

Il giudeo cartofilace. La ricezione di Eb 9,15-18 nei teologi antiocheni di IV secolo: dalla partecipazione all'esclusione

Ὁ Ἰουδαῖος ὡς χαρτοφύλαξ τὰς διαθήκας ἐφύλαξε καὶ ὁ Χριστιανὸς ὡς υἱὸς ἐκκληρονόμησεν.

Il giudeo ha conservato i testamenti in qualità d'archivista, il cristiano ha ricevuto l'eredità in quanto figlio.¹

Questa curiosa interpretazione, che fa del giudeo un semplice χαρτουλάριος rispetto alle alleanze/testamenti (τὰς διαθήκας), appare in una omelia sul Salmo 5 attribuita, sino al Cotelier,² a san Giovanni Crisostomo, poi più correttamente al teologo ariano Asterio, detto il Capadoce o il Sofista († 341 ca).³ Inutile dire che l'autorevolezza del santo arcivescovo di Costantinopoli, oltre a una indubbia parentela con le idee sue proprie, hanno favorito la lettura delle omelie e conferito loro una certa autorità. Ancor oggi, attribuita ad Asterio vescovo ortodosso d'Amasea, una parte della sesta omelia sul Salmo 5 appare nella liturgia orientale della domenica dopo Pasqua.

¹ ASTERIO, *Omellie sui Salmi* 8,3. Seguiamo la numerazione di M. RICHARD, *Asterii sophistae commentariorum in Psalmos quae supersunt*, Oslo 1956, 6 = I omelia su Sal 5; 7 = II; 8 = III; 9 = IV; 10 = V (PG IV); 11 = VI (PG V). Proponiamo una nostra traduzione dei testi citati, accompagnandola col testo in lingua originale.

² *Ecclesiae Graecae monumenta. Tomus secundus. Johannes Baptista Cotelierius Societatis Sorbonicae theologus & regius linguae Graecae professor, e mss. codicibus produxit in lucem, Latina fecit, notis illustravit*, Parigi 1681. Cf. M. RICHARD, «Les homélies d'Asterius sur les Psaumes», in *RB* 44(1935), 548-558.

³ RICHARD, *Asterii sophistae commentariorum in Psalmos*. Attribuisce invece le Omelie a un Asterio non meglio conosciuto, attivo a fine IV secolo, la monografia fondamentale su questo punto della nostra trattazione: W. KINZIG, *Erbin Kirche. Die Auslegung von Psalm 5,1 in den Psalmenhomilien des Asterius und in der Alten Kirche*, Heidelberg 1990. Per una messa a punto delle diverse opinioni sulla questione, il lettore italiano potrà utilmente far riferimento a G. ROTA, «Una nota a due pericopi esegetiche delle Omelie asteriane ai Psalmi (Ast. Soph. 4,18-19: 31-33 Richard)», in *Orpheus* n.s. 29-30(2008-2009), 55-66, qui 55-56 nota 2.

L'interpretazione citata sopra, con la scelta del raro χαρτοφύλαξ, svela la dipendenza dalle affermazioni più solenni della Scrittura. Es 19,5-6^{LXX}, prima apparizione della bina φυλάσσειν + διαθήκη a tradurre תַּרְבִּית מִשְׁמַרְתֶּם אֶת־בְּרִית, recitava infatti:

καὶ νῦν ἐὰν ἀκοῇ ἀκούσητε τῆς ἐμῆς φωνῆς καὶ φυλάξητε τὴν διαθήκην μου, ἔσεσθέ μοι λαὸς περιούσιος ἀπὸ πάντων τῶν ἐθνῶν· ἐμὴ γάρ ἐστιν πᾶσα ἡ γῆ· ὑμεῖς δὲ ἔσεσθέ μοι βασιλείον ἱεράτευμα καὶ ἔθνος ἅγιον.

e ora, se ascolterete la mia voce e custodirete la mia alleanza, sarete per me un popolo speciale fra tutte le genti: infatti, è mia tutta la terra; ma voi sarete per me un sacerdozio regio e una gente santa.

La stessa bina, reciprocamente, definisce la fedeltà divina all'alleanza per es. in Dt 7,9^{LXX}.

