. Cf. J. JOKIRANTA, *Social Identity and Sectarianism in the Qumran Movement*, Leiden 2013, 165.

And God told Habakkuk to write what was going to happen to ² the last generation, but he did not let him know the consummation of the era (ואת נגמר הקץ לא הודיעו) ³ And as for what he says *Hab* 2:2 «So that /may run/ who reads it» ⁴ Its interpretation (פשוטו) concerns the Teacher of Righteousness (מורה הצדק), to whom God has made known (אשר הודיעו) ⁵ all the mysteries (כול רזי) of the words of his servants, the prophets (דברי עבדיו הנביאים) *Hab* 2:3 «For the vision has an appointed ⁶ time, it will have an end and not fail» ⁷ Its interpretation (פשוטו): the final age will be extended and go beyond all that (כיא רזי אל להפלה) ⁸ the prophets say (אשר דברו הנביאים), because the mysteries of God are wonderful (כיא רזי אל להפלה).

Accordingly, the faithful are called upon not to follow the example of the “traitors”, but to steadfastly uphold the eschatological hope (1QpHab 7.9-14):

9 Hab 2:3b «Though it may tarry, wait for it; it definitely has to come and will not *10* delay». Its interpretation (פשוטו) concerns the men of truth *11* those who observe the Torah, whose hands will not desert the service *12* of truth when the final age is extended beyond what they expect (בהמשך עליהם הקץ האחרון) because *13* all the ages of God will come at the right time, as he established *14* for them in the mysteries of his prudence (ברזי ערמתי).

The parallel with the Epistle to the Hebrews’ invectives against the weakness threatening Jesus’ followers in their prolonged sojourn in the desert of the interim period is striking (cf. Heb 3,7 – 4,11):

Therefore, as the holy Spirit says (Ps 95,7-11), «Today, when you hear his voice, ⁸do not harden your hearts as in the rebellion, on the day of testing in the wilderness, ⁹where your fathers put me to the test and saw my works for forty years. ¹⁰Therefore I was provoked with that generation, and said, ‘They always go astray in their hearts; they have not known my ways’. ¹¹As I swore in my wrath, ‘They shall never enter my rest’». ¹²Take care, brethren, lest there be in any of you an evil, unbelieving heart, leading you to fall away from the living God. ¹³But exhort one another every day, as long as it is called «today», that none of you may be hardened by the deceitfulness of sin. ¹⁴For we share in Messiah, if only we hold our first confidence firm to the end, ¹⁵while it is said, «Today, when you hear his voice, do not harden your hearts as in the rebellion». ¹⁶Who were they that heard and yet were rebellious? Was it not all those who left Egypt under the leadership of Moses?...¹⁹So we see that they were unable to enter because of unbelief. 4... ¹¹Let us therefore strive to enter that rest, that no one fall by the same sort of disobedience.

Unlike the epistle, the explicit analogy with Israel’s sojourn in the desert at the times of Exodus is lacking in *Pesher Habakkuk*. However, some of the perceptions attested elsewhere in the Scrolls do reflect

the need to supply the intermediary pre-eschatological period imposed on the Qumranic covenanters by the actual turn of events with an appropriated meaning – and then the new «sojourn in the desert» imagery is evoked.²⁴

One also notes that unlike the EH, the nature of transformation, marking the entrance into the new covenant stance, is not elaborated in the *peshet* – but for the mention of the leading role of the Teacher of Righteousness. It is, however, indicated in the *Damascus Document*, another Qumranic witness for applying the notion of the new covenant to the Dead Sea Scrolls community defined as that «his holy anointed ones» (CD-A 6):

... of *his holy anointed ones* (במשיחו [במשיחי] הקודש)... God remembered the Covenant with the forefathers, and he raised from Aaron men of discernment and from Israel men of wisdom, and he caused them to hear. And they *dug the Well* (ויחפורו את הבאר), the well which the princes dug, which the nobles of the people delved with the stave (Num 21,18). *The Well is the Torah* (הבאר היא התורה), and those who dug it were the returnees of Israel who went out of the land of Judah to sojourn in the land of Damascus... The Stave is the Interpreter of the Torah... and the nobles of the people are those who come to dig the Well with the staves... *that they should walk in all the age of wickedness – and without them they shall find nothing – until he comes who shall teach righteousness at the end of days* (להתהלך במה בכל קץ הרשע וזולתם לא ישיגו עד עמד יורה הצדק באחרית הימים). None of those brought into the Covenant shall enter the Temple to light his altar in vain... They shall take care to act *according to the exact interpretation of the Torah during the age of wickedness* (לעשות כפרוש התורה לקץ הרשע). *They shall separate from the sons of the Pit, and shall keep away from the unclean riches of wickedness acquired by vow or anathema or from the Temple treasure* (להבדל מבני השחת ולהנזר מהון הרשעה הטמא בנדר בחרם ובהון המקדש)... They shall... keep the Sabbath day according to its exact interpretation, and the feasts and the Day of Fasting *according to the finding of the members of the New Covenant* in the land of Damascus (באי הברית החדשה בארץ דמשק).

The members of the community are described as anointed with the Spirit;²⁵ it seems, that it is the gift of the Spirit that makes them privy

²⁴ See G.J. BROOKE, «Moving Mountains: From Sinai to Jerusalem», in G.J. BROOKE – H. NAJMAN – L.T. STUCKENBRUCK (edd.), *The Significance of Sinai. Traditions about Sinai and Divine Revelation in Judaism and Christianity* (Themes in Biblical Narrative 12), Leiden-Boston, MA 2008, 73-90.

²⁵ Cf. the self-definition of the members of the community as anointed of the holy Spirit in the fragments of the *Damascus Document* found in Cave 4 (4Q270 Frag. 2 2.6-14).

to the true (pre-) eschatological interpretation of the Torah. This new counter-intuitive reinterpretation is characteristically presented here as «digging up the Torah» which has been covered by desert sand – a clear nod to Torah's previous reception during the Exodus. Moreover, the text presents the Spirit-induced revelation of the new understanding or new interpretation of the Torah as the foundational feature of the new covenant, to which the members of the community belong. The emphasis on the new covenant is a clear sign of conversation with Jer 31,31-34 – with the focus on Jer 31,33-34, where the promise of the heart-deep understanding of the Torah is put forward. It stands to reason, however, that the Qumranic community of the sons of light would likewise apply to itself the ending of the Jeremiah passage («for I will forgive their iniquity, and I will remember their sin no more»), as their election by God is reflected, inter alia, in forgiveness of their sins (cf. 1QSa 1).

Another outstanding feature of the new covenant understanding of the Torah, related to in the *Damascus Document*, is the centrality of the Temple issue, expressed in the estrangement from the Jerusalem sanctuary – the motif featuring prominently, *mutatis mutandis*, in the EH. One wonders if it might have been encouraged by the same Jer 31,31-34 passage that ignores the Temple function in future restoration of the covenantal relationships with Israel.

Although various modes of estrangement from the Jerusalem sanctuary – not only Qumranic, but also Jewish Hellenistic, Pharisaic, etc. – may be viewed as characteristic of the period, in both the EH and *Damascus Document* it has a distinctively eschatological flavor. It is usually claimed that with all Qumranic negativism with regard to the standing Jerusalem Temple, the Scrolls do envision its restoration at the end of days. In light of such evidence, one is prompted to ask whether when the author of the Hebrews mentions in passing Jesus' future triumphal return (9,28), he likewise foresees him officiating in some kind of earthly sanctuary – in parallel to being the eternal heavenly high priest. The epistle does not provide an answer to the question.

A comparison with one more Qumranic text, 4Q*Florilegium*, is also instructive. Although the explicit new covenant motif is absent here, the scroll does put a great emphasis on the interim period before the restoration of the ideal Temple – meaning, while the estrangement from the existing sanctuary is still acutely felt (4Q174 1.1-13):²⁶

²⁶ For the variety of scholarly evaluations of the 4Q*Florilegium* stance on the temple issue, see D. DIMANT, «4Q*Florilegium* and the Idea of the Community as Temple»,

(1)... 2 Sam 7:10-11 «[nor will] a son of iniquity [afflict] him [aga]in as in the past. From the day on which (2) [I appointed judges] over my people, Israel». This (refers to) the house which [he will establish] for [him] in the last days, as is written in the book of (3) [Moses: *Exod 15:17-18* «The temple of] YHWH your hands will establish. YHWH shall reign for ever and ever»... (5)... He will appear over it for ever; foreigners shall not again lay it waste as they laid waste, in the past, (6) the temple of I]srael on account of their sins. And he commanded to build for himself a *temple of man*, to offer him in it, (7) before him, the works of thanksgiving. And as for what he said to David: 2 Sam 7:11 «I [shall obtain] for you [rest] from all your enemies»: (it refers to this,) that he will obtain for them rest from a[ll] (8) the sons of Belial, those who make... the s[ons of] (9) light fall... *Blank* (10) [And] YHWH [de]clares to you that 2 Sam 7:12-14 «he will build you a house. I will raise up your seed after you and establish the throne of his kingdom (11) [for ev]er. I will be a father to him and he will be a son to me». This (refers to the) «branch of David», (צמח דוד) who will arise with the Interpreter of the Torah (עם דורש התורה) who (12) [will rise up] in Zi[on in] the [l]ast days (באחרית הימים), as it is written: *Amos 9:11* «I will raise up the hut of David which has fallen». This (refers to) «the hut of (13) David which has fall[en], w]hich he will raise up to save Israel (4Q174 1:1-13).

As suggested in the research, the text speaks of three temples.²⁷ First, the corrupt historical one that already was destroyed and to be destroyed again because of Israel's sins. Last, the eschatological ideal Temple to be established with God's own hands. And in between, the «sanctuary of man/Adam» – seemingly, the community itself – bringing before God prayerful supplications instead of sacrifices and thus effecting the forgiveness of sins. This «sanctuary of man» embodied in the community clearly belongs to the interim, pre-messianic period, whereas the establishment of the future ideal Temple is postponed until the coming of the branch of David and his priestly counterpart.

The explicit emphasis on the future restoration of the Temple distinguishes the stance of the scroll from that of the EH. One may note, however, a shared motif of prayerful supplications as substitute for atoning sacrifices during the interim period: It is this motif that is used in the epistle to describe Jesus' atoning activities before becoming the

in A. CAQUOT ET AL. (edd.), *Hellenica et Judaica*, Leuven 1986, 165-189; G.J. BROOKE, *Exegesis at Qumran; 4QFlorilegium in Jewish Context*, Sheffield 1985, 136 and 179. Cf. J.J. COLLINS, *The Scepter and the Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*, New York 1995, 107, according to whom the 4QFlorilegium «sanctuary of man», whether understood as a real temple or the Qumran community, does not belong to the end of days but represents an interim arrangement.

²⁷ See previous note.

ultimate sacrifice and the eternal priest in the heavenly sanctuary. In the EH, therefore, this collective Qumranic characterization morphs into the outstanding feature of Jesus' mission (Heb 5,7): «In the days of his flesh, Jesus offered up prayers and supplications, with loud cries and tears, to him who was able to save him from death, and he was heard for his godly fear».

Conclusion

Whereas in the EH Jesus is presented as eternal heavenly priest already officiating in the heavenly tabernacle, in the Scrolls we are dealing with the elect community as a current alternative sanctuary. With members of the sons of Aaron priestly families constituting the elite of the Qumran community, the Scrolls, unlike the EH, do not have any need to appeal to the Melchizedek interpolation from Genesis 14 to justify the change of the priesthood arrangement. One also notes that the expectation of future restoration of currently corrupt Temple (already destroyed in the times of the EH if the epistles' later dating is accepted) to its eschatological glory is much more pronounced in the Scrolls.

These are important differences, yet there are meaningful overlaps too.²⁸ The EH and the Scrolls share the emphasis on their respective communities as belonging to the new covenant prophesized by Jeremiah. In both cases, this perception is presented as based on a (mid-rashic) re-interpretation of Scripture. The epistle and the Qumranic sources, moreover, agree that this new covenant is both a priestly one and defined to a large extent by the estrangement from the Jerusalem Temple – for the sake of a more sublime priestly arrangement, admittedly different in each case. In both cases, this movement away from the acknowledged Jewish sanctuary definitely contains a potential for the parting of the ways. In the EH, however, it is more of a potential than a realized situation. The author, as suggested, tries hard to uproot the nostalgia for the Temple still characterizing his intended audience. It certainly deserves notice that the epistle's terms of elaboration – biblical prooftexts, midrashic interpretation, backdrop late Second Temple Jewish traditions – remain internally Jewish. No appeal

²⁸ Some scholars even suggested that the intended audience of the epistle were former Qumranites who had joined the Jesus movement. See discussion in ATTRIDGE, *Hebrews*, 10 and n. 90 there.

is made to general philosophical ideas and there is no mention at all of the Jewish-Gentile conundrum so central to, say, Pauline epistles addressed to gentile addressees – conundrum that would be instrumental in the parting of the ways process.²⁹

Postscript: later rabbinic responses

Later rabbinic sources – representing a kind of anti-eschatological reaction to earlier disappointments and disasters – are not completely devoid of elements of acute eschatological anticipation and looking for signs of the near end. However, when it comes to elaborations on the Jeremiah's new covenant notion, they – unlike both the Epistle to the Hebrews and Dead Sea Scrolls – do not apply it to their own times and communities, projecting it instead unto eschatological future.

One first notes the sparsity of Jeremiah 31 related traditions in early rabbinic sources, which in itself calls for explanation.³⁰ Moreover, most of the appearances of the new covenant motif are, in fact, parallels following the same basic pattern as in *Sifra* Be-Huqotai 1:³¹

«And I will have regard for you» (וּפְנִיתִי אֲלֵיכֶם, Lev 26,9). Here is a parable; that is what it is like: it is like a king who hired many workers, among them one, who worked for him for many days. When the workers entered to be paid, that worker entered too. The king told him: My son, I will have regard for you. To these there, who did little work for me, I am paying a little (right now), but your great reward will be given to you in the future. So it in this world, where Israel asks for reward from God Almighty and the nations of the world ask for reward from him too. And he tells Israel: my children, «I will have regard for you» – these nations of the world, who did little work for me, I am repaying a little (right now), but your great reward will be given to you in the future. This is why it is said: «And I will have regard for you and make you fruitful and multiply you, and will confirm my covenant with you» (Lev 26,9). Not like the first covenant, which you broke, as it is said (Jer 31,32) «my covenant which they broke...», but a new covenant which will

²⁹ In the final account, those Christian scribes who sometime in the middle of the second century supplied the epistle with the inscription «To the Hebrews» were not necessarily off the mark. See ATTRIDGE, *Hebrews*, 9-13.

³⁰ As has been suggested, in the context of Jewish-Christian competition, when one side put much emphasis on certain biblical passages, the other tended to avoid addressing them. See Y. ZAKOVITCH, *The Bible - A Divine Revolution*, Jerusalem 2019, 268-269.

³¹ Both similarity to and differences from the parable told by Jesus in Matthew 20,1-16 are suggestive. For a general discussion, see, for example, B.H. YOUNG, *Jesus and His Jewish Parables: Rediscovering the Roots of Jesus' Teaching*, Mahwah, NJ 1989.

be never broken, as it is said (Jer 31,31): «Behold, the days are coming, says the Lord, when I will make a new covenant with the house of Israel and the house of Judah».

The point of reference here as in the EH is Israel's Exodus from Egypt with an effort to harmonize Jer 31,31-34 with the Torah of Moses (Leviticus). Israel is criticized for abandoning the covenantal relationships with God. There is a recognition that as the result of that abandonment, those are the «nations», which right now enjoy the advantages of the covenant – but only temporarily. One may possibly discern here a polemical reaction to Christian claims. The midrash is in agreement with those claims with regard to the malfunctioning of the old covenant and the optimistic expectation for the new one. The Israel-nations dichotomy, however, is resolved here differently. The new covenant will give much greater reward to Israel compared to that of the nations. In the terms of concentric covenantal circles outlined at the beginning of the article, the tension here is between the first, general, and the third, Israel-centered, circle (and possibly the second too) – with no interest in the fourth, the priestly one. Suggestively, no elaboration is discerned on the mechanism of inner transformation promised in the prophecy.

Parole chiave

Epistola agli Ebrei – Nuova alleanza – Sacerdozio – Melchisedek – Redenzione messianica – Giudaismo e Cristianesimo

Keywords

Epistle to the Hebrews – New Covenant – Priesthood – Melchizedek – Messianic redemption – Judaism and Christianity

Sommario

L'articolo sottolinea la reinterpretazione midrashica delle Scritture come elemento condiviso dalle tradizioni giudaica e cristiana. In questo quadro il riferimento al passato è proiettato in un futuro escatologico. Questa tendenza generale si rinviene anche nell'Epistola agli Ebrei che, mentre richiama la Nuova Alleanza di Ger 31, proietta il carattere sacerdotale della Torah-Alleanza nella redenzione messianica in Gesù. Le particolari strategie dell'Epistola, in particolare il ricorso al sacerdozio di Melchizedek e l'accento sull'insufficienza redentiva degli eventi dell'Esodo dall'Egitto, vengono discusse comparandole con altre

elaborazioni del motivo della Nuova Alleanza, sia contemporanee all'Epistola sia attestate nelle fonti rabbiniche. In questo modo l'articolo rileva il ruolo dell'Epistola nel *parting of the ways* tra giudaismo e cristianesimo.

Summary

This article starts with highlighting the midrashic approach to Scripture as a foundational pattern shared by early Jewish and Christian traditions. It is in the context of such an approach that the past is projected onto the eschatological future. The authors show how this general tendency is replayed in the Epistle to the Hebrews, which, while appealing to the New Covenant prophecy in Jeremiah 31, projects the priestly character of Torah-based covenants on the messianic redemption in Jesus. The particular strategies of the epistle, most prominently its emphasis on the Melchizedek type of priesthood and on the insufficient character of previous redemptive events such as Exodus from Egypt, are discussed in comparison with other elaborations on the motif of the New Covenant – either roughly contemporaneous or attested in later rabbinic sources. The discussion allows to better appreciate the place and role of Hebrews in the trajectory of the parting of the ways between Judaism and Christianity.

SERGE RUZER
Hebrew University
Dept. of Comparative Religion
Jerusalem

YAIR ZAKOVITCH
Hebrew University
Bible Department
Jerusalem

L'uso rovesciato di Is 66,5 in Gv 15,1-16,33 nel contesto polemico intragiudaico del Vangelo di Giovanni

Gv 15,1-16,33 all'interno del «discorso di addio» (13,31-17,26)

R. Bultmann fu tra i primi studiosi del Quarto Vangelo (QV) a sostenere la tesi che i cc. 15-17, seppur di origine giovannea, fossero un'inserzione secondaria al discorso che inizia con 13,31 dopo la narrazione dell'ultima cena (13,1-30) e che furono aggiunti da un redattore, discepolo dell'evangelista, in un posto sbagliato, dal momento che il discorso di addio doveva terminare in 14,31 che ben si lega con 18,1.¹ R.E. Brown ritenne che tre unità del discorso (15,1-17; 15,18-16,4a e 16,4b-33) furono amalgamate dall'editore fino al raggiungimento della forma attuale del discorso.² Non pochi studiosi ritengono che il c. 14 rappresenti il più antico stralcio nella costruzione delle ultime parole di Gesù e che i cc. 15-16 siano successivi, riconoscendo poi altre caratteristiche nel c. 17 e dunque un'origine diversa.³

Se l'aggiunta, o le aggiunte provengono dallo stesso evangelista o da altri editori a lui vicini (la cosiddetta *haburāh* giovannea) è difficile stabilirlo. Di certo il dialogo tra Gesù e i discepoli è predominante in 13,31-14,31, mentre è decisamente poco presente in 15,1-16,33 e del tutto assente in 17,1-26. Dunque il materiale più antico sembra conservare i dialoghi tra Gesù e i discepoli, quello aggiunto più tardi invece, che contiene i testi più importanti per la vita della comunità giovannea,

¹ La sequenza migliore per lo studioso tedesco sarebbe 13,1-30; 17,1-26; 13,31-35; 15-16; 13,36-14,31. Cf. R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes* (KEK 11), Göttingen ²1950, 349-350 e 459-461.

² Cf. R.E. BROWN, *The Gospel according to John (xiii-xxi)* (AncB 29A), New York 1971, 584-587 (tr. it. *Giovanni*, volume unico, Assisi 2005).

³ Cf. J. PAINTER, «The Farewell Discourses and the History of Johannine Christianity», in *NTS* 27(1981), 525-543; F.F. SEGOVIA, «The Theology and Provenance of John 15:1-17», in *JBL* 101(1982), 115-128; R.T. FORTNA, *The Fourth Gospel and Its Predecessors: From Narrative Source to Present Gospel*, Philadelphia, PA 1988, 151.

presenta il monologo del maestro e i suoi insegnamenti principali.⁴ Gv 15,1–16,33 potrebbe rappresentare la fase intermedia della tradizione, nella quale coesistono dialoghi e monologhi.⁵

Se si considera come ultima aggiunta la preghiera sacerdotale di Gesù (17,1–26), il «discorso di addio» (13,31–16,33) si presenta abbastanza unitario, in virtù di vari fattori letterari, di tipo semantico, linguistico e formale. La sua coerenza interna, la sua struttura ben fatta attraverso parallelismi, parafrasi e tautologie, è orientata al raggiungimento dell'intenzione del discorso che è di tipo esortativo, inserito nel punto di svolta del vangelo ovvero nella prossimità del racconto della passione, morte e risurrezione di Gesù.⁶ La sua parte finale (16,4b–33) rappresenta il picco del discorso dal momento che, descrivendo i vantaggi conseguenti alla partenza di Gesù (rivelazione, gioia e accesso al Padre), dà valore e senso alle prime due parti – introdotte da 13,31–38 – in cui Gesù raccomanda i suoi a credere, ad amare e ad osservare la sua parola per essere consolati (14,1–31) e li invita a dimorare in lui e ad amarsi vicendevolmente per essere sempre a lui uniti anche nelle persecuzioni (15,1–16,4a).⁷

L'intero discorso può essere distinto in due parti: la prima incentrata sulla partenza di Cristo e sul suo ritorno nella gloria del Padre (13,31–14,31) e la seconda che riguarda piuttosto i discepoli che faranno esperienza di questo distacco (15,1–16,4a), durante il quale sono chiamati da una parte a vivere in comunione con il Risorto (15,1–17) e dall'altra a subire l'ostilità da parte del mondo (15,18–16,4a). La chiusura del discorso (16,4b–33) recupera i temi sia della prima parte (l'andare di Gesù al Padre, la promessa del Paraclito) sia della seconda (l'annuncio di un pronto ritorno, l'assistenza nelle persecuzioni).

L'immagine della vite che apre la seconda parte del discorso (15,1–8) è di grande impatto per la vita della comunità. Essa da una parte vuole indicare l'unità profonda che i discepoli devono avere con Gesù

⁴ Cf. C.H. DODD, *L'interpretazione del quarto vangelo*, Brescia 1974, 502: «Mentre in 13,13–14,31 l'attenzione era continuamente rivolta alla crisi determinata dalla partenza e dal ritorno di Cristo, il monologo si colloca oltre tale crisi e considera la situazione in cui vengono a trovarsi coloro che ne hanno fatta l'esperienza».

⁵ Cf. F.F. SEGOVIA, «John 15:18–16:4a: A First Addition to the Original Farewell Discourse», in *CBQ* 45(1983), 210–230.

⁶ Cf. ID., *The Farewell of the Word: The Johannine Call to Abide*, Minneapolis, MN 1991, 284.

⁷ Cf. L. SCOTT KELLUM, *The Unity of the Farewell Discourse. The Literary Integrity of John 13.31–16.33* (JSNT.S 256), London–New York 2004, 145–146.

e tra di loro – unità fondata sull'amore di Cristo per i suoi amici che riflette l'amore del Padre verso il Figlio (15,9-17) – e dall'altra anticipa il tema dell'ostilità del mondo verso i discepoli. Il mondo, che dal contesto del discorso sembra essere un riferimento ai giudei, ha odiato prima Cristo e ora odia quelli che sono uniti a lui, e quest'odio si concretizza nella persecuzione che la comunità subiva al tempo della stesura del vangelo proprio all'interno dell'ambiente giudaico (15,18-25), ma durante la quale viene incoraggiata a perseverare sotto la guida del Paraclito promesso da Gesù (15,26-16,4a).

Il riferimento alle persecuzioni del «discorso di addio» (15,18-25) testimonia come il QV sia nato in un tempo di grandi tensioni all'interno del giudaismo (85-100 d.C.) e di come la comunità giovannea non si sia mai sentita fuori da esso, presentandosi piuttosto, nella sequela di Gesù di Nazaret, come la più autentica eredità di Israele, al punto di essere etichettata come eretica dalla corrente principale del giudaismo durante il regno di Domiziano e di perdere quello stato giuridico che l'impero riconosceva agli ebrei.⁸

La citazione implicita di Is 66,5 in Gv 15,21. Come il Vangelo di Giovanni utilizza l'AT

In tutto il «discorso di addio» giovanneo (13,31-17,26) i riferimenti impliciti ed espliciti all'AT sono molteplici, d'altra parte è stata rintracciata negli strati più tardivi dell'AT una precisa tendenza da parte degli autori di questa tipologia di testi a unire l'elemento apocalittico – cioè l'annuncio di un futuro di liberazione come risposta a una forte tensione vissuta nel presente – alla reinterpretazione e attualizzazione di uno o più testi biblici.⁹

In particolare nel contesto degli avvertimenti sulla persecuzione (15,18-16,4a), che Giovanni seguendo Marco inserisce prima del racconto della passione (cf. Mc 13,9-13), possiamo rintracciare due citazioni dell'AT, una esplicita (Gv 15,25 cita Sal 35,19: *mi odiano senza motivo*)¹⁰ e una implicita, ovvero il riferimento di 15,21 a Is 66,5. Gesù

⁸ Cf. M. MARCHESELLI, «Il Vangelo di Giovanni nel giudaismo. Un'identità in tensione», in *RivB* 61(2013), 322-323.

⁹ Cf. E. CORTÉS, *Los discursos de Adios de Gn 49 a Jn 13-17. Pistas para la historia de un genere literario en la antigua literatura*, Barcelona 1976, 56-61.

¹⁰ Sarebbe meglio dire che si tratta della citazione di Sal 69,5 (*più numerosi sono dei capelli del mio capo quelli che mi odiano senza ragione*) per il fatto che questo salmo è

è presentato, attraverso il riferimento a Is 66,5, come la causa della persecuzione dei credenti (15,21: διὰ τὸ ὄνομά μου) da parte dei giudei che non credono in lui e sui quali proprio per questo motivo incombe il giudizio di Dio, nello stesso modo in cui nel testo isaiano veniva annunciata la rovina di quei giudei che odiavano e respingevano i timorati di YHWH, loro fratelli.¹¹ Questo il testo completo di Isaia:¹²

Ascoltate la parola del Signore voi che tremate alla sua parola.

Hanno detto i vostri fratelli che vi odiano, che vi respingono a causa del mio nome:

«Mostri il Signore la sua gloria, perché possiamo vedere la vostra gioia».

Ma essi saranno svergognati!

Prima di addentrarci nel problema dell'allusione di tutta la pericope giovannea a Is 66,5 e di fornirne una possibile interpretazione, è bene notare che anche nei vangeli sinottici si riscontra la medesima espressione διὰ τὸ ὄνομά μου e anche qui in un contesto di avvertimento di persecuzioni:

Mc 13,13a	Mt 24,9b	Lc 21,17
καὶ ἔσεσθε μισούμενοι ὑπὸ πάντων διὰ τὸ ὄνομά μου	καὶ ἔσεσθε μισούμενοι ὑπὸ πάντων τῶν ἐθνῶν διὰ τὸ ὄνομά μου	καὶ ἔσεσθε μισούμενοι ὑπὸ πάντων διὰ τὸ ὄνομά μου
e sarete odiati da tutti a causa del mio nome	e sarete odiati da tutte le genti a causa del mio nome	e sarete odiati da tutti a causa del mio nome

Tutti i sinottici concordano nel presentare, all'interno del discorso apocalittico di Gesù, l'annuncio della persecuzione che subiranno i suoi discepoli e affermano che tale persecuzione sarà operata da parte di «tutti» (Mt aggiunge τῶν ἐθνῶν). Essa viene così ad assumere una precisa connotazione teologica, avendo l'odio verso i discepoli del Cri-

citato pure in Gv 2,17 a proposito dello zelo di Gesù per il tempio, e in 19,29 circa l'acetone bevuto da Gesù sulla croce.

¹¹ Cf. A.T. HANSON, *The Prophetic Gospel. A Study of John and the Old Testament*, Edinburgh 1991, 186.

¹² Il passo giovanneo, come pure la versione targumica, segue il senso del TM. Per la questione testuale e l'esegesi del passo cf. G. PAGANO, *Il problema di Is 66,5 nella tradizione biblica e nell'identità ebraico-cristiana*, Roma 2015, 9-40. Il passo giovanneo segue il senso del TM, come la versione targumica.

sto la funzione di svelare il giudizio definitivo di Dio sulla storia.¹³ La particolare espressione $\delta\iota\grave{\alpha}$ τὸ ὄνομά μου se fosse un'allusione volontaria a Is 66,5, intenderebbe identificare la persona (o nome) di Gesù, causa della persecuzione dei suoi, con la persona (o nome) di YHWH causa della persecuzione subita dai «tremanti» a cui è riferito l'oracolo isaiano che annuncia appunto l'imminente giudizio di Dio.

È interessante notare come in Matteo tale annuncio di persecuzioni si trovi pure in un altro contesto, nel discorso apostolico (Mt 10,17-22). Qui in realtà l'autore trasferisce proprio i *logia* del discorso apocalittico marciano (Mc 13,9-13), quasi assenti nella sua versione corrispondente (Mt 24) e invece presenti in quella lucana (Lc 21,12-19). Nel suo discorso apocalittico il Vangelo di Matteo conserva della versione marciara solo l'espressione *sarete odiati da tutte le genti a causa del mio nome* (Mt 24,9b) preceduta da un sintetico annuncio delle persecuzioni (*Allora vi consegneranno ai supplizi e vi uccideranno*: Mt 24,9a) insieme all'incoraggiamento finale (*Ma chi persevererà fino alla fine sarà salvato*: Mt 24,13) che è presente pure in Mt 10,22b. Perché allora sono stati spostati questi versetti in Mt 10,18-22? Forse per evitare una loro lettura solo teologica in chiave escatologica e per riferirsi a una precisa situazione di persecuzione in cui si trovava la comunità mattea? Non è sbagliato pensare che l'autore voglia riferirsi proprio alla persecuzione sofferta dai giudeo-cristiani a opera dei giudei rabbini emergenti, essendo la comunità destinataria del Vangelo di Matteo (di ambiente antiocheno) di origine e di fede giudaica, che solo progressivamente si aprì all'elemento pagano.¹⁴

Anche il Vangelo di Giovanni registra la forte tensione tra la comunità giudeo-cristiana a cui si rivolge e quella giudaica, e testimonia lungo tutto lo scritto l'esistenza di una persecuzione che i discepoli di Gesù subiscono da parte dei giudei, ma di questo ci occuperemo più avanti. Ora vogliamo chiederci: in che modo l'autore del QV usa le Scritture? Fu la confessione di fede nel Cristo a spingere l'autore a utilizzare così liberamente, in modo profetico, le Scritture. In questo libro infatti sono state riscontrate diverse allusioni a passi biblici, con

¹³ Cf. J. DUPONT, *Les trois apocalypses synoptiques. Marc 13; Matthieu 24-25; Luc 21* (LeDiv 121), Paris 1985, 24-25 (tr. it. Bologna 1987, reprint 2016).

¹⁴ Cf. R.E. BROWN – J.P. MEIER, *Antioch and Rome. New Testament Cradles of Catholic Christianity*, New York 1983, 45-72 (tr.it. Assisi 1992); A.J. SALDARINI, *Matthew's Christian-Jewish Community* (Chicago Studies in the History of Judaism), Chicago, IL 1994, 20-25.

riferimenti più o meno chiari alla Scrittura (γραφῆ),¹⁵ riguardanti insegnamenti di Gesù piuttosto che azioni, tutte ispirate da una connotazione fortemente escatologica.¹⁶

Il Vangelo di Giovanni sembra usare in modo deliberato l'AT anche quando esso non viene espressamente citato; nella mente dell'autore del QV le Scritture sono collocate nel tessuto stesso della narrazione sebbene non siano citate esplicitamente, sia per non incorrere nella polemica (come accade sistematicamente nel Vangelo di Matteo) sia perché non era interesse primario dell'autore la dimostrazione del loro compimento.¹⁷ Egli sembra comportarsi come l'autore dell'Apocalisse, cosciente di essere un profeta che possiede la pienezza delle Scritture che egli usa con grande libertà, anche se non sta scrivendo un testo «mistico» ma un testo «storico»; in virtù della sua coscienza profetica egli assorbe tutto l'AT nel suo sistema narrativo.¹⁸ La sua attualizzazione delle Scritture è stata accostata alla scuola di Qumran e all'esegesi di tipo *peshet* nella quale il modo in cui le citazioni vengono amplificate contribuisce a una lettura altamente simbolica dei testi prodotti.¹⁹

L'autore sembra attingere dalla sua memoria una varietà di testi o di combinazioni di testi e di fonti, così da comporre in modo creativo la citazione confacente al suo scopo. È rischioso affermare che citasse sempre a memoria, tuttavia egli potrebbe aver avuto accesso a una versione che non dev'essere stata la LXX o preferì piuttosto tradurre lui stesso dall'ebraico, influenzato anche dalla tradizione targumica. I *targumim* aramaici, molto usati dagli scrittori del NT, rispetto al testo

¹⁵ Cf. J. BEUTLER, *L'ebraismo e gli ebrei nel vangelo di Giovanni* (SubBi 29), Roma 2006, 32-35.

¹⁶ I passi richiamati dal vangelo sono ben esposti in HANSON, *The Prophetic Gospel*, 245-253.

¹⁷ In realtà va ricordato che gli scrittori neotestamentari non sempre utilizzavano l'AT a scopo dimostrativo; molti detti di Gesù o eventi della sua vita, per essere spiegati e chiariti nella loro portata messianica avevano necessariamente bisogno dell'AT. Questo atteggiamento di fondo differenzia il midrash rabbinico, interessato a scoprire elementi celati nelle Scritture, e quello cristiano che assegna la priorità all'evento sul testo. Cf. E.E. ELLIS, *L'Antico Testamento nel primo cristianesimo* (StB 122), Brescia 1999, 125-126.

¹⁸ Cf. T.F. GLASSON, *Moses in the Fourth Gospel* (SBT 40), London 1963, 36.

¹⁹ Cf. C.K. BARRETT, *The Gospel according to St John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, London 1978, 30. L'interpretazione di tipo *peshet*, tipica degli scritti di Qumran, è quella più vicina agli scritti del NT in quanto si tratta di una lettura che avviene in un momento determinato e non va accompagnata da ulteriori interpretazioni, essendo rivestita di un carattere di definitività. Cf. T.H. LIM, *Pesharim*, Sheffield 2002, 14-16.

ebraico si distinguono per la loro natura parafrastica, di carattere quasi midrashico, ed esprimono, come anche la LXX per il suo verso, l'evoluzione teologica che ha accompagnato le traduzioni aramaiche, soprattutto circa i concetti escatologici di messianismo e di giudizio di Dio. Un passo del Trito-Isaia testimonia come la sua versione targumica abbia suggerito l'idea d'immortalità alla promessa di lunga vita fatta da Dio al suo popolo:²⁰

Quali i giorni dell'albero tali i giorni del mio popolo (Is 65,22).
Come sono i giorni dell'albero della vita così saranno i giorni del mio popolo (Tg-Is 65,22).

Le traduzioni targumiche avevano un carattere quasi omiletico; esse nacquero, si svilupparono e si trasmisero nella liturgia della sinagoga e dunque costituirono una sorta di cultura religiosa media per tutti i giudei del tempo. Da queste tradizioni, ancora più che dalle Scritture dell'AT, fu nutrita la fede e la pietà dei primi discepoli di Gesù,²¹ per cui anche l'autore del QV, insieme alle tradizioni ricevute su Gesù, compose il suo scritto sulla base del proprio bagaglio di conoscenze delle Scritture che egli vedeva riferirsi alle parole dette da Gesù e ai gesti da lui compiuti.²²

In Gv 6,45 per esempio («sta scritto nei profeti: e tutti saranno istruiti da Dio») è citato Is 54,13 in una versione abbastanza libera rispetto sia al Targum che al TM o alla LXX e questo avviene forse perché la citazione di Isaia è fatta pensando pure a Ger 31,34 e soprattutto alla sua versione targumica, il tutto per accreditare l'insegnamento di Gesù e presentarlo come il pane della vita.²³ In realtà tutto il discorso sul pane della vita (6,31-58)²⁴ mostra l'attitudine dell'autore ad al-

²⁰ Cf. R. LE DÉAUT, *The Message of New Testament and the Aramaic Bible (Targum)* (SubBi 5), Roma 1965, 21-23.

²¹ Cf. *ibid.*, 48.

²² Cf. P. BORGES, «Response to B. Lindars, "The Place of the Old Testament in the Formation of New Testament Theology"», in *NTS* 23(1976-1977), 73. In particolare il libro di Isaia nella sua versione targumica rappresentò l'accesso fondamentale a certe interpretazioni del testo avanzate da parte cristiana e nello stesso tempo divenne rappresentativo di quella corrente del giudaismo dominante prima del 70 d.C. Cf. R. SYRÉN, «The Isaia-Targum and Christian Interpretation», in *SJOT* 1(1989), 47.

²³ Cf. E.D. FREED, *Old Testament Quotations in the Gospel of John* (NT.S 11), Leiden 1965, 6 e 19-20.

²⁴ Per le varie ipotesi di attribuzione di Gv 6 nel processo di stratificazione del vangelo, cf. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, 161-174; G. RICHTER, «Zur Formgeschichte und literarischen Einheit von Joh 6,31-58», in *ZNTW* 60(1969), 21; R. SCH-

ludere ai testi dell'AT mediante un metodo che è di tipo chiaramente scolastico (citazione libera dell'AT, interpretazione, obiezione, ripetizione dell'interpretazione, soluzione del problema), tipico dell'esegesi giudaica del tempo, detta appunto midrashica.²⁵

Tutti gli autori del NT, quando utilizzano l'AT, sembrano andare oltre la semplice intenzione di dimostrare la messianicità di Gesù. L'AT è funzionale alla narrazione, è parte costitutiva di essa, s'intreccia con essa, non rappresenta solo la sovrastruttura di un edificio che si fonda sul *kerygma* apostolico, non è solo una raccolta di testi di valore testimoniale appartenenti alla primitiva tradizione cristiana e a disposizione di essa per parlare o scrivere di Gesù.²⁶ Più che per obbedire a una tradizione testuale pre-canonica, gli autori del NT utilizzarono quei testi dell'AT mossi dall'intenzione di renderli attuali, di farli interagire con i loro personaggi e dunque con la vita dei loro destinatari. È l'esperienza della fede che consentì loro di interpretare liberamente quei passi, di metterli sulla bocca di Gesù o dei suoi testimoni per raggiungere il loro scopo, ovvero suscitare e rinforzare la fe-

NACKENBURG, *Das Johannesevangelium* (HThKNT 4), 4 voll., Freiburg 1965-1984, II, 12-15 (tr.it. Brescia 1977, 17-24); M.-É. BOISMARD – A. LAMOUILLE, *L'Évangile de Jean. Synopse des quatre évangiles en français*, 3 voll., Paris 1977, III, 190-192.

²⁵ Cf. P. BORGES, «Observations on the Midrashic Character of John 6», in *ZNTW* 54(1963), 232-340: l'autore mostra la somiglianza del testo con la *Mekilta* su Es 16,15 e con un testo di Filone. La maggior parte dell'uso cristiano dell'AT da parte del NT avvenne con il metodo midrashico, ovvero mediante l'accostamento di più passi scritturistici, talvolta nemmeno citati letteralmente, in ordine al raggiungimento dello scopo della narrazione o "istruzione". Questo metodo esegetico è molto utilizzato dall'autore dell'opera lucana nella costruzione dei suoi discorsi, soprattutto negli Atti. Egli, combinando elementi linguistici e narrativi sia ellenistici che giudaici, compone i suoi discorsi in modo da esprimere una precisa modalità di interpretazione delle Scritture, una sorta di «commentario autoriale messo sulla bocca dei suoi personaggi» in cui, utilizzando sempre il testo della LXX, vengono applicati alla fede cristiana i metodi proto-rabbinici che furono propri della scuola di Paolo e dei testi di Qumran. Cf. L.T. JOHNSON, *Septuagintal Midrash in the Speeches of Acts* (Lecture 33), Milwaukee, WI 2002, 29-46.

²⁶ Era la tesi di C.H. DODD, *According to the Scriptures: The Sub-Structure of New Testament Theology*, London 1952, 12-13. Egli divide l'AT utilizzato dal NT in 4 categorie di testi: quelli apocalittici ed escatologici (Gl, Zc, Dn), quelli inerenti al tema del Nuovo Israele (Os, Is, Ger 31), quelli del servo sofferente (II-Is, alcuni Salmi), e quelli non classificati (Sal 2,8,110, Gen 12 e 22, Dt 18). Cf. *ibid.*, 107-108. Dodd adduce come prova dell'esistenza di questi gruppi di testi creati dalla primitiva comunità cristiana (i *testimonia*) l'uso che il Vangelo di Giovanni fa di Is 40,3-5, testo chiaramente citato nell'auto presentazione del Battista (Gv 1,23: *io sono 'voce di uno che grida nel deserto: preparate la via del Signore' come disse il profeta Isaia*) e richiamato in Gv 11,10 nelle parole rivolte a Maria (*vedrai la gloria di Dio*), la cui eco si sente anche nel prologo in Gv 1,14 (*noi vedemmo la sua gloria*). Cf. *ibid.*, 40.

de dei loro lettori.²⁷ Nel fare quest'operazione essi agirono evidentemente ricorrendo ai metodi esegetici del loro ambiente e alle tradizioni testuali del loro tempo.

Anche il Vangelo di Giovanni risente dello stesso background: le tradizioni, la pietà e gli insegnamenti dell'ambiente giudaico del suo tempo (espresse nella *halakah* e nella *haggadah*) ispirarono l'autore del QV molto più che gli stessi testi dell'AT.²⁸ Il sostrato giudaico del Vangelo di Giovanni è chiaramente rintracciabile leggendo il discorso su Gesù buon pastore (10,1-30); le tradizioni e le credenze giudaiche sono molto più presenti nel testo dei pur impliciti riferimenti alle Scritture (Sal 23; Is 49,11; Ger 23,1-8; Ez 34; Zc 11).²⁹ Il capitolo infatti è costruito mettendo insieme due storie in una. Da un testo legislativo che riguarda la punizione di un ladro per furto (cf. Es 22,1.6) si fa derivare l'insegnamento spirituale di Gesù custode del suo popolo³⁰ che può così far entrare e uscire al sicuro le sue pecore nel recinto (Gv 10,1-18 andrebbe letto sulla base del racconto di Giosuè capo del popolo di YHWH in Nm 27,17). Poi si passa alla promessa di vita per le pecore che conoscono Gesù (Gv 10, 25-30), costruita sulla base dell'oracolo di Michea (Mi 2,11-13) che distingue il vero profeta dal falso profeta e annuncia la vittoria di Dio, re del suo popolo; egli viene seguito dai suoi che vengono fatti passare attraverso una breccia fatta da lui nel muro (Mi 2,13) questa volta non realizzata per rubare, come fanno i ladri, ma per salvare.³¹

L'allusione all'oracolo di Is 66,5 in Gv 15,1-16,33

Ciò che lega Is 66,5 alla pericope giovannea non è solo l'espressione di Gv 15,21 διὰ τὸ ὄνομά μου (*a causa del mio nome*) presente pure nei passi sinottici paralleli (Mc 13,13; Mt 24,9; Lc 21,17),³² ma anche la presenza del verbo μισέω (*il mondo vi odia*: 15,18.19) e soprattutto il

²⁷ Cf. R.B. HAYS, «Kerygma and Midrash: a Conversation with Luke Timothy Johnson and C.H. Dodd», in M.F. FOSKETT – O. WESLEY ALLEN JR. (edd.), *Between Experience and Interpretation. Engaging the Writings of the New Testament*, Nashville, TN 2008, 125.

²⁸ Cf. R. Le DÉAUT, «Une aggadah targumique et les “murmures” de Jean 6», in *Bib* 51(1970), 80-83; BORGES, «Observations on the Midrashic Character of John 6», 235.

²⁹ Cf. J. DUNCAN – M. DERRETT, «The Good Shepherd: St. John's Use of Jewish Halakah and Haggadah», in *ST* 27(1973), 25-50.

³⁰ Questo procedimento è tipico degli scritti rabbinici; cf. *m. Baba Kamma* VI.4.

³¹ Cf. *ibid.*, 29-39.

³² Cf. PAGANO, *Il problema di Is 66,5*, 85-88.

fatto che il vero discepolo di Gesù è caratterizzato con quegli elementi tipici dei fedeli di YHWH di cui ci parla l'ultima unità del libro di Isaia (Is 65,1–66,17) ovvero:³³

- 15,19: *vi ho eletti* (ἐγὼ ἐξελεξάμην ὑμᾶς) rimanda a Is 65,9.15.
- 15,20: *servo* (δοῦλος) è la caratteristica più comune dei fedeli di YHWH descritti nel Trito-Isaia e in particolare viene utilizzata in Is 65,8.9.13.14.15; 66,14.
- 15,20: *se osservano la mia parola* (τὸν λόγον μου ἐτήρησαν). L'osservanza della parola di YHWH è quanto distingue i pii תַּרְדֵּמָה (tremanti) di Is 66,5 (cf. anche Is 66,2) appartenenti alla comunità post-esilica di cui si parla anche in Esd 9,4 e 10,3 che *tremano a motivo della parola di YHWH*, cioè praticano un'osservanza della Legge spinti da una spasmodica attesa del giudizio escatologico di Dio.³⁴

Inoltre in Gv 15,22 («se non fossi venuto e non avessi parlato loro») si trova un'espressione che rimanda a Is 66,4 («ho parlato e nessuno ha ascoltato») ovvero al versetto immediatamente precedente il nostro testo (che è molto simile a Is 65,12). In realtà in tutta questa parte del discorso di addio (Gv 15,1–16,33) si notano molte affinità con l'ultima unità del libro di Isaia (Is 66,1–24), dove troviamo l'immagine della donna nel dolore per le doglie del parto (Is 66,7–14) a cui chiaramente si rifà Gv 16,21–22. Quest'immagine, cara alla letteratura profetica come segno degli avvenimenti dolorosi caratterizzanti i tempi messianici (Is 21,3–4; Ger 30,6; Os 13,13; Mi 4,9), nel testo isaiano ha nella «gioia» il suo tema centrale (Is 66,10) in quanto essa è il segno della ricompensa di YHWH al momento del giudizio per coloro che credono in lui. Parimenti nel «discorso di addio» giovanneo viene presentata la promessa della gioia per i discepoli di Gesù (Gv 15,11; 16,21–24) dopo il tempo della prova e del dolore causato dall'odio e dalla persecuzione che essi subiranno a causa della loro fede in lui (15,18–21; 16,20); Giovanni fa coincidere questa gioia con il momento della «glorificazione» di Gesù che si identifica con quella del Padre (12,16.23.28; 13,31–32; 14,13; 15,8; 16,14; 17,1.4.5.10). Così pure in Is 66,5 la gloria di YHWH (כְּבוֹד יְהוָה) viene collegata alla gioia dei suoi fedeli («mostri YHWH la sua gloria e noi vedremo la vostra gioia»).

³³ Cf. E. ACHTEMEIR, *The Community and Message of Isaiah 56–66*, Minneapolis, MN 1982, 142.

³⁴ Per le possibili identificazioni di questo gruppo cf. PAGANO, *Il problema di Is 66,5*, 49–52.

Il contrasto polemico interno a Israele al quale si riferisce Is 66,5 insomma sembra rivivere nella polemica intragiudaica nella quale si ambienta tutto il Vangelo di Giovanni e in particolare questa parte del discorso di addio (15,18-16,33) in cui vengono descritti i contrasti tra i discepoli di Gesù e il mondo. Nella categoria «mondo» il Vangelo di Giovanni include i nemici di Cristo di tutti i luoghi e di tutti i tempi, coloro che si oppongono a Dio in genere, ma in questo caso – dal momento che tale opposizione si esercita più direttamente su Gesù e di conseguenza anche sui suoi discepoli – tali oppositori sono da intendere come «i giudei».³⁵

Sulle circa settanta occorrenze del termine «giudei» che si trovano nel QV, ben trentatré si riferiscono agli oppositori di Gesù, caratterizzati come coloro che non credono in lui e che rendono i suoi seguaci ἀποσυνάγωγοι, ovvero *espulsi dalle sinagoghe* (9,22; 12,42, 16,2).³⁶ Questo neologismo giovanneo ἀποσυνάγωγος attesta l'esistenza nella comunità giovannea (certamente dopo il 70 d.C.) di una polemica intragiudaica legata all'alternativa tra la scelta o il rifiuto di credere in Gesù come Messia (cf. 9,22) e più precisamente al riconoscimento in lui di una dignità superiore a quella di un Messia terreno (12,42; 16,2).³⁷

Questo termine richiama l'espressione tecnica מְנַדְדֵּיכֶם (*m'naddêkem*) di Is 66,5 (*che vi respingono*). Il verbo נדה (*ndh*) nel *Talmud Babilonese* (*Mo'ed Qatan* 81d) designa in modo specifico proprio coloro che erano scomunicati dalla sinagoga.³⁸ Il *Mo'ed Qatan* raccoglie le prescrizioni in vigore nei giorni compresi tra il primo e il settimo della fe-

³⁵ Cf. BROWN, *The Gospel according to John*, 695.

³⁶ Nei passi paralleli Marco e Luca fanno riferimento alle sinagoghe (Mc 13,9; Lc 21,12; Matteo invece anticipa il tema della persecuzione nelle sinagoghe in Mt 10,17) ma indicano le sinagoghe come luogo di processo e di accusa contro i cristiani al pari delle prigioni e dei tribunali. A differenza del Vangelo di Giovanni, in cui fanno da sfondo i contrasti intragiudaici, i passaggi dei due sinottici sono fortemente segnati dal linguaggio apocalittico, che da una parte rafforza il carattere esortativo di tutte le parole di Gesù e dall'altra intende delineare quale sarà lo sviluppo dell'evangelizzazione fino alla fine dei tempi. Cf. DUPONT, *Les trois apocalypses synoptiques*, 21-24.

³⁷ Cf. P. STEFANI, *L'antigiudaismo, storia di un'idea*, Bari 2004, 60-62; M. PESCE, «Il Vangelo di Giovanni e le fasi giudaiche del giovanismo. Alcuni aspetti», in G. FILORAMO – C. GIANOTTO (edd.), *Verus Israel* (Biblioteca di cultura religiosa 65), Brescia 2001, 56. Per le varie ipotesi degli studiosi (Barrett, Cullman, Brown, Wengst, Theobald) sul tipo di contrasto esistente all'interno della sinagoga nella prima epoca cristiana cf. P.-R. TRAGAN – M. PERRONI, «Dio nessuno lo ha mai visto» (*Gv 1,18*). *Una guida al vangelo di Giovanni*, Cinisello Balsamo (MI) 2017, 160-167.

³⁸ Cf. J. BLENKINSOPP, *Isaiah 56-66* (AncB 19B), New York 2003, 300; PAGANO, *Il problema di Is 66,5*, 145-148.

sta di Pasqua e tra il primo e l'ottavo della festa delle Capanne, in cui sono consentiti certi lavori³⁹ e dunque entra in merito alle condizioni di possibilità di espulsione da parte di coloro che non si attengono alle regole della comunità.

È interessante come l'utilizzo del verbo נִדָּה da parte del trattato talmudico (verbo utilizzato solo da Is 66,5 e da Am 6,3 nel TM e mantenuto nelle versioni targumiche) – caso isolato di tutta la letteratura talmudica che conosce altre parole per esprimere la scomunica⁴⁰ – sia fatto in riferimento a infrazioni commesse durante la festa di Pasqua o della festa delle Capanne. Infatti le tre occorrenze del termine ἀποσυνάγωγος in Giovanni si trovano proprio nel contesto di tali feste:

– In 9,22 durante la festa delle Capanne, nel contrasto tra i genitori del cieco nato e i giudei; dopo la guarigione del figlio questi li minacciano di cacciarli dalla sinagoga se riconoscono Gesù come Cristo. Alla fine Gesù dirà al cieco: «Io sono venuto in questo mondo per giudicare, perché coloro che non vedono vedano e quelli che vedono diventino ciechi» (9,39).

– In 12,42 in prossimità della Pasqua (cf. 11,55) dopo l'ingresso messianico di Gesù a Gerusalemme (12,11-19). In questo contesto, mentre alcuni hanno paura di credere in Gesù e di essere cacciati dalla sinagoga dai giudei, egli si auto-definisce «luce che viene nel mondo» (12,46) e annuncia l'imminente giudizio di Dio e la condanna per coloro che non lo accettano come Messia (12,47-48). Proprio questi due elementi, la luce e il giudizio escatologico, sono caratteristiche più della festa di *Pesach* che di quella delle Capanne. Fu nel corso di questa festa infatti (7,1-10,21) che, mentre il tempio era illuminato dalle luci accese per esprimere la gioia di essere stati liberati da YHWH nel deserto nella speranza della liberazione escatologica, Gesù aveva detto: «Io sono la luce del mondo; chi segue me, non cammina nelle tenebre ma avrà la luce della vita» (8,12); ed è in questa «festa dei giudei» (7,2) che Gesù parla esplicitamente della sua identità messianica («chi ha sete venga a me e beva»: 7,37) e si pensa per la prima volta di arrestarlo (7,44).⁴¹

³⁹ Cf. G. STEMBERGER, *Introduzione al Talmud e al Midrash* (Tradizione d'Israele 10), Roma 1995, 113.

⁴⁰ I termini più utilizzati sono *herem* in ambiente palestinese e *šammetha'* a Babilonia: Cf. H.M. LAZARUS (ed.), «Mo'ed Katan», in I. EPSTEIN (ed.), *The Babylonian Talmud. Seder Mo'ed*, 18 voll., London 1989, IV, 97 nota 12.

⁴¹ Cf. I. MÜLLER – P. DSCHULNIGG, *Feste ebraiche e feste cristiane. Prospettive dell'Antico e del Nuovo Testamento* (I temi della Bibbia 9), Bologna 2005, 146-147.

– In 16,2a nell'imminenza della festa di Pasqua (13,1), nell'ambito delle raccomandazioni fatte ai discepoli e dell'annuncio delle persecuzioni. A differenza della prima parte del «discorso di addio» (13,31-14,31) – la cui fine naturale è proprio in 14,31 – che ha un carattere cristologico incentrato sull'ora di Gesù, nella seconda (15,1-16,4a) e nella terza parte (16,4b-33) sono piuttosto i discepoli al centro del discorso. L'ora di Gesù diventa l'ora dei discepoli, della loro persecuzione, l'ora del dolore che si tramuta in gioia, secondo l'immagine della donna che deve partorire (16,21); dunque essa è preludio all'ora escatologica del giudizio e della risurrezione.⁴² Anche in questo caso abbiamo i due elementi principali della festa delle Capanne: la gioia e il giudizio. Non pochi autori ritengono che questa sezione del discorso (15,1-16,33) sia successiva rispetto alla prima e che rifletta un periodo molto critico della comunità giovannea, ormai in rotta di collisione con l'elemento giudaico.⁴³ È proprio in questo periodo, presumibilmente verso la fine del I secolo in cui s'inaspriscono i rapporti interni alla Sinagoga, che l'aspetto escatologico diventa predominante e la comunità è incoraggiata ad affrontare le persecuzioni perché a esse seguirà il tempo della gioia (16,22-24).

In questa parte del discorso di addio (15,1-16,33) molte parole di Gesù sono da leggere in una prospettiva giudiziale; lo fanno pensare almeno tre elementi del discorso che sono presenti proprio in Is 66,5:

– il riferimento al fuoco: «chi non rimane in me viene gettato via come il tralcio e si secca e poi lo raccolgono e lo gettano nel fuoco» (Gv 15,6). Gli empi che in Is 66,5 sono presentati come oggetto di «vergogna» in contrasto con la «gioia» dei giusti (così pure in Is 65,13-14), più avanti in Is 66,15-16 vengono giudicati da YHWH attraverso il fuoco.⁴⁴

– il tema della gloria: «in questo è stato glorificato il Padre mio» (Gv 15,8). La «glorificazione» di Gesù si identifica con quella del Padre (12,16.23.28; 13,31-32; 14,13; 15,8; 16,14; 17,1.4.5.10). Questa non

⁴² Cf. BEUTLER, *L'ebraismo e gli ebrei nel vangelo di Giovanni*, 125.

⁴³ Cf. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, 459-461; BROWN, *The Gospel according to John*, 601; BARRETT, *The Gospel according to St John*, 454; G.L. BEASLEY-MURRAY, *John* (WBC 36), Waco, TX 1987, 224; FORTNA, *The Fourth Gospel and Its Predecessors*, 151.

⁴⁴ Cf. P.A. SMITH, *Rhetoric and Redaction in Trito-Isaiah: The Structure, Growth and Authorship of Isaiah 56-66* (VT.S 62), Leiden 1995, 163; J.L. KOOLE, *Isaiah. III. Isaiah 56-66* (HCOT), Leuven 2001, 487.

può non richiamare al grande tema della *kābôd* di YHWH (Is 66,5) che si manifesta nel suo agire storico («mostri YHWH la sua gloria...») ma che tuttavia si realizzerà pienamente nel futuro escatologico («... e noi la vedremo nella vostra gioia»; cf. Is 40,5; Ez 43–44).⁴⁵

– la presenza della gioia messianica: «affinché la mia gioia sia in voi e la vostra gioia sia piena» (Gv 15,11; cf. 16,22.24). Il tema della «gioia» è centrale nel testo isaiano (Is 66,5.10) in quanto essa è il segno della ricompensa di YHWH al momento del giudizio per coloro che credono in lui.