Questa mutazione radicale fu evidentemente ingenerata dalla nota polisemia del sostantivo διαθήκη scelto da LXX per tradurre בְּרִית. È noto che la citata polisemia complica non poco la traduzione di Eb 9,13-18. Presentiamo il testo, dando a διαθήκη il valore neutro di «disposizione»:

e per questo (il Messia) è mediatore (μεσίτης) di una nuova disposizione (διαθήκη), perché, essendo intervenuta una morte in riscatto delle trasgressioni sotto la prima disposizione, i chiamati ricevano la promessa dell'eredità eterna. Infatti, dove (c'è) una disposizione, (è) necessità che la morte dell'autore della disposizione (sia) portata, una disposizione infatti è assodata (βεβαία) circa dei morti, e non ha forza finché vive l'autore della disposizione (διαθέμενος). Perciò neppure la prima fu inaugurata senza sangue.⁴

Asterio

In Asterio, la scelta è motivata, nel contesto immediato del passo dalle *Omellerie sui Salmi* che abbiamo posto *in exergo*, da una catena di

⁴ Eb 9,15-18: Καὶ διὰ τοῦτο διαθήκης καινῆς μεσίτης ἐστίν, ὅπως θανάτου γενομένου εἰς ἀπολύτρωσιν τῶν ἐπὶ τῇ πρώτῃ διαθήκῃ παραβάσεων τὴν ἐπαγγελίαν λάβωσιν οἱ κεκλημένοι τῆς αἰωνίου κληρονομίας. ὅπου γὰρ διαθήκη, θάνατον ἀνάγκη φέρεσθαι τοῦ διαθεμένου· διαθήκη γὰρ ἐπὶ νεκροῖς βεβαία, ἐπεὶ μήποτε ἰσχύει ὅτε ζῇ ὁ διαθέμενος. ὅθεν οὐδὲ ἡ πρώτη χωρὶς αἵματος ἐγκεκαίνισται. Cf. P. GARUTI, «Gesù “testatore” della nuova alleanza nella Lettera agli Ebrei: l'apporto delle testimonianze romane per la comprensione di un punto fondante del pensiero di Paolo e della sua scuola (Rm 8; Eb 9; Gaio 2,102-103)», in A. BENCIVENNI ET AL. (edd.), *Philobiblos. Scritti in onore di Giovanni Geraci*, Sesto San Giovanni (MI) 2019, 359-422.

citazioni ormai a tal punto acquisita da rendere impercettibile il paralogismo che la regge:

Chi è «colei che riceve l'eredità»? La Chiesa che viene dalle genti. Paolo afferma che: «le genti sono coeredi e concorporate: eredi di Dio, coeredi di Cristo». Qual è l'eredità? Il regno dei Cieli: «Venite voi i benedetti del Padre mio, ereditate il regno per voi preparato». Chi è diseredato? La Sinagoga e il suo popolo. «Cacciò la schiava e suo figlio. Non erediterà il figlio della schiava col figlio della libera». Il giudeo ha conservato...⁵

Il paralogismo è evidente: i credenti presi di fra le genti da συγκληρονόμα e σύσσωμα divengono, nella Chiesa che ormai si identifica con essi, eredi esclusivi. Al giudeo è lasciato un ruolo servile, per quanto prestigioso: custodire l'alleanza in quanto «carta», trasmettere un documento che non lo riguarda. Resta il tema della perdita di una eredità, ma questa era un'eventualità, non un diritto.

Sullo sfondo agiscono, evidentemente, la nota lettura delle vicende di Agar e Sara (Gen 21) operata da Paolo in Gal 4 e l'attribuzione alla Chiesa del titolo di λαὸς περιούσιος in Tt 2,14.

Agiscono pure le accuse tradizionali di deicidio e di rigetto del Messia risorto. Nel seguito dell'omelia, Israele-sposa, nuova Clitennestra, uccide l'erede sperando di impossessarsi così dell'eredità:⁶

Giacché dunque ha attribuito all'adultero i beni del coniuge, per seguire l'amante ha ucciso il marito e, come nell'immagine, ha giustificato Barabba e crocifisso lo sposo, la Sinagoga credette che morto il Messia sarebbe stata lei l'erede, come se già si fosse impossessata delle parti. Ma non sapeva che lo sposo morendo aveva scritto un nuovo testamento, in cui si stabiliva erede la Chiesa dalle genti.⁷

⁵ ASTERIO, *Omeliæ sui Salmi*, 6,8; 15,1: Τίς ἡ κληρονομία; Ἡ ἐξ ἐθνῶν ἐκκλησία. Λέγει Παῦλος εἶναι τὰ ἔθνη συγκληρονόμα καὶ σύσσωμα· Κληρονόμοι θεοῦ, συγκληρονόμοι δὲ Χριστοῦ. Τίς ἡ κληρονομία; Ἡ τῶν οὐρανῶν βασιλεία· Δεῦτε οἱ εὐλογημένοι τοῦ πατρός μου, κληρονομήσατε τὴν ἡτοιμασμένην ὑμῖν βασιλείαν. Τίς ἡ ἀποκληρονόμος; Ἡ συναγωγή καὶ ὁ λαὸς αὐτῆς. Ἐκβαλε τὴν παιδίσκην καὶ τὸν υἱὸν αὐτῆς. Οὐ γὰρ μὴ κληρονομήσει ὁ υἱὸς τῆς παιδίσκης μετὰ τοῦ υἱοῦ τῆς ἐλευθέρας. Ὁ Ἰουδαῖος ὡς χαρτοφύλαξ κτλ.