Nello schema qui sotto presentiamo in parallelo le allusioni di tutta l'unità giovannea (Gv 15,1–16,33) a Is 66,5 e proveremo in seguito a comprenderne il significato:

Is 66,5	Gv 15,1–16,33
<i>Ascoltate la parola di YHWH voi che tremate alla sua parola.</i>	se rimanete in me e le mie parole rimangono in voi (15,7) se osserverete i miei comandamenti (15,10) se fate ciò che io vi comando (15,14)
<i>Hanno detto i vostri fratelli che vi odiano</i>	se il mondo vi odia (15,18) per questo il mondo vi odia (15,19) perseguiteranno anche voi (15,20) hanno odiato me e il Padre mio (15,24)
<i>e vi respingono</i>	sarete espulsi dalle sinagoghe (16,2)
<i>a causa del mio nome:</i>	ma tutte queste cose faranno a voi a causa del mio nome (15,21)
<i>'Mostri YHWH la sua gloria</i>	in questo è stato glorificato il Padre mio (15,8)
<i>e che noi vediamo la vostra gioia'</i>	affinché la mia gioia sia in voi e la vostra gioia sia piena (15,11) e il vostro cuore si rallegrerà e nessuno potrà togliervi la vostra gioia (16,22; cf. 16,24)
<i>Ma essi saranno svergognati!</i>	Chi non rimane in me viene gettato via come il tralcio e si secca e poi lo raccolgono, lo gettano nel fuoco e lo bruciano (15,6)

⁴⁵ Cf. C. WESTERMANN, «*kbd*, essere pesante», in *DTAT*, I, 697.

L'interpretazione rovesciata di Is 66,5 nel contesto di una polemica intragiudaica

In Gv 15,1-16,33 i discepoli sono avvertiti dal maestro che «il mondo» li renderà ἀποσυνάγωγοι (16,2a), ovvero che i giudei li scacceranno dalle loro sinagoghe; in questo testo si riflette la fase storica vissuta dalla comunità giovannea che, pur frequentando la sinagoga e vivendo ancora la liturgia giudaica, sperimentò la persecuzione e il rifiuto da parte di alcuni rappresentanti del popolo giudaico – probabilmente con ruoli di responsabilità e di guida all'interno di esso – che non accettavano i discepoli di Gesù nelle loro assemblee. Questo viene descritto dall'evangelista come la manifestazione dell'inevitabile lotta esistente tra la comunità di Cristo e tutti quelli che si oppongono a lui, lotta che prelude al giudizio di Dio nel tempo escatologico.⁴⁶

L'utilizzo di Is 66,5 in Gv 15,1-16,33 sembra avere proprio la funzione di esplicitare la motivazione di questo rifiuto dei cristiani da parte della Sinagoga. Come già detto, in altri due luoghi del Vangelo di Giovanni abbiamo il termine ἀποσυνάγωγος (9,22 e 12,42) per esprimere la minaccia da parte dei giudei di cacciare dalla sinagoga chi crede in Gesù, giudei intesi non come il popolo giudaico nella sua accezione etnico-religiosa ma come quei giudei che non accettarono Gesù come Messia.⁴⁷ Il primo testo in particolare si ambienta nella festa delle Capanne, che l'evangelista chiama esplicitamente «festa dei giudei» (7,2). In essa Gesù attribuisce alla sua persona i simboli della festa (conosciamo il rituale da *m. Sukkah* 3,3-14), ovvero l'acqua, definendosi il nuovo tempio da cui sgorga l'acqua viva (7,37-38), e la luce (*m. Sukkah* 5,2-4 ci dice che le lanterne illuminavano il tempio), presentandosi come il Figlio dell'uomo che è venuto a portare la luce non solo a Gerusalemme e al suo popolo, ma al mondo intero (Gv 9,39).⁴⁸

La festa di *Sukkôt* nel periodo del secondo tempio e in particolare in quello erodiano, collegava la gioia della festa al rituale delle libagioni che si compiva proprio davanti al tempio. Tale rito da una parte

⁴⁶ Cf. J. ZUMSTEIN, «The Farewell Discourses (John 13:31-16:33) and the Problem of Anti-Judaism», in R. BIERINGER – D. POLLEFEY – F. VANDECASTEELE-VANNEUVILLE (edd.), *Anti-Judaism and the Fourth Gospel* (Jewish and Christian Heritage Series 1), Assen 2001, 468-470.

⁴⁷ Cf. BEUTLER, *L'ebraismo e gli ebrei nel vangelo di Giovanni*, 151; MARCHESELLI, «Il Vangelo di Giovanni nel giudaismo», 313-317.

⁴⁸ Cf. F. PIAZZOLLA, *Il Cristo di Giovanni. Titoli nel quarto Vangelo* (StBi 86), Bologna 2018, 73-77.

rappresentava un atto propiziatorio in vista della stagione delle piogge e dall'altro ravvivava la speranza nell'avvento del messia, conferendo a tutta la festa una caratterizzazione escatologica.⁴⁹ Con la distruzione del tempio, la gioia caratterizzante la festa fu ancor di più idealizzata sia come memoria del passato sia come speranza nel futuro, per cui l'elemento escatologico risultò sempre più predominante fino al punto che nelle tende della festa si vedeva l'immagine allegorica della *kābôd* di YHWH che abita in mezzo al suo popolo proprio come abitava al tempo dell'esodo, preludio della sua definitiva liberazione ad opera di Dio.⁵⁰

La predizione di Gesù della persecuzione dei suoi discepoli e del loro essere ἀποσυναγώγοι (Gv 16,2a) arriva in una parte del discorso in cui, evocando Is 66,5, l'elemento escatologico e giudiziale di fatto sembra di primaria importanza. L'ultimo capitolo di Isaia (Is 66,1-24) veniva letto nella liturgia sinagogale come aggiunta (*aftarôt*) alla lettura della *Torah* quando il sabato cadeva nel novilunio, giorno di grande gioia e di grande solennità in quanto il giorno di luna piena era vissuto come giorno di vita nuova.⁵¹ In un commento rabbinico a Nm 10,10, in cui viene prescritto il suono delle trombe per i giorni di festa, i sabati e i noviluni, vengono date alcune interpretazioni del testo in relazione al giudizio escatologico (*Sifre Nm 77:4*) e vengono citati due testi profetici di tipo apocalittico: Is 27,13 e Zc 9,14; alla fine, come ultima interpretazione, viene detto che il passo commentato si riferisce ad Is 66,6, in cui si parla di un rumore (*qôl*) che viene dal tempio, inteso come la voce di Dio che viene a punire i suoi nemici nel giorno del giudizio.⁵²

L'uso nel primo giudaismo di Is 66,1-24 in relazione al giudizio escatologico è confermato anche nel trattato talmudico *Rosh Hašānah* (17a) che contiene la discussione rabbinica sui diversi capodanni. In esso troviamo la citazione di Is 66,24 sulla condanna nel fuoco che subiranno gli empi nel giorno del giudizio.⁵³ Il *Rosh Hašānah*, celebrato il

⁴⁹ Cf. J.L. RUBENSTEIN, *The History of Sukkot in the Second Temple and Rabbinic Periods* (BJS 302), Atlanta, GA 1995, 131-145.165.

⁵⁰ Cf. *ibid.*, 225-235 e 275-290.

⁵¹ L'autore di un'omelia su Isaia che fa parte della *Pesikta Rabbati*, testo rabbinico del IV secolo, sottolinea più volte la dimensione escatologica di Is 66,1-24. Cf. M. GALLO, *Sete del Dio vivente. Omelie rabbiniche su Isaia*, Roma 1981, 59-60.

⁵² Cf. J. NEUSNER (ed.), *Sifre to Numbers. An American Translation and Explanation. II. Sifre to Numbers 59-115* (BJS 119), Atlanta, GA 1986, 51.

⁵³ Cf. LAZARUS (ed.), «Rosh Hashanah», in EPSTEIN (ed.), *The Babylonian Talmud*, IV, 65.

primo giorno del mese di *Tišri*, giorno in cui la tradizione fa risalire la creazione del primo uomo, è definito il «giorno del Giudizio», perché l'ebreo lo celebra dedicandosi all'esame e alla riflessione sui comportamenti tenuti durante l'anno, invocando il perdono di Dio e promettendosi un sincero pentimento.

Dunque, non solo in Is 66,5, ma in tutto l'oracolo che chiude il libro di Isaia (66,1-24) è fortemente accentuata la dimensione escatologica mediante il tema del giudizio di Dio che invita alla gioia i suoi fedeli e promette l'imminente condanna dei suoi nemici. Alcuni studiosi hanno collegato l'allusione di Is 66,5 alla festa delle Capanne proprio per l'uso che in sinagoga si faceva durante questa festa dei testi messianici contenuti nell'ultimo capitolo del libro di Isaia (Is 66,1-24),⁵⁴ ambientando l'intera parte del discorso (Gv 15,1-16,33), al pari di Gv 7-9, durante la festa di *Sukkôt*, e proponendo di vedere in tutto il QV un vero e proprio ciclo liturgico che si ripete tre volte (in tre anni) e all'interno del quale si svolge tutto il suo filo narrativo.⁵⁵

Nel Vangelo di Giovanni le feste sono, in effetti, funzionali alla progressiva rivelazione del mistero di Cristo⁵⁶ e rappresentano il luogo del grande conflitto sorto tra Gesù e le autorità ebraiche del tempo (il primo attrito si trova già in Gv 5,1-18 in seguito a una guarigione fatta

⁵⁴ Cf. BARRETT, *The Gospel according to St John*, 479; A. GUILDING, *The Fourth Gospel and the Jewish Worship*, Oxford 1960, 53-54.

⁵⁵ Cf. GUILDING, *The Fourth Gospel*, 48. Cf. anche L. MORRIS, «The Gospel and the Jewish Lectionaries», in R.T. FRANCE – D. WENHAM (edd.), *Gospel Perspectives. III. Studies in Midrash and Historiography*, Sheffield 1983, 129-156. Lo studioso australiano ha avanzato l'ipotesi che i vangeli, soprattutto quello di Matteo e quello di Giovanni, siano nati per essere destinati alla lettura liturgica all'interno di uno specifico calendario di feste sorto in antagonismo – anche se in parallelo – ai lezionari giudaici, con l'intento di sottolineare nello stesso tempo la continuità e la discontinuità della fede cristiana rispetto alle sue radici ebraiche.

⁵⁶ Invece l'interpretazione sostituzionista delle feste si trova in G.A. YEE, *Jewish Feasts and the Gospel of John* (Zacchaeus Studies. New Testament), Wilmington, DE 1989, 27; M.A. DAISE, *Feast in John. Jewish festivals and Jesus' «Hour» in the Fourth Gospel* (WUNT II 229), Tübingen 2007, 72-81; M. THEOBALD, *Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1-12* (RNT), Regensburg 2009, 394-398. Di certo a partire dall'episodio di Cana (Gv 2,1-12), passando per la purificazione del tempio (2,13-22) fino al dialogo con la Samaritana (c. 4), tutta la prima parte del vangelo (1,19-4,54) è tesa a descrivere la gloria di Gesù sullo sfondo delle istituzioni religiose di Israele. Cf. J. ZUMSTEIN, *L'Évangile selon saint Jean (1-12)* (CNT 4a), Genève 2014, 21 (tr. it. Torino 2017); addirittura si potrebbe dire che a Cana ha inizio la missione di Gesù che si concluderà sotto la croce (Gv 19,30), missione che si svolge sullo sfondo delle celebrazioni religiose d'Israele e che è segnata sì dalla novità del suo avvento ma anche dalla continuità con la storia della salvezza. Cf. R. INFANTE, *Giovanni. Introduzione, traduzione e commento* (Nuova versione della Bibbia dai testi antichi 40), Cinisello Balsamo (MI) 2015, 12.

durante lo *Šabbat*), conflitto che si riflette dopo la sua morte tra la comunità giovannea e i giudei. Tale conflitto sembra radicalizzato in alcune parti redazionali del vangelo in cui la liturgia ebraica da parte cristiana sembra ormai superata, come nel discorso eucaristico (c. 6), dove effettivamente assistiamo a una nuova interpretazione della Pasqua ebraica, caratterizzata dalla prospettiva completamente nuova dell'offerta di Gesù «per la vita del mondo» (6,51), e nelle aggiunte del discorso di addio (15–17), dove l'attenzione viene spostata da Gesù – che ancora in 12–14 si muove e parla nel contesto della festa – alla comunità dei credenti e alla loro perseveranza nella fede.⁵⁷

In Gv 16,2b, dopo la predizione dei discepoli ἀποσυναγώγοι, troviamo un'espressione dal forte carattere apocalittico («verrà l'ora in cui chiunque vi ucciderà crederà di rendere culto a Dio») che trova eco in due testi del I sec. a.C. in cui si parla di guerra tra amici che sono diventati nemici e di «odio santo» dei nemici:

In quel tempo gli amici muoveranno guerra contro gli amici come se fossero nemici (*4Esd* 6,24);

Nm 25,13 ti insegna che se un uomo versa il sangue del nemico è come se avesse offerto un sacrificio (*Bemidbar Rabbah* 21,3).

L'espressione di Gv 16,2b sembra rivelare la solenne convinzione e spregiudicatezza con cui si muovevano i persecutori contro i discepoli di Gesù della comunità giovannea al tempo della stesura del vangelo. Il motivo di tanto accanimento contro i cristiani era, come viene testimoniato in Gv 15,21 citando Is 66,5, il nome di Gesù («a causa del mio nome»), ovvero la sua persona. L'uso implicito di Is 66,5 – che descrive «fratelli che odiano» e «scomunicano» altri fratelli a causa del nome di YHWH – in Gv 15,1–16,33 si comprende solo all'interno del contesto polemico intragiudaico in cui nasce il QV.⁵⁸

⁵⁷ Cf. J. BEUTLER, «La reinterpretazione della tradizione ebraica da parte di Giovanni. Il caso delle feste», in M. MARCHESELLI (ed.), *Israele e Chiesa nel Vangelo di Giovanni. Compimento, reinterpretazione, sostituzione?* (Epifania della Parola 14), Bologna 2016, 30-31.

⁵⁸ Il contrasto intragiudaico (per lo più gerosolimitano) che fa da sfondo al Vangelo di Giovanni sarebbe databile ancora verso la fine del I sec. o al massimo intorno alla prima decade del II sec. d.C. Cf. A.A. EVANS, «Evidence of Conflict with the Synagogue in the Johannine Writings», in R.A. CULPEPPER – P.N. ANDERSON (edd.), *John and Judaism. A Contested Relationship in Context* (Resources for Biblical Study 87), Atlanta, GA 2017, 135-154.

Il giudizio escatologico nell'oracolo isaiano era invocato in un contesto polemico tra gruppi religiosi rivali in cui una parte era odiata e scomunicata dall'altra in nome di Dio; allo stesso modo nel testo giovanneo il giudizio divino viene invocato mentre imperversava la persecuzione dei discepoli di Gesù ad opera dei giudei.

In Gv 15,1-16,33 l'allusione a Is 66,5 rivela così il motivo per cui i giudei cacciavano dalle sinagoghe i discepoli di Gesù, ovvero lo zelo verso il loro Dio; per questo motivo durante la festa di *Sukkôt* essi sono descritti nell'atto di minacciare i genitori del cieco nato (9,22) o nella festa di Pasqua nel tentativo di punire chi aveva creduto in Gesù dopo il miracolo di Lazzaro (12,42); la punizione definitiva dei malvagi, degli idolatri e degli eretici – di quello insomma che nel linguaggio giovanneo è «il mondo» – era il contenuto dell'ultimo oracolo isaiano (Is 66,1-24), in cui si profetizzava il grande sabato della storia e si annunciava l'avvento del grande giorno del giudizio di YHWH, della grande vittoria di Dio sui suoi nemici.

L'autore del QV in Gv 15,1-16,33 utilizza Is 66,5, per esprimere in modo esattamente rovesciato il compimento del giudizio di Dio che si svelerà nella comunità dei discepoli di Gesù. Mentre «i giudei» pensano di essere fedeli a YHWH combattendo i cristiani anche fino a ucciderli, non si rendono conto che in tal modo essi opprimono il gruppo amato e scelto da Dio – che sono proprio i discepoli di Gesù – esattamente allo stesso modo in cui agivano gli oppositori degli umili e dei timorati di YHWH di cui parla Is 66,5 che soffrivano persecuzioni da parte dei loro fratelli. I giudei ora odiano i cristiani, li respingono e li scomunicano, ovvero li cacciano dalle sinagoghe. Alla fine dei tempi però questo piccolo gruppo sarà nella gioia, quando, guidato dallo Spirito, raggiungerà la gloria (16,4b-33), mentre «il mondo» – ovvero gli oppositori di Gesù – sarà svergognato e sconfitto per sempre.

GIANPAOLO PAGANO
 ISSR «Giovanni Duns Scoto»
 80035 Nola-Acerra (NA)
 paganogianpop@hotmail.it

Parole chiave

Discorso d'addio – Allusione midrashica – Trito-Isaia – Scritture – Feste giudaiche – Polemica intragiudaica – Sinagoga – Giorno del giudizio

Keywords

Farewell Discourse – Midrashic allusion – Trito-Isaiah – Scriptures – Jewish feasts – Intra-Jewish polemic – Synagogue – Day of judgement

Sommario

L'articolo intende in primo luogo far emergere l'intenzionalità dell'autore del Quarto Vangelo ad alludere a Is 66,5 in una parte del discorso d'addio (15,1–16,33). In secondo luogo, in riferimento allo scontro intragiudaico che fa da sfondo al Vangelo di Giovanni attraverso l'espulsione dalla Sinagoga di alcuni membri della comunità giovannea (9,22; 12,42; 16,2a), l'articolo si propone di interpretare la citazione implicita di Is 66,5 all'interno di tale scontro in cui la liturgia ebraica sembra rivestire un ruolo di primo piano, come suggerisce il contesto delle feste di *Pesach* e di *Sukkôt*. Il contrasto polemico interno a Israele al quale si riferisce Is 66,5 rivive nella polemica antiggiudaica nella quale si ambienta tutto il Vangelo di Giovanni e in particolare questa parte del discorso di addio (15,1–16,33) in cui viene anticipata la lotta escatologica tra i discepoli di Gesù e «il mondo» che culminerà nel giorno del giudizio.

Summary

Firstly, this article reveals the intention of the author of the Fourth Gospel in alluding to Is 66,5 at one point in the Farewell Discourse (15,1–16,33). Secondly, with reference to the intra-Jewish conflict which is the background to John's Gospel, on account of the expulsion of some members of the Johannine community from the synagogue (9,22; 12,42; 16,2a), the article proposes to interpret the implicit quotation of Is 66,5 within this dispute in which the Jewish liturgy seems to be playing a leading role, as suggested by the context of the feasts of *Pesach* and *Sukkôt*. The polemical conflict within Israel referred to by Is 66,5 takes on new life within the anti-Jewish polemic which is the atmosphere of the whole of John's Gospel and especially of this part of the Farewell Discourse (15,1–16,33) which anticipates the eschatological struggle between Jesus' disciples and «the world» which culminate in the Day of Judgement.

Pietro, una figura identitaria per la cristianità lucana

Nella storia della ricerca la figura di Pietro nel vangelo lucano è stata fatta oggetto di scarsa attenzione dagli studiosi nella sua dimensione più squisitamente narrativa e teologica; l'interesse degli interpreti si è infatti concentrato prevalentemente sulla dimensione storico-biografica e dogmatico-canonica: nel primo ambito, i dati lucani sono stati utilizzati per ricostruire un quadro, storicamente attendibile, della biografia dell'apostolo. Nel secondo ambito, sono state esaminate le analogie e le peculiarità delle affermazioni contenute in Mt 16,18-19 e in Lc 22,30-31, in relazione al ministero petrino.

La discussione sulla figura e sul ruolo di Pietro in Atti degli Apostoli ha risentito del dibattito sulla storicità del racconto lucano, soprattutto in relazione ai discorsi missionari petrini: si tratta di allocuzioni attribuibili di sana pianta al genio letterario e teologico del narratore lucano? Oppure Luca rielabora dati tradizionali a sua disposizione? In questo caso, è ipotizzabile l'esistenza di una *theologia Petri*, che l'autore di Atti ha ricevuto dalla sua tradizione? Altra questione rilevante concerne il fenomeno del *paolinismo*, vale a dire l'influenza che il pensiero e la tradizione paolina hanno esercitato sullo scritto lucano; è possibile che Luca abbia operato una sorta di *paolinizzazione* del ritratto di Pietro per conciliare i due partiti, quello petrino e quello paolino, divisi sui criteri da adottare per l'accoglienza dei gentili all'interno della comunità cristiana?

Anche se non sono mancati articoli e contributi, sono solo due le monografie dedicate alla figura di Pietro nel dittico lucano. La prima in ordine di tempo è la tesi di dottorato sostenuta a Münster da Wolfgang Dietrich: egli intende valutare anzitutto le peculiarità del ritratto lucano di Pietro, distinguendo il materiale ascrivibile alle fonti e alla redazione lucana, pervenendo alla conclusione che i ritocchi redazionali che contraddistinguono il Pietro lucano sono riconducibili al materiale tradizionale di cui dispone Luca. Per Dietrich, il redattore lucano non tende a idealizzare Pietro, ma evidenzia il ruolo di primo pia-

no che egli occupa soprattutto in relazione agli altri apostoli e alla diffusione del vangelo.¹

Anche il secondo contributo riguarda la pubblicazione di una dissertazione dottorale discussa a Ottawa da Yvan Mathieu, che adotta un approccio metodologico differente, la narratologia, con l'obiettivo di far emergere il profilo narrativo-teologico di Pietro in Lc-At. L'apostolo ha ricevuto un incarico personale dal Cristo, differente da quello degli apostoli e dei discepoli, ma esercitato in piena sintonia e solidarietà con essi. L'autore lucano presenta Pietro come una figura paradigmatica: il suo itinerario di avanzamenti e cadute nella fede in Cristo rappresenta un prezioso termine di confronto per il cammino di sequela del lettore e di tutti coloro che, all'interno della Chiesa, svolgono un ruolo di responsabilità. La prerogativa esclusiva petrina è di confermare i fratelli nella fede: questa specificità si palesa nella testimonianza che egli rende al Risorto, in virtù dell'apparizione che egli ha ricevuto per primo dopo l'evento pasquale.²

Il presente contributo intende affrontare le principali questioni legate alla figura di Pietro nell'opera lucana, così come sono emerse nella storia della ricerca; in particolare, si valuteranno (a) le motivazioni che hanno indotto Luca a modificare il ritratto petrino nel suo vangelo; (b) l'impatto retorico-narrativo dei discorsi attribuiti all'apostolo nel libro di Atti; (c) il processo di modellizzazione cristologica (*synkrisis*) a cui è sottoposto Pietro nel secondo tomo del dittico lucano; (d) infine, la rilevanza narrativa e teologica della figura petrina nell'opera lucana.

La caratterizzazione del ritratto di Pietro nel Vangelo di Luca: un ritratto programmatico

Rispetto al testo marciano, Luca evita accuratamente di riportare scene che potrebbero creare imbarazzo e sminuire il prestigio di Pietro agli occhi del suo lettore,³ tende a sfumare l'incomprensione che ca-

¹ W. DIETRICH, *Das Petrusbild der lukanischen Schriften* (BWANT 94), Stuttgart 1972.

² Y. MATHIEU, *La figure de Pierre dans l'oeuvre de Luc. Évangile et Actes des Apôtres. Une approche synchronique* (EtB NS 52), Paris 2004.

³ In Lc 4,42-43, non è Simone che guida le folle da Gesù per trattenerlo a Cafarnao (cf. Mc 1,35-39); la confessione di fede messianica (Lc 9,18-22) non è seguita dal duro biasimo di Gesù rivolto a Pietro (Mc 8,32-33).

ratterizza Pietro in Mc e Mt;⁴ inoltre, evita l'imbarazzo di attribuire a Pietro l'atto d'imprecare, negando di aver mai conosciuto Gesù.⁵ Tuttavia, sono tre i passaggi che consentono di cogliere le peculiarità del ritratto lucano dell'apostolo: l'episodio della vocazione (Lc 5,1-11); il conferimento dell'incarico di confermare i fratelli (22,30-31); il riferimento all'apparizione post-pasquale (24,34).

La vocazione di Simone-Pietro (Lc 5,1-11)

Luca rielabora considerevolmente la scena della chiamata di Pietro descritta in Mc 1,16-18 (// Mt 4,18-19); è possibile che egli abbia utilizzato materiale proprio, proveniente dalla tradizione orale, e pervenuto indipendentemente sia a Luca sia a Giovanni.⁶ Tuttavia, non è azzardato ritenere che, nella prospettiva lucana, la pericope di Lc 5,1-11 assuma un valore programmatico per la caratterizzazione del personaggio Pietro: difatti, mentre sul versante cristologico non si aggiunge nulla di nuovo rispetto alle informazioni già comunicate al lettore in Lc 1-4,⁷ emergono invece i tratti più significativi della figura petrina così come andrà configurandosi nell'intera opera lucana.

Il doppio nome Simone/Pietro

Nel brano il nome Σίμων compare ben sei volte (vv. 3.4.5.8.10[2x]) ed è appannaggio esclusivo del narratore. In Lc 5,8 ciò che incuriosisce è l'abbinamento con il termine Πέτρος, che per la prima volta compare nel terzo vangelo. Secondo alcuni studiosi ciò dipende dalla fonte pre-lucana utilizzata dall'evangelista; è innegabile che si tratti di un'ag-

⁴ Il terzo evangelista fa precedere le parole pronunciate dall'apostolo in occasione della trasfigurazione di Gesù (Lc 9,33) dal riferimento al sonno che opprimeva Pietro e i suoi compagni (9,32), giustificando l'insensatezza del suo intervento. In Lc 22,45 il biasimo di Gesù non prende di mira solo Pietro (Mc 14,37 e Mt 26,40), ma tutti i discepoli, assopitisi per la tristezza.

⁵ In Mc 14,71: ἀναθεματίζεις; in Mt 26,74: καταθεματίζεις.

⁶ Tra gli argomenti addotti a suffragio dell'origine post-pasquale della pericope lucana, si fa riferimento alla «prematura» confessione di fede petrina in Gesù riconosciuto come κύριε (Lc 5,8). Altrettanto strana appare la dichiarazione attribuita a Pietro di «peccatore» (v. 8): sembra più adatta in ambito post-pasquale, dopo il rinnegamento petrino. Cf. J.A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke (I-IX). A New Translation with Introduction and Commentary* (AncB 28), New York 1981, 561-562.

⁷ Gesù *ammaestra* (Lc 5,2-3.5a): 4,15.17-21.23-27.43; la sua *parola* si rivela efficace e opera un *miracolo* (5,4b.6): 4,35-36.38-41; è riconosciuto come *Signore* (5,8b): 1,43.76; 2,11.

giunta della redazione lucana rispetto al testo di Mc 1,16-18, peraltro non presente in tutti i codici.

Come spiegare quest'improvvisa e impreveduta aggiunta? L'uso di diversi nomi, come nel caso di Lc 5,8, non è sempre indizio di un ricorso a differenti fonti da parte dell'autore, ma può rispondere a una precisa strategia narrativa. Per Luca *Pietro* è il nome che Gesù conferisce a *Simone* nell'ambito della scelta dei Dodici (6,14); a differenza di Mt 16,18, il narratore lucano non chiarisce per quale motivo Simone riceva l'appellativo di *Pietro*, forse perché era già noto all'uditorio lucano che il termine Πέτρος rappresenta la traduzione greca del termine aramaico *Kēpā'*, traslitterato in greco *Kēphās*, che Gesù attribuì a Simone.⁸

Ciò che è più interessante è il reiterato abbinamento dei due nomi nella macro-sequenza di At 10-11, che segna l'apertura della missione cristiana ai gentili. I due nomi attribuiti all'apostolo consentono al narratore di caratterizzare il protagonista della missione ai pagani nella sua duplice dimensione, giudaica (Σίμων) e greca (Πέτρος), quest'ultima conferitagli direttamente da Gesù, e di distinguerlo da Simone, presso il quale era alloggiato a Giaffa (At 9,43; 10,6). È così comprensibile la ragione che avrebbe indotto sin dall'inizio Luca ad associare il soprannome *Pietro* al nome *Simone*: spetterà a lui inaugurare la predicazione del vangelo ai gentili, su esplicito incarico divino.

Da maestro a Signore: la prima confessione di fede di Pietro?

In Lc 5,5 Simone si rivolge a Gesù con il titolo di ἐπιστάτης, riconoscendo l'autorevolezza della sua parola, e si fida, accettando di prendere il largo e di calare le reti. Si tratta del primo atto di fede che il futuro discepolo emette nei confronti del suo maestro? Anche se per qualche studioso la reazione petrina è da intendersi nel senso di un ossequio formale nei confronti di colui che egli riconosce come un autorevole maestro,⁹ Pietro è caratterizzato come il credente modello che non teme di accantonare le sue certezze fidandosi della parola di Gesù.

⁸ Il nome maschile *kēpā'* ha una gamma di significati che comprende «roccia», «spuntone di roccia» o «pietra», mentre il nome maschile greco *pétros* significa specificamente «una roccia isolata» o «una piccola pietra», ma a volte «roccia» o «pietra» in genere. Cf. J.K. ELLIOTT, «Κηφᾶς: Σίμων Πέτρος ὁ Πέτρος: An Examination of New Testament Usage», in *NT* 14(1972), 241-256.

⁹ I.H. MARSHALL, *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text* (NIGTC), Exeter 1978, 203. Per T. WIARDA, *Peter in the Gospel. Pattern, Personality and Relation-*

La pesca miracolosa consentirà a Simone di andare oltre la sua iniziale valutazione di Gesù: egli non è solo un *maestro*, per quanto autorevole, egli è il κύριος (Lc 5,8). Obiettivamente è strano che Luca ponga sulle labbra di Simone un'omologia tipica della fede post-pasquale a questo punto della trama; secondo alcuni studiosi la confessione *kyriologica* è un indizio che depona a favore dell'originario contesto post-pasquale della tradizione pre-lucana. Tuttavia, se l'episodio della pesca miracolosa assume un valore programmatico per l'identità e la missione di Simone, è possibile che il narratore abbia anticipato il contenuto della predicazione petrina, che sarà ampiamente illustrata nel secondo tomo dell'opera lucana (cf. At 2,36; 10,36 in cui il titolo *Signore* è pronunciato solo da Pietro). Pertanto, il vocativo κύριε non può essere inteso alla stregua di un saluto deferente, ma è a tutti gli effetti il titolo con il quale si riconosce in Gesù l'agire potente della signoria divina.

Pietro: un peccatore?

La confessione di fede nella signoria di Gesù è preceduta dalla seguente dichiarazione: «Allontanati da me, poiché sono un uomo *peccatore*» (Lc 5,8). In che senso è da intendersi l'aggettivo ἀμαρτωλός? Poco plausibile è l'ipotesi di chi sostiene che Simone si dichiari peccatore perché irrispettoso dei precetti farisaici o perché macchiatosi di una colpa concreta; anacronistica è la soluzione di chi sostiene che il mestiere di pescatore fosse ritenuto un'attività poco dignitosa, basandosi su testi rabbinici di epoca posteriore. Non si può escludere, invece, che si tratti di un'eco prolettica del rinnegamento di cui Pietro si renderà protagonista (Lc 22,58-62).

Occorre, tuttavia, notare che l'episodio della vocazione di Simone è contestualizzato nella sequenza di 5,1-6,11, in cui l'enfasi è posta sui motivi del peccato/peccatore e del perdono (cf. 5,8.13-14.20-24.30-32; 6,2.7.9); in questo senso la dichiarazione di 5,32 assume un valore centrale, poiché in essa si condensa il senso e lo scopo della missione di Gesù, che non è venuto «a chiamare i giusti, ma i *peccatori* in vista della conversione». L'appello è destinato anche a coloro che sono disprezzati e marginalizzati a motivo della loro condizione fisica e sociale, come nel caso del pubblicano Levi, anch'egli convocato come Si-

ship (WUNT 2.127), Tübingen 2000, 101, la fede di Pietro è mista a scetticismo, e pertanto non può essere ritenuta una fede-modello.

mone alla sequela del Cristo (5,27). In entrambi i casi, la risposta dei chiamati è repentina: Simone (5,11) e Levi (5,28) abbandonano tutto per seguire Gesù.

La definizione di peccatore può anche lasciar intendere l'abissale distanza che Simone sperimenta tra sé e colui che riconosce come il Signore:¹⁰ interessante è il rapporto tipologico che si istituisce tra il racconto della vocazione di Isaia (Is 6,1-10) e di Simone: in entrambe le circostanze essi assistono a un evento teofanico (Is 6,1-4; Lc 5,4-7.9-10a), cui reagiscono professando la loro indegnità (Is 6,5; Lc 5,8), ma sono rassicurati (Is 6,7; Lc 5,10b) in vista dell'incarico che sarà loro affidato (Is 6,8-13; Lc 5,10b).

Ancora un aspetto merita di essere preso in considerazione: l'associazione della categoria di peccatore al ritratto iniziale di Simone può essere intesa sia nel senso della fragilità che caratterizzerà l'apostolo nell'ora della prova, quando cioè rinnegherà per tre volte Gesù (Lc 22,54-62), sia nella prospettiva dei destinatari della futura predicazione petrina. Ai giudei che ascoltano il suo discorso pronunciato nel giorno di Pentecoste, Pietro rivolge l'appello a convertirsi e a ricevere il battesimo per ottenere il perdono dei peccati (At 2,38; 3,19.26; 5,31; 10,43). In un certo senso, anche se Pietro non fa mai riferimento alla sua condizione di peccatore, può essere ritenuto un modello per tutti coloro che sono invitati a pentirsi per ottenere il perdono divino.¹¹

La nuova identità di Simone: pescatore di uomini

Pietro si ritrae di fronte a Gesù perché ha paura: ha riconosciuto in lui la presenza e l'agire potente di Dio. Tuttavia, è rassicurato dalle parole di Gesù, che lo esortano a non avere paura. La formula $\mu\eta\ \phi\omicron\beta\omicron\upsilon$ è tipica della tradizione biblica e può precedere la rivelazione di un evento importante o il conferimento di un incarico da parte di Dio, o di un suo rappresentante, a un essere umano. Egli è testimone dell'agire divino che si concentra nella figura di Gesù, dal quale riceve un mandato particolare: ἀπὸ τοῦ νῦν ἀνθρώπους ἔση ζωγρῶν (5,10b). L'indicazione temporale ἀπὸ τοῦ νῦν enfatizza la radicale *trasformazione* che inve-

¹⁰ Quella di Pietro ricorda la reazione di Mosè (Es 3,5-6), di Gedeone (Gdc 6,22), di Manoach (Gdc 13,22), di Ezechiele (Ez 1,28).

¹¹ R.S. ASCOUGH, «Rejection and Repentance. Peter and the People in Luke's Passion Narrative», in *Bib* 74(1993), 349-365, qui 364, e F. DAMGAARD, «Moving the People to Repentance: Peter in Luke-Acts», in H.K. BOND – L.W. HURTADO (edd.), *Peter in Early Christianity*, Grand Rapids, MI 2015, 121-129, specialmente 121-122.

ste Pietro sul piano dell'essere e dell'agire: egli non sarà più impegnato a pescare pesci, bensì uomini; la pesca miracolosa di cui è stato testimone prefigura metaforicamente il suo futuro impegno missionario.

La scelta del verbo ζωγράφω, in luogo del sostantivo ἀλιεῖς, è indice dell'intenzione autoriale di configurare l'incarico petrino in prospettiva escatologica: nelle parole di Lc 5,10 si riverbera l'eco dell'oracolo di Ger 16,14-18, in cui il Signore, per bocca del suo profeta, preannuncia giorni in cui gli israeliti, grazie all'invio di pescatori e cacciatori divini, saranno ricondotti nella loro patria dalla quale erano stati dispersi. I motivi del *giudizio* e del *raduno*, qui appena evocati, saranno ripresi in Lc 22,30, con l'immagine dei dodici apostoli assisi sugli scranni del Regno per giudicare le dodici tribù d'Israele, e soprattutto nel libro di Atti, dove l'elezione del sostituto di Giuda sarà proposta come necessaria da Pietro (At 1,15-26); inoltre, l'uditorio del suo primo discorso (2,14b-36.38-40) è composto non solo dai residenti gerosolimitani, ma anche da giudei provenienti dai territori della Diaspora (2,9-11a), evocando lo scenario dell'Israele disperso radunato da Dio alla fine dei tempi (cf. Is 40-55).

Rinunciare a tutto: la radicalità della sequela

In Lc 5,11 la scelta lucana di porre l'aggettivo neutro indefinito πάντα («tutto») come oggetto del participio ἀφέντες («lasciando») indica la radicalità della scelta operata da Pietro, cui si associano Giacomo e Giovanni. In questo senso, il narratore descrive Pietro come il discepolo-modello che non ricusa di odiare la famiglia di origine (Lc 14,26), rinunciando a tutti i propri averi per il vangelo (14,33). Il riferimento al distacco dai beni materiali in questo ambito è attestato solo nel terzo vangelo e rappresenta il punto apicale delle richieste fatte da Gesù a quanti scelgono di seguirlo. Ricusando i beni terreni (18,28), pertanto, i discepoli mostrano non solo di accogliere il messaggio, ma anche l'esempio di sobrietà del loro maestro, che non ha dove posare il capo (9,58).

Anche in questo caso, Luca anticipa un tratto che contraddistinguerà lo stile dell'apostolo nell'incarico che egli sarà chiamato ad assolvere nel tempo post-pasquale: allo storpio che giace mendicando presso la Porta Bella del Tempio di Gerusalemme, Pietro, insieme a Giovanni, dichiara di non disporre né di oro né di argento; ciò che può offrirgli è la guarigione concessagli invocando il nome di Gesù il Nazareno (At 3,1-10).

Confermare i fratelli: il mandato petrino

Il conferimento del mandato petrino, riportato in Lc 22,31-32, non ha corrispondenza nel testo di Mc. Il primo aspetto interessante riguarda il duplice uso di *Simone* (v. 31), mentre al v. 34 Gesù predice il rinnegamento del suo apostolo rivolgendosi a lui col nome di *Pietro*. Il ricorso al doppio nome può giustificarsi con l'impiego di due fonti differenti,¹² ma non è l'unica soluzione: si può ritenere che il ritorno al primo nome, insieme con la sua duplicazione al v. 31, possa segnalare per i lettori di Lc che l'identità e la vocazione di Pietro come apostolo sono a rischio nel conflitto imminente, in cui la sua fedeltà è messa a repentaglio.

La dichiarazione di Gesù è destinata a Simone, ma implica l'intero gruppo apostolico, come dimostra la disposizione chiasmica dei vv. 31b-32:

- a) Satana *vi* ha cercato per vagliarvi come il grano (31b),
 - b) ma io ho pregato per *te*, affinché non ceda la *tua* fede (32a);
 - b¹) e *tu*, una volta ravveduto (32b),
- a¹) conferma i *tuo*i fratelli (32c).

I discepoli, e Simon Pietro in particolare, sono vagliati da Satana (cf. l'eco veterotestamentaria di Gb 1,6-12; 2,1-6; Am 9,9) perché vacilli la loro fedeltà. Tuttavia, Gesù rassicura il suo discepolo di pregare per lui affinché non venga a mancare la sua πίστις (Lc 22,32a); per quale ragione il destinatario della preghiera gesuana è solo Simone se tutti i discepoli sono esposti alla prova diabolica? Le parole di Gesù precedono la profezia del rinnegamento petrino (v. 34), mentre non si fa alcun cenno alla defezione degli altri discepoli. L'intercessione di Gesù non preserva Pietro dalla caduta, ma ottiene che il suo cedimento sia solo provvisorio.

Prima, però, Pietro deve «ravvedersi» (ἐπιστρέψας): dopo aver negato di conoscerlo (Lc 22,57), il suo cammino di conversione inizia nel momento in cui Gesù si volge con lo sguardo verso di lui (στραφείς: 22,61); è la premessa necessaria in vista del conferimento di un compito ben preciso: consolidare (στηρίζω) i suoi fratelli. Il beneficio che egli

¹² Così FITZMYER, *The Gospel According to Luke (X-XXIV)*, 1424, e J. NOLLAND, *Luke 18:35-24:53* (WBC 35C), Dallas, TX 1993, 1072. Per ELLIOTT, «Κηφᾶς: Σίμων Πέτρος ὁ Ἰετρος», 250, si tratta di un'aggiunta redazionale.

riceve dall'intercessione gesuana ridonda a vantaggio di tutto il gruppo apostolico. Egli ha il compito di rendere solida la fede dei discepoli in Gesù e, soprattutto, nella sua risurrezione. Difatti, in Lc nessun altro personaggio intradiegetico presenta una fede più densamente cristologica di Pietro, che ha riconosciuto Gesù come il *Signore* (5,8) e il *Cristo* di Dio (9,34), e sul monte ha udito la voce divina attestare che egli è il *Figlio di Dio, l'Eletto* (Lc 9,34).

Il primo testimone della risurrezione

Luca è l'unico tra gli evangelisti a descrivere Pietro come il primo destinatario dell'apparizione post-pasquale del Risorto (Lc 24,34): il primo discepolo del Gesù terreno è anche il primo testimone del Cristo risorto.¹³ Nel vangelo lucano l'apparizione del Risorto a Pietro è preceduta dalla corsa dell'apostolo al sepolcro, che non trova riscontro nei sinottici (Lc 24,12). Ad ogni modo, sembra curioso che Pietro si rechi al sepolcro nonostante si sia mostrato incredulo, così come gli altri discepoli (ἠπίστουν: 24,11), nei confronti delle donne. Lo scetticismo di Pietro e degli altri discepoli, tuttavia, si comprende alla luce della teologia lucana, che prevede un percorso di progressivo riconoscimento del Risorto, dal sepolcro vuoto all'apparizione del Risorto, passando per la spiegazione delle Scritture e la frazione del pane.

La dichiarazione del v. 34 è posta sulle labbra degli Undici e di quanti erano presenti con loro (v. 33b), i quali prefigurano la comunità ecclesiale che Pietro è chiamato a consolidare in forza del mandato conferitogli da Gesù; spetta a lui convincere i suoi fratelli che, quanto raccontato dalle donne, non è un vaneggiamento, ma corrisponde alla verità dei fatti. Il v. 34, inoltre, ha valore *prolettico* rispetto alla missione che l'apostolo dovrà assolvere nel tempo post-pasquale, quando

¹³ La notizia è confermata nella tradizione riportata da Paolo in 1Cor 15,5, in cui si afferma che, dopo la sua risurrezione, Cristo «apparve a Cefa e, poi, ai Dodici». Si ritiene che l'apostolo riporti un'antica formulazione kerygmatica (1Cor 15,3b-5), proveniente dall'ambiente gerosolimitano o antiocheno, in cui si attesta il singolare privilegio concesso a Pietro di vedere per primo il Signore risorto. Per M. BOCKMUEHL, *Simon Pietro nella Scrittura e nella memoria. L'apostolo nella chiesa antica* (Introduzione allo Studio della Bibbia. Supplementi 72), Brescia 2017 [orig. ingl. 2012], 148: «la testimonianza di 1Cor 15,5 e numerosi altri testi (ad es. Ignazio, *Sm.* 3.2) fanno pensare che Luca fosse in grado di procurarsi tra le sue fonti memorie in circolazione che attestavano il fatto di tale apparizione a Pietro. Al tempo stesso la natura di queste fonti non gli lasciava evidentemente la libertà di far sì che la loro testimonianza desse origine a un racconto del tutto diverso».

toccherà a lui per primo proclamare ai giudei e ai gentili che Dio ha risuscitato Gesù. La profetia post-pasquale descritta in forma indiretta, ma non meno incisiva, in 24,34 rappresenta il *climax* della relazione esclusiva che lega Gesù, nella sua condizione di Risorto, a Pietro, preparando il futuro impegno missionario di quest'ultimo, chiamato a essere testimone della risurrezione.

Il narratore ha elaborato il ritratto di Pietro integrando il quadro informativo marciano sulla base delle fonti a sua disposizione in previsione (*prolessi interna*) del ruolo che l'apostolo sarà chiamato a svolgere nella seconda parte dell'opera lucana. I tratti che provvedono a configurare il profilo intradiegetico dell'apostolo sono enunciati prevalentemente da Gesù, la fonte più attendibile per la caratterizzazione dei personaggi. Il lettore può constatare che la figura di Pietro è in costante trasformazione sotto l'impulso dell'iniziativa di Gesù, che provvede a fare di lui un pescatore di uomini, custode e garante della fede della comunità apostolica e suo testimone.

I discorsi di Pietro in Atti

In qualità di primo destinatario dell'apparizione post-pasquale del Signore risorto, spetta a Pietro la responsabilità di proclamare per primo l'evangelo della salvezza; per i limiti imposti al nostro lavoro non sarà possibile accennare alle questioni relative alle fonti, alla storicità e alla composizione dei discorsi di Atti,¹⁴ ma sarà sufficiente tenere a mente che, sulla scorta dei principi della storiografia e della retorica antica, l'autore lucano si sforza di comporre i suoi discorsi attenendosi il più possibile al senso generale di ciò che è stato effettivamente detto, al profilo dell'oratore e alla circostanza in cui sono stati enunciati (*prosopopea*).

Nel racconto di Atti i discorsi missionari attribuiti a Pietro sono cinque: 2,14b-36.38-39.40b; 3,12-26; 4,8b-12.19b-20; 5,29b-32; 10,28b-29.34b-43.47.¹⁵ Collocati in punti strategici della narrazione,

¹⁴ Per uno *status quaestionis* sui discorsi di Atti, rimandiamo all'ampio *excursus* di C.G. KEENER, *Acts. An Exegetical Commentary. Volume I. Introduction and 1:1-2:47*, Grand Rapids, MI 2012, 258-319, e all'articolo di O. PADILLA, «The Speeches in Acts: Historicity, Theology, and Genre», in S.A. ADAMS – M.W. PAHL (edd.), *Issues in Luke-Acts. Selected Essays*, Piscataway, NJ 2012, 171-193.

¹⁵ Ad essi vanno aggiunti At 1,16-22, in vista dell'elezione del dodicesimo apostolo, e 15,7-11, all'assemblea di Gerusalemme. Cf. M.L. SOARDS, *The Speeches in Acts. Their Content, Context, and Concerns*, Louisville, KY 1994, 22-92.

conferiscono alla trama maggiore vivacità e *pathos*, coinvolgendo il lettore a livello cognitivo e affettivo, e contribuiscono alla caratterizzazione del locutore, consentendo di cogliere la progressione narrativa del personaggio. In particolare, le allocuzioni petrine offrono importanti chiavi di lettura teologica per la comprensione di eventi passati (*analessi*), futuri (*prolessi*) o in corso di svolgimento. La *ridondanza* sul piano dei contenuti e dello stile consente di offrire al lettore informazioni particolarmente preziose per meglio comprendere e decodificare il messaggio rivoltogli, riducendo l'esitazione e facilitando la corretta ermeneutica del messaggio.¹⁶ Non si tratta di una stucchevole riproposizione di concetti espressi in maniera sempre identica: la regia narrativa dispone gli interventi petrini in modo tale che il profilo del *locutore* risulti coerente con il compito di testimoniare il vangelo; il *contenuto* è modulato in ragione dell'*uditorio* e della *funzione retorico-narrativa* che svolge nella trama.¹⁷

I sermoni petrini risentono di un greco semitizzante, che tradisce la sua origine galilaica (Lc 22,59); la sintassi non è sempre elegante e risente di una formazione letteraria poco curata (At 4,13), di cui Luca non può non tener conto nella composizione. Nella sequenza narrativa che descrive la proclamazione del vangelo a Gerusalemme (At 1,15 – 8,3), il *locutore* è descritto nell'atto di prendere la parola con gli Undici (2,14a; 5,29) per sottolineare la dimensione collegiale del suo intervento, ribadita con enfasi dalla reiterazione della clausola «noi siamo testimoni» (2,32; 3,15; 5,32; 10,41); in 3,12 interviene per spiegare la guarigione prodigiosa dello storpio, e insieme a lui è menzionato Giovanni (3,11), così come in 4,19b. La sua parola è ispirata dallo Spirito Santo, effuso nel giorno di Pentecoste (cf. At 2,1-4), e operante in occasione

¹⁶ Sulla funzione retorico-narrativa dei discorsi di Pietro in Atti, cf. R.C. TANNENHILL, «The Function of Peter's Mission Speeches in the Narrative of Acts», in *NTS* 37(1991), 400-414. D. MARGUERAT, «De Jésus à Paul: l'invention du christianisme dans les Actes des apôtres», in S. BUTTICAZ – E. NORELLI (edd.), *Memory and Memories in Early Christianity. Proceedings of the International Conference held at the Universities of Geneva and Lausanne (June 2-3, 2016)* (WUNT 2. 398), Tübingen 2018, 157-175, osserva che l'obiettivo dei discorsi kerygmatici pronunciati dagli apostoli è di «intégrer la mémoire de Jésus à l'histoire de Dieu avec Israël» (166).

¹⁷ La ridondanza nell'ambito della poetica della narrazione biblica è stata approfondita in particolare da R. ALTER, *L'arte della narrativa biblica* (Biblioteca biblica 4), Brescia 1990 [orig. ingl. 1981], 112-140, e da M. STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative* (ILB.S), Bloomington, IN 1985, 387-393; D. MARGUERAT, *La prima storia del cristianesimo. Gli Atti degli Apostoli* (Parola di Dio 20), Cinisello Balsamo (MI) 2002, 185-213; R.D. WITHERUP, «Functional Redundancy in the Acts of the Apostles: A Case Study», in *JSNT* 48(1992), 67-86.

della sua predicazione (4,8a). L'unica circostanza in cui Pietro non è accompagnato dagli altri apostoli è in casa di Cornelio (10,28b.34.47): la predicazione del *kerygma* a Cesarea inaugura il tempo dell'evangelizzazione dei gentili, di cui Pietro è il precursore, e anticipa il ruolo di primo piano svolto da Paolo in At 13–28.

L'*uditorio* dei suoi discorsi è composto in prevalenza da giudei: in 2,14 si rivolge a coloro che risiedono a Gerusalemme e ai giudei osservanti, provenienti da ogni nazione sotto il cielo (2,5); al v. 29 definirà i suoi destinatari «fratelli», esprimendo la solidarietà fraterna che lega Pietro, e gli apostoli, al popolo; infine, al v. 36 ricorre alla formula «casa d'Israele», tipica dei LXX, per conferire maggiore solennità alla sua dichiarazione finale evocando l'appartenenza dei suoi interlocutori al popolo dell'alleanza. In 3,12 Pietro indirizza il suo discorso al popolo, di cui anch'egli si sente parte come emerge al v. 17 («fratelli»). I suoi destinatari sono gli israeliti (v. 12), definiti più avanti «figli dei profeti e dell'alleanza che Dio ha stabilito con i vostri padri» (v. 25). Più circoscritto è l'uditorio dei discorsi riportati in At 4–5: si tratta dei capi del popolo e degli anziani (4,8), del sommo sacerdote e dei membri del sinedrio (5,17.21).

L'esposizione del *kerygma* al mondo gentile, rappresentato da Cornelio (At 10), non avviene in maniera brusca, poiché l'ampliamento dell'uditorio della predicazione cristiana è già prefigurato nella lista delle nazioni di 2,9-11a, con la quale si delinea lo scenario mondiale della diffusione del vangelo. Vale la pena notare che già in 2,39 è stato affermato che la promessa dello Spirito «è per voi (*giudei*) e per i lontani (πᾶσιν τοῖς εἰς μακρὰν)», che riprende Is 57,19 che estende la potenzialità del dono divino anche ad altri popoli. In 3,25-26 i giudei sono indicati come quella discendenza di Abramo attraverso la quale saranno benedette in Cristo tutte le famiglie della terra (cf. Gen 26,4). La portata universale del messaggio evangelico è espresso dalla dichiarazione di 4,12: «non è dato altro nome agli uomini sotto il cielo nel quale sia stabilito che essi possano essere salvati».

I *luoghi* e le *circostanze* di enunciazione dei discorsi petrini denotano la volontà di Pietro e del gruppo apostolico di corrispondere al programma missionario delineato dal Risorto, che colloca Gerusalemme, e il giudaismo, come primo ricettore del messaggio di salvezza (Lc 24,47; At 1,8). Nella Città santa (2,14-41), nel tempio (3,12-26) e nel sinedrio (4,8b-12.19b-20; 5,29b-32), Pietro proclama con coraggio e franchezza la buona novella; la diffusione del vangelo e il costante incremento numerico della comunità (cf. 2,41.47; 4,33; 5,14; 6,7; 9,31; 11,21.26;

21,26) procedono di pari passo con la crescente ostilità nei confronti dei discepoli, che culmina con la persecuzione di Stefano (7,55-60) e la dispersione di alcuni membri della comunità (8,1-4). I discorsi di Pietro sono occasionati da eventi prodigiosi, come l'effusione dello Spirito (2,1-13) e la guarigione dello storpio (3,1-10), che necessitano di essere spiegati, oppure dalla trasgressione del divieto imposto ai discepoli di predicare nel nome di Gesù (5,28). L'ultimo discorso missionario pronunciato da Pietro è ambientato in casa di Cornelio, il centurione pagano di stanza a Cesarea (At 10): è descritto come un evento imprevisto, disposto da Dio per mezzo di una duplice visione (10,3-6.10-16) che pone in contatto non solo due personaggi, Pietro e Cornelio, ma due culture, separate nettamente in base ai canoni della legge mosaica, ma integrate per volontà divina nel segno della fede in Cristo e della predicazione apostolica.

Come detto, i discorsi petrini presentano una strutturazione piuttosto schematica, in cui i *contenuti* sono sostanzialmente identici. Anche se non è possibile isolare una *teologia petrina* nel racconto di Atti perché l'intera opera è costruita in modo tale da veicolare il messaggio di Luca, non si può escludere che nei discorsi possano essere stati ripresi elementi effettivamente riconducibili alla predicazione dell'apostolo.¹⁸ Le allocuzioni petrine presentano uno schema ricorrente, in cui si reiterano tre istanze principali: 1) il nucleo è rappresentato dalla proclamazione del Cristo morto e risorto; 2) il *kerygma* si ricollega alle Scritture d'Israele secondo lo schema di profezia-adempimento ed è elaborato sulla base di ciò che gli apostoli hanno visto e udito; 3) l'esortazione al pentimento e alla conversione intende sollecitare l'uditore ad accogliere il messaggio in vista della salvezza. Del resto, non è casuale che il contenuto dei discorsi petrini non sia attestato nella pre-

¹⁸ M. HENGEL, *Saint Peter. The Underestimated Apostle*, Grand Rapids, MI-Cambridge, UK 2010 [orig. ted. 2006], 34, è convinto che Pietro abbia contribuito a modellare la cristologia e la soteriologia pre-paolina. Per lo studioso tedesco Luca non ha derogato al suo principio di attendibilità storica e ha esposto, nei discorsi che ha attribuito a Pietro, quella che era la sua predicazione (85). Nel racconto di Atti è possibile identificare le tracce di una «teologia petrina» (86), condensata in pochi punti: 1) il battesimo per il perdono dei peccati nel nome di Gesù (At 2,38); 2) la promessa del perdono dei peccati ai peccatori (At 2,38; 3,19; 5,31; 10,43; 13,38), confermata dal riferimento dell'autodonazione del Servo di Is 53 (cf. At 3,13.26; 4,27.30; 8,32-33). Di diversa opinione è P. PERKINS, *Peter. Apostle for the Whole Church* (SPNT), Minneapolis, MN 2000, 33-34, secondo cui i discorsi attribuiti a Pietro in At «possono riflettere modelli della predicazione cristiana antica familiare a Luca», ma «non offrono alcuna evidenza per la predicazione del Pietro storico».

dicazione degli altri missionari in Atti, fatta eccezione per Paolo in At 13,16b-41, per sottolineare il ruolo di primo piano esercitato da Pietro nella cristianità primitiva.

Pietro e la modellizzazione cristologica (synkrisis)

Il libro di Atti rivela l'intenzione di Luca di conformare l'operato di Pietro, il discepolo, all'agire di Gesù, il maestro. Il processo di modellizzazione cristologica della figura petrina non è un'invenzione *ex abrupto* del genio letterario lucano, né semplicemente un espediente retorico elaborato dal narratore di Lc-At per veicolare, attraverso l'autorevolezza dell'apostolo, la sua teologia. Esso ha inizio, a nostro avviso, con la chiamata di Pietro alla sequela: l'enunciato di Lc 5,10 è rilevante non solo in vista dell'incarico attribuito a Pietro, ma anche sul piano della sua configurazione narrativa, poiché la *trasformazione* che investe la sua esistenza è decretata sulla base della dichiarazione di Gesù. In questo senso, il profilo petrino *progredisce* nel racconto lucano attraverso le parole con le quali Gesù conferisce al suo discepolo il mandato di rafforzare la fede dei fratelli (Lc 22,32) e lo costituisce come suo testimone (Lc 24,44-49; At 1,8). Per questa ragione, la tipologia che sostiene il ritratto lucano di Pietro può essere definita *cristologica* non solo in ragione dei contenuti, ma soprattutto in base all'origine e all'enunciazione: Cristo non è solo il *prototipo*, ma anche l'*operatore* della somiglianza.¹⁹

Il processo di parallelizzazione cristologica si estende ai principali protagonisti del racconto di Atti,²⁰ anche la figura di Paolo è profondamente cristologizzata. In questo senso le somiglianze che si possono rinvenire comparando Pietro e Paolo in Atti non sono da ricondurre alla volontà «irenica» di Luca di appianare un conflitto tra i due principali esponenti di due (presunte) opposte fazioni interne alla pri-

¹⁹ J.-N. ALETTI, *Il racconto come teologia. Studio narrativo del terzo vangelo e del libro degli Atti degli Apostoli* (Collana Biblica), Bologna 2009 [orig. fr. 1996], 102; Id., *Jésus Christ fait-il l'unité du Nouveau Testament? (Jésus et Jésus-Christ 61)*, Paris 1994, 161: «Cristo che, con i suoi interventi diretti, induce gli apostoli a recarsi presso i pagani e a farne dei discepoli di pieno diritto: è la cristologizzazione (come ordine proveniente da Cristo) e non la cristologia (discorso su di lui) a determinare la svolta della missione apostolica!».

²⁰ Si pensi all'eco cristologica della morte di Stefano che invoca il perdono dei suoi uccisori (Lc 23,34//At 7,60), o alla spiegazione delle Scritture da parte di Filippo all'eunuco etiope (At 8,30-35), che ricalca l'analogo percorso offerto dal Risorto ai discepoli di Emmaus (Lc 24,25-27).

mitiva comunità cristiana, l'una d'ispirazione petrina e l'altra paolina. Altrettanto improbabile è l'ipotesi di chi ha voluto attribuire all'autore di Atti il tentativo di operare una sorta di legittimazione della missione paolina alla luce delle corrispondenze con il ministero petrino.²¹

In realtà, le analogie tra Pietro e Paolo sono significative in quanto rimandano al *modello-Gesù*: nella missione di entrambi si prolunga il ministero del Cristo, nel segno della continuità garantita dalla pienezza dello Spirito. Essi non si limitano a parlare di Cristo e a ripetere i gesti prodigiosi che anche lui ha compiuto durante il suo ministero pubblico: essi annunciano il *kerygma*, guariscono ed esorcizzano in forza di un *incarico* ricevuto dal Risorto. I parallelismi che possono essere reperiti nei discorsi e gesti attribuiti da Luca a Gesù e Pietro, così come il processo di progressiva identificazione del testimone ripudiato al Cristo rifiutato, sono stati scrutinati nel dettaglio dagli interpreti.²² Gli studiosi hanno evidenziato numerosi punti di contatto tra il racconto della passione e risurrezione di Gesù (Lc 22-24) e At 12, rilevando come il narratore intenda creare un effetto di allineamento tra il destino del Maestro e quello del suo discepolo.²³

²¹ F.C. BAUR, *Paulus, der Apostel Jesu Christi*, Tübingen 1845. L'espressione «Pietro parla in maniera più paolina di Paolo e viceversa» è attribuita a K. SCHRADER, *Der Apostel Paulus*, Leipzig 1830, 516.

²² Gesù e Pietro, pieni di Spirito (Lc 3,22; 4,14; At 2,1-4), inaugurano il loro ministero pubblico con un discorso in presenza di un uditorio giudaico, insistendo sullo Spirito di profezia (Lc 4,18-27; At 2,14-21). Le guarigioni dello storpio al tempio (At 3,1-10) e di Anea a Lidia da parte di Pietro echeggiano la descrizione sommaria degli interventi taumaturgici del Cristo (Lc 7,22); così come dal passaggio di Gesù (Lc 4,20) e di Pietro (At 5,15) gli ammalati traggono beneficio. Le folle accorrono da ogni luogo (Lc 4,42; At 5,16), ed entrambi esorcizzano (Lc 4,33-37; 6,18; 8,27-39; At 5,16) e riportano in vita i defunti (Lc 7,11-17; 8,49-56; At 9,36-43). Sono osteggiati dalle autorità giudaiche (Lc 22,66-71; At 4,5-22; 5,28-40), anche se, almeno inizialmente, godono del favore del popolo (Lc 19,48; 20,19; At 4,21).

²³ Così S.R. GARRETT, «Exodus from Bondage: Luke 9,31 and Acts 12,1-24», in *CBQ* 52(1990), 656-680 e D.T.N. PARRY, «Release of the Captives – Reflections on Acts 12», in C.M. TUCKETT (ed.), *Luke's Literary Achievement* (JSNT.S 116), Sheffield 1995, 156-164. In effetti, Gesù è costretto a comparire al cospetto di Erode Antipa (Lc 22,6-12), mentre Pietro è incarcerato su ordine di Erode Agrippa I (At 12,3); entrambi sono arrestati durante i giorni degli Azzimi (Lc 22,1.7.54; At 12,3); la cattura di entrambi avviene per compiacere i giudei (Lc 23,13-15; At 12,3); Gesù è consegnato nelle mani dei sommi sacerdoti e delle guardie (Lc 22,4.6.21.22.48), così come Erode consegna Pietro a quattro picchetti di quattro soldati ciascuno (At 12,4). Pilato convoca il popolo, insieme ai sommi sacerdoti e ai capi (Lc 23,13), mentre Erode trattiene Pietro in carcere prima di presentarlo al popolo (At 12,4). Un'angelofania illumina il sepolcro vuoto (Lc 24,4) e la prigione dov'è detenuto l'apostolo (At 12,7); Gesù è stato risuscitato dalla morte (Lc 24,6) e Pietro è ridestato dal sonno (At 12,7); le donne riferiscono ciò che hanno visto

Modellato sulla figura di Cristo, Pietro è caratterizzato come locutore autorevole e interprete autorizzato delle Scritture,²⁴ in grado di esporre la coerenza dell'itinerario di morte e risurrezione di Gesù e la sua rilevanza salvifica alla luce dei riferimenti alle Scritture (cf. Lc 24); tuttavia, la *synkrisis* Gesù-Pietro tocca anche altre istanze peculiari della teologica lucana: a) l'immagine di Dio e b) l'azione dello Spirito. Non è fuori luogo ipotizzare che la svolta della predicazione petrina ai gentili (At 10-11) affondi le sue radici nell'enunciato gesuano di Lc 4,25-27. Nel discorso pronunciato nella sinagoga di Nazaret (Lc 4,16-30), Gesù legittima la sua dichiarazione sul destino del profeta rifiutato in patria citando i casi di Elia (1Re 17,9-24) e di Eliseo (2Re 5,1-19), incaricati da Dio di portare soccorso non alle vedove o ai lebbrosi d'Israele, bensì a due stranieri, una vedova di Sarepta di Sidone e Naaman il Siro. Gli aoristi ἐπέμφθη ed ἐκαθαρίσθη possono essere intesi come *passivi divini*, che postulano l'agire salvifico di Dio nei confronti di una donna e di un uomo stranieri. È il medesimo Dio che Pietro, in casa di Cornelio, riconosce non προσωπολήμπτης (At 10,34), poiché non pone vincoli etnici alla salvezza, ma la estende a quanti lo temono e praticano la giustizia, senza tener conto a quale popolo appartenga.²⁵

agli Undici e agli altri (Lc 24,9), mentre Pietro si reca in casa di Maria, dove si trovava un buon numero di credenti in preghiera (At 12,12); i discepoli sono increduli quando si manifesta il Risorto a motivo della gioia (Lc 24,41), così come Rode, non riconoscendo Pietro per la gioia, non gli apre la porta (At 12,14); le donne informano i discepoli (Lc 24,9) e Rode corre ad annunciare che fuori dalla porta c'era Pietro (At 12,14); il racconto delle donne (Lc 24,11) come quello di Rode (At 12,15) non è creduto; i discepoli pensano di vedere uno spirito (Lc 24,37), mentre i credenti ritengono di essere in presenza dell'angelo di Pietro (At 12,15); lo stupore accomuna i discepoli (Lc 24,41) e i presenti in casa di Maria (At 12,16); infine, il Risorto si sottrae alla vista dei suoi discepoli (Lc 24,31-51), mentre Pietro prosegue il suo cammino verso un luogo imprecisato (At 12,17). Sullo stile «tragico» che caratterizza il racconto di At 12, cf. D. LEE, *Luke-Acts and Tragic History. Communicating Gospel with the World* (WUNT 2.346), Tübingen 2013, 236-245. Per un'analisi più approfondita della *synkrisis* tra Gesù, Pietro e Paolo, rimandiamo al dettagliato lavoro di L. ROSSI, *Pietro e Paolo testimoni del Crocifisso-Risorto. La synkrisis in Atti 12,1-23 e 27,1-28,16: continuità e discontinuità di un parallelismo nell'opera lucana* (AnBib 205), Roma 2014.

²⁴ R. PALAZZO, *La figura di Pietro nella narrazione degli Atti degli Apostoli* (RivB Suppl. 52), Bologna 2011, 113-118.

²⁵ La dinamica narrativa e lo spessore teologico di At 10-11 sono stati ben colti negli articoli di W.S. KURZ, «Effects of Variant Narrators in Acts 10-11», in *NTS* 43(1997), 570-586; C. WAHLEN, «Peter's Vision and Conflicting Definitions of Purity», in *NTS* 51(2005), 505-518; W. WILSON, «Urban Legends: Acts 10:1-11:18 and the Strategies of Greco-Roman Foundation Narratives», in *JBL* 120(2001), 77-99; R.D. WITHERUP, «Cornelius Over and Over and Over again: 'Functional Redundancy' in the Acts of the Apostles», in *JSNT* 49(1993), 45-66.

La presenza dello *Spirito Santo* nell'opera di Luca non funge solo da *trait d'union* tra il Vangelo e il racconto di Atti (cf. Lc 24,49; At 1,8), ma attraversa dall'inizio alla fine la complessa trama lucana, e ha importanti ricadute anche sul percorso di progressiva cristologizzazione della figura di Pietro. Difatti, come Gesù sarà rivestito di Spirito dall'alto (Lc 3,22) e sarà condotto prima nel deserto per mettere alla prova la sua fedeltà alla volontà divina (Lc 4,1) e, in seguito, in Galilea da dove avrà inizio il suo ministero pubblico (Lc 4,14) nel segno dell'unzione profetica (cf. la citazione di Is 61,1 in Lc 4,18), così il mandato pastorale e testimoniale dell'apostolo avrà inizio solo dopo l'effusione dello Spirito (At 2,1-4) promesso dal Risorto (Lc 24,47; At 1,4-8; cf. anche Lc 12,12). Pietro parla sotto l'impulso dello Spirito (At 2,14; 4,8; 5,32) e opera prodigi in virtù della *potenza* che gli è stata conferita dall'alto (At 3,1-10; 5,15b; 9,32-35.36-43). La presenza pervasiva dello Spirito nell'opera lucana crea un duplice effetto di *continuità*: sul piano storico-salvifico, consente di allineare, con i dovuti distinguo, la missione di Gesù e quella di Pietro, sullo sfondo del progetto divino; sul piano del racconto, inoltre, permette di unificare il dittico lucano sotto l'egida dello Spirito.

La rilevanza della figura di Pietro per l'opera lucana

A partire dalla sua chiamata al discepolato (Lc 5,1-11), Pietro è il personaggio umano intradiegetico più presente nel dittico lucano; la sua definitiva uscita di scena avviene, in due riprese, in At 12,18 (esplicitamente) e in 15,7-11 (implicitamente), per segnalare il passaggio a una nuova fase del racconto, segnata dall'allargamento dei confini missionari, e in cui il protagonista sarà Paolo.²⁶ Tuttavia, la presenza mas-

²⁶ La formula εἰς ἕτερον τόπον (At 12,17) è alquanto ambigua: per EUSEBIO DI CESAREA, *Hist. eccl.* 2,9,4, e GIROLAMO, *Vir. ill.* 1, Pietro prosegue il suo impegno missionario in direzione di Roma, prima di far ritorno a Gerusalemme in occasione dell'assemblea (At 15,7-11). L'ipotesi romana è giustificata da C.P. THIEDE, «Babylon, der andere Ort. Anmerkungen zu 1Petr 5,13 und Apg 12,17», in *Bib* 67(1986), 532-538, sulla base della ricorrenza della medesima locuzione in Ez 12,3^{LXX} per indicare Babilonia, con la quale, in 1Pt 5,13 e nella letteratura giudaica anteriore e posteriore al NT, si fa riferimento in maniera criptica alla città di Roma: cf. ID., *Simon Pietro. Dalla Galilea a Roma*, Milano 1999, 228-229. D.F. ROBINSON, «Where and when did Peter die?», in *JBL* 64(1945), 255-267: Pietro si trasferisce a Gerusalemme e, dopo aver preso parte all'assemblea convocata dagli apostoli, sarebbe morto nel 44. PESCH, *Simon Pietro*, 132, ritiene più plausibile lo spostamento dell'apostolo ad Antiochia di Siria, da dove avrebbe inaugurato una predicazione missionaria nei territori del Ponto, della Galazia, della

siccia non rende ancora ragione della rilevanza, narrativa e teologica, che il narratore attribuisce alla figura dell'apostolo nella sua duplice opera. Per il nostro obiettivo sarà interessante esaminare lo statuto testimoniale della figura di Pietro e il programma teologico lucano di situare il vangelo tra Gerusalemme e Roma, vale a dire tra il giudaismo e la cultura greco-romana.

Pietro, testimone, garante e interprete dei fatti accaduti

Nel prologo della sua (duplice) opera il narratore chiarisce che intende redigere un racconto *περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων, καθὼς παρέδοσαν ἡμῖν οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου* (Lc 1,1b-2). La testimonianza oculare e il ministero della Parola non corrispondono a due realtà differenti, ma alle due fasi della formazione alla testimonianza: 1) la prima corrisponde al ministero pubblico di Gesù (cf. At 10,36-41); 2) la seconda all'incarico conferito dal Risorto dopo aver spiegato il compimento delle profezie nel suo destino di morte e risurrezione (Lc 24,45-48; cf. At 10,42-43).²⁷

Nel Vangelo di Luca, anche se non è espressamente qualificato come *αὐτόπτης* (*hapax* del NT), Pietro è descritto come *testimone* di tutto ciò che Gesù ha insegnato e realizzato durante il suo ministero pubblico (*πράγματα*): è un tratto che il narratore lascia intendere al suo lettore quando fa precedere la prima confessione di fede petrina (Lc 5,8) dal participio *ἰδῶν* («vedere»); oppure, quando vuole suggerire che, tra «i conoscenti (*γνωστοί*) che assistevano da lontano» (Lc 23,49) alla crocifissione, fosse presente, seppur a distanza, anche Pietro, come è possibile desumere dalla reiterazione dell'avverbio *μακρόθεν*, già impiegato in 22,54. La visione e la conoscenza sono componenti essenziali nel processo di formazione alla testimonianza. Pietro ne è ben consapevole, quando enuncia i criteri per la scelta del dodicesimo discepolo in luogo di Giuda: «Bisogna dunque che, tra coloro che sono stati *con noi* per tutto il tempo nel quale il Signore Gesù ha vissuto *fra noi*, co-

Cappadocia, dell'Asia e della Bitinia, prima di recarsi a Roma (fine 42 d.C.). R.I. PERVO, *Luke's Story of Paul*, Minneapolis, MN 1990, 76, è convinto che il ritiro di Pietro dalla scena avvenga dopo aver aperto la porta della fede ai gentili ed essere passato attraverso le porte della prigione.

²⁷ M. CRIMELLA, «Poiché molti...». Lettura narrativa del proemio del terzo Vangelo (Lc 1,1-4)», in *RivB* 65(2017), 289-316, qui 316; R.J. DILLON, «Previewing Luke's Project from His Prologue (Luke 1:1-4)», in *CBQ* 43(1981), 205-227, qui 215; FITZMYER, *Luke. Vol. I*, 294.

minciando (ἀρχάμενος) dal battesimo di Giovanni fino al giorno in cui è stato di mezzo a noi assunto in cielo, uno divenga *testimone*, insieme a noi, della sua risurrezione» (At 1,21-22).²⁸

Il termine λόγος è spesso associato alla predicazione petrina:²⁹ le parole che egli pronuncia non hanno solo valore informativo, ma intendono manifestare la verità di un vissuto (*veridizione*). «La narrazione lucana non vuol essere il resoconto dei fatti e dei gesti di Gesù; la sua verifica avviene ad un altro livello: la coerenza è riconoscibile nel rapporto degli eventi narrati col passato che li aveva annunciati, nel riconoscimento, *mediante gli attori del racconto*, del compimento del progetto divino in Gesù, Figlio e Cristo, infine nella posterità degli avvenimenti». ³⁰ Per questa ragione, i Dodici non possono rinunciare alla διακονία τοῦ λόγου (At 6,4); spetta ad essi, e a Pietro in particolare, dimostrare che gli eventi raccontati corrispondono al piano di salvezza di Dio e che, in quanto tali, sono accadimenti salvifici ai quali ogni ascoltatore deve rispondere/reagire.

Pietro, una figura identitaria per la cristianità lucana

Marguerat ritiene fondamentale cogliere l'istanza identitaria che Luca esprime nel suo scritto, ponendo il cristianesimo parimenti di fronte al giudaismo e all'impero romano. Quello lucano si configura, difatti, come un *programma d'integrazione teologica*, in cui *Gerusalemme* e *Roma* rappresentano non solo i due poli geografici entro cui si svolge la vicenda esposta con *akribía* dal narratore, ma soprattutto i due contesti culturali, religiosi e politici all'interno dei quali il cristianesimo va definendo la sua identità.³¹

Nella figura di Pietro le due istanze convergono, e consentono a Luca di rendere conto al suo lettore del rapporto di *continuità-rottura* con il giudaismo che ha rigettato il messaggio evangelico, e dell'atteggiamento di *apertura* nei riguardi della cultura greco-romana. Nel libro di Atti il cammino testimoniale di Pietro inizia (2,14b-36) e ter-

²⁸ In Lc 1,2 si accenna a una pluralità di testimoni.

²⁹ At 2,22.40; 4,4; 5,5.24; 8,25; 10,29.36.44; 11,1.22; 15,7.

³⁰ J.-N. ALETTI, *L'arte di raccontare Gesù Cristo. La scrittura narrativa del vangelo di Luca* (Biblioteca biblica 7), Brescia 1991 [orig. fr. 1989], 199.

³¹ MARGUERAT, *La prima storia del cristianesimo*, 82-104. Cf. anche M. BACHMANN, «Jerusalem and Rome in Luke-Acts: Observations on the Structure and the Intended Message», in D. RHOADS – D. ESTERLINE – J.W. LEE (edd.), *Luke-Acts and Empire. Essays in honor of Robert L. Brawley* (PTM.S 151), Eugene, OR 2011, 349-365.

mina (15,7b-11) a *Gerusalemme*; nel tempio (3,11-26) e nel sinedrio (4,8-12; 5,29-32), luoghi-simbolo del giudaismo, proclama il *kerygma*, esorta alla conversione e annuncia il dono della salvezza a quanti aderiscono al vangelo. Luca è attento a far emergere il senso di appartenenza e il forte radicamento di Pietro nella cultura giudaica: conosce e cita le Scritture d'Israele per interpretare il destino di Giuda (Sal 69,26 e 109,8 in At 1,20) e spiegare l'evento pentecostale (Gl 3,1-5 in At 2,17-21); per collegare la vicenda di Gesù al compimento delle promesse fatte agli antichi padri (Sal 15,8-11 in At 2,25-28; Sal 109,1 in At 2,34b-35; Dt 18,15-20 e Lv 23,29 in At 3,22-23; Gen 22,18 in At 3,25). Attesta che a risuscitare Gesù dai morti è il «*Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, il Dio dei nostri padri*» (Es 3,16 in At 3,13). La frazione del pane, che rappresenta una dimensione caratterizzante della prima comunità cristiana (At 2,42.46b), non distoglie Pietro e gli apostoli dalla frequentazione del tempio (At 2,46a; 3,1; cf. Lc 24,53). Il rispetto per le norme che disciplinano la purità alimentare gli impone di astenersi dall'essere, almeno all'inizio, il comando divino di uccidere e nutrirsi delle carni degli animali presenti nella tovaglia calata dal cielo (At 10,14).

La narrazione lucana, tuttavia, illustra anche la progressiva, ma non definitiva, separazione³² che si consuma tra il giudaismo e il cristianesimo: se il discorso di Pietro nel giorno di Pentecoste sortisce l'effetto di una massiccia adesione di giudei alla fede cristiana (At 2,41), la sua predicazione nel tempio (3,11-26) attira l'intervento dei sacerdoti, degli anziani, dei sadducei e degli scribi (4,1.5): la *leadership* del giudaismo trova intollerabile che s'insegni al popolo e, in Gesù, si annunzi la risurrezione dai morti (4,2), facendo ricadere sulla leadership stessa la responsabilità della sua morte (5,28). Il tentativo d'impedire la divulgazione della buona novella, ricorrendo alle minacce (4,18.21; 5,33) e alla prigione (5,18), non arresta il cammino della Parola: Pietro e gli apostoli ribadiscono che l'obbedienza a Dio è da preferirsi a quella degli uomini (5,29).

Se la confessione di fede nella messianicità e nella signoria di Gesù rappresenta lo sfondo ideologico della rottura tra giudei e cristiani, il passaggio dal *tempio*, luogo-simbolo del giudaismo in cui perdura la netta separazione tra giudei e gentili, alla *casa*, in cui è favorita l'integrazione

³² Non si tratta di una rottura definitiva, in quanto l'ultima dichiarazione pronunciata da Paolo in At 28,25b-28 lascia intendere, citando la versione-LXX dell'oracolo di Is 6,9-10, che la salvezza destinata ai gentili non esclude i giudei, perché Dio è fedele al suo patto e guarirà il suo popolo: A. LANDI, *La testimonianza necessaria. Paolo, testimone della salvezza universale a Roma in At 28,16-31* (AnBib 210), Roma 2015, 262-284.

tra le due entità etniche, come spazio di evangelizzazione,³³ caratterizza anche il percorso missionario di Pietro. Così, la casa di Cornelio è il luogo più adatto dove l'apostolo può dichiarare che «Dio non fa preferenza di persone» e concede la sua salvezza a chiunque lo teme e pratica la sua giustizia (At 10,34). L'apertura al mondo gentile non è da collegare in un rapporto di causa-effetto con il rifiuto del vangelo da parte del giudaismo: la missione ai giudei prosegue, anche dopo l'uscita di scena di Pietro dalla narrazione di Atti, attraverso l'impegno missionario di Paolo (At 13–21).

L'evangelizzazione dei gentili è decretata da Dio, e Pietro se ne convince solo dopo aver ascoltato il racconto della visione di Cornelio (10,30-33); inoltre, lo Spirito che irrompe in casa di Cornelio (10,44-48) non è stato invocato, ma scende dall'alto a suggellare la predicazione petrina (10,34b-43). L'annuncio della salvezza in casa di Cornelio pone Pietro, e la cristianità, in contatto diretto con il mondo imperiale, di cui il centurione è un esponente. Non si tratta di un caso isolato: il proconsole Sergio Paolo fa chiamare Barnaba e Saulo perché «desiderava ascoltare la parola di Dio» (13,7).

Luca espone la sua teologia al cospetto del mondo greco-romano conferendo a Pietro aspetti che toccano la sensibilità culturale e religiosa dei gentili: l'intervento dell'apostolo per spiegare alla folla ciò che è accaduto in giorno di Pentecoste (At 2,14-36) evoca l'interpretazione degli oracoli divini appannaggio dei sacerdoti che prestavano culto nei templi pagani;³⁴ la *παρησία*, che contraddistingue la predicazione petrina (At 2,29; 4,13), indica il diritto concesso a ogni cittadino della *polis* ellenica di esprimere apertamente e senza timori la propria opinione in pubblico.³⁵ Inoltre, la reazione di Pietro in At 4,19 ricorda la difesa di Socrate davanti ai giudici ateniesi: «Io ubbidirò a dio piuttosto che a voi, e mentre ho vita e forza non cesserò mai di praticare e insegnare la filosofia».³⁶ Il potere taumaturgico dell'ombra di Pietro ha un parallelo nelle iscri-

³³ A. CASALEGNO, *Gesù e il Tempio. Studio redazionale su Luca-Atti*, Brescia 1984; J.H. ELLIOTT, «Temple versus Household in Luke-Acts: A Contrast in Social Institutions», in *HTS* 47(1991), 88-120; D. MARGUERAT, «Du Temple à la maison suivant Luc-Actes», in C. FOCANT (ed.), *Quelle maison pour Dieu?* (LeDiv hors série), Paris 2003, 285-317; N.H. TAYLOR, «Luke-Acts and Temple», in J. VERHEYDEN (ed.), *The Unity of Luke-Acts* (BETHL 142), Leuven 1999, 709-721.

³⁴ PLATONE, *Tim.* 72b; ERODOTO, *Bell. Pers.* 8,135.

³⁵ PLATONE, *Resp.* 557b; EURIPIDE, *Hipp.* 422. Si veda anche POLIBIO, *Hist.* 1,38,6. È caratteristica dei filosofi cinici: DIONE CRISOSTOMO, *Orat.* 32,11; 77-78,37,45; LUCIANO DI SAMOSATA, *Demon.* 3,11.

³⁶ PLATONE, *Apol.* 29d. Cf. M. ADINOLFI, «Il Socrate dell'Apologia platonica e il Pietro di At 4–5 di fronte alla libertà religiosa», in *Antonianum* 65(1990), 422-444.

zioni e nei racconti connessi alle guarigioni in santuari come Epidaurò, dove a volte è efficace la sola presenza del supplicante nel luogo di guarigione.³⁷ La sobrietà che connota lo stile di Pietro e degli apostoli trova corrispondenza nell'ideale del filosofo che ha imparato a contentarsi di poche cose per essere felice.³⁸ Infine, il *topos* della liberazione prodigiosa dal carcere è descritto anche nella tragedia euripidea delle *Baccanti* (407-406 a.C.); tuttavia, a differenza di Dioniso, protagonista della tragedia euripidea, Pietro non si libera da solo, ma unicamente grazie all'intervento divino.³⁹

In questo senso, la figura di Pietro è funzionale al progetto identitario lucano: la sua predicazione destinata ai giudei e ai gentili, e gli aspetti che provano la sua fedeltà al giudaismo e l'apertura alla cultura greco-romana, veicolano in maniera ottimale l'intenzione lucana di collocare il messaggio del vangelo alla confluenza di due culture, giudaica e gentile.

ANTONIO LANDI
Pontificia Università Urbaniana
Via Urbano VIII, 16
00120 Città del Vaticano
landanto@yahoo.it

Parole chiave

Pietro – Luca-Atti – Caratterizzazione – Testimone – Figura identitaria

Keywords

Peter – Luke-Acts – Characterisation – Witness – Identity figure

Sommario

L'obiettivo del presente contributo è lo studio dei tratti peculiari che caratterizzano il ritratto lucano dell'apostolo Pietro. Nel Vangelo di Luca emerge il valore programmatico della sua descrizione in vista del ruolo di primo piano che egli svolgerà nella prima comunità cristiana, così come descritto nel libro di Atti. Lo scopo di Luca non è solo di trasmettere il ricordo dell'apostolo, ma di presentarlo come una figura identitaria per il suo uditorio.

³⁷ ELIO ARISTIDE, *Discorsi sacri* 2,71; 3,22.

³⁸ EPITTETO, *Diss.* 3,3,5-13; 3,7,19-28; 3,9,15-22; 3,26,34-36.

³⁹ EURIPIDE, *Bacch.* 443-450; 616-619.

Summary

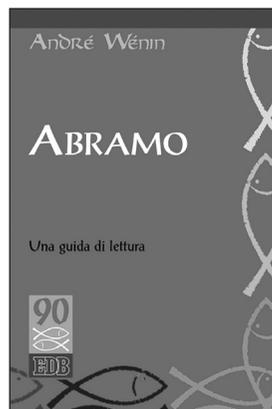
The goal of the present article is the study of the particular traits which characterise the Lukan portrait of the apostle Peter. In Luke's Gospel, there emerges the programmatic value of his description in view of the first-level role which he will play in the early Christian community as described in the book of Acts. Luke's aim is not only to hand on the memory of the apostle but also to present him as an identity figure for his readership.

ANDRÉ WÉNIN

Abramo

Una guida di lettura

Il filo rosso del racconto di Abramo non è lo sviluppo di una trama, come nelle storie di Giacobbe e di Giuseppe, bensì l'evoluzione del patriarca nella sua relazione con Dio. Dio agisce soprattutto attraverso parole, ordini, impegni, promesse, domande e dialoghi, mentre Abramo risponde con l'obbedienza, la fiducia, il dialogo e gesti di riconoscenza. Il patriarca sperimenta che le separazioni e le rinunce sfociano in un sovrappiù di vita e ogni volta che acconsente a una perdita la sua esistenza si ritrova dilatata e benedetta, come l'esito felice di una paziente pedagogia.



«STUDI BIBLICI»

pp. 80 - € 9,50

EDB Edizioni
Dehoniane
Bologna

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

www.dehoniane.it

Mimesi ed esemplarità umana in 2Cor 8,1-15

Introduzione

Negli ultimi decenni, la retorica epistolare,¹ come metodo nell'esegesi paolina, ha portato significativi risultati nella comprensione del pensiero dell'Apostolo, permettendo di vedere quanto egli sia debitore ai modelli greco-romani e dove e perché se ne discosti.² Uno degli ambiti posto in luce da tale metodo è la mimesi umana³ che, ampiamente analizzata in alcune epistole,⁴ sembra assente come chiave ermeneutica negli studi sulla Seconda lettera ai Corinzi. Attraverso la metodologia retorico-epistolare, nel presente contributo cercheremo di indagare la presenza della mimesi umana in 2Cor 8,1-15, i suoi diversi gradi e sviluppi, e come essa venga mediata dalla figura dell'*exemplum* e giustificata dall'analisi intertestuale.

¹ Cf. J.-N. ALETTI, «La présence d'un modèle rhétorique en Romains: Son rôle et son importance», in *Bib* 71(1990), 1-24; ID., «La *dispositio* rhétorique dans les épîtres pauliniennes. Propositions de méthode», in *NTS* 38(1992), 385-401; ID., «Paul et la Rhétorique. État de la question et prépositions», in J. SCHLOSSER (ed.), *Paul de Tarse. Congrès de l'ACFEB (Strasbourg 1995)* (LeDiv 165), Paris 1996, 27-50; A. PITTA, *Il paradossso della croce. Saggio di teologia paolina*, Casale Monferrato (AL) 1998, 17-79.

² Cf. R.D. ANDERSON, *Ancient Rhetorical Theory and Paul. Revised edition*, Leuven 1999; B.L. MACK, *Rhetoric and the New Testament*, Minneapolis, MN 1990; D. PATRICK – A. SCULT, *Rhetoric and Biblical Interpretation*, Sheffield 1990; P.J. SAMPLEY (ed.), *Paulus in the Greco-Roman World. A Handbook*, Harrisburg, PA-London-NewYork 2003.

³ Cf. H.D. BETZ, *Nachfolge und Nachahmung Jesus Christi im Neuen Testament* Tübingen 1967; B. DODD, *Paul's Paradigmatic "I": Personal Example as Literary Strategy* (JSNT.S 177), Sheffield 1999; B. FIORE, *The function of personal example in the Socraic and pastoral epistles* (AnBib 105), Roma 1986; ID., «Paulus, exemplification, and imitation», in SAMPLEY (ed.), *Paulus in the Greco-Roman World*, 228-245; W. MICHAELIS, «μιμῆομαι», in *GLNT VII*, 254-298.

⁴ Si pensi alla Lettera ai Filippesi, cf. F. BIANCHINI, *L'elogio di sé in Cristo. L'utilizzo della περιαιτολογία nel contesto di Fil 3,1-4,1* (AnBib 164), Roma 2006, 230-240.250-251; S. BITTASI, *Gli esempi necessari per discernere. Il significato argomentativo della struttura della lettera di Paolo ai Filippesi* (AnBib 153), Roma 2003; A. PITTA, «Mimesi della differenza nella Lettera ai Filippesi», in *RivB* 57(2009), 347-370.

Questioni preliminari

Il testo di 2Cor 8,1-15⁵ non presenta particolari difficoltà testuali,⁶ la sua unità appare un dato inequivocabile,⁷ come anche la divisione in due pericopi (1-6; 7-15).⁸ Circa poi la struttura, si nota una prima composizione ternaria (vv. 1-5: A; v. 6: B; vv. 7-8: C), seguita da un'altra parallela (v. 9: A¹; vv. 10-12: B¹; vv. 13-15: C¹), che, oltre a mostrare l'unità tra le pericopi, evidenzia gli elementi lessicali e quindi i nodi argomentativi su cui Paolo intende porre l'attenzione.

Nello studio di un discorso retorico, il primo passo da compiere è individuare la *propositio*⁹ o tesi principale del brano, sulla base della manualistica classica.¹⁰ In 2Cor 8,1-15 la πρόθεσις¹¹ è costituita dal v. 6,¹² preceduto dall'*exordium*¹³ (vv. 1-5), nella forma di un *exem-*

⁵ E. NESTLE – B. ALAND, *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart 271993, 483-484; K. ALAND – M. BLACK – C.M. MARTINI – B.M. METZGER – A. WIKGREN, *The Greek New Testament*, New York-London-Edinburg-Amsterdam-Stuttgart 41993, 624-625.

⁶ Cf. B.M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart 21994, 512-513. Unico problema testuale è il v. 7, facilmente risolvibile, cf. METZGER, *Textual Commentary*, 512; M.E. THRALL, *Seconda Lettera ai Corinzi* (Commentario NT 8.1-2), Brescia 2009, 559.

⁷ Cf. M.J. HARRIS, *The Second Epistle to the Corinthians. A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids, MI 2005, 557-584; F. MANZI, *Seconda Corinzi* (Studi Biblici. Nuovo Testamento 9), Milano 2002, 46; F.J. MATERA, *II Corinthians. A Commentary*, Louisville, KY 2003, 180; THRALL, *Seconda Corinzi*, 550-574.

⁸ Cf. HARRIS, *Second Corinthians*, 574.577; J. LAMBRECHT, *Second Corinthians* (Sacra Pagina 8), Collegeville, PA 1999, 137; V.P. FURNISCH, *II Corinthians* (AncB 32A), New York 1984, 414; MANZI, *Seconda Corinzi*, 242; THRALL, *Seconda Corinzi*, 551.

⁹ Cf. ALETTI, «La présence d'un modèle rhétorique en Romains», 1-24; ID., «La dispositio rhétorique dans les Épîtres Pauliniennes», 385-401.

¹⁰ Cf. B.M. LAUSBERG, *Elementi di retorica*, Milano 2002; B. MORTARA GARAVELLI, *Manuale di retorica*, Milano 82003; O. REBOUL, *Introduzione alla retorica*, Bologna 1996.

¹¹ Cf. ARISTOTELE, *Retorica* III, 13, 1414a-1414b; CICERONE, *De Inventione* I, 22,31-I,23,33; CORNIFICIO, *Retorica ad Herennium* I, 10,17-18; QUINTILIANO, *Institutio Oratoria* IV, 4,1-4.5.28.

¹² Cf. A. PITTA, *La seconda lettera ai Corinzi*, Roma 2006, 326. Non tutti sono di questa opinione: cf. H.D. BETZ, *2 Korinther 8 und 9: ein Kommentar zu zwei Verwaltungsbriefen des Apostels Paulus*, Gütersloh 1993, 81-82; LAMBRECHT, *Second Corinthians*, 140-141; K. O'MAHONY, *Pauline Persuasion, A Sounding in 2 Corinthians 8-9* (JSNT.S 199), Sheffield 2000, 140; F.J. LONG, *Ancient Rhetoric and Paul's Apology. The composition Unity of 2 Corinthians* (SNTS.MS 131), Cambridge 2004, 176; C. BAZZI, «La terza visita a Corinto. La Seconda lettera ai Corinzi come narrazione», in *RivB* 57(2009), 88.

¹³ Cf. ARISTOTELE, *Ret* 3, 14. 1415b; ANASSIMENE, *Ad Alex.* 28, 1436a; CORNIFICIO, *Ret. Her.* I, 4; CICERONE, *De Inv.* I, 20; QUINTILIANO, *Ist. Or.* IV, 1. 1-79.

plum, insolito all'inizio di un discorso retorico.¹⁴ Seguono le prove:¹⁵ l'abbondanza dei corinzi (v. 7), l'amore da dimostrare (v. 8), l'esempio di Cristo (v. 9) e il principio di uguaglianza (vv. 13-14), fondato sulle Scritture (v. 15).

A dar corpo alla *dispositio* sono poi le figure stilistiche¹⁶ e i sistemi argomentativi.¹⁷ Tra questi la preminenza è data all'uso degli *exempla*, che giustificano¹⁸ la possibilità di parlare per 2Cor 8,1-15 di genere deliberativo.¹⁹

Tra i sistemi retorici presenti nella pericope in esame, la mimesi²⁰ occupa un posto centrale quale risvolto concettuale dell'uso letterario dell'*exemplum*. Diversamente da altri brani dell'epistolario paolino dove è veicolata dal lessico²¹ o per lo meno differentemente individuabile,²² nel nostro testo l'imitazione scaturisce dall'esemplarità ed è giustificata dall'intertestualità.²³

¹⁴ In sé la pratica esemplare è parte integrante delle prove tecniche, cf. ARISTOTELE, *Ret I*, 2.19.1357b. 2, 20,1394b; II, 20.2 (1393a-1394a); CORNIFICIO, *Ret. Her.* IV,49.62; CICERONE, *De Inv.* I, 30.49; QUINTILIANO, *Ist. Or.* V, 11.1-2, anche se non è una norma vincolante, cf. MORTARA GARAVELLI, *Manuale di retorica*, 64.

¹⁵ Se ne ravvisano quattro (7-8; 9; 10-12; 13-14) in PITTA, *Seconda Corinzi*, 338-342, e tre (7; 8; 9) in M. KIM, *Die Paulinische Kollekte* (TANZ 38), Tübingen-Basel 2002, 7.

¹⁶ Cf. O'MAHONY, *Pauline persuasion*, 107-125.

¹⁷ In 2Cor 8,1-15, oltre all'*exemplum*, notiamo la *synkrisis*, cf. BETZ, *2 Korinther 8 und 9*, 97-98; MATERA, *II Corinthians*, 190; A. WODKA, *Una teologia biblica del dare nel contesto della colletta paolina (2Cor 8-9)* (TG 68), Roma 2000, 175-176; l'uso del *paradosso*, cf. HARRIS, *Second Corinthians*, 562.579; MATERA, *II Corinthians*, 186-187; FURNISH, *II Corinthians*, 404; e la *captatio benevolentiae*, cf. PITTA, *Seconda Corinzi*, 338.

¹⁸ Nel genere deliberativo, secondo ARISTOTELE, è bene preferire la figura dell'*exemplum* (cf. *Ret I*, 9, 1368a.) e quella del consiglio (cf. *Ret I*, 3, 1358b).

¹⁹ Cf. O'MAHONY, *Pauline persuasion*, 145; PITTA, *Seconda Corinzi*, 327-328.

²⁰ La finalità imitativa è un dato evidente dell'*exemplum Christi* e dell'*exemplum ecclesiae in Macedonia*, cf. HARRIS, *Second Corinthians*, 558.569; LAMBRECHT, *Second Corinthians*, 141; O'MAHONY, *Pauline persuasion*, 122-123; PITTA, *Seconda Corinzi*, 336; WODKA, *Una teologia biblica del dare*, 176. Sulle difficoltà della lettura mimetica del brano cf. FURNISH, *II Corinthians*, 418; G. BARBAGLIO, *La teologia di Paolo. Abbozzi in forma epistolare*, Bologna 1999, 285, posizione ben confutata da L.W. HURTADO, *Signore Gesù Cristo: la venerazione di Gesù nel cristianesimo antico*, Brescia 2006, 141-142; G. SEGALLA, *Introduzione all'etica biblica del Nuovo Testamento*, Brescia 1989, 210-216.

²¹ Cf. 1Ts 1,6; 2,14; 2Ts 3,7.9; 1Cor 4,16; 11,1; Fil 3,17.

²² Cf. PITTA, «Mimesi della differenza», 350; ID., *Lettera ai Filippesi* (Libri Biblici. Nuovo Testamento 11), Milano 2010, 38. L'autore individua tre percorsi per la mimesi in Fil: la semantica, le perifrasi e l'intertestualità.

²³ Per intertestualità si intende l'affinità strutturale, lessicale e tematica che si evince dal confronto tra testi differenti; cf. PITTA, «Mimesi della differenza», 350.

Per comprendere la dinamica mimetica,²⁴ dove essa si radichi e in che modo si sviluppi nel brano, procederemo prima confrontando tra loro gli *exempla* così da vedere come l'esemplarità dei macedoni sia la conseguenza della mimesi da essi attuata nei riguardi di Cristo e come l'implicita richiesta fatta ai corinzi di imitarli nasca e si sviluppi proprio attraverso la loro esemplarità; in seguito, sempre sulla base dell'intertestualità, desumeremo dall'esempio di Cristo la dinamica dell'interscambio che i corinzi sono chiamati a imitare.

I macedoni imitatori dell'*exemplum Christi*

Il primo grado di mimesi che il testo presenta riguarda i macedoni, in una duplice dimensione, da un lato 2Cor 8,1-5 dimostra l'itinerario imitativo da essi attuato, dall'altro la loro esemplarità fonda la mimesi richiesta ai corinzi (2Cor 8,7-8), finalizzata ad assumerli come modello. In questo paragrafo ci soffermeremo sull'esemplarità dei macedoni che, espressa nell'*exemplum* di 2Cor 8,1-5, è la diretta conseguenza della mimesi da loro attuata nei riguardi di Cristo; nel successivo analizzeremo come 2Cor 8,1-5 determini anche l'indiretta richiesta dell'Apostolo di imitare i macedoni (2Cor 8,7-8).

Confrontando a livello testuale 2Cor 8,1-5 con 2Cor 8,9, risultano innegabili i rapporti strutturali, lessicali e tematici tra gli *exempla*, tanto da poter parlare di parallelismo.²⁵ Tra i versetti, si nota poi un crescendo fino al *climax* teologico del brano: la grazia di Dio, data agli uomini (8,1-5), culmina nella grazia di Cristo Gesù (8,9),²⁶ mentre la presentazione dell'esperienza paradossale dei macedoni prepara²⁷ quella dell'impoverimento di Cristo, anticipandone la dinamica.²⁸

²⁴ Utilizziamo l'aggettivo *mimetico* e non *mimico*, perché quest'ultimo riguarda il mimo (dal latino *mimicu[m]*, dal greco *mimikós*, deriv. di *mimos* «mimo»), non l'imitazione, come, invece, l'altro (dal tardo latino *mimeticu[m]*, e dal greco *mimetikós*, deriv. di *mímesis* «mimesi»).

²⁵ Cf. HARRIS, *Second Corinthians*, 578; KIM, *Kollekte*, 10; BARBAGLIO, *La teologia di Paolo*, 285.

²⁶ È quanto Paolo aveva già espresso in 1Cor 1,4-5 (Εὐχαριστῶ τῷ θεῷ μου πάντοτε περὶ ὑμῶν ἐπὶ τῇ χάριτι τοῦ θεοῦ τῇ δοθείσῃ ὑμῖν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ὅτι ἐν παντὶ ἐπλουτίσθητε ἐν αὐτῷ, ἐν παντὶ λόγῳ καὶ πάσῃ γνώσει) utilizzando il medesimo linguaggio riscontrato in 2Cor 8,1-9. Il brano citato è importante per riconoscere la relazione che intercorre tra la grazia di Dio e Cristo e come questi sia legato all'arricchimento dei corinzi.

²⁷ Cf. HARRIS, *Second Corinthians*, 562; PITTA, *Seconda Corinzi*, 333; MATERA, *II Corinthians*, 186.

²⁸ Si può anche parlare di «dinamica kenotica», facendo un parallelismo tra 2Cor 8,9 e Fil 2,6-11, cf. BARBAGLIO, *La teologia di Paolo*, 286; P.W. BARNETT, *The Second Epis-*

In entrambi i testi (8,1-5; 8,9), ciò che arricchisce, paradossalmente, è la povertà.²⁹

Altri indizi presenti nel testo mostrano come l'*exemplum Christi* abbia modellato la dinamica vissuta dai macedoni. Ci muoviamo sul terreno di affinità tematiche tra i due *exempla*, sempre utilizzando il criterio dell'intertestualità.

Parlando delle Chiese della Macedonia, Paolo nota che queste ἑαυτοὺς ἔδωκαν πρῶτον τῷ κυρίῳ καὶ ἡμῖν διὰ θελήματος θεοῦ (2Cor 8,5). Ugual terminologia non si riscontra circa la narrazione della vicenda storica di Gesù Cristo in 2Cor 8,9. L'assenza lessicale però non determina quella concettuale e argomentativa, che può essere sottintesa, diversamente espressa o anche desunta dagli stessi destinatari. L'*exemplum Christi* di 2Cor 8,9 è, infatti, una prova entimematica e il parallelismo con i vv. 1-5 rende chiari gli elementi mancanti, sia perché l'esempio macedone anticipa quello di Cristo sia perché quanto è accaduto in quelle comunità richiama in Paolo la vicenda terrena del Signore. In caso contrario, non avrebbe senso citare l'*exemplum* delle Chiese macedoni. A richiamare poi la categoria del dono è anche il termine χάρις.³⁰ Mentre *grazia e dono* sono direttamente collegati nel v. 1, parlare di χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ nel v. 9 significa riferirsi egualmente alla realtà del dono. Difatti, il genitivo τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ³¹ dice che la grazia scaturisce da Gesù Cristo proprio come dono e arricchisce gli uomini. La realtà concettuale del dono è chiaramente espressa anche dal verbo πλουτήσητε del v. 9: i corinzi, per mezzo di quella povertà (τῇ ἐκείνου πτωχείᾳ) che Gesù Cristo ha fatto propria (ἐπτώχευσεν), si arricchiscono, ma questo è il segno del dono di Cristo Gesù.

Altro elemento che avalla la possibilità di parlare di mimesi per le comunità della Macedonia è la dinamica dell'interscambio. Il parallelismo tra 2Cor 8,1-5 e 2Cor 8,9, pur mantenendo le sostanziali differen-

tle to the Corinthians (NICNT), Grand Rapids, MI-Cambridge 1997, 408; FURNISH, *II Corinthians*, 405.

²⁹ Per ἡ κατὰ βάθους πτωχεία αὐτῶν in 2Cor 8,2, cf. WODKA, *Una teologia biblica del dare*, 173; HARRIS, *Second Corinthians*, 579; per τῇ ἐκείνου πτωχείᾳ in 2Cor 8,9, cf. HARRIS, *Second Corinthians*, 580; FURNISH, *II Corinthians*, 405; THRALL, *Seconda Corinzi*, 564.

³⁰ Cf. WODKA, *Una teologia biblica del dare*, 195.

³¹ Si tratta di un genitivo soggettivo, cf. HARRIS, *Second Corinthians*, 570, o di autore, cf. PITTA, *Seconda Corinzi*, 340.

ze tra Cristo e i macedoni,³² mostra in entrambi la medesima logica paradossale.³³ Essa si attua, infatti, tanto nella vicenda terrena del Signore Gesù Cristo quanto anche in quelle delle comunità della Macedonia. Proprio tale dinamica passa da Cristo ai macedoni attraverso la pratica imitativa che consiste nell'assimilare la modalità attuata dal modello.³⁴

Il testo di 2Cor 8,5 rappresenta quindi il segno più eloquente dell'assimilazione da parte dei macedoni dell'esemplarità di Cristo, attraverso l'imitazione. Oltre che verifica dell'itinerario mimetico da essi compiuto, il loro donarsi a Dio e ai suoi ministri li rende esemplari e quindi oggetto di mimesi per i corinzi.³⁵

I corinzi imitatori dell'*exemplum ecclesiae* in Macedonia

Nell'argomentazione dell'Apostolo, finalizzata a provare la fondatezza della *propositio* (2Cor 8,6), 8,1-5, oltre che a esordire, descrive l'esemplarità dei macedoni proposta all'imitazione dei corinzi in 8,7-8. Anche in questo caso, a provare la presenza della mimesi è l'intertestualità tra 8,1-5 e 8,7-8.

Da un punto di vista lessicale, risulta chiaro il rapporto di dipendenza tra le pericopi.³⁶ La ripresa in 8,7-8 dei medesimi lemmi di 8,1-5 serve come implicita richiesta di mimesi, visto che, a livello retorico, l'*insinuatio* dell'*exordium/exemplum* determina la *synkrisis* tra corinzi e macedoni.³⁷ La medesima *comparatio*, giustificata da affinità lessicali, si nota anche confrontando 8,3-4 con 8,6: i macedoni hanno chiesto, ἀυθαίρετοι μετὰ πολλῆς παρακλήσεως, la partecipazione alla colletta, per la quale a Corinto Paolo ha dovuto interessare Tito. Non si può quindi escludere un velato rimprovero,³⁸ paragonando le possibilità dei corin-

³² Cf. WODKA, *Una teologia biblica del dare*, 188-197. Va notato, infatti, che, mentre nel caso di Cristo si tratta di una povertà scelta (cf. BARNETT, *Second Corinthians*, 408), per i macedoni è una condizione che caratterizza la loro vita di credenti. Per l'alternanza *alterità/assimilazione* nella dinamica mimetica, cf. PITTA, «Mimesi della differenza», 351.

³³ Cf. THRALL, *Seconda Corinzi*, 553; PITTA, *Seconda Corinzi*, 333.

³⁴ «[Christ is] the supreme model to be followed in giving» (HARRIS, *Second Corinthians*, 578). Così anche in F. LANG, *Le lettere ai Corinzi* (NT 7), Brescia 2004, 397.

³⁵ KIM, *Kollekte*, 9, parla di «Vorbildlichkeit der Makedonier».

³⁶ Il nesso tra 2Cor 1-5 e 2Cor 8,7-8 ruota su tre lemmi: il primo è χάρις (vv. 1.4.7); il secondo è περισσεῖα / περισσεύω (vv. 2a.2b.7a.7b); il terzo è il termine δοκιμῆ del v. 2, ripreso dal participio δοκιμάζων del v. 8.

³⁷ Cf. BETZ, *2 Korinther 8 und 9*, 97-98; MATERA, *II Corinthians*, 190. Non dello stesso parere WODKA, *Una teologia biblica del dare*, 175-176, che, molto più cauto rispetto a Betz, non vede nella *comparatio/competitio* l'unica funzione retorica dei versetti.

³⁸ Cf. PITTA, *Seconda Corinzi*, 334.

zi (v. 7) con la situazione delle Chiese macedoni (v. 2). Se queste hanno partecipato generosamente, pur tra tante difficoltà, tanto più dovranno essere munifici coloro che non mancano di nulla. La *sýnkrisis*, fondata nel testo dalle occorrenze lessicali, e rafforzata dall'*insinuatio*, determina l'emulazione dell'esemplarità che, già vissuta dai macedoni, attende ora i corinzi.

Ad avallare ulteriormente la mimesi dei macedoni da parte dei corinzi è poi il confronto con l'*exemplum Christi*, poiché, leggendo in sinossi 2Cor 8,1-5 e 8,7-8.13-14 con 2Cor 8,9, i destinatari della missiva apostolica mancano di un importante elemento presente in Cristo e nei macedoni, costituito dalla logica paradossale dell'interscambio.

Nel ricordare la vicenda storica del Nazareno, in 2Cor 8,9, Paolo utilizza le categorie ἐπτώχευσεν/πλουτήσητε che, pur indicando l'itinerario compiuto da Cristo, mostrano anche lo *status* esistenziale dei corinzi. Questi, pur se in modo differente rispetto alle comunità della Macedonia, hanno sperimentato la povertà, poiché, diversamente, non sarebbero stati arricchiti dalla grazia di Gesù Cristo. Macedoni e corinzi sono quindi dinanzi a Dio sullo stesso livello,³⁹ poiché la χάρις τοῦ θεοῦ per i macedoni in 8,1 e la χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ per i corinzi in 8,9 trasforma dall'interno l'esperienza della povertà, generando abbondanza⁴⁰ negli uni e negli altri.⁴¹ Così facendo, nel parallelismo tra le comunità, cronologicamente, il primo passaggio è dato dalla comune povertà; il secondo dalla prodigiosa trasformazione operata dalla grazia; il terzo dalla differenza che deve far scattare nei corinzi la mimesi circa la partecipazione alla colletta, vista la risposta generosa dei macedoni. L'intertestualità tra 8,2 e 8,13-14, attraverso l'uso degli stessi lemmi,⁴² mostra che ciò che manca ai corinzi, rispetto ai macedoni, è la logica paradossale dell'interscambio, a cui devono giungere attraverso l'itinerario imitativo.

³⁹ In 2Cor 8,1-2 la povertà dei macedoni è un dato espresso in maniera chiara, lo stesso non si nota per la povertà dei corinzi, portata avanti indirettamente per il carattere entimematico del v. 9.

⁴⁰ I termini «abbondanza/abbondare» sono ampiamente attestati in 2Cor 8-9, cf. BARNETT, *Second Corinthians*, 392; PITTA, *Seconda Corinzi*, 332, περισσεύειν in 8,2.7 (due volte); 9,8.12; περισσεία in 8,2; περίσσευμα in 8,14 (due volte) e περισσόν in 9,1, cf. HARRIS, *Second Corinthians*, 562.

⁴¹ Anche Barnett presenta un parallelismo tra corinzi e macedoni, poiché nota che per due volte nel v. 7 si utilizza il verbo περισσεύω, già riscontrato nel v. 2, cf. BARNETT, *Second Corinthians*, 393.403.

⁴² In 2Cor 8,2: θλίψεως/περισσεία/ἐπερίσσευσεν, in 2Cor 8,13-14: θλίψις/περίσσευμα/περίσσευμα.

Abbiamo visto che l'intertestualità tra 8,1-5 e 8,9 evidenzia come l'interscambio delle Chiese della Macedonia sia stato modellato sull'*exemplum Christi*, fino al dono. Oltre a indicare l'apice del cammino di assimilazione di quelle comunità a Cristo, in 8,5 Paolo presenta un implicito invito ai corinzi perché imitino la condotta delle comunità macedoni, passando dall'abbondanza ricevuta (8,7a) a quella donata (8,7b). È quanto si evince dal confronto tra 8,1-5 e 8,7-8. L'Apostolo, enfatizzando sul dono dei macedoni che ha superato ogni aspettativa (8,5), lascia indirettamente comprendere che terminare la colletta significa vivere la dinamica del dono di sé a Dio e ai suoi ministri. La logica dell'interscambio, che l'intertestualità di 8,2 e 8,13-14 ha mostrato, determina e richiede il dono dei corinzi, nella partecipazione alla colletta. Se Paolo non parla di dono dei corinzi è perché ancora non è stata attuata la dinamica dell'interscambio che l'imitazione di Cristo, attraverso l'esemplarità dei macedoni, richiede. Ciò che manca, nella *synkrisis*, è il dono quale partecipazione generosa alla raccolta per la Chiesa di Gerusalemme, a questo essi devono giungere, attraverso la mimesi.

Un altro significativo elemento che si evince dal confronto tra macedoni e corinzi è l'*imitatio Christi*, quale mimesi necessaria nella vita del credente. Anche in questo caso, è l'intertestualità che fonda e giustifica la mimesi. L'*exemplum* di 8,1-5 media il ruolo che l'*exemplum Christi* (8,9) deve ricoprire nell'esperienza di fede dei corinzi. Risalendo, attraverso l'esemplarità dei macedoni, alla dinamica del Signore e facendola propria, essi possono divenirne imitatori, comportandosi come lui, nella generosa partecipazione alla colletta. Difatti, proprio la capacità sperimentata dai macedoni di rivivere la stessa dinamica di Cristo spinge⁴³ Paolo a proporli ai corinzi come modello nel rapporto che devono avere con il Signore. In tal modo, l'*exemplum ecclesiae in Macedonia* diviene anello di congiunzione nell'imitazione di Cristo, mostrando che la mimesi richiesta è possibile, poiché già vissuta, con esito positivo, in situazioni umanamente paradossali. Va poi notato che la mimesi, più che impegno volontaristico e di asceti⁴⁴ per seguire

⁴³ Lo si comprende in 2Cor 8,8: Οὐ κατ' ἐπιταγὴν λέγω ἀλλὰ διὰ τῆς ἐτέρων σπουδῆς, che potremmo tradurre, per meglio sottolineare che la generosità dei macedoni ha determinato il suo intervento, «non parlo per comando, ma mosso dalla sollecitudine dimostrata dagli altri [i macedoni]». In tal modo il genitivo ἐτέρων è soggettivo, cf. BARNETT, *Second Corinthians*, 406; FURNISH, *II Corinthians*, 404; HARRIS, *Second Corinthians*, 577; PITTA, *Seconda Corinzi*, 339; THRALL, *Seconda Corinzi*, 561.

⁴⁴ Cf. M. ADINOLFI, *Il Verbo uscito dal silenzio*, Roma 1993, 93.

un modello ideale, nella visione paolina è dono di Dio, perché l'imitare è conseguenza della grazia donata da Dio.

I corinzi imitatori dell'exemplum Christi

Un terzo grado di mimesi si riscontra in 2Cor 8,1-15 e riguarda i corinzi nel rapporto con il Signore Gesù Cristo. Come in precedenza, Paolo prima offre l'esemplarità di un modello e solo in seguito, sempre in maniera indiretta, richiede la mimesi. I corinzi devono desumere l'imitazione dall'esemplarità di Cristo, lasciandosi condurre dall'Apostolo nel vedere in che modo applicare il criterio di interscambio che Egli ha vissuto.

Per desumere la mimesi in 2Cor 8,13-15 e giustificarla, l'intertestualità non deve riguardare i rapporti lessicali, tematici e argomentativi tra 8,9 e 8,13-15, quanto, invece, la struttura e soprattutto quella che noi potremmo definire *intertestualità logica o concettuale*. A provare la presenza della mimesi di Cristo per i corinzi è, infatti, prima di tutto l'identica struttura con cui i versetti sono costruiti, utilizzando un duplice ossimoro formato da due coppie di sostantivi e di verbi nel v. 9, con due coppie di sostantivi contrari nel v. 14. In tal modo, 8,13-14 è modellata su 8,9 perché in entrambi si nota la dinamica dell'interscambio che Gesù Cristo ha vissuto e che ora i corinzi sono chiamati ad attuare, sotto la spinta di quanto è accaduto ai macedoni.

Anche con 8,13-15 siamo dinanzi a una mimesi richiesta in maniera indiretta. Paolo, infatti, conduce progressivamente i corinzi a prendere in considerazione quanto esposto nella *propositio* del v. 6. In 8,13-14 l'Apostolo applica alla comunità di Corinto il principio dell'interscambio dell'*exemplum Christi* (v. 9), oggetto di imitazione dei macedoni e ragione della loro esemplarità (vv. 1-5). Se i corinzi, persuasi dalla prova cristologica e mossi dalla *synkerisis* con le comunità macedoni, attueranno, attraverso il processo imitativo, la dinamica dell'interscambio, proposta con gli *exempla*, giungeranno a quell'ἰσότης che, frutto della dinamica cristica interiorizzata e attuata, rappresenta il fine della mimesi e il segno dell'esemplarità perseguita. In tal modo la mimesi richiesta ai corinzi può generare in loro l'esemplarità, rendendoli partecipi, per il principio dell'interscambio, della dinamica di Cristo, rivissuta in precedenza dai macedoni. I corinzi dovranno desumere la mimesi dall'applicazione del principio dell'interscambio alla loro situazione di vita e, in particolare, al progetto proposto di ultimare la colletta. Come già riscontrato in 8,1-5, 8,14 mostra l'esemplarità come

conseguenza della mimesi che nasce dall'esemplarità di Gesù Cristo. A differenza di 8,1-5, dove l'esemplarità è la conseguenza dell'imitazione già attuata dalle Chiese della Macedonia, in 8,14 i corinzi dovranno desumere la mimesi dall'esemplarità che nascerà dal processo imitativo che essi devono ancora attuare, applicando alla loro vita lo stesso principio di interscambio che Cristo ha vissuto. In tal modo l'Apostolo mostra l'esemplarità come finalità dell'imitazione e motivo fondante per l'attuazione della mimesi stessa. In tal modo la mimesi deriva dall'esemplarità dei macedoni, dall'esemplarità di Cristo e dall'esemplarità a cui i corinzi giungeranno con l'itinerario mimetico. Bisogna però notare che, mentre nel caso dei macedoni e di Cristo siamo dinanzi a una dinamica storica innegabile, l'una norma di fede della comunità credente, l'altra esperienza concreta ben nota in Grecia, con 8,13-15 l'esemplarità dei corinzi è una possibilità alla quale il processo imitativo può condurre i corinzi, pena la propria dimostrazione dell'autentico amore (v. 8) e della coerenza tra volere e operare (vv. 10-11). Il processo imitativo li condurrà, seguendo il consiglio di Paolo (v. 10) e le prove addotte nel corso dell'argomentazione, all'esemplarità che resta una possibilità da attuare, non ancora realizzatasi, la cui opportunità è poi comprovata dall'autorità della Scrittura (8,15).