⁶ Il veicolo per operare questa trasposizione è, ovviamente, la parabola dei vignaioli omicidi di Mc 12,1-12 e Mt 21,33-41, col recupero dell'immagine profetica della vigna-sposa (cf. Is 5,1-7).

⁷ ASTERIO, *Omeliæ sui Salmi*, *ibid.*: Ἐπεὶ οὖν τὰ τοῦ ἀνδρὸς τῷ μοιχῷ προσετίθη καὶ τῷ ἔραστῇ ἀκολουθοῦσα ἐφόνευσε τὸν ἄνδρα καὶ ὡς ἐν εἰκόνι τὸν Βαραββᾶν ἐκδικοῦσα ἐσταύρωσε τὸν νυμφίον, ἐνόμισε δὲ ἡ συναγωγή ὅτι τοῦ Χριστοῦ ἀποθανόντος αὕτη κληρονόμος ἔσται ὡς ἤδη τὰς νομὰς κρατοῦσα, καὶ οὐκ ᾔδει ὅτι ὁ νυμφίος ἀποθνήσκων νέαν διαθήκην ἔγραψεν, ἐν ἣ κληρονόμον ἐνεστήσατο τὴν ἐξ ἐθνῶν ἐκκλησίαν.

L'occasione a tali sviluppi polemici è data dal titolo del Sal 5 nella versione LXX. L'espressione לִמְנַחֵם אֶל־הַנְּחִילֹת è resa con εἰς τὸ τέλος ὑπὲρ τῆς κληρονομώσεως. Il femminile נְחִילֹת è fatto derivare da נָחַל invece che da חָלַל (flauto). Così, già nell'*incipit* della prima delle sei omelie dedicate al quinto salmo, nessuna delle quali supera il v. 4 del medesimo, Asterio commenta, ancora abbastanza irenico:

Se vogliamo raggiungere un felice fine della vita e divenire eredi di Dio, orsù cerchiamo assieme ciò che è degno dell'eredità, secondo la disposizione della salmodia presente. Il salmo che ci è proposto, infatti, porta nel titolo: «Verso il termine. Su colei che eredita». Chi è costei? La Chiesa. E perché non dice: «Sull'erede»? Perché sempre eredita. E molte cose eredita, in quanto regina: le anime dei fedeli, i patriarchi, i profeti, il Messia, il cielo.⁸

La titolatura del salmo offre un altro argomento ad Asterio. L'espressione εἰς τὸ τέλος richiama tanto la fine dei tempi quanto la morte di qualcuno. Nella stessa omelia, rivolto polemicamente al popolo dei giudei, l'oratore chiede:

Guardiamo bene: quale eredità hai ottenuto «verso la fine»? Non sei stato forse espulso dalla città? Non hai forse perso il tempo?⁹ Non sei stato disperso

⁸ ASTERIO, *Omellerie sui Salmi*, 6,1: Οἱ τὸ μακάριον τέλος τῆς ζωῆς ἐκδεχόμενοι καὶ κληρονόμοι τοῦ θεοῦ γενέσθαι βουλόμενοι, τὰ τῆς κληρονομίας δίκαια, ὡς ἐν διαθήκῃ τῇ προκειμένη ψαλμωδία, δεῦτε, κοινῶς ἐρευνήσωμεν. Εἰς τὸ τέλος γάρ, ὑπὲρ τῆς κληρονομώσεως ἐπιγέγραπται ὁ προκείμενος ἡμῖν ψαλμός. Καὶ τίς αὕτη; Ἡ ἐκκλησία. Καὶ διὰ τί οὐκ εἶπεν ὑπὲρ τῆς κληρονομίης; Ὅτι αἰεὶ κληρονομεῖ. Καὶ πολλὰ ὡς βασίλισσα κληρονομεῖ, τὰς ψυχὰς τῶν πιστῶν, πατριάρχας, προφῆτας, Χριστόν, οὐρανόν.

⁹ KINZIG, *Erbin Kirche*, 104-105, segnala un certo parallelismo fra questa serie di domande retoriche e quanto legge in *Midrash Tehillim* 5,1 (p. 82 del primo volume della traduzione di W.G. BRAUDE, *The Midrash on Psalms*, New Haven, CT 1959): «Altra spiegazione: *Nehiloth* (le eredità) deve essere inteso per la Terra di Israele, di cui è detto: «In quei giorni ... si raduneranno ... nella terra che io ho dato in eredità ai loro padri. Ma dissi: Quanto vorrei porti fra i miei altri figli? [Sì.] Ti darò una terra desiderabile, un'eredità (*naḥalat*) di bellezza che le genti desidereranno (*sibe'ot goyim*)» (Ger 3,18-19a). *Sibe'ot goyim* può significare altro che la terra d'Israele, desiderata ed appetita da tutte le genti? (...) Anche il Tempio è definito «eredità», poiché è detto: «Non sei ancora giunto al luogo del riposo e all'eredità (*naḥalah*) che il Signore tuo Dio ti dà» (Dt 12,9). Quando si dice: «Quanto preziose sono le tue tende, Giacobbe, e i tuoi tabernacoli, Israele» (Nm 24,5), dov'è la bontà delle tende di Giacobbe? In questo: «Come un torrente (*naḥal*) zampillano» (*ibid.*). Poiché come un torrente in cui un uomo entra impuro, ma esce purificato, così è il tempio in cui un uomo entra coperto di peccati, ma ne esce senza più peccato. Così, quando Mosè dice ai figli di Israele: «Non sei ancora giunto al luogo del riposo, e all'eredità» (Dt 12,9), con la parola «riposo» intende «la Terra d'Israele» e con «eredità» intende «il Tabernacolo di Giacobbe». Tuttavia, l'ipotesi che Asterio polemizzi con un interlocutore ebreo poggia su una datazione alta del materia-

in ogni dove? Non sei schiavo dei romani? Tu che hai osato levare la mano contro l'erede (primo), non sei stato forse escluso dall'eredità? Tu «in principio» ti eri impossessato dell'eredità altrui: «A Colui che ha colpito sovrani potenti e ha dato la loro eredità, in eredità a Israele suo servo» (Sal 136,21-22). Le genti «verso la fine» hanno ereditato un regno dei cieli.¹⁰

Il riferimento al τέλος in quanto morte è duplice. Trattandosi di un regno celeste, il possesso dell'eredità attende l'anima (ψυχή è femminile) del credente oltre la sua propria fine, se la vita ne è stata degna:

«Verso il termine. Per colei che riceve l'eredità». Perché l'anima, avendo condotto a termine con pietà e buona condotta la vita mortale, possa usufruire dell'eredità. «Verso il termine. Per colei che riceve l'eredità». Chi è colei che riceve l'eredità? La Chiesa e ogni anima che ama Dio, che come sposa e vergine appartenendo al Messia...¹¹

In questo come in altri passi, il femminile pilota l'esegesi di Asterio. In effetti, per lui, in questo che giustamente è stato definito «un trattato legale o meglio un esame da parte di un giurisperito sulla successione dei Cristiani al popolo Ebraico»,¹² la Chiesa eredita in quanto moglie legittima del Cristo testatore. È su questo punto che s'innesta l'interpretazione di Eb 9,15-23, in particolare di 9,17: διαθήκη γὰρ ἐπὶ νεκροῖς βεβαία, ἐπεὶ μήποτε ἰσχύει ὅτε ζῇ ὁ διαθέμενος, «un testamento infatti ha validità circa i morti, e non entra in vigore finché vive il testatore». Si tratta sempre della terza omelia sul Salmo 5, incentrata sul tema delle due spose:

Ma poiché tu stessa (Sinagoga) hai ucciso l'erede e hai creduto di poterti impadronire dell'eredità, sappi che l'erede è risorto e ha trasferito (il diritto al)

le midrashico citato, mentre si tratta di spiegazioni aggiunte in coda ad altre spiegazioni del titolo di Sal 5.