A giustificare una tale lettura del testo è il confronto tra 8,1-5; 8,9 e 8,13-15, ovvero tra l'*exemplum ecclesiae in Macedonia*, l'*exemplum Christi* e l'interscambio a cui i corinzi devono tendere con la mimesi. Se tra macedoni e corinzi si notano delle affinità lessicali (8,1-5 e 8,13-15), come anche tra Cristo (8,9) e i macedoni (8,1-5), il comune denominatore che unisce tutti è proprio il principio dell'interscambio, costituito da un parallelismo con sostantivi in antitesi.⁴⁵

Siamo dinanzi alla circolarità tra mimesi ed esemplarità, pur con le dovute differenze. Cristo è il prototipo⁴⁶ per il *modus vivendi* del cre-

⁴⁵ In 2Cor 8,2 l'ossimoro è costituito dalle due coppie di contrari *afflizione/gioia* e *poverità/ricchezza*, cf. HARRIS, *Second Corinthians*, 561; BARNETT, *Second Corinthians*, 392; FURNISH, *II Corinthians*, 340, come anche in 2Cor 8,9 *impoverirsi/arricchire; ricco/povertà*. O'MAHONY, *Pauline persuasion*, 121, distinguendo tra loro l'antitesi, la *reversio*, l'ossimoro e la *commutatio*, ravvisa quest'ultima nel v. 7, ma non parla di ossimoro. Circa l'ossimoro come corto circuito semantico, dove l'accento è posto sulla *coincidenza oppositorum*, cf. MORTARA GARAVELLI, *Manuale di retorica*, 243 e cf. M.P. ELLERO – M. RESIDORI, *Breve manuale di retorica*, Milano 2001, 164.

⁴⁶ Tema molto discusso nell'analisi di Fil 2,5-11, cf. R. FABRIS, *Lettera ai Filippesi – Lettera a Filemone* (SOC 11), Bologna 2001, 124-126; PITTA, *Lettera ai Filippesi*, 136-138. Nell'analisi di Filippesi, non tutti sono convinti dell'opportunità di parlare di imitazione e preferiscono la categoria «conformazione», cf. MICHAELIS, «μυμείομαι»,

dente, in quanto *exemplum* unico e necessario di riferimento. La sua esemplarità, poiché fonda e giustifica le scelte morali, è oggetto di mimesi per i credenti: si pensi ai macedoni, che facendo propria la sua dinamica sono resi a loro volta esemplari per gli altri. L'*exemplum Christi* genera la mimesi della dinamica da lui vissuta e la mimesi determina l'esemplarità di coloro che hanno attuato il processo imitativo. A differenza dell'esemplarità dei macedoni e dei corinzi che nasce dalla mimesi, quella di Cristo determina la mimesi, ma non nasce dalla mimesi. Se le comunità della Macedonia hanno fatto propria la dinamica dell'interscambio vissuta da Gesù Cristo, i corinzi sono chiamati a vivere la mimesi dell'*exemplum Christi*, proprio attraverso l'accettazione, nella relazione con la Chiesa gerosolimitana, del medesimo criterio che essi possono riscontrare in Cristo e nelle comunità che si sono lasciate modellare su di lui.

Mimesi ed esemplarità umana in 2Cor 8,1-15

Sulla base dell'analisi proposta, possiamo affermare che tre sono i gradi di mimesi presenti in 2Cor 8,1-15, sempre direttamente collegati con l'esemplarità: *la mimesi dei macedoni proposta ai corinzi* (vv. 1-5; 7-8); *la mimesi di Cristo richiesta ai corinzi* (vv. 9; 13-15); *l'esemplarità dei macedoni come conseguenza della mimesi da essi attuata nei riguardi di Cristo* (vv. 1-5; 9). Proponiamo ora una diversa strutturazione del testo di 2Cor 8,1-15 che, tenendo conto della *dispositio* retorica precedentemente indicata, dia ragione del rapporto che intercorre tra mimesi ed esemplarità.

8,1-5	<i>Exemplum</i>	8,9
8,6	Esortazione	8,12-13
8,7-8	Mimesi	8,14-15

254-308; FABRIS, *Filippesi*, 125; P.T. O'BRIEN, *The Epistle to the Philippians* (NIGTC), Grand Rapids, MI 1991, 205. Per i riferimenti all'imitazione nel mondo giudaico, cf. M.N.A. BOUCKMUEHL, *The Epistle to the Philippians* (BNTC 11), London 1998, 123. A parer nostro è soltanto questione di chiarificazione terminologica, perché l'imitazione ha come fine la conformazione. C'è un solo modo per conformarsi a Cristo ed è di imitarlo, così come c'è una sola vera imitazione di Cristo ed è quella che giunge alla conformazione.

Il testo si presenta come una doppia struttura tripartita a specchio, nella quale 2Cor 8,1-8 richiama in parallelo 8,9-15. Le due catene argomentative partono entrambe da un *exemplum*. L'*exordium* di 8,1-5 è, infatti, un *exemplum*, come anche la prova entimematica di 8,9. Entrambi poi fondano le esortazioni di Paolo in 8,6 e 8,10-12 e motivano la mimesi richiesta in maniera diretta in 8,7-8 e 8,13-15. Si tratta dell'imitazione rispettivamente dei macedoni e di Cristo, anche se i macedoni sono il termine medio della mimesi che i corinzi devono attuare nei riguardi del Signore. La mimesi dei corinzi si evince dalla *synkrisis* tra l'*exemplum* proposto dei macedoni (vv. 1-5) o di Cristo (v. 9) e la situazione dei corinzi presente (vv. 7-8) o da attuare (vv. 13-15), come la mimesi attuata dai macedoni (vv. 1-5), pur se collocata prima a livello retorico come *exordium*, è la conseguenza della *synkrisis* tra gli stessi macedoni e Cristo. L'*exemplum ecclesiae in Macedonia* fonda e giustifica l'esortazione di 8,6 e la mimesi che Paolo richiede in 8,7-8 e testimonia il processo imitativo che i macedoni hanno condotto nei riguardi di Cristo, come l'*exemplum Christi* fonda l'esortazione di 8,10-12 e la mimesi richiesta in 8,13-15, attraverso la proposta dell'interscambio che i corinzi sono chiamati ad attuare (vv. 13-15), e giustifica l'esemplarità dei macedoni per i corinzi, dimostrando come possono divenire esemplari per i corinzi, perché hanno modellato su Cristo l'interscambio che hanno attuato con la Chiesa gerosolimitana.

Si è visto come a livello lessicale esista uno stretto rapporto tra 8,1-5 e 8,7-8 su tre diversi registri lessicali che permettono di parlare di mimesi dei macedoni da parte dei corinzi, così come tra 8,1-5 e 8,9 le occorrenze giustificano la mimesi di Cristo attuata dai macedoni. Dal confronto tra 8,9 e 8,13-15 è poi fondato parlare anche di mimesi di Cristo da parte dei corinzi.

Nel suo argomentare l'Apostolo presenta una significativa progressione; l'*exemplum* dei macedoni prepara l'*exemplum* di Cristo, mostrando come la mimesi attuata da quelle Chiese le abbia condotte alla medesima dinamica di interscambio. Di progressione argomentativa bisogna poi parlare anche circa la mimesi richiesta ai corinzi, perché l'imitazione dei macedoni che Paolo presenta in 8,7-8 si basa sul criterio dell'abbondanza, non sull'interscambio che verrà richiesto solo dopo a partire dall'*exemplum Christi*. Da questo si comprende che, pur se collocata non come *incipit* del brano, l'esperienza paradossale di Cristo è modello esemplare tanto dei macedoni quanto dei corinzi, perché entrambi attuano o sono chiamati ad attuare l'*imitatio* del Signore Gesù

Cristo, che consiste nel vivere la medesima dinamica⁴⁷ di interscambio paradossale. È, infatti, l'interscambio la verifica dell'itinerario mimetico; non basta la sola abbondanza (8,7), se questa non genera l'interscambio come capacità di ripresentare l'esemplarità di Cristo.

La struttura ternaria parallela mostra anche le relazioni esistenti tra gli *exempla*. L'esemplarità dei macedoni, manifestata nell'interscambio che vivono con la Chiesa gerosolimitana in 8,1-5, è il segno dell'assimilazione dell'*exemplum Christi* di 8,9 che la mimesi da essi attuata ha realizzato. Esiste, quindi, una circolarità tra esemplarità e mimesi. L'esemplarità fonda e determina la mimesi, ma anche la mimesi, se attuata, genera l'esemplarità come capacità di ripresentare e di rimandare a Cristo. I macedoni, modellando la propria vita sull'esempio di Cristo attraverso la mimesi, sono divenuti essi stessi esemplari per i corinzi, mediazione concreta del modello e dimostrazione di come sia possibile vivere «come» Gesù Cristo. Anche i corinzi, al pari dei macedoni, imitando Cristo nella dinamica dell'interscambio, potranno essi stessi divenire esemplari. Nella catena imitativa di 2Cor 8,1-15 l'*exemplum* di Cristo è fondante,⁴⁸ perché genera e giustifica la mimesi ora dei macedoni ora dei corinzi e rappresenta l'unica esemplarità non generata dalla mimesi e quindi diversa dall'esemplarità tanto dei macedoni quanto anche dei corinzi, qualora asseconderanno la richiesta presentata dall'Apostolo. In tal modo l'*exemplum* e l'esemplarità che esso media: giustificano la possibilità di parlare di mimesi, indicano i suoi diversi gradi e agenti, chiariscono l'itinerario imitativo attuato o da attuarsi, determinando una diversa comprensione degli *exempla* e di eventuali differenze tra loro.

⁴⁷ Per *mimesi*, è bene chiarirlo, non si intende, come voleva Platone, la mera copia dell'originale (cf. PLATONE, *Repubblica* X, 595a-598d), ma l'assunzione della dinamica interna dei processi di produzione presenti nella natura. Mimesi significa «fare come», ovvero imitare l'atto del produrre, non l'oggetto prodotto, cf. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* VI, 3, 1139b. Si deve ad Aristotele la rivalutazione del concetto di mimesi, che deriva da un positivo rapporto tra natura e arte, e il conseguente passaggio dall'imitazione delle idee all'imitazione della natura, cf. R. DIODATO, «L'epoca della mimesis», in R. DIODATO – E. DE CARO – G. BOFFI (edd.), *Percorsi di estetica. Arte, Bellezza, Immaginazione* (Filosofia 11), Brescia 2009, 19-20; cf. G. CARCHIA, *L'estetica antica* (VUL 496), Roma-Bari 1999, 154-155.

⁴⁸ Per Cristo esempio archetipo in 2Cor 8,1-9, cf. THRALL, *Seconda Corinzi*, 562; origine e fondamento della vita morale, cf. WODKA, *Una teologia biblica del dare*, 196.

La teoria della mimesi umana

La pratica imitativa, principale dinamica retorica di 2Cor 8,1-15, è ampiamente attestata nella produzione letteraria di età ellenistica, di cui Seneca è uno dei più significativi rappresentanti. Autorevole esponente dello stoicismo latino e fine cultore degli *exemplaria antiqua*, egli propone e media la mimesi attraverso il lessico⁴⁹ e spessissimo si serve della pratica esemplare per richiedere indirettamente l'imitazione dei modelli proposti. Il breve *excursus* sull'uso della mimesi umana in Seneca non potrà che chiarire ulteriormente i rapporti riscontrati tra mimesi ed esemplarità in 2Cor 8,1-9.

Le *Epistulae ad Lucilium*,⁵⁰ testo di riferimento nello studio di Seneca, presentano una miniera di *exempla*, il cui utilizzo è parte integrante dell'esortazione alla virtù.⁵¹ Lo stesso autore dice di preferirli agli astrusi ragionamenti logici,⁵² insinuando in maniera indiretta quanto i modelli esemplari siano utili e talvolta necessari⁵³ nell'acquisizione della virtù. Prendendo le mosse da motivi occasionali, Seneca argomenta servendosi di *exempla* tratti da ogni epoca⁵⁴ e ceti sociali,⁵⁵ che rappresentano poi una via⁵⁶ semplice ed efficace⁵⁷ all'imitazione e quindi al conseguimento della felicità, secondo l'ideale stoico. Si pensi a Basso, che ha acquistato una grande autorità⁵⁸ per la forza dimostrata nell'attendere la morte, o a Cicerone, modello di uno stile che nello scrivere si accompagna alle pause,⁵⁹ altrettanto esemplare è poi il realismo dimostrato in battaglia da Alessandro.⁶⁰ L'*exemplum* da un lato illustra l'esortazione, dall'altro indica l'imitazione, quale strada con-

⁴⁹ Per alcuni esempi, cf. SENECA, *Ad Lucilium*, Ep V, 4 (*imitari*); Ep XVII, 4 (*imitatur*); Ep XL, 6 (*imitari*); Ep LIV, 7 (*imitari*); Ep LXV, 3 (*imitatio*); Ep LXIX, 22 (*imitationem*); Ep LXXI, 22 (*imitabilis*); Ep CXIV, 2 (*imitatur*); Ep CXXI, 22 (*imitabilis*); Ep CXX, 9 (*imitatur*).

⁵⁰ Cf. SENECA, *Lettere a Lucilio*, I-II, a cura di L. CANALI – G. MONTI – E. BARELLI, Milano 2007.

⁵¹ Per l'uso dell'*exemplum* nella struttura esortativa classica, cf. R. GAZICH, *Exemplum ed esemplarità in Properzio*, Milano 1995, 23.

⁵² Cf. SENECA, *Ad Lucilium*, Ep. VI, 5.

⁵³ Cf. SENECA, *Ad Lucilium*, Ep. LXXXVII, 10.

⁵⁴ Cf. SENECA, *Ad Lucilium*, Ep XXV, 3.

⁵⁵ Cf. SENECA, *Ad Lucilium*, Ep LXX, 22-26.

⁵⁶ «Sed ego alia te ad securitatem via ducam» (SENECA, *Ad Lucilium*, Ep XXIV, 1).

⁵⁷ Cf. SENECA, *Ad Lucilium*, Ep VI, 5.

⁵⁸ «Hic vero plurimum apud me auctoritate habuit» (SENECA, *Ad Lucilium*, Ep XXX, 7).

⁵⁹ Cf. SENECA, *Ad Lucilium*, Ep XXXX, 11.

⁶⁰ Cf. SENECA, *Ad Lucilium*, Ep LIX, 12-13.

creta da percorrere: il rifiuto di Sestio,⁶¹ ad esempio, oltre il disprezzo delle ricchezze, mostra che un tale gesto può essere da tutti imitato.⁶²

A differenza della mimesi umana richiesta o con un vocabolario propriamente imitativo oppure con perifrasi,⁶³ l'esemplarità media l'imitazione poiché, utilizzando la plasticità e la concretezza⁶⁴ dell'*exemplum*, determina nel destinatario una partecipazione più intensa e diretta, una maggiore benevolenza nei riguardi delle tesi proposte, un modello concreto di confronto nell'acquisizione della virtù. È questo il motivo per cui Seneca predilige la pratica esemplare. La presentazione di figure vive, di uomini concreti, spinge ad avvertirli vicini in ogni occasione, testimoni⁶⁵ delle proprie scelte, custodi⁶⁶ del cammino morale, guide sagge⁶⁷ nel perseguire la virtù, evitando il vizio.⁶⁸ L'*exemplum/exemplar* ha in sé la capacità evocativa della mimesi, chiarendola nell'attuazione e richiedendola come opportuna e necessaria nel determinare il presente. Ecco perché Seneca consiglia a Lucilio di scegliere Catone o Scipione⁶⁹ come guide, oppure di prendere Zenone o Crisippo come compagni.⁷⁰ La capacità, propria dell'*exemplum*, dell'«ante oculos ponere»,⁷¹ rende il modello così vicino che «possiamo vivere e operare sempre come se quello stesse a guardarci»,⁷² porgendoci la mano⁷³ nell'indicare la via del bene. Il cammino della mimesi, Seneca lo dice a Lucilio senza mezze misure,⁷⁴ non è però semplice poiché

⁶¹ Cf. SENECA, *Ad Lucilium*, Ep XCVIII, 13.

⁶² «Anche noi facciamo in modo, con qualche azione coraggiosa, di essere annoverati fra questi uomini esemplari. Perché non dovremmo avere fiducia? Tutto quello che altri furono capaci di fare, anche noi possiamo farlo» (SENECA, *Ad Lucilium*, Ep XCVIII, 14).

⁶³ Oltre al lessico, espressioni idiomatiche, indicano nelle *Epistulae* la presenza della mimesi, cf. *Ad Luc.*, Ep LIX, 13 (dopo l'esempio di Alessandro: «Idem nos faciamus»); Ep LXX, 25 («Vide quemadmodum extrema quoque mancipia, ubi illis stimulos adegit dolor, exitentur et intentissimas custodias fallant?»).

⁶⁴ Cf. M. NUSSBAUM, *Terapia del desiderio. Teoria e pratica dell'etica ellenistica*, Milano 1998, 359-361.

⁶⁵ Cf. SENECA, *Ad Lucilium*, Ep. XX, 9.

⁶⁶ Cf. SENECA, *Ad Lucilium*, Ep. XXIV, 5-7.

⁶⁷ Cf. SENECA, *Ad Lucilium*, Ep. XI, 9-10.

⁶⁸ Cf. SENECA, *Ad Lucilium*, Ep. LII, 8.

⁶⁹ Cf. SENECA, *Ad Lucilium*, Ep. XXIV, 6-12.

⁷⁰ SENECA, *Ad Lucilium*, Ep CIV, 21-24. Cf. FIORE, *The function of personal example*, 99-100.

⁷¹ *Rhet. ad Her.* IV, 62.

⁷² SENECA, *Ad Lucilium*, Ep XI, 8.

⁷³ Cf. SENECA, *Ad Lucilium*, Ep LII, 2.

⁷⁴ Cf. SENECA, *Ad Lucilium*, Ep LXVII, 12-13.

guardare verso l'*exemplar* comporta l'essere pronti a fare lo stesso⁷⁵ ad ogni costo e ricordare personaggi illustri quali Socrate e Catone a ben affrontare ogni cosa, anche la morte.⁷⁶

Su diversi livelli quindi Seneca aiuta a leggere la mimesi di 2Cor 8,1-15: in primo luogo l'*exemplum* ha in sé una finalità imitativa che spinge l'autore alla pratica esemplare; facendo maggiormente presa sui destinatari, chiarisce la dinamica mimetica e mostra concretamente il principio morale da interiorizzare e attuare; in terzo luogo indica un precedente che rende possibile l'imitazione e reiterabile la dinamica che l'*exemplum* propone; infine mostra lo stretto rapporto tra esemplarità ed esortazione alla virtù, finalizzata alla mimesi. Tali elementi vanno però vagliati attraverso la diversa comprensione che l'*exemplum Christi* ricopre in Paolo. Esso, diversamente dal mondo classico, fonda in Cristo l'*ethos* del credente; giustifica con il ricorso alla sua vicenda storica ogni scelta morale; determina l'itinerario di fede come cammino di mimesi/assimilazione a Cristo; verifica la dinamica che il singolo e la comunità sono chiamati a vivere, giudicandone l'esemplarità. Dall'*exemplum Christi* acquistano specificità anche gli alti esempi di cui l'Apostolo si serve. Essi mediano la mimesi del Signore, chiariscono la dinamica proposta e mostrano come l'*imitatio* possa e debba determinare la vita del credente.

Conclusioni

L'analisi fin qui tracciata, attraverso la metodologia retorico-epistolare, ci ha condotti a considerare la presenza, lo sviluppo e i differenti gradi di mimesi in 2Cor 8,1-15. La forza dell'argomentazione paolina e della mutua circolarità tra mimesi e imitazione è data dal fondamento cristologico⁷⁷ di 2Cor 8,9. Mentre nel mondo classico l'uso dell'*exemplum* non ha mai un carattere eziologico, poiché l'etica dell'eroe⁷⁸ considera la virtù ragione e premio per se stessa, Paolo, invece, ravvisa nella vicenda storica di Gesù di Nazaret la motivazione, oltre che la forza, dell'agire etico del credente. Se, nella classicità, la figura dell'*exemplum* conferma e chiarisce l'esortazione, nell'argomentazione paolina,

⁷⁵ Cf. SENECA, *Ad Lucilium*, Ep LXX, 22-23.

⁷⁶ Cf. SENECA, *Ad Lucilium*, Ep XXIV.

⁷⁷ Cf. J.-N. ALETTI, *Gesù Cristo: unità del Nuovo Testamento?*, Roma 1995, 64-69.

⁷⁸ Cf. H.-I. MARROU, *Storia dell'educazione*, Roma 1994, 34-37.

invece, l'esempio di Cristo fonda e giustifica l'esortazione,⁷⁹ offrendo i criteri per riconoscere coloro che divengono esemplari – è il caso dei macedoni – perché hanno attuato la dinamica mimetica, in rapporto a Cristo. Come si evince in 2Cor 8,1-15, la *novitas* paolina è data proprio del differente utilizzo della pratica esemplare, rispetto al mondo greco-romano. Nell'argomentare dell'Apostolo, infatti, il *λόγος* retorico classico subisce una sorta di conversione,⁸⁰ poiché è trasformato dallo stesso annuncio che media.

Mimesi ed esemplarità si intrecciano così nella dinamica argomentativa di 2Cor 8,1-15, mostrando come Cristo sia l'unico fondamento dell'argomentazione paolina. Difatti, attraverso le trame di una ben curata comunicazione retorica, nel perseguire la finalità espressa nella tesi, Paolo chiarisce ai corinzi, sempre in maniera indiretta, che la vera partecipazione alla colletta, seguendo i macedoni, consiste nell'imitazione di Cristo, facendo propria la dinamica dell'interscambio che lo ha portato, da ricco, a farsi povero per arricchire gli uomini.

VINCENZO IPPOLITO
 Santuario Maria SS. Incoronata
 83025 Montoro (AV)
 fravincenzoippolito@libero.it

Parole chiave

2 Corinzi 8,1-15 – Retorica epistolare – Sistemi retorici – Esemplarità – Mimesi

Keywords

2 Corinthians 8,1-15 – Epistolary rhetoric – Rhetorical systems – Exemplarity – Mimesis

Sommario

Tra i sistemi retorici presenti in 2Cor 8,1-15, la mimesi occupa un posto centrale, quale risvolto concettuale dell'uso letterario dell'*exemplum*. Rivolgendosi ai corinzi, perché completino la colletta per la Chiesa di Gerusalemme, Paolo

⁷⁹ Cf. H. HÜBNER, *Teologia biblica del Nuovo Testamento. La teologia di Paolo*, Brescia 1999, 372; R. SCHNACKENBURG, *Il messaggio morale del Nuovo Testamento. I primi predicatori cristiani*, Brescia 1990, 85-90.

⁸⁰ Cf. BIANCHINI, *L'autoelogio di sé in Cristo*, 241.251.

utilizza l'esempio dei macedoni (8,1-5) e quello di Gesù Cristo (8,8) per mostrare la dinamica dell'interscambio che anch'essi devono attuare (8,13-14). L'inter-testualità lessicale e concettuale giustifica la presenza della mimesi su tre diversi livelli, facendo emergere come l'*exemplum Christi* sia il primo anello nella catena che lega esemplarità e imitazione.

Summary

Among the rhetorical systems in 2 Cor 8,1-15, mimesis holds a central place as conceptual aspect of the literary use of the *exemplum*. Addressing the Corinthians, so that they complete the collection for the Church in Jerusalem, Paul employs the example of the Macedonians (8,1-5) and that of Jesus Christ (8,8) in order to demonstrate the dynamic of sharing which they too must realise (8,13-14). The lexical and contextual intertextuality accounts for the presence of mimesis on three different levels, illustrating how the *exemplum Christi* is the first link in the chain which binds exemplarity and imitation.

Una formazione esigente per i figli di Dio. L'educazione divina in Eb 12,4-11

Un aspetto comune che il tempo in cui viviamo ha con il periodo in cui verosimilmente è stata composta l'Epistola agli Ebrei è, da una parte, il comune senso di precarietà e di inquietudine, dall'altra, il bisogno di un orizzonte chiaro di valori condivisi capace di orientare la vita.¹ La comunità cristiana, di estrazione giudaica e forse residente in Italia,² alla quale scrive l'ignoto cristiano autore dell'Epistola, è una comunità che vive la difficoltà di professare la nuova fede in mezzo a una società in grande mutamento. Nella seconda metà del I sec., infatti, nei territori dell'impero, l'enorme mescolamento di culture e religioni diverse, dovuto a un flusso umano alimentato da necessità commerciali, da spostamenti di eserciti o dall'arrivo nelle città di un gran numero di schiavi stranieri a servizio di famiglie facoltose, incominciava a forgiare lentamente una società complessa e dallo spirito inquieto. E questa società, dopo l'impatto avuto su essa dalle religioni orientali, si preparava a diventare cristiana.³

In questo clima di generale crisi delle istituzioni anche la *patria potestas*, sebbene non sia così fortemente autoritaria come una certa sto-

¹ Il tempo di composizione dell'Epistola si colloca, di solito, in un *range* che va da qualche anno prima del 70 (distruzione del tempio a Gerusalemme) a un decennio o più dopo questa data.

² La questione è ancora dibattuta. L'unico riferimento di luogo, che comunque non è decisivo, è in Eb 13,24: «Vi salutano quelli dall'Italia». Si pronunciano a favore dell'Italia, come luogo in cui viveva la comunità di giudeo-cristiani destinatari dello scritto, W.L. LANE, *Hebrews 1-8* (WBC 47A), Dallas 1991, lviii-lx; H.-F. WEISS, *Der Brief an die Hebräer*, Göttingen 1991, 76; P. ELLINGWORTH, *The Epistle to the Hebrews*, Grand Rapids, MI 1993, 29.

³ Circa l'influenza delle religioni orientali sul paganesimo romano per la formazione delle condizioni favorevoli all'accoglienza del cristianesimo, cf. F. CUMONT, *Le religioni orientali nel paganesimo romano. I misteri che travolsero il pantheon greco-romano*, Milano 1990, 161-171 (ed. francese *Les religions orientales dans le paganisme romain. Conférences faites au Collège de France en 1905. Quatrième Édition*, Paris 1929, 181-194).

riografia ha immaginato,⁴ viene progressivamente messa in discussione insieme all'intera istituzione della famiglia, che già a partire dai rivolgimenti politici del I sec. a.C. aveva incominciato a subire i primi colpi. È sintomatico, infatti, che a metà del I sec. d.C., a proposito di leggi che, pur finalizzate a sanzionare un crimine, finivano invece con l'incentivarlo, Seneca affermi che ormai il parricidio, delitto per il quale il colpevole veniva cucito in un sacco e poi gettato nel mare, si era talmente diffuso da superare i casi di ribellione degli schiavi, condannati abitualmente alla croce.⁵ Tuttavia, continuava a essere coltivato un ideale di famiglia, in cui il figlio rispettava e obbediva ai genitori, come testimonia soprattutto l'elogio di quell'obbedienza filiale al *durum imperium* genitoriale che fa lo stesso Seneca (*De Beneficiis* III,38,2: «imperio eorum, sive aequum, sive iniquum ac durum fuit, obsequentem submissumque me praebui») e come si evince anche da iscrizioni tombali.⁶

In questa congerie politico-sociale, la comunità cristiana, se da un lato si trovava a far fronte a incomprensioni, ostilità e persino ad atteggiamenti persecutori sfocianti in interventi giudiziari, dall'altro aveva bisogno di un grande incoraggiamento per poter vincere le perplessità sorte nel frattempo e, soprattutto, per scongiurare il pericolo dell'apostasia e di un ritorno al giudaismo.⁷ L'autore dello scritto, allora, cer-

⁴ Gli esempi di esercizio duro dell'autorità paterna riportati da alcuni autori antichi costituiscono un'eccezione e non la normalità; cf. VALERIO MASSIMO, *Factorum et dictorum memorabilium libri IX*, IV,9; PLUTARCO, *Vite Parallele: Crasso*, 1; cf. K.-W. WEEBER, *Vita quotidiana nell'antica Roma*, Roma 2010, 168 (orig. tedesco *Alltag in Alten Rom: ein Lexikon*, Zürich 1995); per un approfondimento, cf. S.F. BONNER, *L'educazione nell'antica Roma: da Catone a Plinio il Giovane*, Roma 1986; R.P. SALLER, *Patriarchy, Property and Death in the Roman Family*, Cambridge 1994; R. FRASCA, *Educazione e formazione a Roma*, Bari 1996; J.S. JEFFERS, «Jewish and Christian Families in First-Century Rome», in K.P. DONFRIED – P. RICHARDSON (edd.), *Judaism and Christianity in First-Century Rome*, Grand Rapids, MI-Cambridge, UK 1998, 128-150.

⁵ SENECA, *De clementia* I, 23,1: «itaque parricidae cum lege coeperunt, et illis facinus poena monstravit; pessimo vero loco pietas fuit, postquam saepius culleos vidimus quam cruces», che possiamo tradurre: «Perciò cominciarono ad esserci parricidi con [questa] legge e la pena comminata rivelò a loro il crimine; in realtà, la pietà [filiale] si è trovata in una pessima condizione dopo che vedemmo più spesso sacchi che croci».

⁶ È il caso di un'epigrafe latina, datata tra il I-II sec. d.C., in cui due bambini, Torquato e Leziano, rispettivamente di otto e di cinque anni, vengono ricordati come dei bravi figli che hanno obbedito ai loro genitori («parentibus obsequens»), cf. *Corpus Inscriptionum Latinarum*, VI, 27556; cf. anche CICERONE, *De Officiis* I, 160; EPITTETO, *Dissertationes* II, 10, 7.

⁷ In ragione dell'evidente legame dei destinatari dell'Epistola con l'ambito religioso giudaico, risulta molto difficile intendere gli avvertimenti a non abbandonare la fede contenuti nell'Epistola come un'esortazione a resistere all'attrazione del culto idolatrico e alla tentazione di essere assimilati alla cultura romana dominante, nonostante gli sforzi

ca di indicare il senso profondo che hanno le sofferenze e le ingiustizie subite dai cristiani dell'Epistola, inserendole all'interno di un progetto educativo divino che trova la sua giustificazione nella relazione filiale dei cristiani con Dio Padre. Se, dunque, Dio si comportava da vero padre educando e correggendo gli uomini suoi figli, questi ultimi, a loro volta, attraverso tale itinerario doloroso erano in grado di intensificare il rapporto di appartenenza a lui e così partecipare alla sua santità.

Il modello educativo della famiglia

Nella dinamica educativa propria della famiglia era inserita la stessa trasmissione della fede del popolo d'Israele e della conoscenza del Dio dei padri. Gli anziani del popolo costituivano la fonte di trasmissione dei prodigi compiuti dal Signore negli anni lontani (Dt 32,7: «interroga tuo padre e te lo farà sapere, i tuoi vecchi e te lo diranno»). Tutti, infatti, a iniziare dai bambini, dovevano essere istruiti e imparare a «temere il Signore» (Dt 31,12), in modo che si potessero narrare da una generazione all'altra le opere di Dio (Sal 78,1-4), ascoltare e mettere in pratica le sue parole e i suoi decreti (Dt 6,1-3.17), inculcandoli ai propri figli (Dt 6,7; cf. 6,2). La consapevolezza che l'osservanza di queste disposizioni fosse una conseguenza dell'azione di liberazione operata da Dio per il suo popolo era alla base dell'educazione impartita ai figli nella famiglia ebraica: «Quando in avvenire tuo figlio ti domanderà: “Che cosa sono queste istruzioni, queste prescrizioni e questi decreti che vi ha ordinato il Signore nostro Dio?”, tu risponderai a tuo figlio: “Noi eravamo schiavi del faraone in Egitto, e il Signore ci ha fatto uscire dall'Egitto con mano potente”» (Dt 6,20-21).⁸

argomentativi di Whitlark per sostenere il contrario; cf. J.A. WHITLARK, *Resisting Empire. Rethinking the Purpose of the Letter to “the Hebrews”*, London 2014, 49-76 (c. 3: «Resisting Assimilation: The Warning Against Idolatry») e 77-99 (c. 4: «Resisting Assimilation: A Better Hope»).

⁸ Cf. anche Es 10,1-2: «Il Signore disse a Mosè: “Va' dal faraone, perché sono io che ho appesantito il suo cuore e il cuore dei suoi servi, perché io possa compiere questi miei segni in mezzo a lui, e tu possa raccontare a tuo figlio e al figlio di tuo figlio come io ho preso in giro l'Egitto, con i miei segni che ho fatto in mezzo a loro, e sappiate che io sono il Signore”»; ed Es 12,26-27. Circa la trasmissione generazionale della storia della salvezza, vedi, inoltre, Gs 4,21; Gdc 6,13; Sal 44,2. L'importanza dell'educazione dei figli alla fede dei padri è sottolineata anche dal rabinismo talmudico; cf. b.*Shab.* 127a, che, tra le sei cose i cui risultati si godono in questo mondo, inserisce anche l'educazione dei figli alla Torah.

Il modello educativo della famiglia si allarga anche all'educazione in generale, tanto che il lessico familiare viene utilizzato pure nella dinamica educativa tra maestro e discepolo, e tra Dio che istruisce e il popolo educato alla scuola della sua Parola. Soprattutto il libro dei Proverbi si presenta come una raccolta di istruzioni per il figlio da parte del padre e della madre, come è evidente dall'appello «figlio mio» che si ripete per i primi nove capitoli del libro (cf. anche Pr 19,27; 23,15.19.26; 24,13.21; 27,11; Sir 2,1; ecc.).⁹ Ma è considerato un padre anche il profeta (2Re 2,12; 6,21; 13,14; cf. inoltre 2Re 4,1 e Tb 4,12 a proposito dei «figli dei profeti»), il sacerdote (Gdc 17,10; 18,19) o il messia che deve nascere (Is 9,5).

Anche Dio è considerato per Israele come un padre,¹⁰ che provvede alle necessità dei suoi figli, specialmente dei più bisognosi come gli orfani e le vedove (Sal 68,6), e Israele è riconosciuto da Dio stesso come «figlio primogenito» (Es 4,22; Ger 31,9TM). La paternità di Dio verso il popolo viene ricordata nei momenti critici per richiamare alla conversione (cf. Dt 32,6; Os 11,1; Is 63,16; 64,7; Ger 3,19; Sir 23,1) ed è esaltata nella preghiera di lode (cf. 1Cr 29,10). Egli istruisce come un padre coloro che considera suoi figli amati e, a scopo educativo, ricorre anche alla dura disciplina, come ha fatto con il re Davide, considerato un suo figlio (cf. 2Sam 7,14), con il popolo e i patriarchi (cf. Dt 8,5; Ger 2,30; 5,3; Gdt 8,26-27). La severa educazione di Dio è evidente specialmente nei testi sapienziali quali Pr 3,11-12^{LXX}: «Non disprezzare, o figlio, la disciplina del Signore e non trascurare il suo rimprovero, poiché il Si-

⁹ Sul libro dei Proverbi come testo per l'educazione scolastica, cf. C. BISSOLI, *Bibbia ed educazione*, Roma 1981, 142-162; M. CIMOSA, «Educazione e insegnamento nei libri sapienziali», in A. BONORA – M. PRIOTTO (edd.), *Libri sapienziali e altri scritti* (Logos. Corso di studi biblici 4), Leumann, TO 1997, 399-411. Circa il maestro di sapienza concepito come padre spirituale nella letteratura sapienziale egiziana e mesopotamica, cf. H. BRUNNER, *Altägyptische Erziehung*, Wiesbaden 1957, 10; W.G. LAMBERT, *Babylonian Wisdom Literature*, London 1960, 95.102.106; E. JENNI – C. WESTERMANN, *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, I-II, Torino 1978, I, 5 (s.v. אב 'ab padre).

¹⁰ Il termine «padre» è riferito al Dio di Israele solo in senso metaforico, distinguendosi nettamente dall'uso che ne facevano le altre religioni, per le quali le divinità, in Grecia come anche in Mesopotamia, in Egitto, in ambiente siriano-palestinese e persino indiano, erano genitrici e creatrici di altri dèi e di uomini. Il concetto di padre generatore è presente nella cosmologia platonica, nella Stoa, nell'ermetismo e nel culto dei misteri, per i quali gli iniziati sono come figli, gli dèi e i ministri del culto come πατέρες, concezioni che influenzano anche Filone; cf. sull'argomento, G. SCHRENK, πατήρ κ.τ.λ., in *GLNT IX*, 1126-1148; JENNI – WESTERMANN, *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, I, 12-13 (s.v. אב 'ab padre).

gnore corregge colui che ama e sferza ogni figlio che accoglie» (cf. anche Gb 5,17; Sir 7,23; 30,1-17; 42,5; Sap 11,9-10).¹¹

L'insegnamento di Gesù si inserisce in questo solco, soprattutto quando esorta i discepoli a invocare Dio con il nome di *padre* (Mt 6,9; Lc 11,2), un appellativo per Dio che, usato con orgoglio nel tardo giudaismo,¹² diventa presto familiare alle prime comunità cristiane e ricorre frequentemente nel NT all'interno di formule di benedizione e di saluti finali,¹³ a iniziare dal primo scritto cristiano in cui Paolo, Silvano e Timoteo scrivono alla Chiesa di Tessalonica che è «in Dio Padre e nel Signore Gesù Cristo» (1Ts 1,1). Con la stessa familiarità di Gesù, che si rivolge a Dio chiamandolo *Abba* (Mc 14,36), invocano Dio anche i cristiani destinatari delle lettere di Paolo (Gal 4,6; Rm 8,15). Alle relazioni che legano i membri della stessa famiglia è improntato il linguaggio usato dalle prime comunità cristiane, come dimostra 1Ts 2,7-11, dove Paolo si paragona a una madre e a un padre che hanno cura dei loro figli (cf. anche 1Cor 4,14)¹⁴ e, in seguito, esortando i galati a fare del bene a tutti, dice anche che essi devono agire bene, in particolare verso coloro che sono «familiari della fede» (Gal 6,10: πρὸς τοὺς οἰκείους τῆς πίστεως). Il termine οἰκέιος, utilizzato solo in 1Tm 5,8 per indicare un membro della famiglia, compare ancora in Ef 2,19 per esprimere l'appartenenza a Dio; i cristiani, infatti, ad opera di Cristo hanno libero accesso a Dio e, quindi, non sono più stranieri né pellegrini, ma «concittadini dei santi e familiari di Dio».

Anche l'Epistola agli Ebrei utilizza termini tipici del contesto della famiglia, come «padre» (1,5 = 2Sam 7,14; 12,9), «figlio» (1,2; 1,5.8; 3,6; 4,14; 5,5.8; 6,6; 7,3.28; 10,29), «primogenito» (1,6), per esprimere soprattutto la relazione tra Dio e Cristo, ma anche la relazione tra Dio e gli uomini («padre»: 12,9; «figli»: 2,10; 12,5.7-8; «primogeni-

¹¹ Così anche nella letteratura giudaica, cf. *PsSal* 3,4; 13,9; 18,4; 4Q418 IX. 17-18; 4Q504 III. 5-7; FLAVIO GIUSEPPE, *Ant.* 3, 311; FILONE ALESSANDRINO, *De congr.* 177; ID., *Quod deterius* 145-146. L'idea che Dio corregga come un padre si trova anche in SENECA, *De Providentia* 1,5: «sicut severi patres, durius educat»; cf. inoltre 2,5-7 e 4,11: «Hanc itaque rationem de sequuntur in bonis viris quam in discipulis suis praeceptores, qui plus laboris ab iis exigunt in quibus certior spes est»; 4,12: «Quid mirum, si dure generosos spiritus deus temptat? Numquam virtutis molle documentum est. Verberat nos et lacerat fortuna: patiamur».

¹² Cf. Ml 2,10: «Non è uno il padre di noi tutti?»; Sap 2,16: «si vanta di aver Dio per padre»; Gv 8,41: «Noi abbiamo un solo padre: Dio».

¹³ Sull'uso di πατήρ nel NT, cf. SCHRENK, πατήρ, 1284-1293.

¹⁴ Paolo considera un figlio anche colui con il quale collabora; cf. 1Cor 4,17; Fil 2,22; cf. anche 2Tm 1,2; Tt 1,4; 1Pt 5,13.

ti»: 12,23)¹⁵ e tra Gesù e gli uomini, che sono definiti suoi «fratelli» (2,11.17),¹⁶ termine abitualmente usato nel NT come appellativo dei cristiani.¹⁷ Nella relazione tra Dio che educa e gli uomini, l'Epistola sottolinea il fatto che Dio, proprio come fa un padre, interviene correggendo i suoi figli, anche se ciò procura loro una momentanea sofferenza (12,4-11).

La disciplina all'interno della famiglia

L'educazione della gioventù nella società ellenistico-romana del I sec. prevedeva che il padre o il maestro facesse uso anche di mezzi punitivi, come già notava Aristotele, secondo l'espressione riportata da Diogene Laerzio («La correzione ha radici amare, ma i suoi frutti sono gustosi»),¹⁸ e come riferisce anche Svetonio a proposito della disciplina che Augusto usava per i suoi figli e nipoti, sebbene senza grandi risultati.¹⁹ Tuttavia, le punizioni corporali non erano usate con troppa disinvoltura ed erano, comunque, considerate un segno di amore da parte dei padri (Seneca, *De Providentia* 4,11-12; cf. anche *De Ira* II, 21,1-

¹⁵ Si possono aggiungere anche due passi dove la comunità di fede è presentata come casa di Dio: «la cui casa siamo noi» (Eb 3,6); «un sacerdote grande sopra la casa di Dio» (Eb 10,21), con un possibile riferimento alle riunioni dei fedeli nella *domus ecclesiae*; cf. W.L. LANE, «Social Perspectives on Roman Christianity during the Formative Years from Nero to Nerva: Romans, Hebrews, 1 Clement», in DONFRIED – RICHARDSON (edd.), *Judaism and Christianity in First-Century Rome*, 218.

¹⁶ Cf. N. MOORE, «Deferring to Dad's Discipline. An Appeal to experience of family life in Hebrews 12», in T.A. NOBLE – S.K. WITTLE – P.S. JOHNSTON (edd.), *Marriage, Families and Relationship. Biblical, doctrinal and contemporary perspectives*, London 2017, 121-137.

¹⁷ Sui discepoli come fratelli di Gesù, cf. Mt 28,10; Gv 20,17; Rm 8,29. In Mc 10,24 e Gv 13,33 Gesù chiama i discepoli «figli».

¹⁸ DIOGENE LAERZIO, *Vite dei Filosofi* V, 1.18; sostanzialmente la stessa espressione si trova in ISOCRATE, *Fram.* 19; cf. anche ERMOGENE, *Progymnasmata* 1,22. Tuttavia, bisogna ricordare anche una visione più aperta nei rapporti generazionali, che concepiva il padre non come un padrone che il figlio doveva temere, ma come colui che concedeva al giovane fiducia nelle sue capacità e rispetto per le sue aspirazioni; al riguardo, cf. TERENCE, *Adelphoe* Atto I, Prima Scena, 74-76: «Questo è da padre: abituare un figlio a ad agire rettamente di sua iniziativa [«consuefacere filium sua sponte recte facere»] piuttosto che per timore di altri: è in questa sta la differenza fra padre e padrone»; per il testo latino e la traduzione vedi A. PRATESI (ed.), *Terenzio: Commedie II (Phormio, Hecyra, Adelphoe)*, Roma 1952, 244-245; CICERONE, *Pro Coelio*. L'associazione tra educazione e disciplina dolorosa era un'idea già presente tra gli autori ellenistici; cf. PLATONE, *Leggi* 2,653b-c; ARISTOTELE, *Eth. Nic.* II,3 [1104b, 11-13]; X,1 [1172a, 20-21]; *Politica* VIII,4 [1339a, 28-29].

¹⁹ Cf. SVETONIO, *Vita di Augusto* 65.

6 a proposito di un'educazione equilibrata, al fine di evitare nei giovani sia l'ira che la mollezza). Questi, infatti, senza essere troppo esigenti, dovevano educare i figli soprattutto con l'incoraggiamento (Plutarco, *De liberis educandis* V, 7, 9-13).

La severa disciplina, che contemplava anche la punizione fisica, è comune pure alla tradizione biblica veterotestamentaria: se si vuole bene al proprio figlio bisogna, all'occorrenza, correggerlo anche con la verga. Il libro dei Proverbi, che riflette la preoccupazione di trasmettere i principi sapienziali di padre in figlio (Pr 4,20: «Figlio mio, sii attento alle mie parole, tendi il tuo orecchio ai miei detti»), sa bene che l'educazione non è disgiunta dalla sofferenza e che il processo di apprendimento impone una severa disciplina (Pr 13,24; 22,15; 23,13-14).²⁰ Come l'AT esigeva l'onore e l'obbedienza dei figli verso i genitori (Dt 5,16; Pr 1,8),²¹ così raccomandano anche gli scritti del NT (Rm 1,30; Col 3,20; 1Tm 5,8; 2Tm 3,2; Ef 6,1-3), pur consigliando ai genitori una certa moderazione nella loro azione educativa, in modo da non portare all'exasperazione i figli (Col 3,21; Ef 6,4).

L'educazione di Dio nell'Epistola agli Ebrei

L'autore dell'Epistola agli Ebrei, di indubbia formazione giudaico-ellenistica, conosce la prassi pedagogica della società a lui contemporanea con la quale venivano istruiti i figli, ma egli attinge soprattutto all'antica sapienza biblica che raccomanda l'onore e l'obbedienza che si deve ai propri genitori. I lettori dell'Epistola devono considera-

²⁰ Per un approfondimento sul ruolo centrale del padre nella tradizione veterotestamentaria e, in particolare, nel libro del Deuteronomio, cf. D.I. BLOCK, «The Patricentric Vision of Family Order in Deuteronomy», in T.A. NOBLE – S.K. WITTLE – P.S. JOHNSTON (edd.), *Marriage, Families and Relationship. Biblical, doctrinal and contemporary perspectives*, London 2017, c. I.

²¹ Cf. anche Es 20,12; Lv 19,3; Dt 27,16; Ger 35,18-19; Ml 1,6; Pr 13,1; 30,17; Sir 3,2-16. La violenza, la mancanza di rispetto, il parlare male e, addirittura, la disubbidienza ostinata del figlio nei confronti del padre e della madre prevedeva la condanna a morte; cf. Es 21,15,17; Lv 20,9; Dt 21,18-21; Mc 7,10 // Mt 15,4. Sull'educazione dei figli nel giudaismo contemporaneo all'Epistola agli Ebrei, cf. FILONE ALESSANDRINO, *De dec.* 165-166; FLAVIO GIUSEPPE, *Ant.* 4, 260-264. A proposito del giudaismo ellenistico, che ha assorbito l'ideale educativo greco-romano, integrandolo all'interno della sua antica tradizione legislativa, cf. J.M. ZURAWSKI, «From Musar to Paideia, From Torah to Nomos: How the Translation of the Septuagint Impacted the Paideutic Ideal in Hellenistic Judaism», in W. KRAUS – M. MEISER – M.N. VAN DER MEER (edd.), *XV Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies. Munich 2013* (Septuagint and Cognate Studies 64), Atlanta, GA 2016, 531-554.

re Dio come un padre che istruisce un proprio figlio e, quindi, se non ci si lamenta per la severità dei padri terreni che educano anche con la sferza, a maggior ragione bisogna accogliere la correzione che viene da Dio (Eb 12,9-10). La sofferenza che essi sperimentano in un particolare frangente della loro vita deve essere considerata come una correzione divina (Eb 12,7a) e, addirittura, un segno distintivo dell'amore paterno di Dio (Eb 12,8), finalizzato a rendere partecipi gli uomini della sua santità (Eb 12,10). La gara, quindi, che essi hanno intrapreso come veri atleti (Eb 12,1), deve essere condotta fino in fondo con coraggio, tenendo fisso lo sguardo su Gesù (Eb 12,2), sopportando la fatica e confidando nell'amore del padre celeste che non delude.

Il testo di Eb 12,4-11

⁴Ὅτι μέχρις αἵματος ἀντικατέστητε πρὸς τὴν ἁμαρτίαν ἀνταγωνιζόμενοι. ⁵καὶ ἐκλέλησθε τῆς παρακλήσεως, ἥτις ὑμῖν ὡς υἱοῖς διαλέγεται· υἱέ μου, μὴ ὀλιγόρει παιδείας κυρίου μηδὲ ἐκλύου ὑπ' αὐτοῦ ἐλεγχόμενος· ⁶ὄν γὰρ ἀγαπᾷ κύριος παιδεύει, μαστιγοῖ δὲ πάντα υἱὸν ὃν παραδέχεται. ⁷εἰς παιδείαν ὑπομένετε, ὡς υἱοῖς ὑμῖν προσφέρεται ὁ θεός. τίς γὰρ υἱὸς ὃν οὐ παιδεύει πατήρ; ⁸εἰ δὲ χωρὶς ἐστε παιδείας ἧς μέτοχοι γεγόνασιν πάντες, ἄρα νόθοι καὶ οὐχ υἱοὶ ἐστε. ⁹εἶτα τοὺς μὲν τῆς σαρκὸς ἡμῶν πατέρας εἶχομεν παιδευτὰς καὶ ἐνετρεπόμεθα· οὐ πολὺ [δὲ] μᾶλλον ὑποταγησόμεθα τῷ πατρὶ τῶν πνευμάτων καὶ ζήσομεν; ¹⁰οἱ μὲν γὰρ πρὸς ὀλίγας ἡμέρας κατὰ τὸ δοκοῦν αὐτοῖς ἐπαιδεύον, ὁ δὲ ἐπὶ τὸ συμφέρον εἰς τὸ μεταλαβεῖν τῆς ἀγιότητος αὐτοῦ. ¹¹πᾶσα δὲ παιδεία πρὸς μὲν τὸ παρὸν οὐ δοκεῖ χαρὰς εἶναι ἀλλὰ λύπης, ὕστερον δὲ καρπὸν εἰρηλικὸν τοῖς δι' αὐτῆς γεγυμνασμένοις ἀποδίδωσιν δικαιοσύνης.

⁴Non avete ancora resistito fino al sangue nella vostra opposizione al peccato ⁵e vi siete dimenticati dell'esortazione che è rivolta a voi come a figli: «Figlio mio, non disprezzare la correzione del Signore e non ti scoraggiare quando sei rimproverato da lui». ⁶Il Signore, infatti, corregge colui che egli ama e sferza ogni figlio che egli accoglie. ⁷Per correzione voi state sopportando. Dio vi tratta come figli: quale figlio, infatti, il padre non corregge? ⁸Se invece siete privi della correzione, di cui tutti sono diventati partecipi, allora siete bastardi e non figli. ⁹Se avevamo i padri carnali come correttori e siamo cambiati, non ci sottometeremo molto di più al padre degli spiriti e vivremo? ¹⁰Quelli correggevano per poco tempo secondo ciò che sembrava loro giusto, egli, invece, per l'utilità, perché noi partecipassimo alla sua santità. ¹¹Ogni correzione, al momento, non sembra dare gioia, ma pena, in seguito, però, produce un frutto di pace e di giustizia per coloro che si sono esercitati con essa.

L'impegno dei cristiani

Forti dell'esempio dei padri che, per fede, affrontarono molteplici avversità (c. 11), anche i cristiani, lettori dell'Epistola agli Ebrei, devono impegnarsi a conservare la fede. Queste antiche figure che, durante la vita, hanno testimoniato la loro fede sono una sorta di *compagni di squadra* che letteralmente «circondano» (12,1) la comunità cristiana. Essi, infatti, dopo aver già giocato la loro partita, sostengono e incoraggiano i nuovi atleti che, a loro volta, si accingono a correre con perseveranza la corsa della fede che hanno davanti (12,1: δι' ὑπομονῆς τρέχωμεν τὸν προκειμένον ἡμῖν ἀγῶνα). Essi, poi, sono sostenuti e incoraggiati tenendo fisso lo sguardo su Gesù che, essendosi sottoposto alla croce e avendo resistito all'opposizione dei peccatori, adesso siede alla destra di Dio (12,2-3).

Dall'immagine della gara di corsa si passa poi a quella di lotta fisica,²² un duro duello contro il peccato che, tuttavia, non ha portato ancora i lettori a resistere «fino al sangue» (12,4). Ciò vuol dire che essi stanno ancora all'inizio del loro percorso e l'impegno profuso non ha raggiunto ancora il massimo; nel combattimento, cioè, non sono arrivati ancora al punto da essere feriti e perdere sangue. Tuttavia, la menzione alla resistenza fino al sangue porta a pensare quasi naturalmente a Gesù, il quale si è assiso alla destra del trono di Dio dopo aver sopportato l'ignominia della croce (12,2) e aver effuso il suo sangue (cf. 9,12.14; 10,19.29; 12,24; 13,12.20). Non è da trascurare, infine, l'effetto psicologico di incoraggiamento che produce nei lettori l'affermare che essi finora non hanno resistito fino al sangue. Ciò vuole dire che essi possono ancora contare sulle proprie forze e superare la stanchezza, per dare nuovo slancio al cammino intrapreso.²³

²² Si tratterebbe del *pancratium*, uno sport spesso cruento che era un misto di lotta libera e pugilato; cf. H.W. BATEMAN IV, «Introducing the Warning Passages in Hebrews: A Contextual Orientation», in ID. (ed.), *Four Views on the Warning Passages in Hebrews*, Grand Rapids, MI 2007, 35 nota 19. La metafora sportiva qui corrisponde a una certa tradizione letteraria; anche Paolo la usa in 1Cor 9,24-26, mettendo insieme l'immagine del corridore nello stadio con quella del pugile e applicando entrambe alla propria vita.

²³ È questo il concetto che esprime anche Crisostomo commentando proprio questo passo dell'Epistola, il quale poi aggiunge: «Basta questo per scuotere e raddrizzare un'anima, il riflettere cioè che la salita non è ancora terminata». Riguardo alle concrete sofferenze patite dai cristiani destinatari dell'Epistola egli così interpreta: «Il vostro danno è limitato ai beni di fortuna, di reputazione, e all'espulsione [dalla sinagoga]. Cristo certo per voi versò il suo sangue, voi invece non l'avete versato neppure per voi stessi. Egli lottò fino alla morte per la verità, combattendo per voi. Voi non avete ancora affrontato

Come *antagonisti* del peccato (12,4: πρὸς τὴν ἁμαρτίαν ἀνταγωνιζόμενοι), i cristiani sono dei lottatori posti in una forte tensione spirituale che richiede non solo l'appoggio psicologico e la compagnia di quel «così grande nugolo di testimoni» (12,1), ossia gli antichi campioni della fede, ma anche la forte determinazione che scaturisce dall'aver davanti agli occhi una guida eccellente: Gesù, che è «pioniere e perfezionatore della nostra fede» (12,2a) e che ha affrontato la morte ignominiosa della croce (12,2b). Proprio in quanto «si sottopone alla croce» e affronta, quindi, la morte «disprezzando l'ignominia» che ne deriva, Gesù si distanzia dal modello dell'eroe greco, il quale, come è noto, raggiungeva l'apoteosi dopo aver mostrato, con l'affrontare una morte nobile, di possedere le virtù degne degli dèi olimpici. Gesù si differenzia dall'ideale greco dell'eroe anche perché non affronta la morte con una forza sovrumana come quella di Eracle, ma si mostra in tutta la sua fragilità di uomo che supplica Dio e che impara la completa obbedienza al suo disegno di salvezza (2,10; 5,7-9). Egli, infatti, si mette a scuola di umanità e, divenendo simile in tutto ai fratelli, impara a essere solidale con le loro sofferenze fino alla fine (2,14.17; 4,15).²⁴

il pericolo di morte»; cf. GIOVANNI CRISOSTOMO, *Omellerie sull'Epistola agli Ebrei*, a cura di B. BORGHINI, Alba 1965, 412, cit. in F. URSO, *La sofferenza educatrice nella Lettera agli Ebrei*, Bologna 2007, 163-164.

²⁴ Cf. M. CICCARELLI, *La sofferenza di Cristo nell'Epistola agli Ebrei*, Bologna 2008, 260-266. Circa il confronto tra Eracle e Cristo, già fatto da GIUSTINO (1Apol. 21; Dial. 69,3), cf. D. AUNE, «Heracles and Christ: Heracles Imagery in the Christology of Early Christianity», in D. BALCH – E. FERGUSON – W. MEEKS (edd.), *Greek Romans, and Christians: Essay in Honor of Abraham J. Malherbe*, Minneapolis, MN 1990, 3-19; H.W. ATTRIDGE, «Liberating Death's Captives: Reconsideration of an Early Christian Myth», in J.E. GOEHRING ET AL. (edd.), *Gnosticism and Early Christian World: In Honor of James M. Robinson*, Sonoma, CA 1990, 103-115. Nella sua opposizione ai cristiani, Porfirio, appoggiandosi su oracoli divini raccolti nei tre libri della sua *Filosofia dagli oracoli*, ritiene che Gesù sia un uomo pio divenuto immortale dopo la morte, come gli eroi greci e i cosiddetti *uomini divini*, e che i suoi seguaci erroneamente adorino lui anziché il vero Dio; cf. AGOSTINO, *La Città di Dio* XIX, 23,2. Ma il modello eroico di Eracle non si attaglia a Cristo, che sconfigge il diavolo e libera coloro che sono schiavi del potere che il diavolo detiene sulla morte (Eb 2,14-15), che è obbediente al Padre (Eb 5,8) e si sottopone alla croce (Eb 12,1-2), sebbene anche Eracle riporti in vita Alceste e Teseo (anche se poi il suo tentativo fallisce per Piritoo), e sia obbediente alla volontà di Zeus che lo sottopone a una dolorosa disciplina; cf. EURIPIDE, *Alceste* 1136-1142; APOLLodoro, *Biblioteca* II, 5,12; EPITTETO, *Diatr.* II, 16,44; III, 22,57; DIONE CRISOSTOMO, *Or.* 4,31. La sofferenza e la morte di Gesù non hanno i caratteri dell'eroe degno dell'apoteosi, ma quelli del Figlio di Dio che porta i segni inconfondibili dell'umanità condivisa con i suoi fratelli e perfezionata nel crogiolo della sofferenza fino alla condanna a una morte di croce ignominiosa (Eb 12,2), certamente non degna di alcun eroe antico;

La condizione di sofferenza dei cristiani

Ciò che i credenti destinatari dello scritto vivono non sono sofferenze generiche, ma costituiscono quello che l'Epistola sintetizza con il concetto di «opposizione al peccato» (12,4), cioè la loro spirituale lotta quotidiana a difesa della propria fede da opposizioni esterne. Tali tribolazioni, quindi, non devono costituire per loro uno scandalo, un segno dell'ira di Dio e della sua lontananza a causa del peccato,²⁵ ma, paradossalmente, una prova della sua prossimità e della sua premura paterna.

Non è la prima volta che i cristiani sono presentati come dei lottatori.²⁶ Già precedentemente, in 10,33-34, l'autore dell'Epistola aveva ricordato che i suoi lettori, «dopo essere stati illuminati, hanno sostenuto una grande lotta fatta di sofferenze» (10,32), hanno sofferto personalmente lo scherno pubblico con ignominie e tribolazioni, solidarizzando con coloro che soffrivano in questo modo (v. 33) e con i carcerati, accettando, infine, con animo gioioso, la spoliazione dei propri beni (10,34).²⁷ Tale descrizione, soprattutto la menzione della confisca dei beni, misura che colpiva generalmente gli oppositori politici e i colpevoli di gravi crimini, illustra la situazione di grande difficoltà in cui i

per maggiori dettagli, cf. CICCARELLI, *La sofferenza di Cristo nell'Epistola agli Ebrei*, 263-265. A maggior ragione, la figura di Gesù non può essere interpretata come un modello eracleo o erculeo in chiave anti-imperiale, cioè in contrapposizione agli imperatori romani che, a loro volta, pensavano di incarnare il modello di Ercole, come invece pensa WHITLARK, *Resisting Empire*, 142-152 e spec. 152-159. La morte ignominiosa caratterizza anche il martire giudeo, che si pone come nuovo modello di eroismo rispetto all'ideale eroico greco; cf. M.F. BASLEZ, *Le persecuzioni nell'antichità. Vittime, eroi, martiri*, Brescia 2016 (orig. franc. 2007), 141-158.

²⁵ Rappresentanti di questa prospettiva sono, per esempio, alcuni salmi che fanno appello alla misericordia di Dio e al suo intervento salvifico, come Sal 74,1; 77,7-10; 85.

²⁶ CLEMENTE ROMANO parla della situazione dei cristiani romani durante il regno di Domiziano come quella di lottatori che si trovano a combattere nell'arena dell'anfiteatro (*1 Clem* 7,1), avendo «davanti agli occhi» l'esempio di resistenza degli apostoli Pietro e Paolo (*1 Clem* 5,1-6). Da parte sua, IGNAZIO DI ANTIOCHIA, scrivendo a Policarpo, lo invita a essere «un atleta di Dio» (*Pol* 2,3; cf. anche 1,3; 3,1).

²⁷ L'assistenza materiale e morale di coloro che erano in prigione a causa della loro fede caratterizzerà anche in seguito, durante le persecuzioni successive in varie parti dell'impero, l'atteggiamento solidale delle comunità cristiane che si aiutavano reciprocamente in tempi di crisi, come testimoniano le lettere di Ignazio di Antiochia. Cf. IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Ai Filadelfesi* 11,1; *Agli Smirnesi* 12,1, e testi che narrano la passione dei martiri: *La Passione di Perpetua e Felicita* 3,7-8; 6,7; 17,1; *Martirio di Pionio* 11,3-4; EUSEBIO, *De martyribus Palaestinae* 10,1; 11,5-6.22. Sull'importanza del mutuo soccorso dei cristiani durante le persecuzioni, cf. BASLEZ, *Le persecuzioni nell'antichità*, 188.

cristiani si trovavano all'inizio della loro conversione.²⁸ Ciò a cui sembra far riferimento 12,4, con la menzione della lotta e della resistenza, è una circostanza simile e successiva a quella in cui i lettori hanno abbracciato per la prima volta la fede e, cioè, una situazione di sofferenza della comunità cristiana posteriore alla persecuzione neroniana, caratterizzata probabilmente da un pericolo di apostasia dalla fede, soprattutto se l'adesione a questa fede era stata intesa come una protezione celeste contro le contingenze negative della vita, come una forma di salvezza *da* questa vita terrena.²⁹ Un tale atteggiamento potrebbe essere stato alimentato da una interpretazione semplicistica della provvidenza divina, a cui accenna, per esempio, il testo di Mt 6,25-32 a proposito dei discepoli che non devono preoccuparsi o angustiarsi perché «il Padre celeste» viene incontro ad ogni loro necessità, un passo che, tuttavia, viene bilanciato da Mt 10,28-31, dove la cura che il «Padre vostro» ha verso i discepoli di Cristo non risparmia questi ultimi dalle persecuzioni e dalla morte né li esime dal dovere della testimonianza fino al rischio di perdere la propria vita (Mt 10,32-39). L'impegno dell'autore dell'Epistola è, quindi, quello di ribadire, mediante il ricorso all'insegnamento sapienziale del libro dei Proverbi (Pr 3,11-12), che Dio non è indifferente al destino dei suoi fedeli e ciò che essi stanno attualmente subendo, in termini di incomprensioni, sospetti, discriminazioni e dileggi da parte degli altri, non è causato da Dio, ma è da interpretare come una sofferenza educatrice di cui Dio si serve per far

²⁸ Dando per scontato che i destinatari dell'Epistola agli Ebrei siano giudeo-cristiani residenti a Roma, si potrebbe pensare alla lotta sostenuta già nei primi tempi (v. 32: τὰς πρότερον ἡμέρας) come un riflesso della situazione venutasi a creare con la persecuzione di Nerone del 64 d.C. o forse ancora prima, intorno al 49-50, con le misure di espulsione dalla città di giudei e giudei-cristiani messe in atto da Claudio. Propende per la data del 49 d.C. LANE, «Social Perspectives on Roman Christianity during the Formative Years from Nero to Nerva», 215 e 217. M. Heemstra ha recentemente collegato la confisca dei beni dei cristiani romani alla misura adottata da Domiziano contro coloro che erano stato ritenuti evasori fiscali del *Fiscus Judaicus*, proponendo, inoltre, come data di composizione dell'Epistola il periodo immediatamente successivo di Nerva (96-98 d.C.); cf. M. HEEMSTRA, *How Rome's Administration of the Fiscus Judaicus Accelerated the Parting of the Ways between Judaism and Christianity: Rereading 1 Peter, Revelation, the Letter to the Hebrews, and the Gospel of John in their Roman and Jewish Contexts*, PhD diss., Groningen 2009, 149-177; ID., *The Fiscus Judaicus and the Parting of the Ways*, Tübingen 2010, 135.

²⁹ Alle sofferenze patite dai cristiani romani sotto Nerone pensa, invece, Lane, il quale colloca in questo periodo (tra il 64 e il 68 d.C.) anche la data di composizione dell'Epistola agli Ebrei; cf. LANE, «Social Perspectives on Roman Christianity during the Formative Years from Nero to Nerva», 217; ID., *Hebrews 1-8*, liii-lxvi; ID., *Hebrews 9-13* (WBC 47B), Dallas, TX 1991, 298-301 e 415-419.

maturare i propri figli perfezionandone il carattere, e non certo come una sconfessione della sua bontà di padre.

Qui la prospettiva dell'Epistola presenta delle similitudini con l'Apocalisse giovannea, nel senso che l'autore dell'Epistola annuncia un disegno positivo di Dio che si nasconde dietro le sofferenze attuali e che riguarda il futuro di gloria per coloro che non abbandoneranno la fede professata. Non si tratta di una mistica del dolore, poiché la sofferenza non è ricercata come ideale ascetico per la vita cristiana,³⁰ ma è accettata in quanto strumento di correzione di cui Dio si serve per educare. Per questo motivo, allora, l'Epistola esorta a rimettersi in piedi per la corsa, a rinvigorire le mani intorpidite e le ginocchia paralizzate, a raddrizzare le vie da percorrere e a proseguire per il retto cammino (Eb 12,12-13).

L'accettazione della paideia divina

Al c. 12 dell'Epistola troviamo la più alta concentrazione del vocabolario relativo all'educazione: quattro volte il sostantivo παιδεία, tre volte il verbo παιδεύω e una volta il sostantivo παιδευτής al plurale. La *paideia* è nota come l'ideale educativo ellenistico, eppure l'Epistola, in 12,5-6, introduce la tematica dell'educazione divina con una citazione della Scrittura, quella di Pr 3,11-12 che adopera la terminologia che ruota attorno al concetto di *paideia*, secondo l'uso che ne fa la versione dei LXX, cioè con la connotazione di «correzione» / «punizione», sottolineando, quindi, l'aspetto di sofferenza subita. Non si può, infatti, sottovalutare questo dato, pensando che l'autore dell'Epistola si ispiri unicamente all'ideale della *paideia* presente nella letteratura greco-romana e, cioè, all'educazione intesa prevalentemente come esercizio morale, senza implicare la sfumatura di correzione dolorosa.³¹ In ef-

³⁰ A proposito della sofferenza come ideale ascetico, cf. P. EISENBAUM, «The Virtue of Suffering, the Necessity of Discipline, and the Pursuit of Perfection in Hebrews», in L.E. VAAGE – V.L. WIMBUSH (edd.), *Ascetism in the New Testament*, New York-London 1999, 331-353. L'autrice vede nella sofferenza un valore in sé, di cui il cristiano volontariamente partecipa e che, perfino, ricerca come uno strumento utile a costituire una comunità solidale e a forte carattere identitario (337).

³¹ N.C. CROY, *Endurance in Suffering. Hebrews 12.1-13 in Its Rhetorical, Religious, and Philosophical Context*, Cambridge 1998, 35-36.197, sostiene che l'educazione di Dio mira ad allenare il credente lettore dell'Epistola, ma non a punire una sua eventuale colpa; cf. anche D.A. DE SILVA, *Perseverance in Gratitude. A Socio-Rhetorical Commentary on the Epistle "to the Hebrews"*, Grand Rapids, MI-Cambridge, UK 2000, 447-449. In realtà, la sfumatura di sofferenza attribuita al termine greco *paideia* è coerente con

fetti, il modestissimo uso che il NT fa del suddetto termine e del verbo παιδεύω ad esso corrispondente tiene insieme le due linee interpretative ed è ragionevole pensare che questa sia anche la prospettiva dell'Epistola, come d'altra parte fanno pensare gli altri due verbi citati, «rimproverare» (12,5) e «sferzare» (12,6), appartenenti entrambi al campo semantico dell'educazione, e la considerazione finale al v. 11 sul fatto che questa *paideia* non produce immediatamente gioia, ma dolore.

La citazione di Pr 3,11-12 riportata dall'Epistola è presentata con una domanda retorica con la quale l'autore chiede se per caso i suoi lettori si siano già dimenticati dell'esortazione a loro rivolta:³² «Figlio mio, non disprezzare la correzione del Signore e non ti scoraggiare quando sei da lui rimproverato» (Eb 12,5).³³ Di fronte, quindi, all'azione correttiva da parte di Dio, il cristiano deve accogliere tale premura divina, evitando sia di trascurarla che di scoraggiarsi per il rimprovero ricevuto. L'invito viene poi giustificato, al versetto seguente dell'Epistola (12,6), dicendo che il Signore si comporta come un padre che ama il proprio figlio e, per questo, lo corregge duramente.

Infatti, colui che ama (ἀγαπᾷ) il Signore corregge (παιδεύει)

Ed egli sferza (μαστιγοῖ) ogni figlio che accoglie (παραδέχεται)³⁴

La struttura chiasmica in cui si presenta il testo di 12,6 (ABB'A') fa emergere un interessante parallelismo. Da una parte, infatti, si met-

la tendenza dell'Epistola a dare, con la sua strategia retorica, particolare enfasi alla sofferenza e alla morte; cf. sull'argomento B.R. DYER, *Suffering in the Face of Death. The Epistle to the Hebrews and Its Context of Situation*, London-New York 2017, 77-130, il quale spiega questa scelta dell'Epistola con il contesto sociale in cui si trovava a vivere la comunità destinataria dello scritto, e cioè in un concreto rischio di patire sofferenze e di subire una morte violenta (111-130).

³² Il verbo διαλέγεται inteso come un deponente nel senso di *colloquor* o anche *aliquor*; come nota M. ZERWICK, *Analisis Philologica Novi Testamenti Graeci*, Romae 1957, *ad loc.*; cf. At 20,7.9 cit. in ELLINGWORTH, *The Epistle to the Hebrews*, 647.

³³ Riportando il testo di Pr 3,11^{LXX}, l'autore aggiunge al termine «figlio» l'aggettivo «mio», che non c'è nel testo greco, ma che è invece presente nel TM e che, certamente, serve a dare enfasi al ruolo di Dio che parla nella citazione, sottolineando nello stesso tempo la sua funzione paterna verso coloro ai quali è rivolto il discorso dell'Epistola; cf. A.L.B. PEELER, *You Are My Son. The Family of God in the Epistle to the Hebrews*, London-New York 2014, 149.

³⁴ L'autore dell'Epistola riporta esattamente il testo greco di Pr 3,12 (ὁν γὰρ ἀγαπᾷ κύριος παιδεύει μαστιγοῖ δὲ πάντα υἱὸν ὃν παραδέχεται), mentre il testo masoretico nella seconda parte del versetto ha un'altra frase, che appare come una subordinata della precedente: «come un padre il figlio nel quale egli si compiace» (וְכַבֵּב אָבִיב בְּן יִרְצֶה).

te in relazione l'amore di Dio con la sua accoglienza nei confronti del figlio, dall'altra la correzione (παιδεύει) con la punizione corporale (μαστιγοῖ) per chi sbaglia. Proprio l'accostamento dei verbi παιδεύω (B) e μαστιγώω (B') induce a dare al primo verbo la sfumatura di educazione che si attua con severe misure correttive.³⁵

È possibile che, attraverso la citazione del testo dei Proverbi, l'Epistola voglia evocare la disciplina del Signore menzionata in Dt 8,5^{LXX} e, quindi, la correzione a cui è stato sottoposto Israele nel deserto da parte di Dio: «Riconosci dunque nel tuo cuore che, come un padre corregge (παιδεύσαι) il figlio, così il Signore tuo Dio ti correggerà (παιδεύσει)».³⁶ In effetti, ai lettori dell'Epistola, impegnati nella gara che hanno davanti (12,3), viene ricordato l'esempio della generazione del deserto che indurisce il cuore e non entra nel riposo di Dio (cf. 3,7 – 4,11), ricevendo da Dio una dura correzione.³⁷ Sappiamo, poi, che l'esperienza di Israele nel deserto costituisce un prezioso patrimonio spirituale per il popolo che il libro del Deuteronomio affida alla meditazione sapienziale delle generazioni successive.³⁸

Tuttavia, la situazione dei cristiani non è quella di chi viene corretto dopo essere caduto nell'errore con la ribellione a Dio, ma di chi avverte il peso della lotta contro i propri oppositori e che forse si sente debole spiritualmente tanto da rischiare di cedere al peccato di apostasia. L'autore dell'Epistola, citando il passo di Proverbi, non è interessato a ciò che motiva la correzione, cioè a un'eventuale colpa commessa, ma

³⁵ A. VANHOYE, *La structure littéraire de l'épître aux Hébreux*, Paris 21976, 199; ID., *L'Epistola agli Ebrei. «Un sacerdote diverso»*, Bologna 2010, 273.

³⁶ Cf. M. THIESSEN, «Hebrews 12:5-13, the Wilderness Period, and Israel's Discipline», in *NTS* 55(2009), 369-375; C. SPELLMAN, «The drama of discipline: Toward an Intertextual Profile of *Paideia* in Hebrews 12», in *JETS* 59(2016), 498-506.

³⁷ Spellman ravvisa il duplice senso del termine παιδεία, cioè come educazione e come correzione, sia nell'immagine della generazione ribelle nel deserto che, secondo lui, pervaderebbe l'intera Epistola, sia nella natura delle sofferenze di Gesù descritte in Eb 5,7-10, sia, infine, nell'esperienza dei lettori dello scritto che lottano per conservare la fede; cf. SPELLMAN, «The drama of discipline», 504-506.

³⁸ A proposito della riflessione giudaica sull'esperienza di Israele nel deserto, si veda lo studio di Thiessen, il quale, interpretando la *paideia* del nostro brano come l'ideale culturale greco, ossia come un processo positivo di educazione ispirato alla pedagogia paterna che Dio usa con Israele che vaga nel deserto, per prepararlo all'ingresso nella terra promessa (cf. Eb 3,1-4,11 e 11,8-39), ricorda che il concetto educativo di Dt 8 è rinvenibile anche nella tradizione giudaica, rappresentata dal libro della Sapienza (Sap 11,9-10), da Filone e da Flavio Giuseppe (cf. FILONE ALESSANDRINO, *Vit. Mos.* 1, 199; *De congr.* 163-177; FLAVIO GIUSEPPE, *Ant.* 3, 15; 3, 311), nonché dai testi rabbinici che commentano l'Esodo, come la *Mekilta de Rabbi Ishmael*; cf. THIESSEN, «Hebrews 12:5-13, the Wilderness Period, and Israel's Discipline», 366-379.

a ciò che una correzione, di per sé, produce, ossia il rafforzamento del carattere e la maturazione della persona. La prova, infatti, che questi cristiani devono sostenere si configura come una persecuzione che minaccia la loro fede e corrode la speranza a cui bisogna, invece, rimanere attaccati senza vacillare (cf. 6,11.18-19; 10,23). La sofferenza sperimentata dai credenti, quindi, non è un castigo inviato da Dio, ma nemmeno un ostacolo da superare, uno scandalo da rimuovere dalla propria vita. Al contrario, essa è una contingenza umana di cui Dio si appropria perché possa diventare un'opportuna ascesi con la quale i cristiani, diventati pericolosamente pigri nell'ascolto (5,11-12),³⁹ si esercitano, riconoscendosi come figli che si sottomettono all'educazione paterna e si rafforzano spiritualmente.

I membri della comunità cristiana, quindi, devono saper valorizzare, secondo l'insegnamento dei Proverbi, l'esperienza dolorosa che caratterizza la dimensione umana, sia nel suo complesso che in determinate situazioni di tribolazione o di persecuzione, e considerarla come se fosse una correzione da parte di Dio,⁴⁰ accettarla come un mezzo attraverso il quale essi possono affinare la propria coscienza di figli e approfondire gli aspetti più profondi della loro relazione filiale con Dio Padre.

L'identità di figli

Il messaggio dell'autore dell'Epistola è non solo quello di riaffermare l'insegnamento dei Proverbi e cioè, che Dio si comporta come un padre amorevole quando castiga i suoi figli per correggerne il comportamento, ma anche quello di dire che essi non possono rinunciare alla loro identità di figli di Dio. Ciò che essi, infatti, stanno attualmente sopportando (cf. l'ind. pres. ὑπομένετε / «voi sopportate» in 12,7a)

³⁹ Questa *pigrizia* della comunità, tuttavia, non è tale da costituire una ragione sufficiente per una pretesa misura correttiva da parte di Dio, in considerazione, soprattutto, del passo di Eb 6,11, dove ci si augura che lettori non affatto pigri possano «mostrare premura per la pienezza della speranza fino alla fine»; cf. PEELER, *You Are My Son*, 152-153; P. ANDRIESEN, «La communauté des "Hébreux": Était-elle tombé dans la Relâchement?», in *NRTb* 96(1974), 1054-1066.

⁴⁰ Eisenbaum esagera nel considerare tali situazioni critiche come una sorta di ricompensa all'interno del processo di *paideia*, permettendo all'individuo di sperimentare la trascendenza del proprio sé terreno («the transcendence of the earthly self»); cf. EISENBAUM, «The Virtue of Suffering», 342.

conferma la relazione filiale con lui.⁴¹ La correzione è una componente essenziale e imprescindibile dell'educazione paterna; infatti, «qual è il figlio che il padre non corregge?» (12,7b). I lettori sono invitati, quindi, a valutare la loro situazione particolare secondo la categoria dell'educazione familiare, dove il padre non risparmia la sofferenza al figlio, imponendogli la giusta punizione, pur di formarne il carattere e far sviluppare in lui una personalità matura.

Per mostrare che questa educazione divina è necessaria, in 12,8 l'autore dell'Epistola avanza un'ipotesi assurda: nel caso in cui non venissimo corretti da Dio, non potremmo nemmeno dirci veramente suoi «figli» (υἱοί), ma saremmo, al contrario, dei «figli illegittimi», dei «bastardi» (νόθοι), che non ricevono le cure paterne e sono lasciati a loro stessi.⁴² Ma questa eventualità non è una possibilità reale, poiché i cristiani sono e rimangono dei figli legittimi, in quanto «tutti hanno partecipato» di tale correzione (12,8a). In effetti, essi non sono senza correzione, ma sentono attualmente il peso della tribolazione che stanno attraversando, potendo solo rifiutarla o accettarla, riconoscendola come prova di Dio, necessaria per la loro formazione. I cristiani, allora, sono invitati a sopportare le avversità della vita con pazienza, considerandole come un'espressione dell'amore paterno di Dio e, di conseguenza, un'opportunità per crescere nella propria autocoscienza di figli. È infatti nelle difficoltà quotidiane e nelle tribolazioni della vita, che possono implicare anche diverse forme di persecuzione, che la fede viene messa alla prova e il cristiano si trova di fronte alla sua coscienza per misurare il grado di maturità e di autoconsapevolezza della propria identità di figlio di Dio.

⁴¹ Interpretano il verbo come un indicativo: H. BRAUN, *An die Hebräer* (Handbuch zum Neuen Testament 14), Tübingen 1984, 412; VANHOYE, *La structure littéraire*, 198-200; ELLINGWORTH, *The Epistle to the Hebrews*, 650; L.T. JOHNSON, *Hebrews: A Commentary*, Louisville, KY-London 2006, 320-321; al contrario, come un imperativo: LANE, *Hebrews 9-13*, 421-422; P.T. O'BRIEN, *The Letter to the Hebrews* (The Pillar New Testament Commentary), Grand Rapids, MI 2010, 464; CROY, *Endurance in Suffering*, 199; H.W. ATTRIDGE, *The Epistle to the Hebrews* (Hermeneia), Philadelphia, PA 1989, 361; C.R. KOESTER, *Hebrews. A New Translation with Introduction and Commentary* (AncB 36), New York 2001, 528; SPELLMAN, «The drama of discipline: Toward an Intertextual Profile of *Paideia* in Hebrews 12», 496; PEELER, *You Are My Son*, 156-157. L'interpretazione del verbo come indicativo presente, e non come imperativo, non disturba il tenore esortativo dell'intero brano, assicurato comunque dall'invito a non scoraggiarsi di fronte a tale gravoso impegno fatto all'inizio (v. 3) e alla fine del brano (vv. 12-13).

⁴² Come testimonia FILONE ALESSANDRINO, *De mut. nom.* 132.

Per convincere i suoi lettori, l'Epistola introduce un argomento *a fortiori*, mettendo a confronto la correzione che usano i padri terreni con quella che impartisce, invece, il Padre celeste. Se accettando, infatti, la correzione dei «padri della nostra carne» abbiamo cambiato atteggiamento (ἐνετρεπόμεθα),⁴³ allora «non saremo sottomessi molto di più al padre degli spiriti e vivremo?» (12,9). L'interrogativo retorico sottolinea l'enorme vantaggio che si ottiene obbedendo a Dio Padre, definito qui con un titolo inusitato e unico in tutta la Bibbia, «padre degli spiriti»,⁴⁴ dove con «spiriti» si vuole forse intendere lo spirito dell'uomo, ossia la sua parte più profonda che entra in comunione con Dio Padre.⁴⁵ Con tale sottomissione i cristiani hanno la possibilità di vivere di quella vita che sgorga da questo Padre celeste, che può consistere nella pienezza della vita umana, come suggerisce spesso la tradizione sapienziale (cf. Pr 6,23: «il rimprovero e la correzione costituiscono la via della vita»),⁴⁶ ma anche nella vita eterna, ossia il dono della stessa vita di Dio. La condizione di resistenza in una lotta, che pone i cristiani nel serio pericolo di perdere la propria vita, rende più

⁴³ Molti esegeti interpretano il verbo come transitivo, che ha il significato di «rispettare», ma è più opportuno intenderlo come un intransitivo e, quindi, con il significato di «cambiare»; cf. VANHOYE, *La structure littéraire*, 200-202. Attribuire al verbo il significato di «cambiare» ha anche il vantaggio di anticipare la prospettiva dell'educazione di Dio, che non è finalizzata a punire una colpa, ma a offrire all'uomo, attraverso una dura disciplina, la possibilità di maturare e di assumere un diverso atteggiamento nei suoi confronti e nei confronti del prossimo.

⁴⁴ In Nm 16,22^{LXX} e in Nm 27,16^{LXX} si parla di «Dio degli spiriti e di ogni carne»; il TM, in entrambi i passi riporta: «Dio degli spiriti per ogni carne». Un'espressione simile si trova in 1Clem 64,1 («padrone degli spiriti e di ogni carne»). In Ap 22,6, infine, c'è l'espressione: «Dio degli spiriti dei profeti» e in 2Mac 3,24 la definizione ὁ τῶν πνευμάτων καὶ πάσης ἐξουσίας δυνάστης («sovrano degli spiriti e di ogni potere»). In 1QH^a XVIII,10 si parla di Dio come il «padrone di ogni spirito e il governatore di ogni creatura». ATTRIDGE, *The Epistle to the Hebrews*, 362, suppone che la designazione di Dio come «padre degli spiriti» derivi da una formula liturgica.

⁴⁵ Di «spiriti» si parla nell'Epistola tre volte. In 1,7, con una citazione del Sal 103, 4^{LXX}, si ricorda che Dio ha reso gli spiriti suoi angeli e in 1,14 si fa riferimento alla natura di questi angeli, che è quella di essere «spiriti ministri» (λειτουργικὰ πνεύματα) che sono inviati «per un servizio» (εἰς διακονίαν). Si potrebbe pensare, quindi, che l'Epistola in 12,9 voglia alludere alla paternità divina di questi esseri spirituali; in realtà, invece, questo è proprio ciò che l'autore vuole evitare, dicendo esplicitamente che a nessuno degli angeli Dio ha detto: «Tu sei mio figlio» (1,5). Infine, ancora all'interno del c. 12 si parla di «spiriti di giusti resi perfetti» (12,23). Essi abitano già la Gerusalemme celeste insieme a miriadi di angeli (12,22) e formano quella comunità di credenti che hanno percorso il loro faticoso cammino di fede, raggiungendo uno stato di perfezione accanto a «Dio giudice di tutti» (12,23).

⁴⁶ ATTRIDGE, *The Epistle to the Hebrews*, 363.

plausibile l'allusione alla vita eterna come un'eredità che essi non potranno mai perdere.

Se la correzione dei padri terreni, che dura per un breve periodo ed è motivata da ciò che personalmente essi ritengono bene per i figli, porta il figlio alla maturazione come essere umano migliorandone il carattere ed eliminando gli aspetti negativi, la sottomissione alla volontà del Padre degli spiriti e l'accettazione della sua educazione, in vista di ciò che a noi è veramente utile, ci ottiene di possedere la santità di Dio (12,10), in quanto essenza della sua stessa vita.⁴⁷ A differenza dei padri terreni, i quali esercitano il loro ruolo educativo verso i figli, anche con severità, solo per un periodo breve, cioè durante la fanciullezza e l'adolescenza, l'educazione di Dio nei nostri confronti non ha un limite temporale, ma continua per l'intero arco dell'esistenza. Ciò sta a indicare non solo la premura di un padre che accompagna ed educa il figlio ogni giorno della vita, ma suggerisce anche che il cristiano diventa progressivamente adulto nella fede restando sempre figlio di Dio che accetta di essere da lui educato per l'intera vita. I cristiani, infatti, sono esortati dall'Epistola a cogliere la dimensione sapienziale delle avversità, interpretandole come se fossero provvidenziali correzioni di Dio per i suoi figli e ad affrontarle con lo spirito agonistico tipico della giovinezza.⁴⁸ Di conseguenza, il messaggio che, intorno agli ultimi decenni del I sec., viene consegnato ai cristiani che leggono l'Epistola è quello di approfondire la loro dimensione relazionale e di rimodulare la propria autocoscienza identitaria, soprattutto rispetto a un contesto socio-politico che stava subendo veloci cambiamenti. All'interno di questo quadro relazionale, essi devono prendere sempre più coscienza di essere a diretto contatto con un *ambiente* soprannaturale (12,22-24) e di essere eredi di un «regno che non può venire scosso» (12,28: βασιλείαν ἀσάλευτον).⁴⁹

⁴⁷ A. VANHOYE, *Quarta pars Epistolae ad Hebraeos de fide et patientia: Hebr 11,1-12,13*, Romae 1972-1973, 145; ID., *L'Epistola agli Ebrei*, 274; TOMMASO D'AQUINO, *Super Epistolam ad Hebraeos XII,10*, n. 680; cf. C. BAER (ed.), *Thomas Aquinas: Commentary on the Epistle to the Hebrews*, South Bend, IN 2006, 276; URSO, *La sofferenza educatrice*, 197-198.

⁴⁸ L'eroismo dei martiri maccabei che lottano «per il giudaismo» (2Mac 2,21) e lasciano un esempio di virtù (2Mac 6,19.28) viene interpretato dal Quarto libro dei Maccabei come una prova agonistica di stampo stoico (4Mac 6,10-17), per cui anche il vecchio Eleazaro viene esaltato come un «nobile atleta» (4Mac 6,10).

⁴⁹ Come compito dei cristiani può essere incluso anche lo sforzo di salvaguardare la dignità della loro identità personale attingendo ai valori propri alla comunità di appartenenza e censurando ciò che non era considerato onorevole secondo Dio, opponendo-

Il perfezionamento della relazione filiale

Come si è visto, alla *paideia* divina vengono ascritte le avversità e le prove che i cristiani stanno affrontando nella loro vita, in modo che possano essere perfezionati nella loro realtà di figli.⁵⁰ Questa *paideia* con la quale Dio forgia i credenti, non solo è la conferma della nostra filiazione divina,⁵¹ ma è anche lo strumento di perfezionamento di tale filiazione. Come le sofferenze hanno perfezionato l'umanità di Cristo, preparandolo a un nuovo rapporto con Dio, affinché, diventando sommo sacerdote, intercedesse presso di lui a nostro vantaggio (2,10; 6,20; 7,25; 8,1; 9,11), così anche gli uomini, sottoposti a una dura disciplina nel combattimento contro il peccato, possono instaurare una rinnovata relazione con lui, guidati da colui che è «l'autore della loro salvezza» (2,10) e «l'autore e il perfezionatore della fede» (12,2a).

All'atteggiamento di Gesù che si sottomette ai suoi persecutori corrisponde quello dei credenti che affrontano tutte le difficoltà che derivano dal confessare la fede in un contesto sociale a loro ostile.⁵² Effettivamente, il doloroso apprendistato del cristiano colloca quest'ultimo non solo all'interno del rapporto educativo con Dio, ma anche nella condizione concreta di sperimentare quotidianamente l'affinità con il Figlio che imparò l'obbedienza dalle cose che patì (5,8).

Tuttavia, non ci sembra che si possa parlare di *paideia* divina nei confronti di Cristo, poiché egli affronta le sofferenze terrene non *in quanto* figlio. Egli, infatti, «*sebbene* fosse figlio (καίπερ ὄν υἱός), imparò l'obbedienza da ciò che patì» (5,8a). Il figlio di Dio, in quanto uomo, imparò l'obbedienza filiale e, «reso perfetto» mediante le sofferenze (2,10; 5,9a), «divenne autore di salvezza eterna per tutti coloro che gli obbediscono» (5,9b), cioè per coloro che sono uniti a lui con l'obbedienza simile a quella che egli stesso ha imparato dalle sofferenze subite sulla terra. In questo modo, l'Epistola ribadisce l'imprescindibile ruolo di mediazione che Cristo ricopre in quanto sommo sacerdote, il

si, quindi, alla cultura dominante greco-romana che esercitava ancora una notevole influenza; cf. D.A. DE SILVA, *The Letter to the Hebrews in Social-scientific Perspective*, Eugene, OR 2012, 139-149.

⁵⁰ Cf. A. VANHOYE, «La souffrance éducatrice: He 12,5-7. 11-13», in *ASeign* 52(1974), 64; Id., *Quarta pars Epistolae ad Hebraeos*, 142; URSO, *La sofferenza educatrice*, 188.

⁵¹ Per Filone, la disciplina divina sta alla base della filiazione; cf. FILONE ALESSANDRINO, *De congr.* 177; cf. anche ORIGENE, *I Principi* III, 1,12; M. SIMONETTI (ed.), *Origene: I Principi*, Torino 1968, 381-382.

⁵² Cf. EISENBAUM, «The Virtue of Suffering», 348.

quale, essendo stato messo alla prova con la sofferenza, viene in aiuto a coloro che sono attualmente soggetti a delle prove (2,17-18). Inoltre, se i sacrifici antichi «non hanno potuto rendere perfetto nella coscienza colui che offriva il culto» (9,9), al contrario il sangue di Cristo, mediante il quale egli «è entrato nel santuario una volta per tutte» (9,12), «purificherà la nostra coscienza da opere morte per rendere culto al Dio vivente» (9,14). In base al parallelismo antitetico tra 9,1-10 e 9,11-14,⁵³ la purificazione della nostra coscienza rappresenta la risposta positiva all'impossibilità di perfezionare la coscienza da parte dei sacrifici levitici e costituisce l'opera precipua di Cristo e non l'effetto dell'educazione dolorosa a cui Dio stesso ci sottopone.⁵⁴ Possiamo evidenziare, quindi, una chiara impronta cristologica nel perfezionamento degli uomini come anche nella loro salvezza (2,10; 5,9; 9,28). Cristo, infatti, che esercita nei loro confronti una continua azione salvifica fatta di compassione (4,15-16) e di intercessione (7,25),⁵⁵ ci ha santificato mediante l'offerta del suo corpo (10,10) e, «con un'unica oblazione, ha reso perfetti quelli che vengono santificati» (10,14). Il prodotto di questa perfezione è l'effettiva cancellazione dei peccati, condizione indispensabile per accostarsi a Dio.⁵⁶

Le tribolazioni, allora, che noi sopportiamo come una *paideia* divina, fanno maturare in noi una maggiore docilità alla volontà di Dio Padre, ci fanno diventare figli migliori, proprio come Cristo che, obbediente alla volontà del Padre, ha perfezionato la relazione filiale con lui e ha maturato un diverso modo di essere figlio. Colui, infatti, che è

⁵³ Sulla simmetria concentrica tra il primo paragrafo (8,1 – 9,10) e il secondo (9,11-28, che costituisce la sezione centrale dell'Epistola, cf. VANHOYE, *La structure littéraire*, 138-160; ID., *L'Epistola agli Ebrei*, 190.197-211.

⁵⁴ *Contra* PEELER, *You Are My Son*, 151-163. La Peeler, innanzitutto, esagera nel concepire il perfezionamento ottenuto da Cristo mediante le sofferenze come il risultato del processo di educazione dolorosa messo in atto da Dio proprio «in quanto suo padre» (154). Inoltre, legando la perfezione dei credenti alla *paideia* che Dio Padre esercita nei confronti della comunità cristiana, ossia dei suoi figli, allo stesso modo in cui l'ha esercitata con Gesù (156.161-162), non coglie la dimensione cristologica, e totalmente gratuita, del perfezionamento dei credenti.

⁵⁵ Secondo Filtvedt, l'esortazione a fissare su di lui lo sguardo (12,2) significherebbe per i lettori contemplare una doppia immagine di Gesù, quella di coronato di onore e gloria (2,9) e quella di orante durante la sua agonia (5,7); e così essi riconoscerebbero la loro identità di fratelli e seguaci di Gesù; cf. O.J. FILTVEDT, «With Our Eyes Fixed on Jesus: The Prayers of Jesus and His Followers in Hebrews», in R. HVALVIK – K.O. SANDNES (edd.), *Early Christian Prayer and Identity Formation* (WUNT 336), Tübingen 2014, 161-182.

⁵⁶ VANHOYE, *L'Epistola agli Ebrei*, 209-210.

generato da Dio come figlio (cf. 1,5; cf. Sal 2,7), mediante il quale Dio creò i secoli (cf. Eb 1,2) e davanti al quale, seduto alla destra di Dio, si prostrano tutti gli angeli del cielo (cf. 1,6.8.13), «nei giorni della sua carne» (5,7), è diventato, in un certo senso, nuovamente figlio e, mediante la dura ascesi dell'obbedienza filiale a cui egli si è sottoposto come uomo, ha raggiunto la trasformazione della sua umanità ossia il suo perfezionamento. Il crogiolo della sofferenza che ha trasformato l'umanità di Cristo e la sua relazione con il Padre può trasformare anche la nostra umanità aprendoci a una nuova dimensione filiale con Dio. Se da «impronta della sostanza di Dio» (1,3) il Figlio, con l'incarnazione e il suo difficile percorso di sofferenza e morte, ha imparato l'obbedienza filiale verso il Padre, a loro volta i cristiani, percorrendo la medesima strada del Verbo incarnato, e in obbedienza a lui (5,9), accettano le tribolazioni della vita come una disciplina dolorosa con la quale perfezionano la loro relazione filiale con Dio. Anzi, in virtù della sua condivisione della natura umana nella sofferenza e nella morte, Cristo stesso si presenta come «la strada nuova e vivente» (10,20) che essi devono percorrere per avvicinarsi a Dio.

L'effetto della mediazione di Cristo sommo sacerdote

In Eb 5,5 l'autore dell'Epistola utilizza di nuovo la prima parte del Sal 2,7, a proposito della generazione divina di Cristo («figlio mio sei tu, io oggi ti ho generato»), già citato precedentemente in Eb 1,5. Questa volta, però, egli non è più interessato alla superiorità del Figlio di Dio rispetto agli angeli, ma alla relazione tra la sua natura di Figlio del Padre e l'ufficio sacerdotale che egli ottiene alla fine della sua vita terrena. Come i sacerdoti antichi ricevono da Dio l'onore sacerdotale nella tradizione di Aronne e non se lo attribuiscono autonomamente (5,4; cf. Nm 18,7), così anche Cristo non si attribuisce da sé la gloria del sacerdozio, ma la riceve da Dio che lo dichiara suo figlio (cf. Eb 5,5; Sal 2,7) e lo saluta sommo sacerdote secondo l'ordine di Melchisedek (cf. Eb 5,6.10; Sal 110,4).

Subito dopo, l'Epistola descrive Cristo che presenta la sua offerta sacerdotale, quando, cioè, «nei giorni della sua carne offrì preghiere e suppliche, con forte grido e lacrime, a chi poteva salvarlo da morte» (5,7a).⁵⁷ Inoltre, per la sua pietà verso Dio, egli ricevette da lui l'atten-

⁵⁷ Qui il verbo «offrire» traduce il greco προσφέρω, verbo tipico del contesto sacrificale.

to ascolto (5,7b: εἰσακουσθεῖς), e cioè la pronta accoglienza della sua offerta.⁵⁸ Le suppliche, le preghiere e il forte grido con le lacrime, che rappresentano l'umanità sofferente di Gesù, oggetto di offerta sacrificale, fanno tutt'uno con il sacrificio della croce, nel quale la sua umanità raggiunge il completo perfezionamento. Cristo, infatti, come sommo sacerdote non offre vittime animali, ma offre se stesso una volta per tutte (7,27) e, «per la potenza di una vita indistruttibile» (7,16), ottiene una perfezione eterna (7,28) e un perenne sacerdozio (7,21), che conserva la capacità di una continua, ininterrotta mediazione a nostro favore (7,24).⁵⁹

Tale mediazione rende possibile ciò che, per l'antico culto, non solo era impossibile, ma era anche inammissibile, e cioè che gli uomini si potessero avvicinare a Dio. Gli antichi sacerdoti, e solo essi, si potevano avvicinare all'altare di Dio per i sacrifici di espiazione. Adesso, invece, l'intero popolo della nuova alleanza, con tutta libertà, può avvicinarsi a Dio stesso (7,19; 12,18-24), poiché il sacrificio perfetto di Cristo ha reso perfette le loro coscienze, purificandole completamente dal peccato.

In seguito, in 12,22-24, viene spiegato in cosa consiste questo contatto con Dio. L'autore dell'Epistola, infatti, afferma che i cristiani si sono avvicinati al monte Sion, alla città del Dio vivente, alla Gerusalemme celeste e agli angeli in festa (12,22), all'assemblea dei primogeniti iscritti nei cieli, a Dio giudice e agli spiriti di giusti portati a perfezione (12,23). Infine, essi si sono accostati a Gesù mediatore e al sangue dell'aspersione che parla meglio di Abele (12,24). Questa rappresentata dall'Epistola è una realtà soprannaturale alla quale tutti i cristiani già partecipano spiritualmente. Essi, infatti, avendo una «vocazione celeste» (3,1), sono chiamati a entrare nella città del Dio vivente, in quei cieli in cui già sono iscritte le loro vite riunite insieme in quell'«assemblea dei primogeniti», che portano, cioè, lo stesso nome del Figlio di Dio, il Primogenito che il Padre introduce nel mondo (1,6). Il titolo di «primogenito» dato a Cristo, quindi, è dato anche a tutti i cristia-

⁵⁸ A proposito del participio εἰσακουσθεῖς, da intendere non come abitualmente viene tradotto («essendo stato esaudito»), ma nel senso che Gesù è stato «attentamente ascoltato», e cioè che è stata accolta da Dio l'offerta consistente nella sua umanità sofferente, di cui è espressione anche la sua supplica dolorosa, cf. CICCARELLI, *La sofferenza di Cristo nell'Epistola agli Ebrei*, 92-96.

⁵⁹ Sui concetti di offerta e di perfezionamento dell'umanità sofferente di Cristo, cf. CICCARELLI, *La sofferenza di Cristo nell'Epistola agli Ebrei*, 81-106.

ni, poiché questi sono ormai «partecipi di Cristo» (3,14);⁶⁰ perciò, essi sono messi in guardia dall'imitare il peccato di Esaù, che rinunciò irrimediabilmente al suo diritto di primogenitura e alla benedizione che gli spettava (12,16-17).⁶¹ Con Cristo, il Primogenito del Padre, questi figli primogeniti condividono la precaria condizione umana e una parte di loro hanno già lasciato la terra. Essi sono queglii «spiriti di giusti resi perfetti», che hanno ormai raggiunto «la Gerusalemme celeste» (12,22) e godono del perfezionamento procurato dal sacrificio di Cristo (10,1.14; 11,40).

Una nuova vita di relazione per il cristiano

Con una personalità corroborata dalla sofferenza, il cristiano si presenta al confronto con l'altro all'interno della comunità e al di fuori di essa con la piena coscienza di essere amato da Dio come figlio. Come Cristo, attraverso la sofferenza sofferta come uomo, ha acquisito un nuovo rapporto con Dio Padre e con gli uomini suoi fratelli, così anche il cristiano affronta le tribolazioni come una dura gara tenendo fisso lo sguardo su Gesù (12,1-2). Egli, così, può maturare non solo un nuovo rapporto con Dio, ma anche un nuovo rapporto con il prossimo. La pazienza perseverante di fronte alle prove subite, infatti, porterà tutti coloro che si sono esercitati con essa (γεγυμνασμένοις) a cogliere «il frutto pacifico di giustizia» (12,11), ossia a godere dei doni messianici della pace e della giustizia. Sono questi i doni che Cristo stesso incarna secondo la prefigurazione di Melchisedek re di Salem, cioè il «re di giustizia» e «re di pace» (7,1-2). Attraverso Cristo, poi, tali doni giungono ai cristiani che partecipano alla sua passione (cf. Rm 8,16-17; Fil 1,11; 2Tm 2,11-12; Gc 3,18).⁶² Ma la pace e la giustizia richiamano anche gli ideali ai quali sono improntate le relazioni interpersonali di chi, educato da Dio, che è «Dio della pace» (Eb 13,20), raggiunge un equilibrio personale capace di instaurare un rapporto armonioso con il prossimo, ispirato allo *shalom*. Lo sforzo del cristiano, infatti, è quello di ricercare relazioni pacifiche con tutti, fondate sulla rettitudine dei comportamenti e delle azioni, e di perseguire la santificazione per potere «vedere» il Signore (12,14: «perseguite la pace con tutti e la

⁶⁰ VANHOYE, *L'Epistola agli Ebrei*, 289.

⁶¹ Prima di Eb 12,15-17, altri passi nell'Epistola mettono in guardia dal peccato di apostasia, e cioè 6,4-6 e 10,26-29.

⁶² VANHOYE, *L'Epistola agli Ebrei*, 275.

santificazione, senza la quale nessuno vedrà il Signore»). La sua vita, quindi, ispirata dal «Dio della pace», è chiamata a cercare la pace e, in concreto, a vivere l'amore verso il fratello (φιλαδελφία) e l'amore verso l'estraneo (φιλοξενία),⁶³ in un regime di condivisione delle sofferenze fisiche e morali (13,1-3).

Il cristiano non può chiudersi nell'egoismo distruttivo, ma deve aprirsi con generosità alle esigenze dell'altro, il più vicino e il più lontano, mantenendo così sia l'onore del vincolo coniugale sia la fiducia in Dio che provvede alle necessità e vuole che i suoi figli siano liberi dall'avarizia che distrugge le relazioni umane (Eb 13,4-6). I sacrifici di cui egli si compiace, infatti, sono l'operare il bene (εὐποιία) e la comunione (κοινωνία) e, in questo modo, il cristiano può instaurare relazioni vere e profonde con gli altri fratelli (Eb 13,16). L'autore dell'Epistola, quindi, incoraggia i suoi lettori a cogliere l'aspetto performante della sofferenza che viene dal mondo, affinché, confortati dalla compagnia di un Dio provvidente, lungi dal sentirsi soli e abbandonati, essi siano in grado di instaurare con gli altri relazioni costruttive e libere da ogni timore: «il Signore è mio aiuto, non temerò; che cosa può farmi l'uomo?» (13,6 = Sal 117,6^{LXX}).

Conclusion

In un'epoca in cui il ruolo educativo della famiglia nella Roma imperiale, nonostante il periodo di crisi politico-istituzionale, restava ancora un sicuro punto di riferimento, il nostro autore guarda alla comunità cristiana e offre il modello di educazione familiare come criterio ermeneutico attraverso il quale i cristiani possono leggere la loro personale condizione di difficoltà. Egli, per incoraggiarli a proseguire nel cammino, vuole che i suoi lettori capiscano che è nel crogiolo della sofferenza che possono rafforzare la fede (cf. 1Pt 1,6-7). Le difficoltà che

⁶³ L'amore fraterno e l'approfondimento della propria identità all'interno di una società nella quale i cristiani trovavano difficoltà a essere accettati e integrati non li esime dallo sforzo dell'apertura e dell'accoglienza, poiché, come era capitato nel passato, nei panni dello straniero potevano presentarsi anche gli angeli di Dio (Eb 13,2; cf. Gen 18,2-3; 19,1-3); *contra* De Silva, che considera la comunione ricercata dal gruppo cristiano come un modo di prendere le distanze da altri gruppi identitari, giudaici o meno; cf. DE SILVA, *The Letter to the Hebrews*, 153-158; ID., *Perseverance in Gratitude*, 447: «the Christians are able to look at the shaming techniques of the non-Christian society as actually a token of their honor, their place in God's family as legitimate sons and daughters whom God trains toward the formation of his own holiness in them».

stanno vivendo, infatti, non contraddicono la bontà paterna di Dio né costituiscono semplicemente un castigo, ma debbono essere considerate come un'esperienza di correzione divina, dalla quale trarre insegnamento e per migliorare la relazione con Dio.

Le tribolazioni, infatti, che essi sperimentano nel presente, possono essere un'opportunità per maturare personalmente e giungere a una chiara consapevolezza della loro identità di figli amati di Dio. Tale consapevolezza non è un dato acquisito una volta per tutte con il battesimo, ma una realtà che cresce con loro e, nel tempo dell'angustia, si arricchisce di una maggiore intimità. Insieme al Figlio che è «splendore della sua gloria e impronta della sua sostanza» (Eb 1,3), essi riconoscono il bisogno di essere perfezionati in questa filiazione, per partecipare della santità di Dio.

Infine, cogliendo il loro spessore sapienziale, le diverse situazioni di difficoltà possono diventare non solo un'occasione di crescita personale e nel rapporto con Dio, ma anche un'opportunità per la maturazione relazionale all'interno della comunità con i fratelli di fede nonché, al di fuori di essa, con tutti gli altri uomini.

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

Parole chiave

Paideia – Correzione/Educazione – Amore – Sofferenza – Padre – Figli – Umanità – Perfezionamento

Keywords

Paideia – Discipline/Education – Love – Suffering – Father – Children – Humanity – Being perfected

Sommario

«Perché noi soffriamo se Dio è nostro padre?». A questa implicita domanda, a cui già la sapienza biblica aveva cercato di dare una risposta, parlando di castighi divini o anche di prove da parte di Dio, l'Epistola agli Ebrei risponde con forza con un'altra domanda che ribalta la prima: «Qual è il figlio che il padre non corregge?» (Eb 12,7). Le sofferenze che, verso la fine del I sec., i cristiani af-

frontano a motivo della fede non sono senza senso né Dio può essere accusato di insensibilità nei loro confronti. Le loro sofferenze erano dovute alla correzione paterna di Dio. Il periodo di crisi che la comunità cristiana stava vivendo, allora, deve essere considerato un'opportunità di crescita nella fede, poiché, accettando da Dio la sua pedagogia dolorosa, i credenti possono rafforzare la loro identità di figli di Dio, rinnovare la relazione con lui e con gli altri e, infine, aprirsi all'amore che accoglie tutti, anche lo straniero (Eb 13,1-3).

Summary

«Why do we suffer, if God is our father?» To this implicit question, to which biblical wisdom had already tried to suggest heavenly punishments or even trials from God as an answer, the Epistle to the Hebrews strongly replies by another question, reversing the first one: «What son is he, whom the father does not discipline?» (Heb 12,7). The sufferings that late first century Christians were confronting because of their faith were not irrational, nor could God be blamed as insensible towards them. Their sufferings were attributed to divine paternal discipline. Thus, the crisis period that the Christian community was going through is to be considered as an opportunity of growth in faith, since embracing God's painful pedagogy, believers can strengthen their identity as God's children, renew their relationship with him and with others, and even open themselves up to love that welcomes everyone, strangers included (Heb 13,1-3).

FRANCESCO COSENTINO

Non è quel che credi

Liberarsi dalle false immagini di Dio

Prefazione di Enzo Bianchi

Alla base della crisi spirituale del nostro tempo vi è un grande ostacolo per la fede cristiana: abbiamo frainteso Dio e ne abbiamo interiorizzato un'immagine oppressiva e soffocante, quella di un contabile puntiglioso e di un giudice severo. Il libro nasce dal desiderio di aiutare le persone a superare le immagini di Dio negative e malsane, che spesso hanno ferito la loro vita. Dinanzi alla situazione di queste persone abbiamo il dovere di chiederci: come è possibile fare una buona esperienza di Dio? È possibile annunciare Dio come una buona notizia?



«LAPISLAZZULI»

pp. 168 - € 13,00

EDB Edizioni
Dehoniane
Bologna

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

www.dehoniane.it

O. BOIVIN, *The First Dynasty of the Sealand in Mesopotamia* (Studies in Ancient Near Eastern Records 20), De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2018, p. XV-292, cm 23, € 86,95, ISBN 978-1-5015-1639-9; e-ISBN 978-1-5015-0782-3 (PDF); e-ISBN 978-1-5015-0786-1 (EPUB); ISSN 2161-4615.

Il cosiddetto «Paese del Mare» (= PM, il *Sealand* del titolo del volume) si colloca nella regione più meridionale dell'antica Mesopotamia, quella che si affaccia sul Golfo Persico, tenendo presente che l'assetto geomorfico odierno di quel territorio è mutato rispetto a quello del II e del I millennio a.C. (il Tigri e l'Eufrate, ad esempio, sfociavano direttamente nel mare, anche se rimane problematica la configurazione precisa di quella ristretta area geografica antica: cf. Theresa Blaschke, *Euphrat und Tigris im Alten Orient* [Leipziger Altorientalistische Studien 6], Harrassowitz, Wiesbaden 2018, spec. 380ss). Come realtà politica si è affermato subito dopo il regno di Hammurabi di Babilonia e si è sviluppato nel tardo periodo paleobabilonese, sino all'avvento della dominazione cassita: se ci si basa sulla cronologia media (che pone il regno di Hammurabi negli anni 1792-1750 a.C.), lo si può datare dunque dalla seconda metà del XVIII sec. sino agli inizi del XIV. La sua storia è poco nota (nel I millennio quella zona diventa sede della tribù caldea di Bit Yakini), anche per il semplice fatto che essa è stata assorbita in quella babilonese di documentazione posteriore, che ci ha lasciato liste dinastiche dei suoi re (la prima delle quali risale appunto ad epoca paleobabilonese), e lascia intendere che abbia avuto inizio più o meno nell'ambito di una ribellione della zona meridionale sotto Samsuiluna, il primo successore di Hammurabi.

Tuttavia la situazione delle nostre conoscenze è mutata dopo le due guerre del Golfo (1991-1993 e 2003), poiché in quegli anni si è verificato in quel territorio un vero e proprio saccheggio selvaggio di siti archeologici, che attraverso un fiorente mercato antiquario clandestino ha arricchito poi le collezioni private, dalle quali sono state tratte in seguito pubblicazioni di testi, tra cui quelli presi in considerazione nel presente volume. Ma per fortuna si è potuta riprendere in seguito una regolare esplorazione archeologica, con la scoperta di nuovo materiale che, essendo per lo meno di provenienza sicura, ha permesso di illuminare anche quello di origine clandestina. Dobbiamo citare in proposito soprattutto gli scavi condotti dal 2013 al 2017 a Tell Khaiber ad opera dell'«Ur Region Archaeology Project» (URAP), cui hanno collaborato il British Institute for the Study of Iraq, l'Università del Michigan e l'Iraqi State Board for Antiquities. In questa località, situata a 20 km a nord-est di Ur e a 20 km a sud di Larsa (e per un uditorio italiano risulta forse più chiaro dire a 13 km a ovest della nota Nasiriyah), si è scoperto un edificio che ha tutta l'apparenza di una fortezza militare, in cui era custodito un archivio di circa 200 tavolette, databili al tempo della prima dinastia del PM (per alcune informazioni generali sulla scoperta si veda Stuart Campbell e altri, «Tell Khaiber: an administrative centre of the Sealand period», in *Iraq* 79[2017], 21-46).

Una buona parte dei testi ritrovati nelle deprezzazioni clandestine sono confluiti nella Schøyen Collection (con sede a Oslo e Londra) e sono stati pubblicati (o sono in via di pubblicazione) nella collana «Cornell University Studies in Assyriology and Sumerology» (= CUSAS) nel cui numero di serie 29 Stéphanie Dalley ha edito nel 2009 un volume intitolato *Babylonian Tablets from the First Sealand Dynasty in the Schøyen Collection* (CDL Press, Bethesda). Su questo lavoro, e nel contesto più ampio di tutto il materiale reso noto negli ultimi tempi, si fonda il volume che Odette Boivin ha tratto dalla sua tesi di dottorato, discussa all'Università di Toronto nel 2016 sotto la direzione di Paul-Alain Beaulieu. Il volume di Dalley pubblica poco meno di 500 tavolette, la cui stragrande maggioranza è di ordine amministrativo ed economico; esse appartengono a un archivio di palazzo che cronologicamente si situa sotto il regno di due re della prima dinastia del PM (Pešgaldarameš e Ayadaragalama); l'archivio è stato trovato in quella regione ma, restando incerta la sua provenienza esatta e anche la sua collocazione all'interno del palazzo, molta parte del suo valore documentario è andata perduta e bisogna accontentarsi di quanto si può dedurre dall'esame interno del suo contenuto. Partendo quindi da quest'ultimo, e utilizzando anche l'altra documentazione concomitante, Boivin tenta una ricostruzione di tutta la storia della prima dinastia del PM, per concentrarsi poi su due argomenti più ristretti, che riguardano l'economia e la religione. Il suo lavoro rispecchia fedelmente i requisiti di una tesi di laurea ed è quindi molto analitico e anche di non facile lettura, ma rivela una notevole competenza in materia, a cominciare dalla lettura dei testi, il cui cuneiforme in scrittura mista (logografica e sillabica) presenta non pochi problemi dal lato paleografico, e per la sua decifrazione si offrono qui soluzioni originali, che divergono da quelle proposte in precedenza, da Dalley o da altri.

Dopo un capitolo introduttorio, la trattazione inizia con uno sguardo alla storiografia babilonese, dove il PM è attestato sotto due denominazioni: Eurukug (con grafia variabile, e riferito piuttosto a una città; la questione è stata ripresa più recentemente da Boivin in «La capitale du Pays de la mer Urukug pendant la période néo-babylonienne?», in *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires* 2018/3, n. 85) e *māt tâmti* (che designando piuttosto una regione sarebbe venuto a indicare l'intero regno, pur tenendo conto che *tâmtu* designa non solo il mare, ma anche una distesa d'acqua e persino una zona paludosa). Alla luce di 4 documenti e di cronache del I millennio si ricostruisce una lista di 12 re, da Ilimailu a Eagamil (includendovi anche al settimo posto un DIŠ+U-EN di incerta lettura), nella quale almeno gli ultimi 5 portano nomi sumerici. Ci si sofferma sull'esame dell'onomastica e una particolare attenzione viene dedicata alla cosiddetta lista reale babilonese A (quella contenuta nella tavoletta 33332, del periodo neo-babilonese, conservata al British Museum), anche perché attraverso alcuni sincronismi essa permette di fissare meglio la collocazione di alcuni nomi (e su questo punto ci si dilunga anche nella prima delle tre appendici che chiudono il volume).