¹⁰ ASTERIO, *Omellerie sui Salmi*, 6,9: Ἰδωμεν· σὺ εἰς τὸ τέλος τί ἐκληρονόμησας; Οὐχὶ ἀπεβλήθης τῆς πόλεως; Οὐκ ἀπώλεσας τὸν ναόν; Οὐ διεσπάρης πανταχῇ; Οὐ Ῥωμαίοις δουλεύεις; Οὐχί, ἀφ' οὗ κατὰ τοῦ (Richard add. πρώτου) κληρονόμου τὰς χεῖρας ἠπλώσας, ἀπεβλήθης τῆς κληρονομίας; Σὺ ἐν τῇ ἀρχῇ ἐκληρονόμησας τὴν ἀλλοτριάν· τῷ πατάξαντι βασιλεῖς κραταιοὺς καὶ δόντι τὴν γῆν αὐτῶν κληρονομίαν, κληρονομίαν Ἰσραὴλ τῷ δούλῳ αὐτοῦ. Τὰ ἔθνη εἰς τὸ τέλος ἐκληρονόμησαν οὐρανῶν βασιλείαν.

¹¹ ASTERIO, *Omellerie sui Salmi*, 7,2: Εἰς τὸ τέλος, ὑπὲρ τῆς κληρονομούσης, ἵνα ἐν εὐσεβείᾳ καὶ καλῇ πολιτείᾳ τὸν βίον ἢ ψυχὴν τελέσασα, τῆς κληρονομίας ἐν ἀπολαύσει γένηται. Εἰς τὸ τέλος, ὑπὲρ τῆς κληρονομούσης. Καὶ τίς ἡ κληρονομούσα; Ἡ ἐκκλησία καὶ πᾶσα θεοφιλὴς ψυχὴ, ἢ ὡς νύμφη καὶ παρθένος ἄρμολογεῖται τῷ Χριστῷ κτλ.

¹² E. VOLTERRA, «Considerazioni teologico giuridiche di Asterio di Amasea», in *Rivista italiana per le scienze giuridiche* n.s. 4(1929), 35-42, qui 37.

l'eredità alla Chiesa di fra le genti; «verso il termine. Per colei che riceve l'eredità». Perché: «verso la fine»? Perché ogni eredità passa all'erede dopo la fine e la morte del testatore. Dice infatti l'Apostolo: «un testamento infatti ha validità circa i morti, e non entra in vigore finché vive il testatore». E poiché il Messia aveva dato disposizioni per la Chiesa, le ha anche scritto un testamento, il Vangelo, e dopo averle promesso in eredità il regno, è morto ed è stato sepolto, e il testamento per «colei che riceve l'eredità» è entrato in vigore.¹³

Il ragionamento è evidentemente complicato dall'intento polemico. Sulla base di tante affermazioni profetiche circa l'infedeltà d'Israele al patto (διαθήκη), e in particolare di quanti come Geremia davano all'alleanza valenza matrimoniale, Asterio afferma che il Messia aveva già dato disposizioni per la Chiesa fra le genti (διαθέμενος), redigendo in vita un nuovo testamento (διαθήκη) condizionato da precise promesse (ἐπηγγελματο). Con l'uccisione e la sepoltura del Cristo, la Sinagoga avrebbe causato l'entrata in vigore del testamento a lei sfavorevole.

La cultura giuridica di Asterio e le costumanze in vigore nel IV secolo circa il diritto successorio sono state messe bene in luce da Kinzig,¹⁴ e non possiamo che condividerne in parte le conclusioni. Il solo punto in cui l'autore si discosta dalle teorie accettate è che tali conoscenze, in particolare la terminologia inerente i *pacta dotalia*, permettono di precisare la data delle omelie fra il 385 e il 410.¹⁵ Non sarebbero quindi di Asterio il Sofista, come detto più sopra. Tale datazione conduce Kinzig a considerare Giovanni Crisostomo († 407) fra le fonti di Asterio.

¹³ ASTERIO, *Omelie sui Salmi*, 8,7: Ἀλλ' ἐπειδὴ καὶ αὐτὸν τὸν κληρονόμον ἀπέκτεινας καὶ κληρονομεῖν ἐνόμισας, μάθε ὅτι ἀνέστη ὁ κληρονόμος καὶ τὴν κληρονομίαν εἰς τὴν ἐξ ἑθνῶν ἐκκλησίαν μετήγαγεν. Εἰς τὸ τέλος, ὑπὲρ τῆς κληρονομουσης. Καὶ διὰ τί Εἰς τὸ τέλος; Ἐπειδὴ πᾶσα κληρονομία μετὰ τὸ τέλος καὶ τὴν τελευτὴν τοῦ διατιθεμένου εἰς τοὺς κληρονόμους περιέρχεται. Λέγει ὁ ἀπόστολος: Διαθήκη γὰρ ἐπὶ νεκροῖς βεβαία, ἐπεὶ μήποτε ἰσχύει ὅτε ζῇ ὁ διαθέμενος. Ἐπεὶ οὖν διέθετο τῇ ἐκκλησίᾳ ὁ Χριστὸς καὶ διαθήκην αὐτῇ ἔγραψε τὸ εὐαγγέλιον καὶ κληρονομίαν αὐτῇ τὴν βασιλείαν ἐπηγγείλατο καὶ ἐτελεύτησε καὶ ἐτάφη, καὶ ἡ διαθήκη ἐβεβαιώθη τῆς κληρονομουσης.