Segue una panoramica sulla geografia del paesaggio e la sequenza cronologica dei re. La prima sinora ha considerato la zona quasi come un territorio vuoto rispetto ad altre regioni, ma si cerca ora di collocare meglio alcune località menzionate nella documentazione. Così è in particolare per Udannu (già nota altrove) e per Kar Šamaš, citata nell'archivio e che Boivin ritiene assai vicina al palaz-

zo da cui esso proviene, se non addirittura sua sede (come già aveva sostenuto in «Kar-Šamaš as a south-western palace town of the Sealand kingdom», in *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires* 2015/4, n. 97 [correggere l'anno 2008 in bibliografia, p. 254]; si veda anche B. Fiette, «Note sur les toponymes du Sud mésopotamien, 3: Kar-Šamaš», *ivi* 2017/3, 70). E ad ogni modo, mentre Dalley riteneva che il palazzo si dovesse collocare nelle vicinanze di Nippur, Boivin preferisce pensare alla zona sud-occidentale dell'Eufrate, nel triangolo compreso tra le città di Larsa, Ur ed Eridu. Tell Khaiber sarebbe esclusa, per il fatto che gli scavi non hanno rivelato tracce di un precedente saccheggio. La cronologia resta ancora più problematica. Grosso modo la dinastia è contemporanea di quella paleobabilonese, da Samsuiluna in avanti, sino al primo periodo della dominazione cassita. Ma un confronto con la lista reale babilonese A presenta serie difficoltà, sia per gli anni di regno dei re (Pešgaldarameš, ad esempio, nella lista regna 50 anni ma secondo i testi dell'archivio solo 29) e i sincronismi non sono talvolta risolutivi (Gulkišar sarebbe contemporaneo di Samsuditana, ultimo re della dinastia paleobabilonese prima dell'avvento dei cassiti, di cui però non è possibile fissare una data precisa).

Sullo sfondo di questo quadro si cerca poi di tracciare una storia politica del regno del PM ma di fatto si ricostruiscono soltanto alcuni fatti forse più rilevanti, poiché la documentazione non ci fornisce narrazioni episodiche estese. Si inizia pertanto con la sollevazione del primo re, Ilimailu, all'epoca di Samsuiluna; egli conquista Nippur ma questo evento non va forse considerato come atto di fondazione della dinastia (le cui origini restano oscure) bensì potrebbe essere dovuto alla necessità di provvedere acqua al territorio più meridionale, utilizzando i canali dell'Eufrate. Il successore di Samsuiluna, Abiešuḫ, tenta di contenere questa espansione del Sud, sbarrando anche il Tigri (e proprio nel tentativo fallito di prevalere su Ilimailu, se si dà credito alla cronaca babilonese 20B della numerazione di A.K. Grayson, *Assyrian and Babylonian Chronicles* [Texts from Cuneiform Sources 5], Locust Valley, NY 1975); a questo sovrano babilonese si deve anche la costruzione di almeno due fortezze, denominate Dur-Abiešuḫ, da una delle quali proviene un altro archivio, anch'esso pubblicato recentemente (K. Van Lerberghe – G. Voet, *A Late Old Babylonian Temple Archive from Dūr-Abiešuḫ* [CUSAS 8], Bethesda, MA 2009, e K. Abraham – K. Van Lerberghe – G. Voet, *A Late Old Babylonian Temple Archive from Dūr-Abiešuḫ. The Sequel* [CUSAS 29], Bethesda, MA 2017 [correggere il *military archive* in *Temple Archive* nella bibliografia di p. 253]). Il regno si mantiene in buone relazioni con il vicino Elam e con gruppi di cassiti che si infiltrano nel territorio, ma si registrano ancora tensioni con Babilonia, quando Ammiditana reagisce contro Damiqilišu, e secondo un testo innico frammentario (HS [= Hilprecht Sammlung di Jena] 1885+) si assiste a un conflitto tra Samsuditana e Gulkišar. Non sappiamo però se alla caduta finale di Babilonia abbia contribuito anche il PM. Insomma, questa storia saltuaria è certo ricostruita qui scrupolosamente, ma molti punti restano ipotetici e fondati su deduzioni forse alquanto azzardate. Il contributo della nuova documentazione non sembra quindi chiarire molto la situazione politica del regno. Essa si presta meglio invece per studiare al suo interno quegli elementi che sono più affini alla natura dei testi,

ossia quelli economici e anche quelli religiosi che se ne possono dedurre, e a essi sono dedicati quindi i due capitoli successivi del lavoro, che occupano da soli circa la metà del volume.

Si utilizzano per l'economia circa 400 testi pertinenti, confrontati soprattutto con quelli di Tell Khaiber, e si suddivide l'attività in tre fasi o momenti: l'entrata dei beni, con le eventuali registrazioni, il magazzinaggio e la trasformazione, e le forniture con varia destinazione. La merce in entrata, che vale anche come forma di tassazione, è costituita da prodotti agricoli e vegetali oppure da animali e carne da macello. L'elenco è lungo: cereali, come orzo e grano con le sue varietà, legumi, piante per produzione di olio (per esempio sesamo). La trasformazione consiste soprattutto in macinazione e creazione di vari tipi di farina (in una struttura edilizia detta *nupāru*, un termine che significa di per sé «detenzione» o «prigione») e nella fabbricazione di birra (nell'*egipar*, un settore molto sviluppato: circa 150 testi ne trattano). Le uscite consistono in forniture di varia natura, tra cui assegnazioni, compensi e donazioni. L'analisi di tutto il complesso è molto dettagliata ma risulta anche difficoltosa nella decifrazione dei numerosi termini tecnici che, come succede spesso quando si tratta di *realia*, restano in parte non tradotti e il termine originale (sumero o accadico) viene allegato direttamente a quello che ne indica il genere (il grano *kibtu*, la farina ZÌ.KUKKUŠ/*kukkušu*, la birra KAŠ o la birra *marsānu*). Si conclude tuttavia che l'archivio, nonostante questa documentazione così minuziosa, non consente di stabilire quale fosse il ruolo del palazzo nell'economia della città. E d'altra parte, possiamo aggiungere, può stupire alquanto l'assenza dei tessili, che nell'economia locale di varie epoche della storia del Vicino Oriente antico assumono un ruolo fondamentale, per lo più riservato alle donne (cf. ad esempio B. Lion – C. Michel [edd.], *The Role of Women in Work and Society in the Ancient Near East* [Studies in Ancient Near Eastern Records 13], De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2016, e al riguardo *RivB* 65[2017], 601-605). Poiché però buona parte di questi beni risultano acquisiti e soprattutto rilasciati in funzione del culto, sembra che il palazzo sia posto in qualche relazione con un tempio o più templi, i quali non sarebbero quindi autonomi ma integrati nell'economia palatina (forse anche perché il personale addetto al culto era fuggito in parte verso il nord, cioè verso quella Babilonia che in precedenza governava sul territorio). Ma la destinazione culturale dei beni permette di affrontare allora la questione della religione e del pantheon a cui essa si lega.

Oltre all'archivio, che contiene tra l'altro anche testi religiosi (in particolare una lista di dèi, il n. 81 di CUSAS 9), si utilizzano qui anche altre fonti, tra cui merita di essere segnalata una tavoletta del poema di Gilgameš in cui Uruk diventa Ur e le divinità Sin ed Ea sostituiscono Gilgameš ed Enkidu (per la sua pubblicazione si veda A. George, «The civilizing of Ea-Enkidu: an unusual tablet of the Babylonian Gilgameš epic», in *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale* 101[2007], 59-80). Si procede poi ricorrendo all'esame dei *topoi* religiosi che compaiono nelle formule degli anni dei re (in cui si esprimono i loro atti di venerazione e i favori che ricevono) e calcolando le frequenze dei nomi divini nelle offerte destinate ai vari dèi, in un culto sponsorizzato dal palazzo. E, sebbene in misura relativa, si tiene conto anche di quali divinità siano attestate nei no-

mi teoforici. Ma tutta la trattazione è dominata dall'intento di individuare un pantheon dello Stato, supponendo che il palazzo dell'archivio si trovi nella sua capitale, e che esso possa distinguersi da pantheon locali in esso confluiti. L'impresa è rischiosa, dal momento che non si conosce bene la struttura e il funzionamento (anche politico) di questo Stato, e soprattutto non si hanno elementi sufficienti per delineare le sue istituzioni religiose, a cominciare dai templi e dal personale addetto.

Non c'è quindi da stupirsi se i risultati restano scarsi e incerti, e infatti in più punti Boivin deve riconoscere che la collocazione di una determinata divinità all'interno dell'uno o dell'altro pantheon non è chiara. Ci si deve limitare a liste di dèi deducibili dalle varie testimonianze, tentando di scorgervi un qualche ordine gerarchico. Così dall'esame dei nomi degli anni risulterebbe la sequenza Enlil, Ea e Ninurta. Dalle liste esplicite di divinità (tra cui quella n. 81, menzionata sopra) ricaveremmo Anu, Enlil, Ninurta, Sin, Šamaš e altri. Ma dal culto sponsorizzato, che forse è il più indicativo, con il calcolo delle frequenze e delle preferenze (effettuato su circa 60 testi, seppure con cautela) si dedurrebbe una sequenza di una quindicina di divinità, che conviene elencare qui per intero, per rendersi conto appunto della consistenza del pantheon nella sua rappresentanza più ampia (almeno nel palazzo): Ištar con alcune sue ipostasi (costituite da aspetti astrali e incarnazioni locali-geografiche; il suo culto potrebbe derivare da Uruk), Ninurta (cui è dedicato un tempio nella città dell'archivio; a p. 212, forse per una svista nella compilazione della tabella, non è chiaro se le 6 pecore a lui offerte siano da collocarsi nel mese primo o secondo dell'anno N), Nazi (dea venerata a Lagaš), Šamaš (non molto presente, ma con un tempio e un sacello e forse accompagnato da due visir, che sono rispettivamente un aspetto di Nin-Šubur e la divinità Lugal-namtara), Sin (il più attestato nei nomi teoforici, ma con un culto modesto), Enlil ed Ea, Marduk (dio di Babilonia qui poco attestato), il culto di una «collina sacra» (in 2 testi) e il culto dei Sibitti, Lugalirra (divinità degli inferi), Manzât (dea dell'arcobaleno, forse di origini elamite), Nin-é. NIM.ma (che non sarebbe una dea, ma un dio, importante a Larsa), Gula (dea della salute, qui marginale). Secondo la distinzione problematica tra i due tipi di pantheon, Boivin ne dedurrebbe ad esempio che Sin, con culto ridotto, occuperebbe un posto elevato in quello di Stato, Enlil sarebbe preminente in quello di Stato ma non in quello locale, Marduk in nessuno dei due. Ma il risultato più attendibile consiste piuttosto nel constatare come il pantheon complessivo ricavabile dall'archivio rispecchi in parte quello pan-babilonese ma testimoni anche un'influenza di culti importati da altre città del territorio, tra cui Larsa e Nippur (Boivin parla infatti di una fusione tra diversi pantheon). In sostanza, pur con accentuazioni locali, si deve concludere che la religione attestata da un archivio di incerta provenienza, ma comunque appartenente al territorio del PM, è ben radicata nella storia e nella geografia della Bassa Mesopotamia del II millennio.

Ma ciò, in definitiva, può valere anche per i risultati raggiunti più in generale dallo studio dei testi esaminati nel volume. Pur nello sforzo di renderli incisivi o determinanti, essi migliorano certo le nostre scarse conoscenze del PM, ma non ne rappresentano una svolta innovativa, e di questo Boivin è ben consapevole, e lo confessa con ammirevole modestia. Il suo lavoro resta però encomia-

bile nel suo genere e l'acribia della sua analisi può essere proposta senza dubbio come modello esemplare di ricerca filologica.

Gian Luigi Prato
Via G. Saredo, 43/B2
00173 Roma
gianluigi.prato@fastwebnet.it

A.M. BORTZ, *Identität und Kontinuität. Form und Funktion der Rückkehrerliste Esr 2* (BZAW 512), De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2018, p. XI-327, cm 24, € 99,95, ISBN 978-3-11-056878-3; e-ISBN 978-3-11-056975-9 (PDF); e-ISBN 978-3-11-056881-3 (EPUB); ISSN 0934-2575.

Dedicare una ricerca a una semplice lista di nomi può sembrare un lavoro arido e ben poco gratificante e ciò spiega, almeno in parte, perché negli studi sui libri di Esdra e Neemia gli elenchi onomastici che vi compaiono abbiano ricevuto scarsa attenzione. E ciò vale anzitutto per l'enumerazione dei reduci (o rimpatriati) che si legge in Esd 2 e Ne 7, che già Flavio Giuseppe ha preferito omettere «per non distogliere l'attenzione dei miei lettori dalla concatenazione degli eventi rendendo difficile il racconto per coloro che mi seguono» (*Ant.* XI, 68). Lo ricorda anche l'autrice di questo volume in esergo alla sua introduzione, ammettendo così implicitamente di aver avuto il coraggio di assumere la lista di Esd 2 come argomento della sua tesi di dottorato presso l'Università Johannes Gutenberg di Magonza, sotto la guida del prof. Sebastian Grätz, che tra l'altro è uno dei maggiori studiosi dei due libri. E il risultato del lavoro è senza dubbio eccellente e si presenta come un modello nel suo genere, rivelando tra l'altro un impegno non comune sia nella ricerca dei dati e nello scavo del testo sia nell'analisi esegetica che colloca la lista (nell'insieme di Esd 1-3) in un ampio contesto letterario e culturale. E anche l'utilizzo appropriato di una vasta bibliografia contribuisce alla ricchezza del lavoro effettuato. Tutto questo va riconosciuto comunque e al di là dei rilievi critici che si possono muovere su alcuni punti del procedimento di ricerca e delle relative conclusioni. Ripercorriamo quindi anzitutto il cammino seguito dall'autrice, riservando a un secondo momento le osservazioni o le perplessità che esso può sollevare.

Anzitutto si sintetizza lo stato della ricerca, rilevando come in tempi più recenti si è sempre più rinunciato a vedere in Esdra-Neemia una componente della cosiddetta opera storica del Cronista, che li vedeva strettamente uniti ai libri delle Cronache. Ma prima di iniziare l'analisi vera e propria del testo di Esd 2 occorre studiarlo in relazione alle altre due liste parallele che si trovano in Ne 7,6-72 e *3Esd* (= *1Esd* LXX) 5,7-45, inserite in contesti diversi. Mentre in Ne 7 la lista viene dopo la costruzione delle mura di Gerusalemme, in *3Esd* è collocata dopo la corrispondenza di Artaserse (cf. Esd 4) e l'episodio dei tre paggi, che sembra inserito da un materiale di diversa provenienza (3,1-5,6). Con una serie di motivazioni di vario genere, si conclude che la priorità spetta a quella di Esd 2, da

cui le altre due sembrano dipendere. E in particolare, si sottolinea il parallelo con quanto segue in Ne 7: mentre la lista di Esd 2 termina con la restaurazione del culto, a quella di Ne 7 si collega la lettura ufficiale o promulgazione della Legge.

Si prosegue poi con un ampio capitolo dedicato all'esame di Esd 1-3, con un'accurata traduzione del testo, dotata di numerose note critico-testuali, e con una serie di osservazioni sulla lingua, lo stile e la sintassi e un lungo esame esegetico del brano, suddiviso in pericopi. Emergono dall'insieme soprattutto quegli elementi che verranno ripresi e sviluppati nelle parti successive, ossia una suddivisione del testo in strati (a uno originario ne segue un altro che insiste sul culto e la purità [2,2a.36*.61-63.70a*; 3,1-5.8bβγ.9αα.10b.11] e collega il tutto ad altre parti di Esdra-Neemia e a 1-2 Cronache), l'assenza di un assetto tribale che fraziona il popolo in 12 parti, la non menzione di un sacerdozio aaronide e sadocita, il rapporto con l'esodo.

E infatti subito dopo si passa a un'analisi della forma, attraverso la quale ci si propone anche di chiarire meglio l'inserimento della lista nel suo contesto (biblico) e puntualizzare la continuità e la discontinuità con l'Israele preesilico. Si inizia questa parte con un'ampia panoramica delle liste (di persone) nel vasto ambiente orientale e greco, dove tuttavia un qualche accostamento con Esd 2 si ritrova quasi esclusivamente negli elenchi greci delle fratrie, perché esse compaiono riunite in gruppi (mentre altrove le liste sono per così dire sciolte; in realtà la panoramica è sin troppo vasta al fine di questa ricerca, e rimane alquanto nel vago). Ma ci si concentra poi sulle liste bibliche di censimento che costellano l'itinerario dell'esodo, e soprattutto quelle di Nm 1(-4) e 26. In particolare, si fa notare come ai vari censimenti sia collegata una qualche offerta per il tempio o per il suo modello (cf. Es 30,12; Nm 7,2; 2Re 12,5) come avviene anche nel caso di Esd 2 (cf. vv. 68s). E si insiste poi sul fatto che, attraverso queste rassegne di persone, si viene a formare un complesso di motivi che si snodano in tre momenti successivi: esodo – censimento – azione culturale (*Exodus* – *Zählung* – *Kulthandlung*, un trinomio su cui si ritorna spesso di qui in avanti, nel corso del lavoro). E si rileva inoltre, in quest'ambito, l'importanza della forma scritta conferita alle liste, che in tal modo vengono ad assumere una funzione performativa nell'esercizio dell'azione culturale.

Si è così in grado di definire meglio l'identità dell'Israele descritto in Esd 1-3, tornando a un esame della lista del c. 2 analizzata secondo i suoi raggruppamenti di persone. Anzitutto si cerca di precisare il significato o la delimitazione dei gruppi (o «casati») e si procede poi a una rassegna dell'onomastica delle persone laiche e di quelle addette al tempio, deducendone (anche in base ai paralleli che si ritrovano ad esempio negli archivi dei Murashu di Nippur o a Elefantina) che si rispecchia qui una società variegata, non strettamente «giudaica». I luoghi di appartenenza (cf. 2,24-34) sembrano riuniti in piccoli nuclei che si collocano attorno a Gerusalemme (che però non viene nominata) e ad ogni modo non circoscrivono confini geografici precisi (come ad esempio quelli della provincia di Yehud), poiché lo spazio è inteso qui piuttosto in senso qualitativo. La comunità che la lista tratteggia è tendenzialmente riunita attorno al tempio, senza che con questo si voglia dare indicazioni sulle strutture sociali che la caratterizzerebbero (si rifiuta espressamente la famosa *Bürger-Tempel Gemeinde* / *Citizen-Temple*

Community di Joel P. Weinberg). Israele è dunque una realtà composita, che si ambienta nel territorio di Giuda e Beniamino, ma si distingue da coloro che sono rimasti nella terra o che permangono in diaspora. Giustamente l'autrice fa rilevare che l'inserimento di questa comunità particolare nel canone biblico le ha conferito un'importanza che dal punto di vista storico va ridimensionata rispetto a quella di altre comunità in diaspora.

Solo nell'ultima parte del lavoro si viene a precisare quale sia la cronologia di Esd 1-3, e anche di tutto il complesso di Esdra-Neemia. Si pensa al II secolo a.C. o per lo meno all'epoca ellenistica, e non a quella persiana. E infine, in un ultimo capitolo si riprendono alcuni dati già ottenuti in precedenza e si elabora brevemente una storia della composizione letteraria di Esd 1-3 in connessione con 5s (e l'inserzione del c. 4), che qui figura come sintesi ma che il lettore avrebbe voluto trovare prima, per rendersi conto meglio (e poter verificare con maggior competenza) delle conseguenze che se ne traggono per la forma e il contesto, ossia per comprendere l'identità specifica di questo nuovo Israele, e della continuità e discontinuità che lo contraddistinguono rispetto a quello precedente o presilico. E ciò anche se il processo della formazione letteraria resta ipotetico perché, come si conclude in proposito, «[e]in umfassendes Entstehungsmodell stell jedoch weitherhin ein Desiderat der Forschung dar» (279).

A testimoniare l'acribia e il faticoso lavoro che si intravede dietro al prodotto finale, il volume termina con un utilissimo *Anhang* nel quale si riportano tutti i nomi della lista, elencati in 4 colonne di cui tre sono dedicate alle rispettive ricorrenze in Esd 2, Ne 7 e 3Esd 5, e una quarta alle attestazioni extrabibliche e agli eventuali significati etimologici (pur in parte ipotetici).

L'impostazione della ricerca è senza dubbio corretta ma sono proprio le sue battute finali che confermano alcuni dubbi che già si avvertivano in precedenza, anche per l'insistenza su alcuni punti più volte ripresi lungo il tragitto. Forse questi ultimi potrebbero risultare condivisibili se si limitassero al solo testo analizzato (Esd 1-3), ma di fatto il lettore ha davanti a sé un'opera compiuta e per di più collocata a distanza di qualche secolo dai presunti fatti narrati. Ci si chiede perciò che senso abbia una stratificazione letteraria nella quale a un testo originario vengono a sovrapporsi segmenti che insistono maggiormente su un aspetto culturale (e levitico) che si ritrova poi in altre parti di Esdra-Neemia e poi in 1-2 Cronache. La ricerca e la delimitazione di questi strati diventano un esercizio astratto o per lo meno sterile, se poi non si è in grado di ambientarli o spiegarli nei loro rispettivi luoghi di origine. Similmente, l'assenza di una suddivisione in 12 tribù nella configurazione dell'Israele della lista (e anche in Esd 1-3) può non essere significativa, se in seguito il riferimento alle 12 tribù diviene esplicito, e sempre in relazione a quella comunità che si è formata con il ritorno (cf. ad esempio Esd 6,16-18). Inoltre, secondo quanto viene sottolineato più volte in questo lavoro, tale comunità rappresenta il punto finale di un «secondo esodo», che resta legato alle liste di censimento (cf. per una sintesi le pp. 219-223). Ma i censimenti dell'itinerario del (primo) esodo riecheggiano un assetto militare che trasforma i fuoriusciti dall'Egitto in un esercito conquistatore, un elemento che è del tutto assente in Esdra-Neemia. E anche il motivo dell'esodo risulta qui troppo pervasivo, e non tutti ne condividono

una presenza o uno sfruttamento così massiccio (si veda ancora, recentemente, B. Becking, «Does Ezra Present the Return from Exile as a Second Exodus?», in *BN* 177[2018], 65-73). E anzi, da Esdra-Neemia letto nel suo insieme si deve forse dedurre che questo (secondo) esodo può essere fonte di delusione perché rimasto incompiuto (cf. J.E. Williams, «Promise and Failure: Second Exodus in Ezra-Nehemiah», in R.M. Fox [ed.], *Reverberations of Exodus in Scripture*, Eugene, OR 2014, 74-93).

Nell'elenco bibliografico finale (298-316) mancano alcuni autori e titoli citati nelle note, per esempio Hartmann (pp. 108s note 269ss), Hemmer Gudme de (pp. 215ss note 167ss), Hong (p. 257 nota 178), Lux (p. 180 note 687s, p. 181 nota 696 e p. 251 nota 139), Smith (p. 231 nota 25), Visser (p. 195 note 64s). A p. 54 terzultima r. del testo si legga Solomon (invece di Samuel) e a p. 65 nota 7a quartultima riga si legga Kyros' (invece di Darius'). Nell'*Anhang* a p. 280 nella terza colonna alla r. 3 si legga 1Sam 24,15 (e non 1Sam 24,4) e alla r. 8 1Chr 12,6 (e non 1Chr 12,2); a p. 297 quarta colonna r. 6 si legga *pkr invece di *kpr.

Gian Luigi Prato
Via Giuseppe Saredo, 43/B2
00173 Roma
gianluigi.prato@fastwebnet.it

M. KODZO MENSAH, *I turned back my feet to your decrees (Psalm 119,59). Torah in the Fifth Book of the Psalter* (Österreichische biblische Studien 45), Peter Lang, Freiburg a.M. 2016, p. 370, cm 25, € 55,50, ISBN 978-3-631-67229-7.

Il volume in oggetto è la versione rivista della dissertazione dottorale redatta dall'autore sotto la guida del prof. Gianni Barbiero e difesa al Pontificio Istituto Biblico nel 2016. L'ambito in cui tale ricerca viene a inserirsi è quello della cosiddetta «esegesi canonica» oppure «olistica» o «sincronica» del Salterio, filone della recente *Psalmenforschung* basato sull'ipotesi che il libro dei Salmi non sia un'antologia di testi raccolti in modo casuale o in funzione di circostanze del tutto esteriori ma un vero e proprio «libro», appunto, in cui i singoli salmi sono stati posti da uno o più redattori in sequenza in modo mirato e consapevole, in maniera tale da formare una sorta di «concatenazione» significativa. L'autore colloca la sua ricerca all'interno di uno dei molteplici filoni di tale esegesi, quello dedicato all'individuazione e alla valutazione del tema della Torah nei salmi e nel Salterio nel suo complesso; tale filone costituisce, a sua volta, una variante della più generale questione delle «influenze sapienziali» sul libro dei Salmi, questione che occupa gli studiosi almeno dai tempi di Gunkel. In questo senso, il tema in questione ha una certa rilevanza per lo studio del Salterio nel suo complesso e per la determinazione della sua specifica storia redazionale (cf. ad es. E. Zenger, «Der Psalter als Buch. Beobachtungen zu seiner Entstehung, Komposition und Funktion», in E. Zenger [ed.], *Der Psalter in Judentum und Christentum. FS N. Lohfink* [HBS 18], Freiburg-Basel-Wien 1998, 1-57).

L'autore colloca all'inizio della sua ricerca un influente articolo di J.L. Mays («The Place of the Torah-Psalms in the Psalter», in *JBL* 106[1987], 3-12), con il quale si pone in modo abbastanza circostanziato la questione del «significato canonico» dei cosiddetti «Torah-Psalms», categoria nella quale Mays stesso – basandosi per lo più su criteri di vocabolario e di genere – colloca i Sal 1; 19; 119 e, a seguire, i Sal 18; 25; 33; 78; 89; 93; 94; 99; 103; 105; 111; 112; 147; 148. Lo studioso americano pensava di colmare, così, un vuoto nella ricerca, che non aveva prestato la dovuta attenzione alle implicazioni della collocazione di tali salmi in un certa posizione all'interno della sequenza del TM. Mensah riprende le intuizioni fondamentali di questo articolo e la discussione che ne è seguita, notando, però, come «[w]hile the question posed by Mays, with regard to the role of the Torah at the beginning of the Psalter, has attracted a good number of articles and monographs, the same cannot be said, at least proportionately, of the theme of Torah in the Fifth Book of Psalms» (16). Da questa ragione, l'intenzione di indagare il tema della Torah nella parte conclusiva, nel quinto libro del Salterio (Sal 107–150): «this study [...] is [...] dedicated to the theme of Torah in the Fifth Book of the Psalter» (16).

Una veloce ricognizione della struttura della monografia e della sua articolazione logica – operazione facilitata dalla presentazione del piano dell'opera alle pp. 31-32 – permette di cogliere come l'autore sviluppa e conduce a una conclusione il suo proposito.

Il primo capitolo si occupa di affrontare, com'è d'uso, le questioni preliminari. L'autore le identifica in questo modo: «general introduction» (15-16); «the problem of Torah in the Fifth Book of the Psalter» (16-22), paragrafo in cui sostanzialmente viene presa in considerazione la letteratura scientifica sull'argomento; «methodology» (22-30); «the organisation of the study» (31-32); «limitations to the study» (32). Mays, considerando «Torah-Psalms» quelli che mettono insieme «elements of vocabulary, style and theology from various parts of the emerging Hebrew canon» (16), assegna a tale categoria, come detto, i Sal 1; 18; 19; 25; 33; 78; 89; 93; 94; 99; 103; 105; 111; 112; 119; 147; 148. Da questo gruppo, l'autore sceglie tre testi rappresentativi (Sal 111; 119; 147), basandosi su diversi criteri: se, infatti, il Sal 119 si impone da sé, per molteplici ragioni, non così è per gli altri due. Così viene spiegata la scelta dei Sal 111 e 147: «[t]he discussion of the Torah in the Fifth Book must [...] take into consideration [...] other psalms, notably Pss 111; 112; 147; 148, in which the theme of Torah is of interest. [...] Ps 111 is often considered a psalm-pair with Ps 112, while Ps 147 precedes Ps 148 within the context of the Final *Hallel* (Pss 146-150). The examination of Pss 111 and 147 [...] would thus somewhat embrace all the important texts in the Fifth Book relating to Torah» (33).

A livello metodologico, una volta individuati i testi da analizzare, l'autore dichiara di articolare la sua ricerca in due momenti: lo studio del tema della Torah nel singolo salmo e, in seguito, quello della collocazione del salmo in questione all'interno del quinto libro, in modo tale da inquadrarne l'influenza in questo contesto letterario. Vengono determinati con una certa precisione i punti focali dell'analisi strutturale e poetica dei testi, la terminologia utilizzata (22-27), discutendo, nel contempo, le diverse posizioni degli autori in merito; allo stesso tem-

po, l'autore determina, in modo sintetico, i principi fondamentali della lettura canonica del Salterio, tenendo conto anche delle diverse posizioni degli studiosi e delle obiezioni. Nella pagine successive (27-31), l'autore spende alcune righe per giustificare la propria scelta, all'interno dell'esegesi «canonica», di un approccio sincronico, «without prejudice to the benefits the other approach affords» (28). In particolare, vengono individuati, brevemente, i principi fondamentali di tale esegesi e canonica e le principali obiezioni mosse al riguardo (in particolare, N. Whybray, *Reading the Psalms as a Book* [JSOT.S 222], Sheffield 1996), alle quali l'autore risponde evidenziando la plausibilità di un approccio sincronico e olistico al Salterio: «it remains valid [...] “to examine the Psalter as it stands in its final form and to seek in its content some clues as to its character and intention”» (30; cit. da Whybray, *Reading*, 35). L'individuazione degli elementi di concatenazione, delle *Stichwörter* o delle disposizioni chiastiche serve a descrivere il libro dei Salmi nella sua forma finale e a individuare la modalità di leggere «consecutivamente» le sequenze salmiche, ciò che rende il Salterio «a Book of meditation, which lends itself to a “lectio continua”» (30). Il capitolo si chiude con una chiarificazione della struttura del lavoro e una specificazione dei suoi limiti. Riguardo a quest'ultima, l'autore si mostra consapevole dell'ampiezza del lavoro che si dovrebbe svolgere per individuare il tema della Torah nel quinto libro del Salterio e, di conseguenza, della selettività del materiale scelto (Sal 112; 119; 148). Questo vale anche per la considerazione del contesto in cui questi salmi andrebbero considerati, dato che lo studio «does not rigorously consider the content of every psalm in the Fifth Book [...], a process which would represent the ideal» (32). Per questa ragione, tale studio «could only be at the service of a subsequent, fuller and more exhaustive study of every psalm in the Fifth Book» (32).

Il secondo capitolo è dedicato allo studio, rispettivamente, dei Sal 111 e 147. In entrambi i casi, l'analisi procede attraverso tappe successive: traduzione e *critica textus*; analisi della struttura; considerazione della funzione del tema della Torah; collocazione del salmo all'interno del quinto libro. La scelta dell'ordine in cui commentare tali salmi dipende, a quanto consta, dall'intenzione di dedicare un capitolo a parte al Sal 119, soprattutto in ragione della lunghezza e della complessità di quest'ultimo.

L'autore individua, per il Sal 111, una struttura in quattro «stanze» (1-3.4-6.7-9.10), all'interno della quale il rapporto tra i vv. 4-6 («Torah and the remembrance of YHWH's gifts in history»: p. 41) e i vv. 7-9 («YHWH's commands [פְּקֻדֹת]») permette di collocare il tema della Torah: pur non usando questo termine, infatti, «the concept of Wisdom in the psalm corresponds to taht which has come to be termed “Tora-Weisheit”» (52). In ultima analisi, «[t]he portrait of the upright in Ps 111 is thus, that of those who find wisdom not just in the study of Torah, but essentially, by putting it into practice» (54). La rilevanza di tale tema emerge ancora più chiaramente, secondo l'autore, se si legge il Sal 111 insieme al suo «gemello», il Sal 112: «the pairing of the Pss 111-112 unites three themes: YHWH's Works, revealed in his Torah; the response of the “upright” in observing them, and the obstinacy of the wicked in denying them» (58).

Il Sal 147 viene strutturato, con un buon numero di studiosi, in tre stanze (1-6.7-11.12-20). L'autore, dopo aver considerato la struttura letteraria del salmo

nel suo complesso, si concentra sui vv. 15.18-20, nei quali «the Torah terms are employed exactly seven times». In tali versetti, la parola di Dio inviata nel cosmo (vv. 15-18) e quella rivelata a Israele (vv. 19-20) vengono coordinate tra loro in modo tale da costituire, per così dire, un'unica realtà (71-85). A partire da queste riflessioni, l'autore considera anche la «Torah in the context of the final hallel (Pss 146-150)» (91), giungendo – sulla base degli studi di Zenger e di Gese – a questa conclusione: «[i]t should follow then that Torah at the end to the Psalter brings together the entire work of YHWH, both in his creation and in Israel's history» (92). La conclusione generale che l'autore propone al termine della lettura dei due salmi è la seguente: «[i]n Ps 111, YHWH's wonderful works in history constitute the content of his Torah which are revealed to Israel. [...] In Ps 147, the same revelation of Torah to Israel is confirmed, its content being related, not only to YHWH's intervention for his people, but also to his work in creation. [...] [moreover] their collocation in the Fifth Book of the Psalter exhibits, in either case, a marked influence on the reading of the adjoining psalms» (93).

Il terzo capitolo – il più articolato ed esteso dell'intera monografia («the major undertaking of this study»: 305) – è dedicato all'analisi del tema della Torah nel Sal 119. Dopo aver presentato una traduzione e una discussione delle questioni di *critica textus* più rilevanti, l'autore vaglia alcune delle proposte di struttura formulate dagli studiosi, proposte tanto più varie quanto più ardua si rivela l'impresa di discernere un'articolazione logica in questo lungo «salmo antologico» (101-106). Tra le ipotesi basate sulla struttura acrostica (Müller, Freedman, Auffret e Whybray tra gli altri) e quelle formulate a partire dalle forme letterarie (Soll, Zenger) o da indicazioni interne al salmo stesso (Goulder) o, ancora, contro lo scetticismo di un certo numero di studiosi, l'autore riprende, a livello metodologico, la proposta di Pieter van der Lugt (*Cantos and Strophes in Biblical Hebrew Poetry. III: Psalms 90-150* [OTS 63], Leiden-Boston, MA 2013, 343-344), tenendo in considerazione anche la funzione strutturale dei cosiddetti «eighth "Torah-terms"» (106-108). In questo modo, attraverso una circostanziata e paziente analisi di ogni strofa e dei legami tra le diverse strofe (108-276), viene individuata una struttura in sei canti (1-16.17-48.49-88.89-128.129-160.161-176), organizzati, secondo l'autore, seguendo la scansione di una sorta di «cammino penitenziale»: «the perfect way and the psalmist's way» (vv. 1-16); «the choice between the way of falsehood and the way of truth» (vv. 17-48); «the acknowledgement of error and chastisement» (vv. 49-88); «the oath and recommitment to Torah» (vv. 89-128); «covenant faithfulness and love as the quintessence of Torah» (vv. 129-160); «perfect praise and the straying of YHWH's servant» (vv. 161-176). A partire da queste acquisizioni, vengono discussi anche alcuni punti aperti nell'interpretazione del salmo: il ruolo della sapienza; l'identità del salmista e degli avversari; la questione dell'assenza del termine *b'erit*. Riguardo al primo punto, in particolare, l'autore afferma che il Sal 119 «should be viewed as "part of a literary discourse on wisdom and Torah found in different literature inside and outside the Hebrew Bible"» (277) e che, di conseguenza, «may thus be understood as didactic, in as much as it shows a clear pedagogy in identifying the problem, prescribing the means and providing the motivation for resolving the classical Wisdom dilemma – the Two Ways» (278).

Lo studio della collocazione canonica del Sal 119 richiede all'autore un'analisi abbastanza dettagliata della struttura del quinto libro, struttura che viene identificata – riprendendo, con alcune significative modifiche, i lavori di Millard, Zenger, Ballhorn e Grant – in questo modo: al centro il Sal 119, fiancheggiato dai salmi dell'Hallel (113–118) e da quelli ascensionali (120–134), definito dall'autore «liturgical frame». I cerchi successivi sono costituiti, rispettivamente, da: Sal 111–112 // 135–136 («paired pss»); 108–110 // 138–147 («dauidic pss»); 107 // 146–150 («frame»). In tale struttura, il Sal 137 viene considerato – con A. Klein, *Geschichte und Gebet. Die Rezeption der biblischen Geschichte in den Psalmen des Alten Testaments* (FAT 94), Tübingen 2014 – un salmo di passaggio o «cerniera» tra gli ascensionali (120–134) e la successiva «dauidic frame» (138–145). L'autore considera con una certa ampiezza i legami che il Sal 119 ha con ognuna delle parti, così individuate, del quinto libro, prestando particolare attenzione soprattutto ai legami lessematici. Le conclusioni che vengono tratte al termine dell'analisi sono abbastanza ampie: «[t]he [...] collocation of Ps 119 at the centre of the Fifth Book [...] shows how the idea of Torah holds together the entire Book in a thematic *inclusio* and provides key to its understanding. Besides [...] true devotion appears to find a new climax (Ps 119); the summit of worship is not found simply in Temple worship (Pss 113–118; 120–134), but specifically in Torah meditation» (300–301). Considerato il fatto che al cuore del Sal 119 «is the resolution to the problem; a Psalmist, who has previously erred, returns to YHWH's Torah and affirms his faithfulness to it», l'autore può affermare che «[t]he same theme then constitutes the centre of the Fifth Book, which is organised concentrically around Ps 119. [...] [This psalm] constitutes the centre and the key to the reading of the Fifth Book of Psalms» (p. 302).

Nel quarto e ultimo capitolo, l'autore tenta di ricondurre i fili della sua analisi all'interno di una visione unitaria del tema della Torah nel quinto libro. Dopo una breve sintesi dei dati raccolti nei precedenti capitoli, l'autore formula due importanti constatazioni: la prima concerne la presenza del tema della Torah nei Sal 111 e 147 e, di riflesso, tramite questi, nel quinto libro: «I am able to affirm [...] not only the importance of the theme of Torah in the individual Psalms 111 and 147, but also the subsequent development of the same theme across sequences of Psalms in the Fifth Book» (305); la seconda si collega a quanto ricavato dall'analisi del Sal 119 e ripete quanto sostanzialmente rilevato al capitolo terzo: «[t]he summit of worship (cioè i Sal 113–118; 120–134) is [...] not simply the Temple; it is more precisely found in the meditation of the Torah, which explains the collocation of Ps 119 at the apex of the concentric arrangement in the Fifth Book» (308). In ultima analisi, «[t]he “return to YHWH's decrees” describes the trajectory of the *lectio continua*, namely, that the fundamental themes, which opened the Psalter, are revisited again in the Fifth Book. [...] The meditation of YHWH's Torah is not only the point of departure in the First Book; it is arguably the thematic summit, to which the *lectio continua* returns in the Fifth Book of the Psalter» (308).

La monografia in esame ha il pregio di occuparsi di un tema effettivamente preso poco in considerazione dagli esegeti ma di sicuro interesse sia per lo studio della struttura complessiva del Salterio masoretico che per la determinazio-

ne del suo «scopo» o «natura». Punto particolare di forza appaiono le analisi dei testi, condotte con grande sensibilità e attenzione alle configurazioni formali-poetiche, strutturali e contenutistiche e con un'ampia conoscenza della letteratura scientifica sull'argomento. In modo specifico, la particolareggiata analisi strutturale del Sal 119 costituisce senz'altro uno dei contributi maggiori offerti dall'autore alla ricerca. Allo stesso tempo, appaiono anche di grande interesse e suscettibili di ulteriori sviluppi le osservazioni fatte circa la centralità del Sal 119 nell'economia del quinto libro e, al suo interno, della dinamica «penitenziale» che lo connota. Se un limite si può ravvisare nella monografia, questo va collocato su due livelli: da una parte l'autore si propone di indagare il *tema* della Torah senza discutere troppo in dettaglio – se non in passaggi isolati – le implicazioni metodologiche di tale proposito. Da questo punto di vista, la scelta dei salmi da commentare appare, in qualche modo, ancora troppo dipendente dal succitato articolo di Mays, che non offre argomenti del tutto cogenti per determinare i cosiddetti «Torah-Psalms». Analogamente alla discussa questione dei cosiddetti «salmi sapienziali», anche in questo una riflessione sui criteri della determinazione del *tema* della Torah avrebbe senz'altro contribuito ad arricchire l'esposizione. Dall'altra parte, il secondo limite ravvisabile nel volume è quello evidenziato dall'autore stesso: la selettività del materiale considerato. In questo senso, la tesi fondamentale del volume sembra dipendere in modo significativo dall'analisi del Sal 119, dando l'impressione di una certa sproporzione tra le conclusioni e, appunto, il materiale considerato. In questo senso, non si può non concordare con l'autore quando rileva la necessità di ulteriori indagini per completare quanto da lui iniziato.

Nonostante queste osservazioni, la monografia offre un contributo di grande valore all'attuale *Psalmenforschung* e, in particolare per la dettagliata analisi del Sal 119, si pone anche come imprescindibile punto di confronto per le future ricerche sull'argomento.

Marco Pavan
 Facoltà Teologica dell'Italia Centrale
 Case Sparse Orgi, 28
 52018 Borgo alla Collina (AR)
 eremosgiuseppe@gmail.com

A. RUWE (ed.), «*Du aber bist es, ein Mensch meinesgleichen*» (Psalm 55,14). *Ein Gespräch über Psalm 55 und seine Parallelen* (Biblich-Teologische Studien 1579), Neukirchener Theologie, Neukirchen-Vluyn 2016, p. VI-270, cm 21, € 45,00, ISBN 978-3-7887-2989-9.

Il volume raccoglie gli interventi tenuti all'inizio del 2011 all'undicesimo «Greifswalder Methodenworkshop» (cf. <https://theologie.uni-greifswald.de/lehrstuehle/lehrstuehle/at/workshop/>), tenuto, per l'appunto, nella Facoltà Teologica dell'Università «Ernst Morit Arndt» di Greifswald. Così vengono de-

scritti lo scopo e la natura di tale *workshop* dagli organizzatori: «Im Workshop geht es um grundsätzliche Fragen zur Texttheorie aber auch im Probleme der Textempirie, der Erfassung, Darstellung und Auswertung textempirischer Beobachtungen, die an praktischen Beispielen erörtern und diskutiert werden». Il testo scelto per l'edizione del 2011 di questo seminario è stato il Sal 55, particolarmente adatto a una riflessione metodologica da molti punti di vista: per la complessità della sua dinamica testuale dal punto di vista della sintattica e della pragmatica; per la complessa tradizione testuale che lo connota; infine, per la menzione – fatto non del tutto usuale nel Salterio – non solo dei nemici in senso generico ma degli «amici traditori». In questo senso, il volume intende offrire a un pubblico più ampio gli stimoli emersi durante lo svolgimento del seminario, affinati dal dibattito e dalla discussione.

La struttura dell'opera riflette, in buona misura, quella del *workshop*. Il contributo in apertura di C. Hardmeier, supervisore dell'iniziativa, pone sul tavolo le questioni e l'approccio interpretativo fondamentale che verrà poi, da diverse angolazioni, ripreso e discusso dagli altri relatori – nell'ordine: M. Köhlmoos, M. Millard, M. Rohde, A. Ruwe. Chiude la serie un ampio contributo di B. Weber, non presente al workshop ma invitato a scrivere per la pubblicazione del volume. *Focus* specifico del *workshop* e, di conseguenza, del volume è l'analisi della dinamica comunicativa dei testi salmici. Tale approccio – nell'ampiezza e complessità che caratterizza la ricerca attuale sui salmi – appare ancora poco praticato e, ad oggi, si possono contare ancora pochi lavori in questo senso. Allo stesso tempo, l'opera in oggetto intende anche contribuire a una maggiore comprensione del Sal 55, uno dei poemi più complessi del Salterio, sia dal punto di vista della critica testuale che da quello della sintassi e della struttura.

Il volume si apre, come detto, con il contributo di C. Hardmeier («Lesehermeneutische Sinnerschließung von Psalm 55»: 1-82), professore emerito di Antico Testamento all'Università di Greifswald. Il contributo dell'autore si basa, a livello di metodo (cf. C. Hardmeier, *Textwelten der Bible entdecken. Grundlagen und Verfahren der textpragmatischen Literaturwissenschaft der Bibel. Textpragmatische Studien zur Hebräischen Bibel. I-II*, Gütersloh 2003-2004), sulla concezione della forma linguistica del testo («[die] Sprachgestalt des Textes») come «Partitur», che deve essere descritta e «suonata», in modo tale da considerare «sowohl der kommunikationspragmatischen Teilabschnitte und Gesamtanlage als auch der funktionalen und thematischen Sinndimensionen» del testo, «soweit sie sprachlich angelegt und textintern erschließbar sind» (1). L'autore, nel suo approccio, pone quindi decisamente l'accento sulla dimensione «comunicativa» del testo, alla quale attribuisce il merito e il vantaggio di lasciarsi guidare dai segnali linguistici della superficie testuale verso il suo senso multidimensionale, prendendo come punto di partenza l'«esperienza elementare» della lettura. Nelle parole, piuttosto dense, dell'autore: «[d]enn es geht [...] stets darum, schrittweise den mehrdimensionalen Sin aufzudecken, den der Text im Leseprozess macht, und die kommunikativen Funktionen in Erfahrung zu bringen, die im methodisch kontrollierten Durchspielen der Textpartitur wirksam werden» (10).

Il primo passo di tale analisi è, quindi, una descrizione della forma linguistica del Sal 55, concepita come «Leseprotokoll» per le successive considerazioni

– vale a dire, in concreto, come traduzione con testo a fronte nella quale i segnali linguistici («Sprachsignale») sono evidenziati (nel testo ebraico) con colori e segni grafici specifici, elaborati dall'autore e forniti di un'opportuna legenda (2-9). In concreto, l'autore segnala le congiunture sintattiche, quali la costruzione delle proposizioni e le costruzioni enfatiche, l'uso delle forme verbali, la presenza di metatesti (come la sovrascritta), appellativi e deittici, servendosi – per l'appunto – di appositi segnali grafici e organizzando tali elementi dentro una precisa tassonomia.

Dopo questa introduzione, l'autore procede con la prima parte del suo contributo, dedicata a illustrare, in modo essenziale, i fondamenti del metodo da lui messo in atto. La densa trattazione si può, essenzialmente, ricondurre ad alcuni punti fondamentali, che formano – a quanto capiamo – i capisaldi dell'analisi. Il primo di tali capisaldi è quello di considerare il testo non come un puro oggetto, perché «[d]ie in Texten verwendeten sprachliche Zeichen sind keine Bilder, keine statischen Zeichen, die Inhalte abbilden oder Baustrukturen darstellen» (11), ma come una «Partitur» nella quale i «segni linguistici elementari» («[die] elementare Sprachzeichen») funzionano come indicazioni, istruzioni che orientano il processo comunicativo di ricezione – come, appunto, le note di uno spartito. Perché questa dimensione sia posta in rilievo e indagata nella sua ampiezza, va messo in primo piano il concreto «evento linguistico» («Sprachgeschehen») della proclamazione, lettura o ascolto del testo stesso (definito «Artefakt der Kommunikation»). L'autore colloca tale approccio in una certa tensione polemica con la «klassische Repräsentationssemantik», che pone, piuttosto, l'accento sull'aspetto statico del linguaggio – quello, appunto, del significato. Quest'ultimo approccio non permette di considerare, descrivere e percepire il testo in tutta la sua estensione e, pertanto, un cambio di prospettiva è necessario (13-15). Da tali premesse, l'autore passa a considerare le modalità di elaborazione di una «kommunikationspragmatisch markierten Textvorlage», che rappresenta il «methodische Nulstufe des lesehermeneutischen Verfahrens» (15).

La necessità di elaborare in modo esplicito, metodicamente controllato, i principi di elaborazione di tale «Leseprotokoll» si fonda, secondo l'autore, su due fatti: da una parte, «die kommunikationspragmatisch relevanten Sprachsignale» (p. 18) vengono sistematicamente notati ed elaborati, in modo tale da evitare la selettività e «parzialità» di ogni processo di lettura; dall'altra, il testo viene considerato dal punto di vista di una «methodische Synchronie», che considera la forma finale del testo come dotato di senso «für diejenigen [...], die ihn so und nicht anders verfasst oder bearbeitet und weiter überliefert haben» (p. 19). L'autore precisa ulteriormente la modalità di visualizzazione grafica di tale «kommunikationspragmatisch markierten Textvorlage», precisandone i limiti – vale a dire, il tralasciare gli accenti masoretici e quello che l'autore stesso chiama lo sviluppo tematico (pp. 23-28).

Il passo successivo dell'analisi è quello dell'identificazione e descrizione delle fasi di comprensione del testo del Sal 55, debitamente elaborato come «Leseprotokoll», da parte del lettore. L'autore specifica: «Gegestand der Darlegungen sind [...] nicht [...] die syntaktisch-semantischen Sprachstrukturen [...] al solche, sondern die Sinnstrukturen und Bedeutungsgehalte, die sich im Kopf bzw.

in der aktuellen Vorstellungs- und Erfahrungswelt des jeweiligen Lesen herausbilden» (29). In concreto, l'autore analizza e considera (31-79): gli elementi di azione metacomunicativa (Sal 55,1, e la prospettiva di lettura che apre sul salmo); «Signale der interaktiven Handlungskomponente und ihre Markierungen», vale a dire, tutti quegli indici che rivelano come l'«io davidico» del salmo si rivolge a chi lo ascolta, sia esso un «tu» o un «loro»; le due parti fondamentali del salmo (vv. 2-16 e vv. 17-24) «unter kommunikationspragmatischen Primärgesichtspunkten» (38-39), vale a dire, tenendo conto di tutti elementi di azione delle due sezioni del testo, «um diese Teile genauer abgrenzen und in ihren Verhältnis zueinander näher bestimmen sowie den Gesamtaufbaus des rezitativen Sprachgeschens erfassen zu können» (38). Stabilito anche questo punto, l'autore procede a una disamina piuttosto articolata e precisa del Sal 55 (40-79), focalizzandosi sulle diverse sezioni del testo e sulla loro struttura comunicativa. Particolarmente importante per la lettura dell'autore e anche per la ripresa operata nei contributi di Köhlmoos, Rhode e Ruwe è la lettura dei vv. 13-15.23, inquadrati nel contesto di una diatriba con l'«amico traditore». Il v. 23, in particolare, viene interpretato come citazione diretta di tale «amico traditore», come una sorta di affermazione cinica travestita da citazione pia (72-74).

Il secondo contributo («Audiatur et altera pars. Ps 55 und das Hiobbuch»: 83-106) è opera di M. Köhlmoos, docente di Antico Testamento alla Facoltà di Teologia Evangelica della «Goethe-Universität» di Francoforte sul Meno. L'autrice riprende – così come è sviluppata nell'analisi del contributo di C. Hardmeier – la menzione dell'amico traditore (Sal 55,14-15.22-23) per impostare un confronto tra il Sal 55 e il libro di Giobbe, nel quale la medesima figura sembra giocare un ruolo analogo. L'autrice opera, innanzitutto, un confronto tra il salmo e Gb 3-31, dato che «[n]ur in diesen Kapiteln haben wir eine kommunikative Situation vor uns, die mit Ps 55 in etwa kompatibel ist» (84). Oltre alle non trascurabili affinità, i due testi presentano anche differenze, che vengono debitamente notate, in particolare quella tra la forma dialogica di Gb 3-31 e monologica del Sal 55. Il passo successivo è quello di un confronto puntuale tra il contenuto dei due testi presi in esame («[i]nhaltlicher Vergleich»: 92-102). È da notare come l'autrice offra un'interpretazione di Sal 55,23, che si discosta consapevolmente da quella proposta da Hardmeier: non tanto una citazione delle parole dell'amico (così Hardmeier) quanto «eine Traditionssentenz, die der Beter als zusätzliches Argument zitiert und an die aktuelle Situation anbindet. Das angesprochene „Du“ richtet sich dabei gleichermaßen an den kopräsenten Freund [...], als auch an das Publikum» (102). La conclusione di tale confronto recita come segue: entrambi i testi condividono una medesima situazione comunicativa e un medesimo «problema», anche se entrambi gli aspetti sono collocati in due prospettive diverse (dialogica in Gb 3-31, monologica nel Sal 55). La differenza tra i due testi risiede nella figura del «protagonista»: l'orante del Sal 55 è «der ideale Fromme, der an seiner Loyalität zu Gott festhält und sich darin in Übereinstimmung mit der Tradition weiß» (103) e per il quale la sofferenza patita non mette in discussione l'ordine del mondo; Giobbe, per contro, si trova nella condizione opposta, dato che «ist Hiobs Beziehung zu Gott von Anfang an gestört, was eine

sachgemäße Kommunikation mit Gott verhindert und beide Seiten [...] in die Aporie führen muss» (103).

Il terzo contributo («“Höre doch, Gott, mein Gebet” (Ps 55,2). Deutungsvielfalt und der Trend zur Vereindeutigung schwieriger biblischer Texte») è opera di M. Millard, professore di Antico Testamento e Archeologia Biblica alla Kirchlichen Hochschule di Wuppertal/Bethel. *Focus* di tale contributo sono i numerosi problemi testuali che il salmo offre, affrontati cercando, come soluzione, un confronto più puntuale con la versione greca: «[d]er Zielpunkt des folgenden Beitrages liegt dann weiterhin in einer Beschreibung der Probleme des hebräischen Textes und der anschließenden vergleichenden Beschreibung einer Lösung, die in der griechischen Übersetzung des Psalms» (108). L'autore, dopo una breve analisi di alcuni esempi di difficoltà testuale del Sal 55 e del valore specifico della LXX per la loro soluzione («Der Septuagintatext ist in seinen verschiedenen Varianten [...] ein je eigener Text, der einer eigenen Interpretation bedarf»: 110), passa ad analizzare la sovrascritta, il genere letterario e la forma poetica («[d]er masoretische Text in seiner poetischen Gestalt»: 117). In tale analisi viene, in particolare, ribadito, in modo complementare alla proposta di Hardmeier, il valore dell'analisi delle forme (cf. anche M. Millard, «Von der Psalmenexegese zur Psalterexegese. Anmerkungen zum Neuansatz von Frank-Lothar Hossfeld und Erich Zenger», in *BibInt* 4[1996], 311-328). Dal canto suo, lo studio della forma poetica del testo – in particolare del v. 23 – mette in luce le sue numerose «lacune» («[e]in Psalm, voll von Brüchen im Textverlauf»): «[d]iese ausgeklügelte Pragmatik des Textes lässt vermuten, dass er mehrere Ebenen hat: ein unmittelbares, konkretes Feinderlebnis, eine dahinstehende allgemeine Erfahrung und deren dramatische Aktualisierung als eigene Erfahrung des Lesers bzw. Hörers» (129). La conclusione è che il Sal 55 persegue una via complessa, che l'analisi non riesce a chiarire del tutto.

Il quarto contributo («Gott als Freund-Feind in Ps 55? Erwägungen zu Ps 55,21») è opera di M. Rohde, pastore della «Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde» di Hannover e negli anni 2007-2015 professore di Antico Testamento alla «Theologische Hochschule» di Elstal. L'autore concentra la sua attenzione sull'ambiguo v. 21 del Sal 55, passibile di essere interpretato in due modi: riferendo i verbi alla figura del nemico oppure – come suggerirebbe il v. 20ab – a Dio stesso. Analizzando la sintassi dei vv. 20-21, in particolare, oltre che tenendo in considerazione alcuni passaggi paralleli (Es 24,11; Lam 2,2; Sal 44,18; 89,35; Ez 17,16) e lo sviluppo tematico dei vv. 17-20, l'autore arriva alla conclusione che Sal 55,21 vada colto nella sua ambivalenza: «erscheint es mir unbedingt notwendig, die Ambivalenz mit zu berücksichtigen, dass im zwischenmenschlichen Feind, der ein Freund gewesen ist, auch Gott zum Freund-Feind werde kann» (144).

Il contributo di A. Ruwe («Vertrauenszuwachs in der Klage. Zu Gliederung und Aussagegefälle von Psalm 55») – docente di Ebraico Biblico e Antico Testamento alla Facoltà Teologica dell'Università «Ernst Moritz Arndt» di Greifswald – si basa sulla difficoltà, più volte rimarcata nella ricerca, di ricondurre il Sal 55 nel suo complesso a uno sviluppo lineare di pensiero, difficoltà che contrasta sorprendentemente con il consenso circa la sua struttura letteraria (147-148). L'autore si propone, perciò, di rilevare lo sviluppo tematico del salmo in que-

stione («Aussageduktus»), prendendo proprio la struttura individuata dagli studiosi («Detailgliederung») e le considerazioni di Hardmeier come punto di partenza. Il salmo risulta, così, essere composto di nove «Minimalsequenzen» (vv. 2-3a.3b-6.7-9.10-12.13-15.16.17-20.21-23.24), nelle quali si registra l'uso piuttosto frequente di discorsi diretti, per lo più inseriti in modo indiretto. Questo fatto porta a una prima conclusione: «die Hauptschwierigkeit der Auslegung von Psalm 55 [liegt] in der *merhfach unvermittelt veränderten Redeausrichtung, im schwierigen Tempus- und stellenweise unübersichtlichen Pronomengebrauch*» (159). A un livello più «alto», il salmo risulta poi composto, secondo l'autore, di tre sezioni maggiori (vv. 2-16.17-23.24), individuate a partire da criteri formali, contenutistici e considerando tutti i possibili segnali incorporati nel testo. L'ultimo passo dell'analisi – quello più denso e complesso – è dedicato allo sviluppo comunicativo («Aussagegefälle») del salmo e alla definizione del suo genere letterario. L'autore tiene conto, in questo senso, soprattutto della sintassi, della struttura comunicativa e della semantica, arrivando, alla fine, a questa conclusione: il Sal 55 non sarebbe un lamento («Klagegebet») vero e proprio ma la resa testuale di un «processo di lamento» («Klageprozess»), strutturato in tre fasi – inizio del lamento (vv. 2-16); riflessione in forma di «dibattito con se stessi» («Selbstberatung»: vv. 17-23); una forma modificata di supplica finale come preghiera rinnovata (v. 24). Centrale, nello sviluppo del salmo, è «die Dynamik des Zuwachses an Vertrauen zu Gott» (186).