¹⁴ KINZIG, *Erbin Kirche*, 12-30.

¹⁵ KINZIG, *Erbin Kirche*, 30: «Doch läßt sich die von Asterius vorausgesetzte Rechtsspraxis noch genauer als die bestimmen, die wir für die Wende vom vierten zum fünften Jahrhundert annehmen müssen. Das bedeutet, daß die andernorts vorgeschlagene Datierung des Psalmenhomilien zwischen 385 und 410 auch hierdurch bestätigt wird».

Epifanio di Salamina

Prima di affrontare il pensiero di Crisostomo, vale soffermarsi su un fugace passaggio del *Panarion* di Epifanio, composto negli anni '70 del IV secolo. L'interpretazione di Eb 9,17-19, riassunta in brevi tratti, è pilotata anche in questo caso dalla metafora sponsale e da Gal 4, ma senza che interferiscano fra loro la condizione maritale (attribuita a Dio) e la morte di Cristo. Quel che importa a Epifanio, contro i manichei, è affermare l'unicità del Dio che origina entrambe le alleanze.

E vedi bene ch'egli dice che i due testamenti sono di un solo Dio. L'apostolo dice: «Il primo testamento fu dato sul Monte Sinai e genera per la schiavitù. Poiché il Monte Sinai è in Arabia. Ma la Gerusalemme di lassù è libera (...), ella che è madre di noi tutti» (Gal 4,24-26). Se ci sono due mogli, c'è però un solo marito. Così, se anche ci sono due testamenti, c'è un solo Dio, che li ha posti entrambi in essere. Per questo (l'apostolo) non li chiama entrambi «Nuovo» o entrambi «Vecchio», ma l'uno «Nuovo» e l'altro «Vecchio». E soggiunge: «un testamento è assodato circa dei morti (...) per questo anche il primo non fu prodotto senza sangue (...) prese dunque Mosè il sangue dei capri ed asperse il libro stesso e il popolo» (cf. Eb 9,17-19 *passim*). Per questo anche il secondo testamento fu dato al riguardo della morte del salvatore. Inoltre i due testamenti sono concordi. L'uno afferma: «Non verrà meno un capo da Giuda né un condottiero dai suoi lombi, finché non venga ciò che (gli) è riservato» (Gen 49,10); mentre il secondo dice: «Dio era nel Messia, riconciliandosi il cosmo, non imputando ad essi le loro trasgressioni» (2Cor 5,19). Molto ci sarebbe da dire al riguardo, ma per brevità lo tralascerò.¹⁶

Anche in questa lettura, la διαθήκη è considerata un testo, contenente promesse e condizioni. Epifanio non ritiene di dover continuare la citazione di Gen 49,10^{LXX} con la frase: καὶ αὐτὸς ἔσται προσδοκία ἐθνῶν, «ed egli stesso sarà l'attesa della genti». Possiamo supporre che

¹⁶ EPIFANIO, *Panarion* III,74,6 (K. HOLL, *Epiphanius, Ancoratus und Panarion III*, Lipsia 1933): καὶ ὁρᾷς ὅτι τὰς δύο διαθήκας ἐνὸς λέγει θεοῦ; φησὶ γὰρ ὁ ἀπόστολος «ἡ πρώτη διαθήκη ἐκ τοῦ ὄρους Σινᾶ ἐδόθη, εἰς δουλείαν γεννώσα. τὸ γὰρ ὄρος Σινᾶ ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ· ἡ δὲ ἄνω Ἱερουσαλὴμ ἐλευθέρη ἐστίν, ἣτις ἐστὶν μήτηρ ἡμῶν». εἰ γὰρ δύο εἰσὶ γυναῖκες, ἀλλὰ εἷς ὁ ἀνὴρ· οὕτως εἰ καὶ δύο εἰσὶ διαθήκαι, ἀλλὰ εἷς ὁ θεός, ὁ τὰς δύο θέμενος. καὶ διὰ τοῦτο οὐ δύο κέκληκε καινὰς, οὐδὲ δύο παλαιάς, ἀλλὰ μίαν παλαιάν καὶ μίαν καινὴν. καὶ φησὶ «διαθήκη δὲ ἐπὶ νεκροῖς βεβαία ἐστὶ, διὸ καὶ ἡ πρώτη ἄνευ αἵματος οὐκ ἐγένετο». «ἔλαβε γὰρ Μωυσῆς τὸ αἷμα τῶν τράγων καὶ ἐρράντισεν αὐτὸ τὸ βιβλίον καὶ τὸν λαόν». διὰ τοῦτο καὶ ἡ δευτέρα ἐπὶ τῷ θανάτῳ τοῦ σωτῆρος ἐδόθη διαθήκη· ὅποτε μάλιστα αἱ ἀμφότεραι ἀλλήλαις συνάδουσιν, ἡ μὲν λέγουσα «οὐκ ἐκλείψει ἄρχων ἐξ Ἰουδα, οὐδὲ ἡγούμενος ἐκ τῶν μηρῶν αὐτοῦ, ἕως ἂν ἔλθῃ ὁ ἀπόκειται», ἡ δὲ δευτέρα ὅτι «θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ, κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ, μὴ λογιζόμενος αὐτοῖς τὰ παραπτώματα». καὶ πολλὰ ἐστὶ περὶ τούτου λέγειν, διὰ δὲ τὴν συντομίαν ὑπερβήσομαι.

l'affermazione universalista della versione greca, già presente nella lettura cristiana di Gen 49,¹⁷ non lo interessasse, mentre nella misteriosa affermazione ἕως ἂν ἔλθῃ ὁ ἀπόκειται vede forse un annuncio della morte del Salvatore.

Le *Quaestiones et responsiones ad orthodoxos*, opera giuntaci sotto il nome di Giustino Martire, poi attribuita a Teodoreto di Cirro¹⁸ o a Diodoro di Tarso,¹⁹ ma sempre di ambito antiocheno,²⁰ sembra insistere sulla continuità dei due testamenti:

Quando Dio abrogò il culto antico, decise, tramite il vecchio testamento, di introdurne uno nuovo. Introducendo, al posto di quello, questo nuovo culto, annunciato dalle parole divine confermate da prodigi, in primo luogo abrogò giudaismo ed ellenismo. In seguito, con opere prodotte da forze come divine, stradicò ogni errore negli uomini e nei demoni, ed ugualmente abrogò i culti di tutte le malvage sette nel mondo, (l'iniquità) di fede e d'azione.²¹

La *quaestio* sorgeva dal fatto che i seguaci del vero culto erano ancora minoritari, se comparati a greci, giudei ed eretici. L'Antico Testamento è visto, tuttavia, come già contenente la promessa di un nuovo culto. In questo senso va letto il bisticcio: διὰ τῆς παλαιᾶς διαθήκης προθεμένου.

¹⁷ Cf. EUSEBIO DI CESAREA, *Commenti ai Salmi* (J.-P. MIGNÉ, *Patrologiae cursus completus. Series Graeca* 23, Parigi 1857, 817); TEODORETO DI CIRRO, *Rimedio alle malattie elleniche*, 10,94 (P. CANIVET, *Théodoret de Cyr. Thérapeutique des maladies helléniques*, Parigi 1958): Καὶ Ἰακώβ δὲ ὁ πατριάρχης, εὐλογῶν τὸν Ἰούδαν, τῆς τῶν ἐθνῶν ἐμνημόνευσεν εὐλογίας· «Οὐκ ἐκλείψει» γὰρ ἔφη κτλ., «E il patriarca Giacobbe, nella benedizione su Giuda si ricordò della benedizione delle genti. Disse infatti: "Non verrà meno..."».

¹⁸ Cf. P.B. CLAYTON JR. – P.B. CLAYTON, *The Christology of Theodoret of Cyrus: Antiochene Christology from the Council of Ephesus (431) to the Council of Chalcedon (451)*, Oxford 2007, 104.

¹⁹ A. VON HARNACK, *Diodor von Tarsus. Vier pseudojustinische Schriften als Eigentum Diodors nachgewiesen*, Lipsia 1901.

²⁰ S.J. VOICU, «Due antiocheni periferici. Le *Quaestiones et responsiones ad Orthodoxos* (CPG 6285) e Severiano di Gabala», in *Aug.* 55(2015), 543-558.