Il sesto e ultimo contributo («“Es gibt keine Rettung für ihn bei Gott” (Psalm 3,3). Direkte Rede von und an “Widersacher(n)” in den Psalmen») è stato scritto da B. Weber – attualmente «Research Associate» al Dipartimento di Linguaggi e Culture Antiche all'Università di Pretoria e docente di Antico Testamento al Seminario Teologico di Bienenberg (Liestal, Svizzera) – non per il *Workshop* ma direttamente per il volume in oggetto. Il contributo parte dalla considerazione dei salmi come «discorsi testualizzati» («[vertextete] “Reden”») o «parti di discorso» («Gesprächsausschnitte»), che portano in sé, quindi, una sorta di intrinseca «Dialogizität» (191). Accanto al discorso rivolto a Dio si trova anche quello tra esseri umani e, in quest'ultima categoria, l'autore classifica il v. 23 del Sal 55, compreso da Hardmeier e Ruwe come citazioni dirette della parola del confidente diventato nemico. Prendendo in considerazione anche i vv. 14-15, l'autore può così identificare due tipi di discorso diretto rivolti a figure «negative» (nemici, empi o «traditori»): «Worte von Widersachern und Worte an Widersacher». Come contributo integrativo alla discussione sul Sal 55, l'autore si propone, quindi, di identificare e analizzare nel Salterio questi due generi di parole. Dal punto di vista del metodo, l'autore attua tre fondamentali decisioni – condizionate anche dallo spazio a disposizione – per identificare le citazioni di discorso diretto rivolto a degli «avversari» o pronunciato da loro. Innanzitutto, questi ultimi vengono compresi, in modo generale, a partire da alcuni lessemi, la cui specifica connotazione può essere compresa solo nel contesto del salmo specifico, dato che «sie umfassen ein beträchtliches Spektrum von sozio-theologischen (Nicht-)Beziehungen und Konfliktfeldern» (195). In secondo luogo, nell'identificare «direkte Reden von und zu Widersacher(n)» (196), l'autore non tiene in considerazione le ammonizioni rivolte da Dio a Israele nel suo complesso così

come i discorsi *sui* nemici. Infine, la difficoltà in moltissimi casi di identificare il discorso diretto all'interno dei salmi comporta il dover decidere, sulla base di criteri linguistici di orientamento, caso per caso. A partire da queste premesse, l'autore offre un'ampia tabella delle occorrenze di tale genere di discorso (197-199) e poi analizza, in modo breve e utilizzando un linguaggio succinto e «formalizzato», tutte le occorrenze (199-254). Alcune delle conclusioni che vengono tratte (254-255) si possono così sintetizzare: 28 salmi contengono parole degli avversari, 18 parole agli avversari e 5, infine, utilizzano entrambi i tipi di discorso (Sal 2; 4; 55; 94; 137). Venti delle 28 parole degli avversari si trovano nel I libro, con una particolare concentrazione nei Sal 3-14 (cf. in particolare Sal 3-4 e 10-14). Un certo rilievo questo dato lo assume anche al termine del I (Sal 40-41) e del II libro (Sal 70-71). I popoli nemici prendono la parola solo nei salmi di Asaf (Sal 74; 79; 83; cf. anche Sal 2; 137). Un *cluster* di salmi che incorporano tale genere di discorso si trova anche al centro del V libro (Sal 118; 119; 120). I nemici sono, per lo più, figure che appartengono al popolo, «also, nicht nationale, sondern soziale und teils politische Konfliktkonstellationen im Vordergrund stehen» (256). Nella maggioranza dei casi, tali nemici sono rappresentati come *collettivo* e solo in pochi casi (l'autore cita Sal 55; 66) come individuo. Contenuto di tali citazioni è, per lo più, «die Gottes- und Heilsfrage» (258) nel caso dei discorsi degli avversari. Dal punto di vista comunicativo, l'incorporazione di tali parole nel contesto della preghiera si giustifica, tra l'altro, come modalità di intensificazione della richiesta di aiuto. Nei discorsi agli avversari il contenuto è, per lo più, il «male» commesso da questi. Una questione particolare sollevano le parole che gli avversari pronunciano «nel cuore» (Sal 10; 14 = 53; 35; 64; 74; cf. anche Sal 58,3; 94,11): come sono divenute note al salmista? Si può pensare – argomenta l'autore – a un puro espediente letterario oppure a esperienze non verbali ma reali tradotte in parole scritte. Quale che sia l'origine, questi discorsi «nicht nur literarische Effekte, sondern ebenso therapeutische und theologische Dimensionen verbinden» (264). L'autore formula anche il voto, alla conclusione del suo percorso, di un ricerca futura nel senso di «ein religionsgeschichtlicher Vergleich mit analogen Gebets- und Kulttexten aus Ägypten und Mesopotamien» che dovrebbe mostrare «ob diese kommunikative Vielfalt auch andernorts gegeben ist oder ob sich hier Unterschiede bemerkbar machen» (264).

Il volume offre alla ricerca sui salmi una serie di stimoli di grande valore. Ci sia concesso, in particolare, di evidenziare, in questo senso, soprattutto i testi di C. Hardmeier e B. Weber, senza che questo comporti riconoscere minore importanza agli altri contributi. È corretto il rilievo che sottolinea – riprendendo le parole di Weber – come «[d]ie Erfassung und Auswertung der in den Psalmen zum Ausdruck kommenden Kommunikationen [...], innerhalb der Psalmenforschung bisher nicht den ihnen gebührenden Platz bekommen» (194), e appare anche opportuna la nota critica che Hardmeier muove a quegli studi che considerano, scientificamente, il testo «rein objektiv [...] als haptisches Objekt» (15). Tali rilievi invitano a considerare la possibilità di integrare tra loro l'approccio comunicativo che ispira il presente volume e quello «classico» che considera il testo, da diverse angolazioni, nella sua forma linguistica. In questo senso, la proposta di Hardmeier appare una feconda provocazione per nuove piste di ricer-

ca, sia per la comprensione del testo scelto come *case in point*, sia, più in generale, per l'elaborazione di un approccio multidimensionale che renda giustizia alla complessità dei poemi salmici.

Marco Pavan
Facoltà Teologica dell'Italia Centrale
Case Sparse Orgi, 28
52018 Borgo alla Collina (AR)
eremosgiuseppe@gmail.com

G. BARBIERO, *Perché, o Dio, ci hai rigettati? Salmi scelti dal secondo e terzo libro del Salterio* (AnBib. Studia 6), Gregorian & Biblical Press, Roma 2016, p. 576, cm 21, € 40,00, ISBN 978-88-7653-687-8.

Il volume raccoglie il materiale elaborato dall'autore nel corso dell'attività di insegnamento presso il Pontificio Istituto Biblico e si pone come «continuazione de *Il regno di JHWH e del suo Messia*, pubblicato nel 2008» (5). A differenza di quello, il presente volume si occupa del secondo (Sal 42–72) e del terzo libro (Sal 73–89) del Salterio. La scelta di studiare insieme i due gruppi di salmi nasce non solo da ragioni pratiche: «i due libri hanno molto in comune, tanto da poter essere considerati due libri paralleli» (5). Uno dei fattori unificanti dei due libri – chiarisce l'autore – è il riferimento all'esilio babilonese: «essi [i due libri] vogliono essere una riflessione sulla tragedia dell'esilio. [...] In tal senso [...] riprendono il discorso dove il primo lo aveva interrotto» (5). Le domande poste nei due libri a proposito dell'esilio stesso, tuttavia, non trovano risposta se non «nel quarto libro (Sal 90–160), che è il cuore del salterio: qui verrà affermata la regalità di JHWH, signore della storia» (5).

L'approccio dell'autore ai testi è eminentemente sincronico: «[i]l presente studio si pone [...] a livello di testo canonico, cercando una spiegazione sincronica, olistica dei due libri», dato che essi «allo stato attuale del testo formano un insieme che è importante cogliere nel suo significato» (8). Tale operazione è tanto più raccomandabile in quanto «[u]n tale approccio è raro nell'attuale esegesi» (8). L'autore si mostra, così, coerente con quanto da lui sviluppato altrove in monografie e articoli: cf. ad es. «Il secondo e terzo libro dei Salmi (Sal 42–89): due libri paralleli», in *RivB* 58(2010), 145-175, sulla scia dell'approccio adottato da J. Steinberg, *Die Ketuvim – ihr Aufbau und ihre Botschaft* (BBB 152), Hamburg 2006, 239-253.

La struttura del volume è del tutto lineare: dopo una prima parte introduttiva, in cui si considerano i due libri dal punto di vista diacronico e sincronico, l'autore analizza in dettaglio 13 salmi (Sal 42–43; 45; 46; 47; 49; 50; 51; 63; 72; 73; 87; 89), scelti in maggioranza – anche per ragioni di proporzione – dal secondo libro e, all'interno di questo, dalla prima raccolta di Core, «in cui si ha già come in nuce l'intero percorso dei due libri» (5). Nelle conclusioni, sulla base dell'esegesi dei testi scelti, l'autore focalizza alcune delle principali «linee guida» dei due

libri. Il secondo e terzo libro vengono intesi come due *corpus* letterari «tra loro intimamente connessi», tanto da formare «originariamente un unico libro, disposto attorno al secondo “salterio davidico” (Sal 51-72)» (7). L'attuale disposizione delle «collezioni» nei due libri renderebbe ancora riconoscibile questo fatto, dato che si evidenzia la presenza di «tre raccolte minori, preesistenti alla redazione finale» (7). Il travaglio redazionale che ha portato alla composizione dei due libri sarebbe ancora visibile nelle discrepanze riscontrabili nei titoli, nei cosiddetti «salmi doppi» (Sal 53 [//Sal 14]; 70 [//Sal 40]; 57+60 [//108]) e, soprattutto, dal fenomeno del «salterio elohistico». Questo fatto – su cui ancora sussiste un dibattito tra gli studiosi – farebbe pensare che la raccolta dei Sal 84–89 (parte del III libro ma al di fuori dei «limiti» del salterio elohistico, comprendente i Sal 42–83) sia stata inserita «in un momento successivo alla redazione del salterio elohistico» (7). Allo stesso modo, anche i Sal 72 e 89, collocati alla conclusione dei rispettivi libri, in virtù del loro carattere «messianico», sarebbero stati inseriti «nel salterio nell'ultima fase redazionale, conferendo alla raccolta un senso messianico, in linea con il Sal 2» (8).

Dal punto di vista sincronico o canonico, l'autore si occupa prima di tutto delle collezioni che compongono i due libri: salmi di Core (Sal 42–49); secondo salterio davidico (50–72); terzo libro (Sal 73–89). Il primo gruppo è strutturato a partire dall'alternanza tra «posizione del problema» e «risposta»: il Sal 42-43 «esprime la lamentazione nazionale di un esule» (8) e il tema dell'esilio è sviluppato, in chiave comunitaria, anche nel successivo Sal 44; i Sal 45–48 «danno una risposta al problema collettivo, nazionale» (8), in particolare nel Sal 47, che «esalta il regno di JHWH su Israele e sul mondo»; il Sal 49 è «una lezione che Israele imparte alle nazioni [...] sul significato della vita e della morte» (9) e, in quanto salmo individuale, riprende il Sal 42-43 che apriva la raccolta. Il secondo gruppo «comprende», come il precedente, «una riflessione sul tema della distruzione di Gerusalemme introdotto nei Salmi 42-44» (9). La strada verso la risposta alla domanda sulle cause della catastrofe è di tipo «penitenziale», come indica la posizione iniziale dei Sal 50-51. «Alla due dimensioni, individuale e nazionale, che avevano caratterizzato il gruppo precedente, viene ad aggiungersi [...] la dimensione messianica (Davide)» (9). Tale itinerario si compie attraverso le lamentazioni individuali (Sal 52–59), quella nazionale (Sal 60) che cede il passo alla fiducia (Sal 61–64) e alla lode e al ringraziamento (Sal 65–68). I Sal 69–72 tornano al tono di supplica iniziale: lamentazione (Sal 69–70); preghiera di Davide anziano per Salomone, figura del Messia futuro (Sal 71–72). Il terzo libro è strutturato in modo speculare: ancora una volta viene posto il problema dell'esilio a livello individuale (Sal 73) e comunitario (Sal 74), punto che verrà ripreso nei salmi finali, nello stesso ordine (Sal 88: individuale; Sal 89: nazionale); i Sal 75–83 (di Asaf) articolano una risposta nel senso del cammino penitenziale (Sal 77–81) e dell'annuncio della disfatta dei nemici (Sal 75–76; 82–83); nei Sal 84–87, per contro, domina la fiducia (Sal 84–86) e la lode (Sal 87).

Queste considerazioni permettono all'autore (sulla scia di Steinberg, *Ketuvim*, 251) di concepire la struttura dei due libri come parallela: in particolare, viene sottolineato come due volte si pone il problema dell'esilio dal punto di vista individuale e comunitario (Sal 42–44; 73–74 e 71–72; 88–89) e come entrambi i li-

bri si concludano con un salmo regale e messianico (Sal 72; 89). Le differenze tra i due libri – riprese da Steinberg, *Ketuvim*, 252 – vengono individuate così: nel II libro si alternano i riferimenti all'esilio del popolo e quelli all'«esilio figurato» di Davide, mentre nel terzo di quest'ultimo non c'è traccia; inoltre, se nel II libro il percorso termina con una sorta di «risposta» (Sal 72), il III si conclude con una domanda aperta (Sal 89), che troverà soluzione solo nel IV libro. L'ultima considerazione viene riservata all'apparente «sfalsatura» tra la divisione dei due libri (Sal 42–72; 73–89 come abbiamo visto) e il salterio elohista (Sal 42–83): se si considera il nome 'ēlohîm, dominante, appunto, nel salterio elohista, come riferito alla giustizia, e il tetragramma YHWH alla misericordia, allora si può ipotizzare che i Sal 84–89 (conclusione del III libro ma «esterni» al salterio elohista) annuncino la misericordia di Dio dopo il prevalere del giudizio dei salmi precedenti (cf. anche in questo caso Steinberg, *Ketuvim*, 252).

La parte centrale, quella che comprende l'esegesi dei tredici salmi scelti, è senz'altro il cuore del volume. La sua densità ed estensione non ci permettono se non una rapidissima sintesi dei punti più rilevanti. Per ogni salmo, l'autore segue uno schema espositivo regolare: traduzione; osservazioni sulla traduzione (per lo più note di *critica textus*); struttura, elaborata soprattutto a partire dalle ripetizioni lessematiche; genere letterario e situazione storica; *close reading* articolata in base alla struttura individuata; considerazioni teologiche; contestualizzazione letteraria all'interno del Salterio. L'esposizione è arricchita da alcune immagini che aiutano ad illustrare alcuni punti dell'esegesi (cf. in part. O. Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen*, Zürich-Neukirchen-Vluyn 1984).

I Sal 42–43 vengono considerati – con un certo numero di autori – un solo salmo, soprattutto per la presenza di tre «ritornelli» (Sal 42,6.12; 43,5 e 42,4.11 e 42,10; 43,2) e la struttura che, a partire da questi, si può individuare nel salmo. La questione, però, non è così lineare, dato che molti indizi farebbero piuttosto pensare il contrario, specialmente la diversità di genere letterario, l'assenza di alcuni motivi di un salmo nell'altro, la corrispondenza di Sal 43,1 con Sal 26,1; 35,1. Alla luce di tali osservazioni, si deve concludere che ci si trova di fronte a due salmi separati e accostati o giustapposti solo in fase redazionale? O a un salmo unico diviso in fase redazionale per qualche ragione? I Sal 42–43, concepiti come unità, risultano, in ultima analisi, composti di tre strofe (42,2–6.7–12; 43,1–5). Secondo l'autore, il salmo svolge una funzione programmatica per il secondo libro, in forza della sua collocazione iniziale. Fortemente impregnato dalla pietà personale, il salmo è anche connotato da una forte dimensione comunitaria. Allo stesso tempo, è presente, nel testo, una tensione tra «Dio vicino» e «Dio lontano», tensione che si ritrova anche nella ripresa neotestamentaria di questo testo.

Per il Sal 45, l'autore propone una struttura diversa da quella solitamente proposta: dedica (v. 2); prima strofa (vv. 3–7); seconda strofa (vv. 8–16); conclusione (vv. 17–18). Tale struttura mette in rilievo l'intrecciarsi del tema della guerra (vv. 3–7) e dell'amore (vv. 8–16), che l'autore considera strettamente intrecciati nel poema. Quest'ultimo viene «senza dubbio» catalogato tra i salmi regali, con la particolarità di essere «l'unico che celebra il matrimonio del re», un «canto profano» anche se «il re non è mai dissociato dalla divinità» (63). Contra-

riamente a Zenger, l'autore non pensa a un'intenzione originariamente allegorica dei vv. 11-16 ma – si può dedurre – a una origine «profana» del carme, collocabile tra la fine dell'VIII e l'inizio del VII sec. a.C., originariamente forse «alla corte di Samaria» ma, «nel suo testo finale, alla corte di Gerusalemme» (82). La dimensione «allegorica» il testo l'avrebbe acquisita «al momento di essere inserito nella collezione dei Figli di Core» (64), nel post-esilio e senza nessun ritocco testuale, a parte una possibile eccezione al v. 5 (82-83). La lettura «allegorica» del salmo sarebbe, perciò, «secondaria, non originale» (83). Questo tipo di lettura rispecchia, in qualche modo, quanto è stato proposto dall'autore anche a proposito della discussione «intenzione allegorica originaria» del Cantico (cf. *Cantico dei Cantici* [I libri biblici. Primo Testamento 24], Milano 2004). In questo modo, il Sal 45 «risponde» al lamento intonato nei Sal 42-44 (alla lontananza risponde il canto delle «nozze di Dio con il suo popolo»: 83) e introduce il tema dei Sal 46-48 (Sion-sposa).

Il Sal 46 viene, ancora una volta, prima di tutto analizzato nella sua struttura, basandosi principalmente sulle «ripetizioni dei vocaboli» (87) e non, com'è d'uso in un certo numero di commentari, sulla presunta conformità retorica dei «salmi di Sion» (Sal 46; 48; in parte 76). Anche in questo caso, l'analisi strutturale condotta dall'autore lo conduce a rigettare la proposta di leggere il salmo come frutto di stratificazioni redazionali successive (cf. a proposito del v. 10: 89). In questo modo, nel testo vengono identificate due parti («strofe») principali (vv. 2-8.9-12), in cui «[i] v. 8 [...] ha una doppia valenza [...]: serve da chiusura della prima strofa e da apertura della seconda» (88). Nel suo andamento, «il Sal 46 evoca il quadro escatologico di un mondo in pace, al cui centro sta la città di Dio» (109).

Il Sal 47, secondo l'autore, è diviso in due «strofe» (vv. 2-6.7-10) e si presenta «fortemente unitario», anche se «composto di elementi diversi» (117). Anch'esso viene compreso come una risposta alla crisi dell'esilio, anticipando, da questo punto di vista, «il contenuto del quarto libro del salterio» (132). La via di elaborazione della risposta «è quella della memoria» (132): l'amore di Dio rivelatosi al tempo della «conquista» diventa garanzia del ritorno dall'esilio e acquista un significato universale, che riguarda tutti i popoli. Del resto, in senso universalista l'autore interpreta il discusso v. 10a («i nobili dei popoli si sono radunati / popolo del Dio di Abramo»: cf. l'interpretazione presentata alle pp. 129-131).

Il complesso Sal 49 ha dato origine a una gamma piuttosto ampia di interpretazioni. L'autore – ancora una volta, contro i tentativi di rinvenire nel testo uno sviluppo diacronico – identifica, prima di tutto, la struttura del salmo a partire dalla proposta di M. Girard (*Les Psaumes redécouverts. De la structure au sens*, Montréal 1996), basandosi ancora una volta soprattutto sulle ripetizioni di lessemi. In questo senso, viene notato come «[c]i troviamo di fronte ad un vero e proprio “indovinello”, a un'opera d'arte scritta con grande maestria» (141). Dopo una prima introduzione (vv. 2-5), il corpo del salmo (vv. 6-21) viene diviso in due «strofe» (vv. 6-12.14-20), nelle quali ci sono i «ritornelli» dei vv. 13.21, che costituiscono «l'indovinello proposto dall'autore» (142). Tema portante del salmo sarebbe, quindi, l'enigmatica condizione dell'uomo soggetto alla mortalità. Origine del salmo sarebbe, per l'autore, lo «scandalo di fronte al successo dei malvagi» (173; cf. Sal 37; 73). Per questo, si configurerebbe come una risposta ai

Sal 42–44 «sulla linea della sapienza» (173). A partire dal «punto di vista [...] della morte», il salmista invita a riflettere «su ciò che [...] fa sì che una vita sia “riuscita”, degna di essere vissuta» (173). Lo sbocco di questa riflessione è l'apertura alla possibilità di una «vita oltre la morte»: in questo senso l'autore interpreta il discusso v. 16 («certo, Dio riscatterà l'anima mia / dalle grinfie dello Sheol, / perché egli mi prenderà. Sela»: cf. la discussione alle pp. 164-168).

Al termine dell'esegesi dei salmi suddetti, l'autore dedica alcune pagine (176-181) a delineare il profilo teologico dei Sal 42–49. A livello formale, viene individuata, sulla base dell'alternanza tra prospettiva individuale e collettiva e in base anche ai rimandi lessicali, una struttura «chiastica» (176) al cui centro si trova il Sal 45. Il tema portante della raccolta viene individuato nel rapporto tra «il tempio e la città» (179), i due luoghi dove abita il «re dell'universo» e da cui fluisce la pace per tutto il mondo. È in questo senso che il Sal 45, «che canta il rapporto che unisce la “città di Dio” con il suo “sposo”» (179), funziona da chiave interpretativa dei Sal 42–49. Questo salmo, inoltre, riferendosi «nel suo tenore attuale» (181) anche a un re umano, richiama una possibile interpretazione messianica (cf. Sal 45,8) che, isolata tra i salmi di Core, apre la strada, «a livello di redazione finale del Salterio» (181), al secondo libro (Sal 51-72) e, in particolare, ai Sal 72 e 89.

Il Sal 50 viene letto dall'autore, sulla base del commentario di L. Alonso Schökel – C. Carniti e dello studio di P. Bovati (*Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti* [AnBib 110], Roma 1986), come un *rib* che imita il discorso profetico, imperniato sulla critica del culto esteriore. Allo stesso tempo, l'autore ricorda anche opportunamente i legami del salmo con il contesto liturgico, quasi una riattualizzazione della teofania del Sinai (Es 19). In particolare, la presenza del tema della *tôdâ* rimanda, come *Sitz im Leben* «più adeguato», alle «grandi confessioni dei peccati postesiliche» (188). La struttura bipartita del poema (vv. 1-6.7-23) rispecchia quella del *rib*: teofania e accusa di Dio, a sua volta diviso in due «strofe» (vv. 7-15.16-23). Secondo l'autore, nella sequenza del secondo libro il Sal 50 costituisce un secondo «filone» di risposta alla crisi dell'esilio: non più Dio o i pagani «sul banco degli imputati [...] ma Israele stesso» (217). Tale filone si potrebbe definire – come fa Barbiero – come «esame di coscienza» (217): su Israele incombe un giudizio più pesante che sugli altri popoli e a nulla vale il culto puramente esteriore; al popolo è chiesta la *tôdâ*, cioè la confessione delle colpe, in modo tale che si passi «da un rapporto commerciale con Dio, da una concezione dell'Alleanza fondata sull'osservanza della legge, a una fondata sulla misericordia e sul perdono» (218).

Il Sal 51 si presenta come strettamente collegato, «gemello» del precedente, la controparte «individuale» del precedente, «collettivo» (224-225). A partire da diversi indizi, il salmo viene inquadrato nella «pietà individuale del postesilio, senza che si possa inquadralo in un genere letterario preciso» (225). Il collegamento con il Sal 50 è «redazionale, non originale» (225). Tolto il titolo – che l'autore considera, alla pari delle sovrascritte in genere, «redazionale» (226) – il salmo «originale» si divide in due «strofe» (vv. 3-11.12-19) e una «coda» (vv. 20-21), parte integrale del salmo originario e non aggiunta tardiva. Nel suo andamento generale, il salmo si presenta come «la realizzazione» della *tôdâ* richiesta nel Sal 50 (251) e come riflesso dell'esperienza che «passa sotto il nome di “Nuova Al-

leanza”» (252): morte, collegata all’esilio e al peccato (vv. 3-11) e vita come nuova creazione (vv. 12-19).

Al termine di questa lettura, l’autore mette in luce i numerosi legami lessematici e tematici che uniscono i Sal 50–51 e questi ai Sal 42–49. Quello che l’autore evidenzia è una «evoluzione semantica» di alcuni termini e, soprattutto, come detto, un ribaltamento di prospettiva: non più Dio viene messo sotto accusa per l’esilio, ma il popolo, che intraprende un esame di coscienza per arrivare a sperimentare il dono di un’esistenza rinnovata, di una vera e propria «liberazione dal peccato» (258).

Il Sal 63, spesso decantato per la sua qualità «lirica», viene interpretato come un poema suddiviso in quattro «strofe» (vv. 2.3-6.7-9.10-12; il titolo non è compreso perché «a nostro avviso [...] è redazionale»: 264), ritmate secondo l’alternanza di presente (vv. 2.7-9: ricerca conseguimento), passato (vv. 3-6: il tempio) e futuro (vv. 10-12). L’analisi dei diversi momenti del poema permette all’autore di affermare che «solo apparentemente [...] il Sal 63 può essere considerato un salmo idillico» (287). I vv. 1-2 e 10-12, infatti, dipingono una situazione di lotta e di minaccia, aggravata dalla nostalgia per la lontananza dal tempio. Secondo l’autore, però, il salmista arriva alla conclusione che «l’esperienza del tempio si può fare [...] nella preghiera», anche lontani dal tempio (287) e, in ultima analisi, anche nell’esilio (288).

L’analisi del Sal 63 è conclusa con un ampio paragrafo (288-306) in cui il salmo viene collocato nel suo contesto (Sal 50–68) e in cui viene anche presentata un’analisi piuttosto dettagliata di questa porzione del secondo libro, basata sulle piccole unità che lo compongono (Sal 50–51; 52–55; 56–60; 61–64; 65–68).

Il Sal 72 viene analizzato, dal punto di vista strutturale, tenendo conto del titolo (v. 1a) e del «colofone» (v. 20), considerati parte integrante del poema: «[s]e vogliamo pensare che queste parti siano aggiunte redazionali, bisogna ammettere che il redattore ha inserito anche questi elementi [...] con molta maestria» (314). L’autore non esclude, con Auwers («Le Psaumes 70-72. Essai de lecture canonique», in *RB* 10[1994], 242-257), che il salmo sia stato composto dagli «autori che hanno redatto il salterio o una parte di esso» (314). Allo stesso tempo, non espunge dal salmo i vv. 18-19 come fanno «quasi tutti gli autori moderni»: «[s]enza negare il valore redazionale [delle dossologie], si deve anche riconoscere, almeno [...] per il Sal 72, che esse sono perfettamente inserite nel contesto del salmo» (317). L’autore rigetta anche le proposte di lettura diacronica del poema: «[i]l salmo è perfettamente unitario. [...] I tentativi di isolare qualche versetto [...] si rivelano spesso come il frutto di tesi» precostruite (318). Il Sal 72 è una composizione concentrica in sei strofe (vv. 1b.2-4.5-8.9-11.12-15.16-17.18-19), in cui spicca, al centro, l’estensione universale del dominio del re celebrato dal testo. Questo fatto rivela la natura escatologica e post-esilica del salmo stesso. Come preghiera «del vecchio re Davide (cf. v. 20) per suo figlio Salomone» (353), il testo si configura come essenzialmente messianico: il regno del Messia si colloca nell’alveo del regno di Dio e lo realizza nella forma della «cura dei poveri, dei marginalizzati dalla società» (354). La pace che tale regno comporta ha un carattere «morale» e «cosmico» (354) e ha un’estensione universale (vv. 9-11).

Anche in questo caso l'autore conclude la sua analisi con una puntuale contestualizzazione del salmo all'interno del secondo Salterio davidico (Sal 51-72) e, più in generale, del secondo libro.

Il Sal 73 – testo che apre il III libro del Salterio – ha fatto versare i proverbiali fiumi di inchiostro agli studiosi, innanzitutto a livello di determinazione della sua struttura. Di fronte alla molteplicità delle proposte e alla possibile presenza di più articolazioni contemporaneamente, l'autore ribadisce ancora una volta come sia importante accostare a considerazioni di «contenuto» (372) anche «le ripetizioni» (370). Il testo risulta così suddiviso in tre strofe (vv. 4-12.13-17.18-26) precedute da un'introduzione (vv. 1-3) e seguite da una conclusione (vv. 27-28). Le irregolarità riscontrabili sono dovute, per l'autore, all'«emozione» (373). Una struttura binaria (vv. 1-14.15-28) presenta a suo favore degli argomenti che l'autore enumera (373-374), in ragione dei quali questa viene ammessa come possibile: si può concepire «anche la possibilità di una struttura binaria trasversale e complementare alla prima» (374). Il salmo viene concepito come una meditazione sapienziale e una confessione di fede allo stesso tempo, composta probabilmente in epoca ellenistica (IV-III sec. a.C.). Al cuore del testo c'è il problema della «teodicea»: «perché chi vive senza curarsi di Dio e del prossimo ha successo, mentre chi si sforza di vivere secondo la legge del Signore è bastonato dalla vita?» (418). Il salmo descrive il processo attraverso cui si risolve la crisi in cui finisce l'orante, il cui perno è «vedere la vita dal punto di vista della morte, e di ciò che succede dopo di essa» (419). In questo senso, il Sal 73 presenta, secondo l'autore, notevoli affinità con il Sal 49, compresa l'apertura a una prospettiva oltre la morte (cf. Sal 49,16, con 73,23-24: 406-410).

L'autore conclude il suo studio del Sal 73 con un'analisi piuttosto puntuale della sua collocazione nel III libro del Salterio, in particolare nei salmi di Asaf (Sal 73-83).

Il Sal 87 costituisce, come è noto, nella sua interezza, una *crux interpretum* da molti punti di vista. L'autore riprende e rielabora leggermente nel presente volume quanto già scritto in un precedente articolo («“Di Sion si dirà: Ognuno è stato generato in essa”. Studio esemplare del Sal 87», in J.-N. Aletti – J.-L. Ska [edd.], *Biblical Exegesis in Progress. Old and New Testament Essays* [AnBib 176], Roma 2009, 209-264). A fronte della supposta incomprendibilità del testo, l'autore sceglie di partire dal testo masoretico: «[i]l testo va letto e riletto più volte per cogliere i nessi tra le parti, vedere chi sta parlando a chi» (426). Sulla base di questo principio, l'autore individua una struttura in quattro parti (vv. 1b-2.3.4-6.7), tenendo conto sia delle ripetizioni che della logica del testo. Il salmo viene, inoltre, collocato, a livello redazionale, agli inizi dell'epoca ellenistica (VI-IV sec. a.C.) per via dei richiami escatologici in esso presenti (432). Il poema celebra «Sion» come «città di Dio» (v. 3), oggetto di un «amore unico da parte del Signore» (448). La gloria di tale città è la conoscenza di Dio, al punto che «chiunque conosce le vie di Dio, anche senza saperlo, è nato a Gerusalemme»: «[l]'elezione di Israele ha un carattere sacerdotale, è in funzione della salvezza di tutti gli uomini» (449). Questo è vero al punto che anche i nemici entrano a far parte degli abitanti di Gerusalemme (449). Questa lettura viene completata da una se-

rie di considerazioni circa la collocazione del Sal 87 nel gruppo dei Sal 84–87 e da una visione più ampia dei rapporti tra Sal 87 e Sal 73–83.

Il Sal 89 chiude la serie dei salmi analizzati dall'autore. Quest'ultimo discute a lungo e con l'aiuto di utili tabelle la questione dell'unità redazionale del testo, solitamente messa in discussione sulla base delle differenze tra le sue parti maggiori (vv. 2-3.4-5.6-19.20-38.39-52.53). La conclusione è, sulla base delle corrispondenze strutturali e delle ripetizioni lessematiche, chiara: «[s]arebbe forzare i dati testuali» (471) non presupporre che il salmo sia originariamente unitario (468). Il testo sarebbe da collocare cronologicamente non tanto nel periodo esilico quanto in quello postesilico: tale datazione, infatti, dà «maggiormente ragione della problematica messianica sottesa nel salmo» (472). Con un buon numero di studiosi, Barbiero identifica una struttura tripartita per il salmo (vv. 6-19.20-38.39-52), corredata di introduzione (vv. 2-5) e di conclusione (v. 53). Quest'ultima viene considerata organica al salmo originario e non un'aggiunta posteriore, come affermato da un buon numero di studiosi. Il Sal 89 ha una funzione centrale nella struttura del Salterio. Per certi versi antitetico al Sal 72, il testo non va compreso, secondo l'autore, come il lamento per la «fine della speranza messianica», ma come «una pressante richiesta a Dio che tenga fede alle sue promesse» (515). Nel suo sviluppo, il salmo rappresenta tali promesse in tre momenti: dopo un inno che celebra la signoria di Dio sul creato, vengono ripetute le promesse fatte alla casa di Davide e si lamenta il fallimento di queste. Se la supplica finale (vv. 47-52) è già segno della speranza nella ricostruzione del «trono di Davide» (516), è con il v. 53 che tale speranza viene espressa più chiaramente: in questo versetto «il salmista esprime la certezza di fede di essere esaudito» (516). Solo l'espungere questo versetto valutandolo secondario può togliere al salmo questa dimensione fondamentale. L'autore conclude la sua analisi collocando in modo più puntuale il Sal 89 nel suo contesto, in particolare in relazione al Sal 88 e ai Sal 73–74.

Nelle conclusioni, l'autore si sofferma «su alcune linee di fondo che sono emerse dall'indagine dei singoli salmi» (523), così identificate: la domanda «perché?»; Sion; il Messia; l'alleanza; la sapienza; il regno di Dio. Tali temi possono, a detta dell'autore, mettere «in luce alcune linee portanti della teologia del salterio» (523). Alcuni dei punti sottolineati appaiono anche come linee portanti della prospettiva interpretativa dell'autore: la concezione universalista della salvezza (cf. Sal 87); l'attesa messianica, che percorre tutto il Salterio e non solo i primi tre libri; la struttura delle sequenze come «domanda-risposta» rispetto alla crisi dell'esilio e, quindi, quest'ultimo come «punto di Archimede» della teologia del Salterio.

La monografia in oggetto offre un prezioso e ampio contributo all'esegesi dei salmi, da molteplici punti di vista, tra i quali possiamo menzionare: l'ampiezza di riferimenti bibliografici e di rimandi ai paralleli del VOA; l'attenzione alla struttura retorica dei testi; la precisione e la completezza con cui vengono rilevati i legami lessematici tra i salmi. Alcuni punti evidenziati dall'autore sono, certamente, aperti alla discussione o passibili di essere ulteriormente sviluppati o affinati. In questa direzione possiamo menzionare, in particolare, il rapporto tra sincronia e diacronia: l'autore si concentra, come detto, sulla prima dimensione – come appare dalla relativizzazione del ricorso all'identificazione di «strati redazionali»

per rispondere alle complessità del testo e dalla scelta preferenziale per il TM come «testo canonico» – ma formula, in alcuni passaggi, anche alcune osservazioni di ordine diacronico, sia rispetto alla collocazione storica dei testi, sia rispetto alla loro storia redazionale. Si veda, ad es., il rapporto tra significato «originale» o «letterale» e «allegorico» del Sal 45. Lo stesso dicasi per i Sal 46 e 87, forse reinterpretati, «[n]ella prospettiva dell'esilio, propria dei due libri in cui sono inseriti», in chiave escatologica, significato «che forse non era quello originale» (525). Assumere l'esilio come punto di Archimede della configurazione delle sequenze salmiche ha, chiaramente, allo stesso modo, un certo valore diacronico. Tutto questo richiama, in generale, la necessità di articolare in modo forse più nitido il rapporto tra i due approcci (sincronico e diacronico) nell'esegesi del Salterio – non a caso un punto ancora oggi oggetto di ampio dibattito (cf. le osservazioni mosse all'autore da F.-L. Hossfeld, «Synchronie und Diachronie – zur Konkurrenz zweier Methoden der Psalmenexegese im Blick auf das erste Psalmenbuch [Ps 1-41]», in S.M. Attard – M. Pavan [edd.], *Canterò in eterno le misericordie del Signore* (Sal 89,2). *Studi in onore del prof. Gianni Barbiero in occasione del suo settantesimo compleanno* [AnBib. Studia 3], Roma 2015, 235-247).

Nonostante questa annotazione, la monografia di Barbiero offre un contributo prezioso allo sviluppo della *Psalmenforschung* e suscita la fondata speranza che possa ispirare ulteriori ricerche nella direzione dell'esegesi canonica.

Marco Pavan
 Facoltà Teologica dell'Italia Centrale
 Case Sparse Orgi, 28
 52018 Borgo alla Collina (AR)
 eremosgiuseppe@gmail.com

D. REID, *Ester. Introduzione e commento*, GBU, Chieti 2016, p. XII-181, cm 22, € 17,00, ISBN 978-88-96441-77-0.

Questo agile commentario di Debra Reid (Spurgeon's College, Londra) approccia il libro di Ester in maniera semplice ed essenziale. La struttura è quella classica: a un'introduzione, in cui vengono fornite le coordinate storiche e letterarie del testo, segue il commento per blocchi di versetti, secondo lo schema: contesto, commento e significato. L'approccio è quello storico-critico, con una tendenza a evidenziare la verosimiglianza storica di questo racconto, attingendo alle fonti antiche e all'archeologia, ma anche con una forte attenzione alle dinamiche narrative (rappresentazione dei personaggi e degli ambienti ecc.). L'intento è, comunque, quello di scrivere un commento indirizzato principalmente a persone di Chiesa, un referente chiaro in tutto lo sviluppo dell'opera. Questo si vede anche da alcuni – a mio parere – piccoli anacronismi. Ad esempio, esaminando l'intento per cui è stato scritto il libro, l'autrice afferma: «Il testo funge da invito; è come se l'autore dicesse: “Vi invito a sentire questa storia e a rispondere ad essa con fede” [...] Certamente si tratta di una fede conforme ai principi fonda-

mentali della teologia cristiana...» (34). Questo commento suona un po' troppo come un appello risvegliato a «nascere di nuovo»; mi chiedo, però, se nel V sec. a.C. fosse questo il genere di spiritualità vissuto dagli ebrei. Un altro aspetto da notare in questa osservazione dell'autrice sta nel suo tentativo di rendere piena legittimità di Scrittura a un testo che invece, almeno in una parte della tradizione cristiana, è stato ingiustamente guardato con un certo sospetto e con sufficienza.

L'autrice qui non propone letture o interpretazioni innovative, ma offre con efficacia una piacevole sintesi dei risultati del lavoro accademico su Ester: si percepisce chiaramente la passione con cui l'autrice ha affrontato il suo compito. Sulla base di argomenti filologici e storici, Reid colloca questo breve scritto biblico in tarda epoca persiana (fine V - prima metà del IV sec. a.C.), interpretandolo come un originale racconto che vuole proporre, pur con una certa dose di ironia, una vicenda storicamente verosimile, rivolta alla diaspora ebraica, per esprimerne l'intrinseca fragilità e rassicurarla del fatto di essere comunque sotto le cure di un Dio provvidente e attento alla sua preservazione.

In questo modo Reid risolve il nodo teologico centrale del libro di Ester ebraico, cioè l'assenza di riferimenti espliciti al Dio d'Israele (o a qualsivoglia elemento di culto). Anche se questo non viene citato espressamente, tuttavia l'intera vicenda lascerebbe percepire la presenza divina, in particolare dietro le curiose coincidenze che segnano i principali momenti di svolta della vicenda, come ad esempio la lettura da parte del re insonne delle cronache di corte, che ricordavano come Mardocheo lo avesse salvato da una congiura; e questo, proprio quando Haman sta per venire a proporre al re di condannarlo a morte (Ester 6,1-10). Qualunque sia la ragione dell'assenza di riferimenti espliciti, questa caratteristica non fa che accentuare la peculiarità di questo scritto e renderlo più affascinante anche per il lettore contemporaneo. Se questo è sicuramente vero, forse l'insistenza con cui Reid cerca di far apparire evidente la presenza e l'opera del Dio d'Israele, sebbene «dietro le quinte», tradisce forse un po' un bisogno di «normalizzazione» teologica del libro.

Il volume si conclude con un'appendice sulle aggiunte alla versione greca di Ester, contenente anche il testo nella traduzione della Bibbia di Gerusalemme. Il modo succinto di presentare queste aggiunte ha il limite di non rendere bene il fatto che la versione greca di fatto costituisce una storia diversa, rispetto a quella ebraica; in effetti la ricerca di Reid si concentra praticamente solo sulla versione masoretica.

Eric Noffke
Facoltà Valdese di Teologia
Via Firenze, 38
00184 Roma
enoffke@chiesavaldese.org

S. SZKREDKA, *Sinners and Sinfulness in Luke: A Study of Direct and Indirect References in the Initial Episodes of Jesus' Activity* (WUNT 2Reihe. 434), Mohr Siebeck, Tübingen 2017, p. X-194, cm 24, € 64,00, ISBN 978-3-16-155057-7.

Il volume è l'edizione rivista della tesi di dottorato presentata nel gennaio 2016 presso il Pontificio Istituto Biblico, elaborata sotto la direzione di Dean Béchar. Scopo della dissertazione è rintracciare il lettore implicito di Luca, esaminando la sezione di Lc 5,1-6,11 a proposito del tema dei peccatori e del peccato.

Il termine ἀμαρτωλός ricorre diciotto volte in Luca, quattordici delle quali in testi propri. Vi sono poi tre scene esplicitamente dedicate all'incontro coi peccatori: la chiamata di Simone (5,1-11), la donna peccatrice (7,36-50) e Zaccheo (19,1-10). Tuttavia, oltre ai lemmi, il tema è molto più esteso nel primo tomo dell'opera lucana.

L'A., in primo luogo, prende in esame i primi quattro capitoli del Vangelo, mostrando come il narratore costruisca a poco a poco il suo racconto. Il lettore delle narrazioni dell'infanzia si trova di fronte a una serie di eventi che hanno Dio come autore e che segnano il suo intervento redentore, provocando differenti gradi di risposta umana (basti confrontare Zaccaria e Maria). Man mano che la narrazione procede e i primi annunci profetici giungono a compimento, il lettore realizza che l'intervento redentore di Dio è indistricabilmente correlato con la persona e la missione del suo rappresentante, al punto che la storia dell'azione divina coincide con la vicenda di Gesù. D'altro canto, la fatica di Maria a comprendere il mistero del Figlio (2,50) mostra che il punto di vista normativo celeste, reso ora manifesto in e attraverso Gesù, non è per niente semplice da recepire.

Con l'inizio del capitolo terzo lo scenario muta. Il sommario della predicazione del Battista fa chiaro riferimento alla remissione dei peccati (3,3). Tuttavia, precisa Szkredka, «il lettore [vede] che la remissione dei peccati non è solo qualcosa che avviene col battesimo, in quanto esso non basta a salvare dall'ira ventura. Il perdono deve essere piuttosto visto come qualcosa che Dio accorda in risposta ai frutti di conversione» (34). L'inizio del ministero di Gesù a Nazaret è contrassegnato dalla citazione della profezia d'Isaia che – osserva l'A. – deve essere considerata non tanto per quanto dice ma per quanto omette del testo profetico. La conflazione di Is 61,1-2 e 58,6 insiste proprio sul perdono (ἄφεσις), mentre evita attentamente il riferimento alla vendetta divina. Sorge spontanea una domanda: quali somiglianze e quali differenze fra il ministero di Giovanni e quello di Gesù? La predicazione di Giovanni punta al futuro, quella di Gesù all'oggi; il Battista parla di un giudizio, Gesù proclama un anno di grazia; Giovanni annuncia una punizione, Gesù ha un messaggio per i prigionieri e gli oppressi; il Battista chiede frutti di conversione, Gesù parla dei frutti del suo ministero di liberazione. In altre parole, il perdono dei peccati è compreso in un modo nuovo. Luca introduce una *suspense* che risolve in sorpresa, non solo narrativa ma pure teologica: «La discrepanza fra Giovanni e Gesù si estende alla discrepanza fra l'attesa di Giovanni a proposito della missione di Gesù e l'attuale

realizzazione di tale attesa. Non c'è continuità lineare fra i ministeri di Giovanni e di Gesù» (41). Facendo esplicito riferimento al linguaggio narrativo, Szkredka precisa che il peccato non è un problema da risolvere (ovverosia un intreccio di risoluzione), ma è posto al servizio della rivelazione di colui che lo rimette (cioè un intreccio di rivelazione).

Nel terzo capitolo l'A. propone una suggestiva lettura della chiamata di Pietro (5,1-11). L'applicazione rigorosa dei criteri narratologici conduce Szkredka a cogliere la centralità cristologica dell'episodio: Gesù è il predicatore, il maestro, il Signore della creazione, il profeta la cui parola dà forma alla Chiesa nascente. In altre parole, «la storia riguarda Gesù. Punta a lui, confermando e facendo crescere la conoscenza cumulativa che il lettore ha dell'identità di Gesù. Ma in questa storia c'è molto di più che un'accumulazione di tratti» (64). A proposito del peccato, bisogna riconoscere che la sua natura non è per niente specificata. Emerge invece il forte nesso con la chiamata di Gesù e dunque con la sua persona.

Anche a proposito della guarigione del paralitico (5,17-26), l'A. fa emergere bene il cambiamento narrativo innescato dalla domanda degli scribi e dei farisei a proposito dell'identità di Gesù. L'intreccio di risoluzione (cioè le dinamiche della guarigione del paralitico) lascia posto a un intreccio di rivelazione: «la dichiarazione del perdono attiva reazioni che si focalizzano non sulla possibilità della guarigione, ma sull'identità del guaritore» (86). L'intervento di scribi e farisei intende la dichiarazione di Gesù (volutamente ambigua, in quanto il passivo ἀφέωνται può essere riferito sia a Dio, sia a Gesù) come l'affermazione della sua capacità di perdonare i peccati. La guarigione dell'uomo autentica questa sua capacità. L'autodesignazione di «Figlio dell'uomo» che può perdonare i peccati, ricorda opportunamente Szkredka, sottolinea un aspetto cruciale della caratterizzazione di Gesù, che condivide con Dio questa prerogativa. Ne consegue che «la decisione di Dio di perdonare non è posposta, in attesa dei frutti della conversione e del compimento dei rituali penitenziali, come suggeriva la predicazione di Giovanni. Dio accorda il perdono in risposta alla fede in Gesù» (89). La glorificazione di Dio, dopo la guarigione, in un certo senso chiude il cerchio: il potere divino passa attraverso il ministero di Gesù di perdonare e guarire. Al termine della sua brillante analisi l'A. ricorda il nesso tra la figura del paralitico (un personaggio interamente passivo) e il lebbroso della scena precedente (5,12-16): è a motivo della fede che i due sono guariti. Ma c'è pure un legame con la chiamata di Pietro: come l'apostolo anche il paralitico riceve il perdono divino a causa della sua fede. In altre parole, il narratore costruisce progressivamente il suo discorso, ma pure la sua teologia. Le conclusioni, a proposito del tema del peccato, sono davvero interessanti. Scrive l'A.: «Il peccato è oggetto dell'attenzione di Gesù: indirettamente dichiara che qualcuno è peccatore e lo libera dalla condizione di peccato. Così la caratteristica del peccato emerge alla coscienza del lettore mediata dalla percezione autoritativa di Gesù» (92). Per converso la visione di scribi e farisei appare del tutto inadeguata.

La chiamata di Levi (5,27-28) e la scena del banchetto (5,29-39) rappresentano un ottimo esempio rispettivamente di *telling* e *showing*; ancora una volta si tratta di un intreccio di rivelazione. Al centro c'è la figura di Gesù che appa-

re essere un personaggio statico, che non cambia né evolve; cresce invece la conoscenza del lettore che ha nuovi elementi per scoprire l'identità del Nazareno. Paragonando gli episodi (5,1-11.17-26.27-39) si nota un effetto di ripetizione che ha effetti retorici: Gesù appare come colui che rivela, interpreta correttamente e libera dal peccato; la chiamata a una condotta etica – intesa da Giovanni come condizione del perdono – lascia spazio alla fede in Gesù come prerequisito per la remissione dei peccati. Per converso non si dice quasi nulla circa il peccato, se non riguardo all'atteggiamento dei farisei che rifiutano Gesù. Lo stesso atteggiamento di rifiuto è ribadito nelle due controversie aventi come tema il sabato (6,1-5.6-11), dove il rifiuto persistente dell'autorità di Gesù da parte dei suoi oppositori ha conseguenze disastrose.

Al termine del percorso Szkredka tira le conseguenze dell'analisi narrativa condotta. Nota, anzitutto, che Luca reindirizza la questione: non tanto: «Chi sono i peccatori?», ma: «Chi sono i peccatori agli occhi di Gesù?». Questi, cioè, sono descritti in relazione con Gesù: il loro peccato è perdonato per la loro fede e tuttavia coloro che lo rifiutano diventano peccatori. Luca poi crea una *suspense* (la predicazione di Giovanni) e la risolve in sorpresa (il comportamento di Gesù), sottolineando l'autorità suprema di Gesù proprio nella definizione del peccato. Per mezzo della ripetizione di situazioni paragonabili il lettore è condotto a rivisitare e a riappropriarsi di quanto a poco a poco comprende. Il lettore, in altre parole, è chiamato a incrociare differenti punti di vista a proposito del peccato, ma così cresce nella conoscenza di Gesù. Bisogna però registrare un paradosso: la tragedia del rifiuto non esclude la speranza. Farisei e scribi che si oppongono a Gesù, e proprio per questo sono qualificati come peccatori, restano risolutamente al centro della sua attenzione, senza che la speranza sia persa.

Il volume di Szkredka è uno splendido esempio di come l'analisi narrativa possa offrire nuove chiavi di comprensione del testo biblico, mostrando l'altra faccia della luna. Invece di analizzare i testi nei quali emerge il termine *ἁμαρτωλός*, l'A. mostra, all'interno di una sezione circoscritta di Luca, come il narratore intenda provocare una serie di effetti sul lettore. Ne consegue che Luca non intende dire tutto lo scibile sul peccato, ma attiva un processo di sequela di Gesù all'interno del quale si comprende anche il senso del peccato e l'identità del peccatore.

La lettura del volume di Szkredka pone però alcuni interrogativi. In primo luogo: qual è l'enciclopedia personale del lettore? Da alcuni passaggi della dissertazione pare quasi che il lettore attenda dal racconto l'idea e la definizione del peccato. Indubbiamente la narrazione lucana porta a un radicale cambiamento del paradigma, ma sarebbe ingenuo pensare che essa fosse eterea. In altre parole, il narratore – ma pure il lettore – appartengono a un mondo, parlano un linguaggio, condividono un orizzonte di comprensione. L'analisi narrativa dà certamente una nuova luce ai testi, ma non può non tener conto del bagaglio degli studi storico-critici, onde evitare derive semplicistiche. La seconda questione riguarda l'VIII capitolo, dedicato a 6,12-9,50. L'A. scrive: «alcuni problemi esegetici emergenti dell'interpretazione dei “testi a proposito del peccato” in Lc 6,12-9,50 possono essere ora illuminati e risolti alla luce della nostra lettura di 5,1-6,11» (132). Si tratta di un'intuizione convincente e del tutto sottoscrivibile; si avver-

te, però, una certa fretta nell'analisi, impedendo un adeguato sviluppo e dunque conclusioni più soppesate.

Questo aureo libro è davvero un pesce che guizza vivace nel ricco mare degli studi narrativi, a testimonianza del fatto di come un'applicazione rigorosa del metodo sia capace di mettere in luce aspetti ancora poco conosciuti del testo biblico.

Matteo Crimella
 Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale
 Via Neera, 24
 20141 Milano
 matteo.crimella@gmail.com

M. GRASSILLI, «*Santificali nella verità*». *Il rapporto tra santificazione e missione nel Vangelo di Giovanni* (RivB Suppl. 59), EDB, Bologna 2016, p. 267, cm 24, € 34,00, ISBN 978-88-10-30247-7.

M. Grassilli non affronta un tema, peraltro cosa sempre complessa quando si ha a che fare con il QV, né approfondisce semplicemente il contenuto delle due questioni enunciate nel titolo, la santificazione e la missione, ma cerca il loro punto d'intersezione.

Si tratta di un tentativo non del tutto nuovo ma che, com'è messo in evidenza nello *status quaestionis*, emerge solo a tratti in alcuni studi, presentati seguendo «un principio metodologico, secondo l'impostazione di fondo con cui gli autori hanno affrontato il tema» (21), cioè l'approccio diacronico con i riferimenti agli antecedenti culturali, l'analisi semantica, l'approccio teologico, quello narrativo.

Dallo *status quaestionis* deriva la scelta di affrontare il tema dall'analisi dei testi in cui è compresente la terminologia (49), con la precisazione che, mentre l'ambito della purificazione-santificazione è sostanzialmente circoscritto, la delimitazione di quello dell'invio è *quaestio disputata* e postula la focalizzazione sulla terminologia tecnica dell'invio (ἀποστέλλω, πέμπω, ἀπόστολος).

Col secondo capitolo si apre l'approfondimento esegetico e tematico, che prende avvio dall'analisi di Gv 10,22-39, per continuare con il rapporto fra Gv 13,1-30 e 15,1-17 (c. III) e concludersi con l'indagine sulla preghiera di Gesù di Gv 17 e sull'incontro fra il Risorto e i discepoli narrato in Gv 20 (c. IV). L'analisi di volta in volta parte dal testo e dalla sua traduzione, per presentare la delimitazione, l'articolazione, l'interpretazione sui dati più rilevanti per la ricerca e le conclusioni in rapporto al tema.

Gv 10,22-39 è letto come un *riβ* incentrato sulla contestazione della messianicità di Gesù che, sulla base del v. 36, è ricondotta all'identità di Figlio di Dio «santificato» e inviato nel mondo. Si tratta del fondamento della questione. «Santificazione» e «invio», infatti, s'incontrano nel mistero del Cristo, Logos incarnato. Il contesto temporale del racconto, la festa della Dedicazione, allude alla consacrazione di Gesù come presenza di Dio nel Figlio, abilitante all'invio per il

dono della vita divina. Il cuore dell'interpretazione è specificato nella conclusione del capitolo: «la santificazione come partecipazione alla condizione di Dio e la santificazione per la missione sono due aspetti che coesistono armonicamente nella figura di Gesù» (87). La focalizzazione cristologica si apre alle considerazioni ecclesiologiche riguardanti il sostrato veterotestamentario del testo nella citazione del Sal 82,6 e nel riferimento alla teofania del Sinai (cf. Es 19), in cui Israele riceve uno stato di santità. Vi è, però, l'innovazione cristocentrica: ora è la comunione con Gesù a santificare i credenti.

Il c. III è impostato sul rapporto fra la narrazione della lavanda dei piedi e la metafora della vite e dei tralci. Non siamo su un piano d'immediatezza dei dati. Il nesso principale è colto in Gv 13,10 e 15,3, cioè nel fatto che in entrambi i passi si fa riferimento all'avvenuta purificazione dei discepoli. Il secondo versetto si pone in tal senso come esplicitazione del primo, perché evidenzia la causa della purificazione nella parola di Gesù. D'altra parte nella lavanda dei piedi Gesù annuncia il compimento della missione e la «partecipazione dei discepoli al suo invio» (Gv 13,10) che la metafora della vite e dei tralci riprenderebbe nel riferimento al portare frutti, quale immagine simbolica del radicamento in Cristo dei discepoli per la missione postpasquale. L'idea base è che questi testi presentino un approfondimento dell'intreccio dei due temi in ordine alla necessità della purificazione per l'invio, all'esplicitazione del carattere relazionale delle due categorie insito nell'insistenza sull'amore del Padre e del Figlio trasmesso ai discepoli, e, infine, in riferimento al dono dello Spirito.

La categoria di «rilettura», mutuata da quella di *Bezugstext* elaborata in ambito esegetico svizzero, fa da architrave all'argomentazione del c. IV. Con essa s'intende il processo di reinterpretazione di un testo preesistente all'interno di uno più recente. L'autore la applica al rapporto fra Gv 20 e Gv 17, che, seguendo un'interpretazione corrente, legge come testo aggiunto alla composizione più antica del QV. In particolare, insiste sul riferimento all'unità dei due gruppi di discepoli nati dal passaggio pasquale fra l'esperienza dei testimoni oculari degli eventi cristologici a quella di chi accoglie l'annuncio evangelico senza aver visto. Per un verso questo elemento è attingibile dalla preghiera di Gesù per tali gruppi, per un altro è rilevabile dal racconto della prima apparizione del Risorto da parte dei discepoli presenti all'assente Tommaso, con la sua chiusura sul macarismo per chi crede solo per l'ascolto della Parola. Nella preghiera di Gesù l'elemento nodale è costituito dalla richiesta al Padre di «santificare/consacrare i discepoli nella verità» di Gv 17,17, collegata al loro invio. Lo schema ricalca quello dell'Inviato per eccellenza che è lo stesso Gesù, il quale nel testo afferma la sua «autosantificazione» (cf. v. 19) come attestazione dell'offerta di se stesso al Padre per realizzare la sua missione. Questa costituisce la base su cui si struttura specularmente la questione della santificazione-invio dei seguaci di Gesù, infatti: «come nel ministero di Gesù si rivela la sua unione con il Padre e dal manifestarsi di questa comunione ha origine la sequela dei primi discepoli, così l'invio e l'unità dei credenti possiedono la stessa finalità missionaria nei confronti del mondo» (197). In Gv 20 i dati sono esplicitati in ordine al dono dello Spirito e alla parola d'invio, legata alla remissione dei peccati. L'omissione di questo elemento in Gv 17 è collegata all'esplicitarsi della prospettiva postpasquale. L'indagine sul rac-

conto è anticipata da quella sulla promessa dello Spirito nel discorso conclusivo che precede la preghiera di Gesù.

In conclusione: l'intreccio dei temi nel QV non è semplicemente affermato e riproposto di volta in volta nelle pericopi analizzate, ma presentato dinamicamente fino alla sua esplicitazione postpasquale che mette sempre più in evidenza il radicamento nella cristologia della consacrazione e della missione ecclesiali.

D'altra parte emerge a più riprese la convinzione che santificazione/purificazione e invio sono temi ripresi dall'AT e dal mondo giudaico, ma nella prospettiva nuova fornita dalla cristologia dell'Incarnazione, per cui la purità dei discepoli è legata alla disponibilità a lasciarsi amare da Gesù, secondo quanto esplicitato da Gv 13. Analogamente l'Inviato è propriamente colui che rende presente il Padre e i discepoli sono mandati non come semplici incaricati ma come «rappresentanti solidali dell'Inviato» (232). Unitamente all'Incarnazione, l'innovazione è legata alla Pasqua. Posto che il racconto su Gesù è presentato dalla prospettiva postpasquale, il QV pare distinguere continuamente i due tempi prima e dopo la risurrezione, rispettivamente come determinazione diversa dei due temi. In rapporto alla purificazione vi è l'incomprensione di Pietro alla lavanda dei piedi che è superata dall'affermazione nella metafora della vite che i discepoli sono già puri per la parola di Gesù. L'apparente incongruenza sarebbe superata dalla prospettiva postpasquale con cui l'immagine è presentata in Gv 15. Inoltre, a differenza dei sinottici, il QV non narra l'invio dei discepoli prima di Pasqua, cosicché esso è unicamente conseguente alla risurrezione di Gesù.

In definitiva questa sottolineatura della prospettiva postpasquale «consente al QV di configurare in modo particolare le categorie in oggetto, rendendole efficaci per comunicare la propria rivelazione cristologica ai suoi destinatari. Il lettore è portato a identificarsi nel discepolo che accetta la lavanda dei piedi come segno dell'amore di Gesù che purifica e, al tempo stesso, nell'inviato che rende presente il Figlio, icona del Padre» (233).

Certamente il rapporto fra purificazione/santificazione e invio pone seri problemi d'interpretazione, di cui Grassilli riesce a dominare i tratti più strutturanti e difficili, nei termini fin qui sintetizzati. L'aver legato i temi sui due livelli, cristologico ed ecclesiologico, è il suo contributo più efficace, unitamente all'indagine delle singole pericopi, condotta con dovizia di dettagli.

Quello che probabilmente andava maggiormente approfondito è il sostrato della terminologia, che emerge a tratti nell'analisi dei brani, ma che forse necessitava di una trattazione a sé. Ne risente soprattutto la messa a fuoco della semantica del primo tema, tanto che nel testo vi è una continua oscillazione nella sua resa fra «purificazione» e «santificazione», non sempre argomentata.

D'altra parte non si chiarisce del tutto il portato escatologico dell'azione di Gesù. La questione dei due tempi nel QV non pare risolvibile unicamente nella distinzione fra il punto di vista prepasquale e quello postpasquale.

In sostanza, pare sottovalutata la connotazione escatologica dell'Incarnazione che sostiene l'idea del compimento in atto nella storia di Gesù come fondamento dei doni pasquali. Questo elemento forse provocherebbe una revisione di alcune cifre della trattazione, quali la categoria di rilettura su cui poggia il nesso fra Gv 17 e Gv 20.

Resta il fatto che la monografia coglie e approfondisce lucidamente un rapporto tematico che si pone a tutti gli effetti come una chiave interpretativa fondamentale del QV, da applicare proficuamente all'esperienza credente di ogni tempo.

Salvatore Panzarella
Facoltà Teologica di Sicilia
Via Vittorio Emanuele, 463
90134 Palermo
donsalvatorepanzarella@gmail.com

A. MALY, *Dall'atleta incatenato al campione celeste. Escatologia e metafora agonistica nella Lettera ai Filippesi* (RivB Suppl. 63), EDB, Bologna 2017, p. 203, cm 24, € 22,00, ISBN 978-88-10-30250-7.

Il libro è la pubblicazione della tesi dottorale conseguita dall'autore alla Pontificia Università Urbaniana nel 2015, sotto la guida del prof. Antonio Pitta. Suo oggetto sono le «questioni che riguardano l'escatologia e la metafora agonistica» nella Lettera ai Filippesi, ambiti sinora non oggetto di una trattazione congiunta (11). Alla fine del suo studio, M. rileva come nell'immagine del premio costituito dalla chiamata celeste (Fil 3,14) vi sia «il più forte collegamento tra la metafora agonistica sportiva e l'escatologia» (186). In tal modo l'esistenza è connotata come cammino, anzi, come corsa, la cui meta finale è costituita da una chiamata divina. Nella corsa sono inclusi «non solo l'iniziativa personale, ma un prolungamento e una conseguenza dell'iniziativa già intrapresa da Cristo» (186). «Per descrivere il compimento escatologico Paolo collega le categorie spaziali-verticali con le categorie temporali-orizzontali» (187), molte volte le riferisce a sé ma quasi sempre in funzione esemplare per i suoi destinatari.

Il cammino per giungere a tale conclusione consta innanzitutto di un primo capitolo dedicato alla datazione (17-23) e alla composizione letteraria della lettera, in cui è discussa e affermata la sua integrità (23-34). Dirimente per la datazione è la questione dell'identificazione del luogo della prigionia, da cui Paolo scrive. Le motivazioni per le diverse ipotesi sono elencate in modo sommario, la scelta dell'autore per quella tradizionale, Roma, liquidata in una ventina di righe senza un'effettiva risposta a obiezioni che sono avanzate alla stessa (la distanza tra Roma e Filippi, che impedisce lo scambio frequente tra apostolo ed emissari della comunità fatto trasparire dalla lettera), basate inoltre su motivazioni che sembrano più assertive che giustificate; ad es., dichiarare, senza ulteriore dimostrazione, che «dal testo è possibile notare come nella comunità dalla quale Paolo scrive esistessero divisioni interne (Fil 1,14-18), che rimandano a quella descritta in Romani 14» (21) è semplicemente gratuito, giacché tale supposto rimando non è autoevidente. Ad ogni modo questa discussione non è effettivamente rilevante nel seguito della tesi e sembra del tutto superflua.

Un secondo capitolo tratta delle radici culturali e dei temi propri all'escatologia paolina (36-50), per poi passare alla rassegna di quattro studi dedicati all'escatologia di Filippesi (50-60). Da essi l'escatologia di questa lettera risulta «esemplare», poiché vi risuonano tutti i temi paolini ricorrenti nelle diverse lettere. Tale capitolo serve solo a inquadrare la parte centrale della sua ricerca, consistente nell'analisi delle pericopi in cui la metafora agonistica e il tema escatologico sono rilevanti, ossia Fil 1,3-11; 4,2-7 (c. III; 63-83), Fil 1,18c-30 (c. IV; 85-113), Fil 2,12-18 (c. V; 115-127), Fil 3,7-4,1 (c. VI; 129-159). Ogni capitolo è introdotto da un paragrafo di traduzione e studio della disposizione letteraria delle pericopi, seguito da quelli dedicati all'analisi versetto-per-versetto delle stesse e concluso da un bilancio delle singole pericopi.

Devo sinceramente confessare che le righe dedicate da M. alla composizione letteraria delle pericopi, al pari della sua proposta di composizione dell'intera lettera, mi risultano a vario titolo generalmente confuse, sovente contraddittorie e marginali rispetto alla successiva analisi. Una suddivisione dell'intera lettera in tanti segmenti tra essi irrelati è giustificata (forse?), nella mente di M., dal fatto che «Quello che la lettera propone è un cumulo di notizie... Paolo passa da un tema all'altro senza preavviso» (31), ma il risultato è quello di non porre in risalto il ruolo degli esempi umani in funzione esortativa, ossia quel processo di mimesi che poi rinviene al momento dell'analisi, ma che è parimenti evidenziabile dalla stessa disposizione letteraria della lettera, poiché in essa ha una rilevanza indiscutibile. Comunque l'attribuzione di 1,3-11 all'introduzione al corpo epistolare e quella di 4,2-7 al corpo stesso sono corrette; ma allora non è giustificata la trattazione di tali pericopi in parallelo all'interno di uno stesso capitolo, con la motivazione che esse «“inquadrano” il testo epistolare» (63). Se poi la lettera è un «cumulo di notizie» non si vede come 1,3-11 ne costituisca un formale «esordio ... [che] presenta i temi generali della lettera» (64). Con 1,18c l'autore coglie l'inizio di «un'altra pericope, orientata verso il futuro» (87), ma se il criterio di delimitazione è questo non si capisce come a esso si connettano i vv. 27-30, che sono correttamente qualificati come esortativi. Curioso inoltre che 1,12-26 (unità letteraria non altrove giustificata) venga in un passo definita come «*narratio* (la storia di Paolo)» (106). Perlomeno singolare si deve valutare la suddivisione letteraria 3,7-4,1 (130-132). Se la sua conclusione è indiscussa, non si vede come «l'esempio di Paolo» non debba avere inizio in 3,4; oltretutto è da lì che Paolo tratta della sua origine, educazione... temi essenziali della *periautologia*, genere letterario del brano (seppur declinato in modo paradossale). Ma ancora, se i vv. 17ss sono effettivamente esortativi, lo sono anche i vv. 2-3, e fungono da *pendant* di quelli. Tra l'altro la stessa dinamica di alternanza tra esempi negativi e l'esempio positivo paolino, evidenziati giustamente in 3,18-21 (149-150), si riscontra leggendo 3,2-3 con l'esempio positivo paolino di seguito.

Su questo si potrebbe continuare; è sufficiente qui evidenziare alcune carenze non limitabili alla mera dimensione formale, bensì necessariamente influenti sulla successiva analisi. La quale, se valutata a prescindere da questo rilievo, è peraltro condotta con acribia. Dovendo affrontare un tema presente in svariate pericopi, M. si trova costretto a offrire una disamina di tutte. Egli le illustra con una *close reading* che sa andare al nocciolo delle questioni importanti, non di-

spendendosi in analisi eccessivamente lunghe, che avrebbero reso il volume di dimensioni esorbitanti, e al contempo non perdendo di vista nessun passaggio veramente significativo. L'autore dimostra indubbia competenza nel trattare varie questioni lessicali e sintattiche, scegliendo in questo i percorsi più opportuni tra i vari commentari e studi dai quali necessariamente dipende. Alcune locuzioni sono poi interpretate anche alla luce del loro retroterra classico o biblico. A mio avviso queste sono le parti più convincenti del testo, sebbene alcuni rilievi possano comunque essere fatti. Mi limito a due. A p. 80 M. discute la locuzione ὁ κύριος ἐγγύς di 4,5, scrivendo che l'avverbio «da una parte... può essere inteso in senso *temporale*, indicando soprattutto Dio che sta a fianco di chi pone in lui la sua speranza... Dall'altra parte, l'avverbio può essere inteso anche in senso *spaziale*... indicando in questo senso la prossimità del 'giorno del signore'» (corsi-vi miei). Pare evidente che gli aggettivi qui siano usati nel senso contrario al loro significato: «vicino» nel senso di «a fianco» ha una connotazione spaziale, nel senso di «prossimo alla venuta» una temporale, come dimostrato da ogni vocabolario (cf. BDAG³, *sub voce*, che cita i testi neotestamentari a sua volta citati da M. nel senso esattamente opposto da quello presente di M.). Riguardo poi al desiderio paolino di «essere con Cristo» al momento stesso della sua morte (1,23), M. afferma giustamente che «... altrove Paolo dichiara che l'unione con Cristo avverrà al momento della parusia», proseguendo nel dire che in questo passo tale unione «è presentata individualmente, è un desiderio personale di Paolo... In Filippesi egli non generalizza o cambia la prospettiva escatologica sullo stato intermedio» (103-104). Che la prospettiva di una risurrezione generale alla parusia, in conformità con le attese ebraiche al riguardo, sia quella originaria in Paolo è indiscutibile (cf. 1Ts 4,13-5,11; 1Cor 15), come è chiaro da Fil 3,20-21 che egli non l'abbia abbandonata al momento della scrittura di questa lettera. Che in Fil 1,23 egli però introduca *una dimensione diversa*, evidentemente non contraddittoria, bensì complementare (forse perché il rischio paventato della sua morte lo spinge giocoforza a rinunciare all'idea della parusia imminente) è altrettanto indiscutibile; una tesi dedicata all'escatologia dovrebbe tematizzare più dettagliatamente quest'aspetto!

Il c. VII (161-184) inizia confrontando la metafora agonistica paolina con il suo background ellenistico nonché ebraico. Più rilevante il linguaggio nel primo, ove M. giustamente annota che «il lessico militare assomiglia al linguaggio sportivo» (161). Questo dice che l'ambito sportivo era in genere visto in una dimensione di estrema competitività, nonostante sporadiche voci fuori dal coro, come quella del poeta Senofane (164). L'impegno che esso richiedeva serve metaforicamente, in vari scritti filosofici, a illustrare la dedizione necessaria per acquisire diversi valori reputati tali nei diversi indirizzi. Anche per Paolo il linguaggio agonistico indica metaforicamente un impegno necessario che, contrariamente all'ellenismo, è finalizzato a «ottenere il premio incorruttibile, cioè la vita eterna in Dio» (171). Si vede che qui si radica l'originalità paolina della metafora e la sua connessione con il linguaggio escatologico, che sono le conclusioni cui giunge M. Infine egli passa in veloce rassegna l'utilizzo della metafora nelle lettere del *corpus* paolino senza alcuna distinzione tra lettere indisputate e quelle discusse; proprio sull'escatologia esse testimoniano evoluzioni di linguaggio (si pensi alla dimensione della con-ri-

surrezione del credente già attuata secondo Col ed Ef, ma rifiutata da Paolo, come M. ben riconosce), per cui una loro presa in considerazione, senza alcuna avvertenza metodologica al riguardo, suscita delle perplessità.

In conclusione, positivamente il lettore trova in questo testo una *close reading* attenta dei passi della Lettera ai Filippesi studiati in dettaglio, con una rassegna documentata di varie posizioni al riguardo. Nonostante le ambiguità metodologiche rilevate, anche le tesi conclusive mi risultano alla fine suffragate. Viene però da chiedersi quanto costituiscano una vera novità nella comprensione della lettera; se la metafora agonistica indica impegno e dedizione in vista di un premio, è evidente che la natura di questo dipenderà da quelle dimensioni che i diversi scritti riconoscono come *valore* per cui spendersi. È chiaro che per Paolo ciò non può che essere costituito dalla piena comunione con Cristo, compimento escatologico di ciò che da ora costituisce il senso della sua esistenza. Suppongo che nessuna introduzione alla sua figura non evidenzi tale aspetto.

Stefano Romanello
 Seminario Interdiocesano
 Via Castellerio, 81
 33010 Pagnacco (UD)
 donstefanoromanello@vodafone.it

U. VANNI, *Apocalisse di Giovanni. Primo Volume: Testo greco articolato. Traduzione italiana. Annotazioni testuali, linguistiche e letterarie; Secondo Volume: Introduzione generale. Commento* (Commenti e Studi Biblici - Sezione Studi Biblici), a cura di LUCA PEDROLI, Cittadella, Assisi 2018, p. 223 e 778, cm 24, € 58,50, ISBN 978-88-308-1597-1.

L'Apocalisse di Giovanni è stata il principale oggetto di studio e di insegnamento del biblista argentino di origine italiana Ugo Vanni (1929-2018), come risulta da un semplice colpo d'occhio alla sua ampia e variegata bibliografia. Biblista di prima qualità riconosciuto a livello internazionale, fu nominato nel 2000 membro della Pontificia Commissione Biblica. Con i suoi numerosi corsi di esegesi neotestamentaria, tenuti soprattutto presso la Pontificia Università Gregoriana e il Pontificio Istituto Biblico di Roma, formò intere generazioni di docenti di esegesi e di teologia, spiegando in lungo e in largo soprattutto l'ultimo libro del canone biblico. Anzi, potremmo dire che, sino alla fine della sua lunga vita, il biblista gesuita desiderò racchiudere in un unico commentario l'ampia serie di spiegazioni esegetiche – pubblicate e inedite – di singole pericopi, di intere sezioni o di tematiche trasversali dell'Apocalisse. Sta di fatto che il presente commentario è stato pubblicato postumo, grazie alla diligente curatela di uno dei suoi discepoli, il biblista Luca Pedrolì.

Data l'ampiezza dell'opera, si è fatta la saggia scelta editoriale di pubblicarla in due volumi tra loro complementari e dotati entrambi di tre indici conclusivi, molto utili in vista di consultazioni mirate: un indice delle citazioni bibliche

(I, 215-218; II, 745-765), uno degli autori (I, 219-220; II, 767-772) e uno generale (I, 221-223; II, 773-778). L'elenco delle sigle e delle abbreviazioni è, invece, collocato all'inizio del primo volume (I, 15-23), mentre un'ampia e selezionata bibliografia si trova al termine del secondo (II, 713-743).

Questo volume riporta per esteso il testo originale greco dell'Apocalisse con la traduzione italiana a fronte. Lo precede un'originale «Introduzione generale» (I, 25-65) volta a favorire uno «sguardo aereo» sull'opera («Prendiamo in mano il testo», I, 25-31; «Sfogliamo il testo», I, 31-36) ed «Entriamo nel testo» (II, 36-42), sull'autore con la sua «sensibilità emotiva», poetica e musicale (I, 43-50), e sull'efficacia salvifica della parola di Dio, contenuta in questo libro completamente incentrato sulla rivelazione di Cristo risorto (I, 50-64). Leggendo questa sezione introduttiva, si ha l'impressione che si trattasse probabilmente di materiali esegetici dell'autore che il curatore ha voluto giustamente inserire nel commentario, nella chiara consapevolezza della loro qualità.

Inoltre, l'originale greco dell'Apocalisse e la traduzione sono disposti tipograficamente in modo da lasciare risaltare a colpo d'occhio la struttura letteraria del libro biblico, che Vanni ha studiato a più riprese, a partire dalla sua monografia su *La struttura letteraria dell'Apocalisse* (Aloisiana; Pubblicazioni della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale – Sezione S. Luigi, Napoli 8a), Brescia ²1980 (1970). Intenzionalmente molto fedele all'originale è in genere la traduzione dell'Apocalisse, come pure delle altre fonti bibliche ed extra-bibliche citate nel commentario. Di fronte a certe traduzioni oggettivamente un po' contorte dell'Apocalisse, che già di per sé presenta notevoli difficoltà interpretative, si potrebbe criticare la scelta di tradurre alla lettera. Non si terrebbe conto però del fatto che i «lettori ideali» del presente commentario, che non è di taglio divulgativo ma scientifico, sono biblisti o teologi, eventualmente studenti di teologia o anche lettori appassionati della sacra Scrittura. Di sicuro costoro apprezzeranno «il tentativo [...] di comunicare», attraverso una traduzione di questo tipo, «il senso più profondo e l'andamento del testo» (I, 64).

Invece, un'annotazione critica sulla traduzione mette allo scoperto il fatto che, in varie occasioni, essa è diversa nei due volumi. L'autore (o il curatore) tiene a dichiarare in anticipo il motivo di ciò: «Abbiamo mantenuto la diversità per rendere al meglio la ricchezza della lingua originale e per trasmettere le varie sfumature di significato» (64). Può anche essere vero. Tuttavia sarebbe stato più logico attenersi in ogni caso alla medesima traduzione, riservandosi di riportare altre possibilità di traduzione all'interno della spiegazione esegetica.

Certo è che pubblicare il commentario in due volumi così distinti ha il pregio di offrire ai lettori la possibilità di studiare la spiegazione di una pericope dell'Apocalisse nel secondo volume, avendo accanto il primo, in cui verificarne agilmente la fondatezza nel contesto letterario più ampio, sia in greco che in italiano. Si tratta, senza dubbio, di un valore aggiunto al commentario, anche perché nel primo volume sono esposte varie questioni dibattute tra gli addetti ai lavori, concernenti la *critica textus* e il profilo sintattico-grammaticale dell'opera neotestamentaria.

Illustrati questi aspetti introduttori – e anche piuttosto tecnici –, Vanni si dedica nel secondo volume alla spiegazione *cursiva* del testo, di cui comunque riporta di nuovo, sia in originale che in traduzione, i versetti analizzati.

All'inizio del secondo volume si colloca un'altra introduzione generale all'Apocalisse, che, nel giro di non molte pagine (II, 7-28), la inquadra sotto il profilo sia storico che letterario. In particolare, sono passate in rassegna le questioni tradizionali di presentazione di uno scritto della Bibbia: il testo (7), il genere letterario (7-8), la struttura letteraria e l'articolazione contenutistica (8-10), la lingua e lo stile (10-12), l'autore (12-13), la datazione (13-14), l'interpretazione (14-15), il simbolismo (15-17), il messaggio teologico (17-19), cristologico (19-22), pneumatologico (22-23), ecclesiologico (23-24) ed escatologico (24-26), la teologia della storia (26-27) e, infine, la prospettiva onnicomprensiva dell'assemblea liturgica, che, dopo essere stata purificata, opera un discernimento spirituale sulla propria epoca (27-28).

Il carattere sintetico della trattazione di questi dati storici e letterari gioca indubbiamente a favore della rapida consultazione del commentario: in poche righe si riesce a prendere visione dello *status quaestionis* su un determinato aspetto del libro biblico. È pur vero però che dall'introduzione iniziale di un commentario scientifico come questo ci saremmo aspettati un apparato critico più ricco, in grado di indirizzare prevedibili approfondimenti personali dei lettori. Si pensi, ad esempio, alla questione tutt'altro che irrilevante dell'identità del veggente dell'Apocalisse (cf. II, 12-13), il quale dichiara a più riprese di chiamarsi Giovanni (cf. Ap 1,1.4.9; 22,8). È chiaro che la questione è e resterà discussa. In ogni caso, Vanni si limita a ricondurre le varie ipotesi esegetiche a quattro fondamentali, secondo le quali il veggente dell'Apocalisse sarebbe: a) l'apostolo Giovanni; b) uno scrittore del movimento giovanneo, non coincidente però con l'autore delle altre opere giovannee; c) un profeta che casualmente si chiamava Giovanni, ma che non apparteneva al «giovanatismo»; o ancora d) un discepolo dell'apostolo Giovanni, che, rielaborando in modo personale i contenuti della tradizione giovannea, avrebbe fatto ricorso alla pseudonimia. A sostegno di queste diverse posizioni esegetiche, Vanni rinvia nelle cinque note a piè di pagina soltanto a quattro studi, di cui due sono suoi. Eppure la spiegazione di certi temi dell'Apocalisse non sarebbe identica se il veggente fosse del circolo giovanneo, piuttosto che se si fosse mosso – come sostiene la biblista statunitense Elisabeth Schüssler Fiorenza (di cui Vanni non cita nemmeno il contributo) – «più nell'ambito del paolinismo che del giovanatismo» (12). In definitiva, con vari altri biblisti (cf., ad es., J. Becker, «Pseudonymität der Johannesapokalypse und Verfasserfrage», in *BZ* 13[1969], 101-121, qui 101-102), Vanni ritiene che vi siano motivi per schierarsi a favore dell'ipotesi secondo cui l'autore dell'Apocalisse avrebbe usato l'espedito letterario della pseudonimia. Del resto, questo procedimento era tipico non solo di vari scritti patristici successivi, ma soprattutto della letteratura apocalittica. Effettivamente «in quasi tutte le opere di questo movimento [apocalittico] l'autore reale si esprime in prima persona, ma mettendo il discorso sulle labbra di un personaggio celebre del passato, remoto o recente, per farlo rivivere letterariamente e parlare nel tempo corrente» (12-13, nota 10). È noto che questa posizione, su cui peraltro conveniamo, è già stata sostenuta dal biblista in

altre pubblicazioni (cf., ad es., U. Vanni, *L'Apocalisse. Ermeneutica, esegesi, teologia* [RivB Suppl. 17], Bologna 1991, 76; Id., *Apocalisse. Una assemblea liturgica interpreta la storia* [Leggere Oggi la Bibbia 2.15], Brescia 1990 [1979], 12-13). Tuttavia l'esegeta gesuita non mostra né in questo suo commentario postumo né in altri contributi precedenti quali siano le reali conseguenze, dal punto di vista dell'esegesi per lo meno di alcuni passi dell'Apocalisse, dell'attribuzione dell'opera a un discepolo dell'apostolo Giovanni, che comunque si è rifatto alla sua singolare esperienza apostolica e mistica.

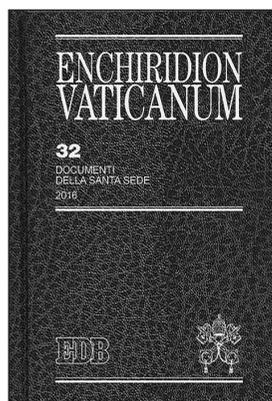
Per il resto, i brani dell'Apocalisse sono spiegati nel loro messaggio fondamentale, senza mai veleggiare verso ampie digressioni nella storia della ricerca né verso eccessivi tecnicismi filologici. Tutto sommato, il presente commentario, illustrando magistralmente uno dei libri più difficili della sacra Scrittura, mantiene lo stile limpido e profondo che ha contraddistinto l'intera produzione esegetica dell'Autore.

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

Enchiridion Vaticanum. 32

Documenti ufficiali della Santa Sede 2016
Testo ufficiale e versione italiana

L'anno 2016 coincide in gran parte con il Giubileo straordinario della misericordia, le cui risonanze si avvertono in buona parte dei testi. Anzitutto nel più importante di essi: l'esortazione apostolica *Amoris laetitia*, frutto del percorso sinodale sulla famiglia svolto negli anni precedenti. Molti gli interventi significativi di papa Francesco, in particolare nei viaggi: quello in Messico, preceduto dall'incontro senza precedenti col patriarca di Mosca a Cuba; quello nel campo profughi di Lesbo; quelli in Armenia e in Azerbaigian e quello in Polonia per la Giornata mondiale della gioventù.



«ENCHIRIDION VATICANUM»
COEDIZIONE LIBRERIA EDITRICE VATICANA

pp. 1674 - € 49,00

EDB Edizioni
Dehoniane
Bologna

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

www.dehoniane.it

SEGNALAZIONI

K. DE TROYER – B. SCHMITZ (edd.), *The Early Reception of the Book of Isaiah* (DCLS 37), De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2018, p. VIII-133, cm 23, € 68,95, ISBN 978-3-11-059791-2; e-ISBN 978-3-11-060052-0 (PDF); e-ISBN 978-3-11-059904-6 (EPUB); ISSN 1865-1666.

Lo snello volumetto racchiude sette interessanti contributi sull'influsso esercitato da Isaia sui testi deuterocanonici dell'Antico Testamento. I contributi sono frutto di un Colloquio svoltosi a San Antonio (Texas) nel 2016 e promosso dalla SBL. Una sintetica Introduzione (1-3) delle curatrici del volume mette subito in evidenza i preziosi contenuti dell'opera. Il primo contributo, di M.A. Sweeney, mette in dialogo il libro di Isaia con 1 Maccabei sul tema della *leadership*, mostrando le numerose assonanze tra i due testi. Il secondo contributo, di A. van Wieringen, è incentrato su «The Concept of the City in the Book of Isaiah and the Deuterocanonical Literature». Dal momento che tale concetto è uno dei temi unificanti dell'intero rotolo isaiano, esso presenta numerosi rimandi nella letteratura deuterocanonica, soprattutto rispetto alla metafora femminile di Sion. Il terzo contributo, di J. Todd Hibbard, tratta il tema – attualissimo – della divina violenza in Isaia e nei Deuterocanonici: in questi si trovano tratti di metafore antropomorfe del divino presenti sin dai testi isaiani.

Il quarto articolo, di L.S. Fried ed E.J. Mills, rilegge il tema del Messia e della «fine dei giorni»: i concetti escatologici di giudizio finale ed era messianica elaborati dai testi deuterocanonici hanno il loro avvio proprio dalla recezione dei testi di Isaia. Il quinto contributo, di J. Middlemas, affronta i libri di Giuditta, Tobia ed Ester nella prospettiva della tematica del tempio. Un sesto intervento è dedicato da J. Ross Wagner al concetto isaiano di «Grande giorno» (Is 1,13^{LXX}), che egli mette in relazione allo *Yom Kippur*. L'ultimo contributo, di M.W. Elliot, rilegge insieme, nella prospettiva dei padri della Chiesa, Isaia e Sapienza. La recezione di Isaia nei libri deuterocanonici è ampiamente dimostrata da tutti i contributi, mettendo così in evidenza come il libro di Isaia fosse presente, letto e interpretato, nel giudaismo del Secondo Tempio e oltre.

Guido Benzi
Università Pontificia Salesiana
Piazza dell'Ateneo Salesiano, 1
00139 Roma
benzi@unisal.it

D. J. STULAC, *History and Hope. The Agrarian Wisdom of Isaiah 28-35*, Eisenbrauns, University Park, PA 2018, p. XII-327, cm 24, \$ 64.95, ISBN 978-1-57506-789-6.

Il volume di Stulac studia i capitoli di Is 28–35, una sezione del libro di Isaia assai discussa in quanto sembra essere – secondo una lettura sincronica e unitaria del rotolo isaiano – il centro dell’intera architettura dei 66 capitoli di Isaia. Segnatamente il c. 33 parrebbe essere la conclusione della prima parte di Isaia, mentre i c. 34–35 sembrano essere l’apertura della seconda parte. Stulac, dopo aver brevemente discusso queste questioni, propende per una lettura comprensiva di 28–35 sotto il profilo unificante dell’ermeneutica agricola: questi capitoli, infatti, presentano un linguaggio sapienziale di carattere contadino che conduce il lettore da una visione distruttiva a un orizzonte di speranza. Il dato nuovo di questa ricerca sta proprio nello studio attento della sapienza agro-ecologica dell’Israele antico, tale da configurarsi proprio come una «agrarian hermeneutic». Questa ermeneutica combinata con una attenta analisi narrativa dei testi permette al lettore di avvicinarsi maggiormente alla dialettica di castigo e speranza che questi capitoli presentano. Una lettura senz’altro arricchente, che mostra ancora una volta come il libro di Isaia presenti una miniera di immagini e metafore connesse strettamente con il tessuto culturale dei vari momenti storici in cui è stato prodotto, redatto e recensito il libro stesso.

Guido Benzi
Università Pontificia Salesiana
Piazza dell’Ateneo Salesiano, 1
00139 Roma
benzi@unisal.it

B. H. LIM, *The ‘Way of the Lord’ in the Book of Isaiah* (LHB/OTS), T&T Clark, London-New York 2019, p. 201, cm 22, \$ 35.96, ISBN 978-056-768831-6.

Il saggio, relativamente breve, riproduce la dissertazione dottorale di Bo H. Lim, *Assistant Professor* di Antico Testamento presso la Seattle Pacific University, WA. Tale tesi fu data alle stampe nel 2010 e ora appare rivista e aggiornata in *Paperback edition*. Dopo un’introduzione in cui l’autore ripercorre la storia dell’interpretazione di Isaia e sottolinea come esso sia un libro «composito», ma con un messaggio unitario (10-15), l’autore si concentra sui c. 40–66 del libro di Isaia, attraverso il metodo dell’*inner biblical interpretation*, focalizzando il tema della «via del Signore» come metafora e come messaggio. Nel c. 3, Lim analizza il tema della «via del Signore» in Is 40,1–52,12, mentre nel c. 4 il suo interesse si rivolge a Is 52,13–66,24, coprendo così quella che potremmo identificare come la seconda parte del libro di Isaia. Un quinto capitolo è dedicato al dittico dei cc. 34–35, considerato come la chiusa della prima parte del libro di Isaia. In-

fine un capitolo finale considera la recezione dell'espressione «via del Signore» nel Nuovo Testamento.

La tesi fondamentale dell'opera di Lim è che questa espressione racchiude in sintesi l'idea di un messaggio che Dio rivolge al suo popolo, un messaggio di rinnovamento globale del pensiero e della vita attraverso un nuovo esodo. Ne fa fede la citazione che gli Atti degli Apostoli fanno di questa espressione, denominando il nascente movimento cristiano la «via» (At 9,2; 18,25-26; 19,9-23; 22,4; 24,14-22). Naturalmente il tema «via del Signore» ha ricevuto diverse interpretazioni nell'arco degli studi isaiani (3-10) e tuttavia molti autori hanno sottolineato come il tema e il suo sviluppo sia nodale nella comprensione della seconda parte del libro di Isaia.

Uno studio interessante, molto rigoroso e vivace, tale da meritare una riedizione in formato più divulgativo.

Guido Benzi
Università Pontificia Salesiana
Piazza dell'Ateneo Salesiano, 1
00139 Roma
benzi@unisal.it

A CURA DI ANTONIO LANDI

Il paradosso della risurrezione

Alle origini della fede cristiana

Le donne, che all'alba del primo giorno dopo il sabato si recano al sepolcro di Gesù, sono testimoni di un fatto straordinario: la tomba è vuota. Ma il sepolcro è solo il primo indizio. È l'apparire di Gesù nella sua vera carne, con impressi i segni dei chiodi e della lancia, a palesare la dimensione corporea della risurrezione. I contributi raccolti nel volume rammentano il senso paradossale della risurrezione di Cristo, riproponendolo, attraverso la testimonianza delle Scritture, all'attenzione dei credenti di oggi, per i quali spesso la croce, sembra essere più eloquente della risurrezione.



«STUDI BIBLICI»

pp. 160 - € 19,00

HDB Edizioni
Dehoniane
Bologna

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

www.dehoniane.it

XXI Convegno di Studi Veterotestamentari

Il XXI Convegno di Studi Veterotestamentari (Pontecagnano [SA], 9-11 settembre 2019) si è incentrato sui samaritani. La finalità del convegno non era quella di fare una panoramica complessiva sui samaritani, né quella di ripercorrere in modo cronologicamente ordinato le varie fasi della loro storia; il convegno ha piuttosto preferito limitarsi ad approfondire la questione dell'identità samaritana quale autonoma forma di ebraismo. Il titolo esatto scelto per il convegno è stato quindi: «I Samaritani. Un ebraismo autonomo oltre l'ottica scismatica giudaica e quella idealizzante cristiana».

Al convegno hanno partecipato circa 30 persone, ritrovandosi, in un clima di grande cordialità e interazione, presso la sede del Seminario metropolitano di Salerno a Pontecagnano.

Per raggiungere lo scopo prefissato e per evitare di esaminare l'identità dei samaritani in un'ottica soggetta a facili precomprensioni, siano esse denigratorie o idealizzanti, la commissione scientifica ha deciso di osservare la realtà dei samaritani da tre prospettive diverse. Come prima prospettiva si è cercato di considerare il quadro generale sui samaritani con un approccio il più possibile neutro, presentando cioè i dati della cultura materiale sulla regione della Samaria durante le epoche persiana, ellenistica e romana; come seconda prospettiva si è cercato di analizzare la comprensione che i samaritani hanno avuto di sé tramite le loro fonti tradizionali; infine si è passato in rassegna quanto le altre tradizioni culturali – cioè quella cristiana e quella ebraica – ci hanno testimoniato in merito ai samaritani. Purtroppo, per ragioni contingenti, alcuni relatori incaricati di approfondire la testimonianza delle fonti samaritane hanno dovuto rinunciare all'ultimo momento così che la seconda prospettiva ha ricevuto minore spazio del previsto.

Dopo un breve saluto del Presidente dell'ABI, Angelo Passaro, e l'introduzione ai lavori, affidata a Marco Zappella, il convegno si è aperto con un'ampia relazione introduttiva di Silvio Barbaglia («Lo stato attuale degli studi: tendenze metodologiche e nodi da sciogliere») che dapprima ha illustrato alcuni strumenti per lo studio dei samaritani, poi ha compiuto un ampio *excursus* sui problemi esistenti per giungere a una corretta definizione della loro identità. A tale proposito ha messo in luce come già a livello di denominazione le fonti a nostra disposizione (Antico Testamento, Flavio Giuseppe, epigrafi samaritane) contengano spesso ambiguità e precomprensioni ideologiche. Similmente, ha illustrato come anche gli studiosi moderni abbiano avuto opinioni diverse in merito all'identità dei samaritani. In ogni caso, secondo la più recente tendenza storiografica, essi non sono più considerati come una «setta» o un gruppo giudaico scismatico, separatosi da un presunto ceppo originario dell'ebraismo; sono piuttosto considerati come un diverso «antico yahwismo», per alcuni versi precedente agli sviluppi del giudaismo.

La seconda relazione è stata affidata a Francesco Bianchi che ha compiuto una ricca e brillante esposizione dal titolo «La cultura materiale e le fonti scritte nella Samaria di epoca achemenide ed ellenistica (539-110 a.C.)». Passando in rassegna le informazioni archeologiche, epigrafiche e numismatiche, lo studioso romano ha messo in luce – tra l'altro – le problematiche esistenti nell'individuare l'identità culturale della regione di Samaria nel contesto delle varie influenze culturali esterne. Buona parte della relazione è stata impiegata in un'interessante presentazione critica dei discussi documenti di Wadi-Daliyeh e delle iscrizioni dedicatorie rinvenute presso il monte Garizim.

Ida Oggiano, con una relazione dal titolo «Il tempio dei samaritani sul Monte Garizim. Dati archeologici e contesto storico tra età persiana ed ellenistica» ha compiuto un approfondimento specifico sulle dibattute testimonianze archeologiche provenienti dal monte Garizim. Dopo un'ampia illustrazione del sito e dei dati archeologici provenienti dagli scavi di Y. Magen, la relatrice da una parte ha sottolineato le difficoltà esistenti nell'individuare sul Garizim l'esistenza di un vero e proprio edificio templare, dall'altra ha cercato di comprendere le strutture architettoniche del santuario sul Garizim alla luce della documentazione archeologica culturale nel contesto levantino.

Dopo cena, la prima giornata di studio si è conclusa con due brevi illustrazioni sulla numismatica samaritana (Francesco Bianchi) e sulla letteratura samaritana d'epoca post-biblica (Silvio Barbaglia).

Nel pomeriggio della prima giornata del convegno si è inoltre tenuta l'assemblea per definire il tema del convegno di Studi Veterotestamentari che si svolgerà nel 2021. L'assemblea dei partecipanti ha deciso che l'argomento di studio del prossimo convegno riguarderà «Le diaspore ebraiche».

La seconda giornata è stata dedicata all'analisi delle testimonianze sui samaritani fornite dalle fonti giudaiche, non solo quelle dell'Antico Testamento, ma anche degli antichi storiografi giudaici.

Flavio Dalla Vecchia, con una relazione dal titolo «I samaritani nella prospettiva dell'Antico Testamento», ha illustrato la visione che gli scritti anticotestamentari hanno sui samaritani. Secondo la memoria di alcuni scritti biblici (Pentateuco e Gs-Re), l'allontanamento del samaritanesimo dal giudaismo sarebbe stato l'esito di una separazione avvenuta già in antichità per ragioni genealogiche, politiche e a causa di influenze religiose straniere. Diversamente, la memoria di 1-2 Cr è volutamente silente su tale divisione e, nel teorizzare l'idea di un «grande Israele», invita le tribù settentrionali a «umiliarsi», cioè a convertirsi (2Cr 30,10-11).

La seconda relazione della giornata, dedicata al Pentateuco Samaritano, è stata tenuta da S. Barbaglia che ha generosamente accettato di sostituire l'originaria relatrice, U. Schattner-Rieser, la quale non ha potuto partecipare al convegno. Nella sua relazione S. Barbaglia ha evidenziato come entrambe le tradizioni testuali giudaica e samaritana del Pentateuco tendano, rispettivamente, a esaltare o a occultare, attraverso alcune varianti testuali, i luoghi di Gerusalemme o di Sichem. Discutendo alcuni testi specifici (come per esempio Dt 27,4), lo studioso novarese ha sostenuto la probabile recenziarietà della tradizione giudaica, che solo in epoca asmonea mutò alcuni passi per renderli omogenei alla teologia di Gerusalemme.

La relazione di Silvia Castelli, «I samaritani negli autori di età ellenistica romana», è stata letta da Juan Carlos Ossandón, poiché la relatrice ha dovuto all'ultimo momento disdire la sua partecipazione. Nel suo contributo S. Castelli ha presentato l'immagine dei samaritani come si evince dai frammenti di alcuni autori di età ellenistica (Demetrio, Teodoto e il cosiddetto Pseudo-Eupolemo) e dalle testimonianze di alcuni autori di età romana (Curzio Rufo, Tacito, Flavio Giuseppe). La parte più corposa della relazione è stata dedicata a Flavio Giuseppe il quale, nelle sue opere, sembra avere un atteggiamento ambivalente verso i samaritani: talvolta essi appaiono separati dall'*ethnos* giudaico, talvolta sono invece riconosciuti come parte dell'*ethnos* giudaico. Pertanto, si può affermare che nel I sec. d.C. l'identità samaritana non appare ancora completamente chiarita.

Nel pomeriggio del secondo giorno del convegno si è svolta la visita alla cattedrale di Salerno e al centro cittadino con l'accompagnamento di una guida locale. In serata si è svolta infine una conversazione con Ilaria Briata in merito allo stato attuale della giudaistica nelle facoltà universitarie italiane.

L'ultimo giorno di convegno ha visto le relazioni di Paolo Garuti e di Ilaria Briata. Nella prima relazione, dal titolo «I samaritani nella letteratura neotestamentaria e cristiana dei primi tre secoli», lo studioso domenicano ha illustrato le testimonianze di alcuni scritti del Nuovo Testamento (Mt; Lc-At; Gv) sui samaritani, cercando di offrire le motivazioni letterarie e teologiche che possano giustificare la diversità di atteggiamenti verso i samaritani presente in queste fonti. La seconda parte della relazione si è invece incentrata sulle testimonianze degli scrittori cristiani dei secoli successivi quali Giustino, Ireneo e Origene.

L'ultima relazione del convegno, presentata da Ilaria Briata («I samaritani nei testi rabbinici»), ha illustrato gli scritti rabbinici che trattano della questione dell'identità dei samaritani. Iniziando con la presentazione di alcuni testi halachici tratti dalle fonti di età tannaitica e poi amoraica, la relatrice ha mostrato la complessità della materia, poiché i samaritani talvolta sono stati inclusi, talvolta esclusi, dalla comunità d'Israele. Diversamente, nei trattati esegetici (*midraš*) si rileva una maggiore polemica contro i samaritani a causa del loro scetticismo in merito alla risurrezione dei morti. Infine, la studiosa ha rivolto l'attenzione al trattato deuterotalmudico *Kutim* («Samaritani»), dedicato alla regolamentazione dei rapporti tra giudei e samaritani sia nella vita religiosa che in quella sociale.

Tutte le relazioni sono state accolte con grande interesse, suscitando numerose domande che talvolta non hanno trovato sufficiente tempo a disposizione, così che le disquisizioni sono continuate anche durante le pause. Non è retorico affermare che questo convegno è risultato davvero una preziosa occasione di dialogo tra uditori e relatori, sempre in un clima di viva cordialità.

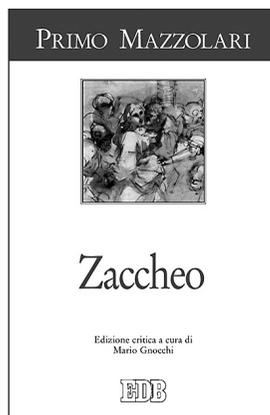
Paolo Merlo
Pontificia Università Lateranense
Piazza S. Giovanni in Laterano,4
00184 Roma
merlo@pul.it

PRIMO MAZZOLARI

Zaccheo

Edizione critica a cura di Mario Gnocchi

L'incessante confronto di don Mazzolari con la Scrittura si concentra facilmente intorno ad episodi e personaggi della narrazione biblica. Ne è un chiaro esempio *Zaccheo*, dove gli insistenti richiami alla parabola del figlio «perduto e ritrovato» vengono a intessere il fondale su cui si svolge l'episodio del capo dei pubblicani di Gerico. Il libro, l'ultimo di don Primo, terminato a pochi mesi dalla morte, inizia a vedere la luce su *Adesso* nel 1959, ma solo nel 1974 è finalmente riproposto nella sua integrità, senza le abbondanti amputazioni subite per intervento dell'autorità ecclesiastica.



«PRIMO MAZZOLARI»

pp. 152 - € 10,00

EDB Edizioni
Dehoniane
Bologna

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

www.dehoniane.it

XVIII Convegno di Studi Neotestamentari e Anticristianisti

Dal 12 al 14 settembre, a Pontecagnano (SA), presso il Seminario Arcivescovile, si è tenuto il XVIII Convegno di Studi Neotestamentari e Anticristianisti promosso dall'Associazione Biblica Italiana sul tema: «Rivelazione e Persuasione. Strategie e modalità di comunicazione nel primo Cristianesimo», che ha riscontrato una più che discreta partecipazione di pubblico.

Dopo i saluti del presidente dell'Associazione Angelo Passaro, Dario Garriba, in rappresentanza della commissione scientifica, ha illustrato i criteri che hanno portato alla scelta dei temi e dei relatori. In particolare si è soffermato sull'interesse che nella ricerca odierna ha assunto il valore performativo della comunicazione. Lungi dall'essere puramente informativa, la comunicazione, nelle varie forme in cui si manifesta, interviene e agisce sul contesto sociale a cui si rivolge. È un principio che vale sempre, ma che assume un senso ben più incisivo per una identità in costruzione come fu quella del primo cristianesimo. Una lettera, un testo, un'omelia non soltanto intendono modificare i comportamenti che un determinato gruppo di destinatari adotterà, quanto piuttosto offrire a quel medesimo gruppo concetti e parole, che, mutuati dal lessico già esistente, assumeranno nuovi valori e permetteranno di descrivere, percepire e comprendere la realtà con nuovi significati. In questo senso le antiche testimonianze letterarie cristiane, intese nella loro unità di contenuto e forma, possono considerarsi come espressione di una strategia mediatica che un determinato autore ha messo in atto nei confronti del proprio uditorio per intervenire su di esso e per incidere sul suo processo di formazione.

La prima relazione, «Le modalità di comunicazione nel mondo ellenistico-romano e tra i primi cristiani», affidata ad A. Baroni, ha affrontato il tema della diffusione della comunicazione epigrafica in età romana e ha messo in evidenza come Roma, sino alla fine del III secolo a.C., sia stata una città che faceva uno scarso uso di epigrafi. Baroni sostiene che furono l'incontro con la grecità e la conquista dell'Oriente a favorire un ricorso significativo alla comunicazione epigrafica. Pratica ampiamente diffusa in ambiente greco e microasiatico, la comunicazione epigrafica copre numerosi campi della comunicazione, talora anche inaspettati, come dimostrano, ad esempio, le steli oracolari di Kremna in Pisidia.

M. Pesce, con la relazione «Oralità e scrittura. Strategie di conservazione e comunicazione nei ricordi di Gesù. Flussi di trasmissione e confronti di memorie», ha esaminato il nodo storiografico del rapporto tra oralità, scrittura e memoria. La relazione si è sviluppata su due blocchi tematici. La prima parte è stata dedicata a una disamina dei meccanismi neurologici di funzionamento della memoria, con un'attenzione specifica al funzionamento della memoria collettiva,

della sua relazione con la memoria individuale e con quella culturale. Nella seconda parte il relatore si è interrogato su come i ricordi su Gesù siano stati conservati e trasmessi, partendo a ritroso dai testi dei vangeli ed esaminando quali sono state le fonti utilizzate. Il quadro emerso permette di dire che i ricordi di Gesù furono trasmessi in una molteplicità di flussi di trasmissione e informazione che hanno carattere parziale e locale e costituiscono per lo più le molteplici memorie collettive dei vari gruppi di seguaci.

Nel terzo intervento, «“Tollere amicorum conloquia absentium?”: Paolo di Tarso e le assemblee epistolari», A. Pitta ha offerto un’ampia e articolata analisi dei molteplici aspetti della comunicazione epistolare. Dopo aver mostrato le differenze tra oralità epistolare e retorica antica, Pitta, confrontandosi con la ricca bibliografia esistente, si è interrogato su come sia da classificare l’epistolario paolino. A giudizio del relatore, il protocollo epistolare prevale sulla *dispositio* retorica, il che non significa che Paolo non ricorra a strategie retoriche, ma che le individui e le metta in atto all’interno di una situazione epistolare. Sviluppando questa considerazione, Pitta ha esaminato le topologie epistolari ricorrenti in Paolo, come la *philophronesis*, il ricordo dei destinatari, la *apousia/parousia* epistolare, le notizie personali, le espressioni di confidenza, *homilia* e la conservazione, evidenziando così la grande adattabilità e originalità delle lettere paoline.

M. Girolami, nel suo intervento «Istanze di autorità: uso della scrittura e dei *Testimonia* nella comunicazione dei primi cristiani», si è proposto di presentare origini, motivi e sviluppo dell’ipotesi secondo la quale le prime generazioni cristiane elaborarono delle collezioni di testi (biblici) giudaici con finalità polemiche nei confronti dei giudei (e poi dei pagani) del loro tempo che avrebbero costituito non solo gli elementi di autorità per le controversie, ma avrebbero permesso alla riflessione teologica cristiana, fin dai suoi primordi, di avere una base indiscussa per affermare la fede in Cristo. A volte assimilati a florilegi, estratti, collezioni, i *Testimonia* sono un fenomeno riscontrabile in scrittori cristiani antichi come Cipriano, nel III sec., Gregorio di Nissa, nel IV, ed Epifanio (Pseudo-), nel V. Essi, pur potendo avvalersi di un testo biblico, pressoché definito nel suo testo e nel suo canone, continuano ancora a usare tali raccolte di testi e a comporle. Non solo loro, ma già Barnaba, Giustino, Ireneo, Tertulliano e alcuni documenti, oggi chiamati apocrifi, sembrano avvalersi della prassi di riferirsi alla parola divina trasmessa non nell’integrità di testo definito ma attraverso la raccolta, appunto, di *Testimonia*. La scoperta di Qumran, con i documenti 7Q174 e 7Q175, in modo particolare, sembra dare ragione a quanti ritengono che tali collezioni esistessero già in epoca apostolica. Girolami ha infine esaminato, a mo’ di esempio, il *testimonium* di 2Sam 7 (in particolare il v. 14), più volte utilizzato nella letteratura biblica, intertestamentaria e patristica.

D. Hartman ha tenuto una relazione su «Forme di trasmissione delle parole di Gesù nei Vangeli». La studiosa ha posto la sua attenzione su Luca, e in particolare sul rapporto tra le parti speciali del Vangelo di Luca e le sue altre fonti. Traendo esempi dalle parabole originali di Luca, che presentano elementi discordanti rispetto ai tratti distintivi della scrittura lucana, Hartman ha presentato le ipotesi relative alla cosiddetta fonte L.

P. Garuti, con «La comunicazione omiletica nel primo cristianesimo», ha presentato un'interessante riflessione sul rapporto tra la comunicazione orale e lo spazio in cui tale comunicazione si svolge. Il cristianesimo nascente non ha un suo spazio istituzionale, ma uno spazio immaginario. La comunità si incontra, pare, solo in spazi privati, ma questo non impedisce all'oratore di costruire, secondo modelli diversi, uno spazio immaginario (spazio circolare, deserto, assemblea, scuola, spazio liturgico ecc.), non metaforico, ma avvertito come spazio reale. Questo spazio immaginato servirà poi, in un'età successiva, a formare gli spazi reali quando questi saranno possibili, ma assume da subito un carattere sacro. In questo spazio dell'immaginario vivono i testi che prendono il carattere di deposito tradizionale e costituiscono il fondamento di sacertà per i primi cristiani.

«Strategia della comunicazione profetica e apocalittica» è stato il titolo della relazione di L. Pedroli. Lo studioso ha messo a confronto le tecniche e le modalità della comunicazione profetica con quelle della comunicazione apocalittica e ha evidenziato come ciascuna delle due possiede delle caratteristiche peculiari che la identificano. Esse sono relative alla comunicazione, intesa sia come trasmissione del messaggio da parte di Dio al profeta/veggente che come elaborazione e consegna di un racconto/visione da parte del profeta/veggente al lettore/ascoltatore. Ma forse più interessanti sono stati i punti di contatto che sono emersi tra le due forme comunicative. Pedroli ha dimostrato che i profeti, pur comunicando un messaggio di speranza che era capace di attivare un nuovo sguardo sulla realtà e di rivelare ciò che fino a quel momento era nascosto, in alcuni momenti storici di grande tensione e disordine politico-sociale, si dimostravano incapaci di mantenere viva e sostenere questa speranza. Questo ha fatto emergere il bisogno di un ulteriore e più efficace messaggio di assicurazione che, per poter essere espresso, necessitava di un nuovo *medium*, il *vedere*, e di un ricorso a un tipo di comunicazione differente, per tanti versi più incisiva e drastica, a nuovi codici linguistici, a un nuovo genere letterario: il *genere apocalittico*. Il profeta verrebbe così a comprendere che l'uomo ha bisogno di *vedere* il disegno di Dio all'opera, per cui, mosso dallo Spirito, *solleva il velo*: la sua parola diventa *sguardo* e la Profezia diventa *Apocalittica*.

Ha chiuso il convegno il ricchissimo intervento di E. Norelli su «Lettere di governo e di istruzione nel II secolo». Norelli ha cercato di dimostrare come il *medium* epistolare abbia svolto un ruolo decisivo nello sviluppo dei sistemi di governo nelle Chiese cristiane del II sec. Attraverso l'analisi di alcuni casi Norelli ha dimostrato che tra la fine del I e la metà del II sec. si assiste a un mutamento nello scambio di lettere tra comunità: se la *Lettera di Clemente* alla comunità di Corinto testimonia ancora una comunicazione tra due collegi presbiteriali, con le lettere successive, come quelle di Ignazio di Antiochia o quelle di Dionigi di Corinto (Eusebio, *Storia ecclesiastica* 4,23), lo scambio è tra vescovi che scrivono (e, più in generale, intessono relazioni) a nome dell'intera comunità. Gli epistolari conservati sono traccia importante dell'affermazione dell'episcopato monarchico. Un peso importante, in questo cambiamento, è giocato da Ignazio di Antiochia. Investito di un'elevata autorevolezza per la sua condizione di vescovo in

viaggio verso il martirio, affida alla comunicazione epistolare la sua idea di Chiesa, costituendo un modello di comunicazione che si rivelerà fecondo.

La partecipazione al dibattito che si è sviluppato al termine delle singole relazioni è stata il miglior riscontro all'importanza e alla centralità dei temi affrontati. I convegni dell'Associazione Biblica Italiana, nati con l'intento di affrontare problemi storiografici ed esegetici aperti, da oltre trent'anni hanno nel dibattito e nel confronto, talora anche dialetticamente intenso, il loro miglior pregio. Anche il convegno di Salerno non si è sottratto a questa regola. Pur manifestando sensibilità e approcci differenti, ai relatori e ai partecipanti va dato il merito di aver saputo interpretare al meglio il senso dell'argomento prescelto. La riflessione sulle strategie di comunicazione nel primo cristianesimo si è rivelata così un tema felice, ricco di spunti e di suggerimenti, che apre a nuove, future piste di ricerca storica ed esegetica.

Dario Garribba
Via G. Gigante, 46
80136 Napoli
dariogarribba@virgilio.it

LIBRI RICEVUTI

- BENZI G. – DI PEDE E. – SCAIOLA D. (edd.), *Profeti maggiori e minori a confronto. Major and minor Prophets Compared* (Nuova Biblioteca di Scienze Religiose 61), LAS, Roma 2019, p. 289, cm 24, € 19,00, ISBN 978-88-213-1348-6.
- BEN ZVI E., *Social Memory among the Literati of Yehud* (BZAW 509), De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2019, p. XI-759, cm 23, € 129,95, ISBN 978-3-11-054638-5; e-ISBN 978-3-11-054714-6 (PDF); e-ISBN 978-3-11-054651-4 (EPUB); ISSN 0934-2575.
- BRUM TEIXEIRA J.L., *Poetics and Narrative Function of Tobit 6* (DCLS 41), De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2019, p. XXII-326, cm 23, € 86,95, ISBN 978-3-11-061296-7; e-ISBN 978-3-11-061507-4 (PDF); e-ISBN 978-3-11-061342-1 (EPUB); ISSN 1865-1666.
- CALDUCH-BENAGES N. – DUGGAN M.W. – MARX D. (edd.), *On Wings of Prayer. Sources of Jewish Worship. Essays in Honor of Professor Stefan C. Reif on the Occasion of his Seventy-Fifth Birthday* (DCLS 44), De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2019, p. XVII-406, cm 23, € 86,95, ISBN 978-3-11-062995-8; e-ISBN 978-3-11-063028-2 (PDF); e-ISBN 978-3-11-063072-5 (EPUB); ISSN 1865-1666.
- CHIALÀ S., *Lo Spirito Santo e noi. Meditazioni sugli Atti degli Apostoli*. Prefazione di Mons. Francesco Cacucci, EDB, Bologna 2019, p. 166, cm 19, € 16,50, ISBN 978-88-10-20231-9.
- CHRUPCAŁA L.D., *Atti degli Apostoli: analisi sintattica* (Analecta 87), Edizioni Terra Santa, Milano 2019, p. 679, cm 24, € 60,00, ISBN 978-88-6240-693-2.
- CHUN J., *Il paradosso messianico secondo Marco. Rilevanza di Mc 8,31-9,29 per la caratterizzazione della figura di Gesù e dei discepoli* (AnBib 225), Gregorian & Biblical Press, Roma 2019, p. 309, cm 23, € 28,00, ISBN 978-88-765-3717-2.
- CORLEY J. – MILLER D. (edd.), *Intertextual Explorations in Deuterocanonical and Cognate Literature* (DCLS 31), De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2019, p. VI-378, cm 23, € 79,95, ISBN 978-3-11-041592-6; e-ISBN 978-3-11-041693-0 (PDF); e-ISBN 978-3-11-041695-4 (EPUB); ISSN 1865-1666.
- Cronache 1 e 2. Testo ebraico masoretico, versione greca dei Settanta, versione latina della Nova Vulgata, testo CEI 2008* (La Bibbia quadriforme), a cura di ROBERTO REGGI, EDB, Bologna 2019, p. 295, cm 26, € 32,00, ISBN 978-88-10-82143-5.
- DORFBAUER L.J. (ed.), *Fortunatianus Redivivus. Bischof Fortunatian von Aquileia und sein Evangelienkommentar* (CSEL [Extra Seriem]), De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2017, p. X-349, cm 24, € 109,95, ISBN 978-3-11-046968-4; e-ISBN 978-3-11-047158-8 (PDF).
- MAEIR A.M. – SHAI I. – MCKINNY C. (edd.), *The Late Bronze and Early Iron Ages of Southern Canaan* (Archaeology of the Biblical Worlds 2), De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2019, p. X-285, cm 24, € 86,95, ISBN 978-3-11-062670-4; e-ISBN 978-3-11-062837-1 (PDF); e-ISBN 978-3-11-062805-0 (EPUB); ISSN 2569-1910.

- PAGANINI S., *Von Evas Apfel bis Noahs Stechmücken. Fake News in der Bibel*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2019, p. 160, cm 19, € 14,00, ISBN 978-3-451-38493-6.
- RAUE D. (ed.), *Handbook of Ancient Nubia* (Reference), voll. 1-2, De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2019, p. XII-1111, cm 25, € 249,00, ISBN 978-3-11-041669-5; e-ISBN 978-3-11-042038-8 (PDF); e-ISBN 978-3-11-042065-4 (EPUB).
- SCHRÖTER J. – BUTTICAZ S. – DETTWILER A. (edd.), *Receptions of Paul in Early Christianity. The Person of Paul and his Writing through the Eyes of his early Interpreters* (BZNW 234), De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2018, p. X-909, cm 23, € 129,95, ISBN 978-3-11-053370-5; e-ISBN 978-3-11-053378-1 (PDF); e-ISBN 978-3-11-053372-9 (EPUB); ISSN 0171-6461.
- WÉNIN A., *Abramo. Una guida alla lettura* (CSB 90), EDB, Bologna 2019, p. 78, cm 21, € 9,50, ISBN 978-88-10-41042-4.