²¹ PSEUDO GIUSTINO, *Quaestiones et responsiones ad orthodoxos*, I: Τὴν ἀρχαίαν τοῦ θεοῦ λατρίαν λύσαντος, τὴν νέαν δὲ ἀντεισαγαγεῖν διὰ τῆς παλαιᾶς διαθήκης προθεμένου, εἰ μὲν ἀντεισῆγαγε ταύτην ἀντ' ἐκείνης, πρῶτον μὲν κηρυττομένην λόγοις θεαῖς δυνάμεσι μαρτυρουμένοις, ἀνεῖλεν ἰουδαϊσμόν τε καὶ ἑλληνισμόν· ὕστερον δὲ ἔργοις θεαῖς ὡσαύτως δυνάμεσι γινομένοις πάσης τῆς ἐν ἀνθρώποις τε καὶ δαίμοσι πλάνης ποιεῖ τὴν ἐκρίνωσιν, σὺν ταύτῃ δὲ καὶ πάντων τῶν ἐν τῷ κόσμῳ κακῶν αἰρέσεων ἀνέλε τὴν λατρίαν [καὶ πονηρίαν] πίστεώς τε καὶ ποιήσεως. Testo in J.K.T. VON OTTO, *Corpus apologetarum Christianorum saeculi secundi*, V, Jena ³1881. Il testo di questo passo è in parte frutto di congettura.

Giovanni Crisostomo

Come è noto, le omelie sulla Lettera agli Ebrei di san Giovanni Crisostomo ci sono pervenute nella redazione postuma del presbitero Costantino d'Antiochia, dopo la morte dell'arcivescovo di Costantinopoli. Da colui che, sin dagli inizi della sua attività pastorale ad Antiochia nel 387, si era distinto per i toni accesi contro i giudei o, piuttosto, contro i cristiani tentati dal ritorno al giudaismo, potremmo attenderci parole simili a quelle di Asterio. Invece la problematica dei due testamenti, che Ebrei sviluppa in 9,15-18, riguarda l'umanità nel suo insieme.

Inizia dunque dicendo: «di un nuovo testamento è mediatore». Il testamento si fa nell'ultimo giorno prima della morte, ed è fatto in modo tale che alcuni sono dichiarati eredi, altri diseredati. Così dunque si esprime circa gli eredi: «Voglio che dove sono io – dice il Messia – siano anch'essi» (Gv 17,24), ma ascolta cosa dice dei diseredati: «Non prego per tutti, ma per quanti per la loro parola crederanno» (Gv 17,20).²²

La volontà del Cristo morente, espressa nel discorso di Gv 17, che può ben essere considerato testamento, lo rivela come erede intermedio (μεσίτης) delle promesse del Padre: egli associa ai suoi propri diritti coloro per cui prega, mentre esclude (disereda) quanti rifiuteranno di credere alla parola dei discepoli. Si esce così in maniera esplicita dalla mentalità corporativa che considerava, quanto alla διαθήκη (alleanza/testamento), più la trasmissione per via di sangue o l'appartenenza religiosa che la scelta individuale.²³ Questo passaggio coinvolge evidentemente tanto i beni promessi dal testatore quanto le condizioni imposte all'erede.

Inoltre, un testamento prevede che il testatore ci metta qualcosa, e che coloro che lo ricevano apportino qualcos'altro, in modo che questi ultimi ricevano sì, ma compiano a loro volta qualche opera. Così, qui, dopo aver promesso

²² GIOVANNI CRISOSTOMO, *Omelie sulla Lettera agli Ebrei* 16,1 (MIGNE, *Patrologiae cursus completus. Series Graeca* 63, Parigi 1862): Διὸ καὶ οὕτως ἄρχεται λέγων, καὶ διὰ τοῦτο φησι· Καὶνῆς διαθήκης μεσίτης ἐστίν. Ἡ διαθήκη πρὸς τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ γίνεται τῆς τελευτῆς. Τοιαύτη δὲ ἐστὶν ἡ διαθήκη, τοὺς μὲν κληρονόμους ἔχει, τοὺς δὲ ἀποκληρονόμους. Οὕτω καὶ ἐνταῦθα περὶ μὲν τῶν κληρονόμων φησὶν ὁ Χριστός· Θέλω ἵν', ὅπου ἐγὼ εἰμι, καὶ οὗτοι ᾧσι. Καὶ πάλιν περὶ τῶν ἀποκληρονόμων ἄκουε αὐτοῦ λέγοντος· Οὐ περὶ πάντων ἐρωτῶ, ἀλλὰ περὶ τῶν πιστευόντων διὰ τοῦ λόγου αὐτῶν εἰς ἐμέ.

²³ Cf., per questo aspetto, le note ancora attuali di A. JAUBERT, *La notion d'alliance dans le Judaïsme aux abords de l'ère chrétienne*, Parigi 1963 (in particolare, per Filone d'Alessandria, le pp. 414-442).

innumerevoli beni, esige da loro qualcosa, dicendo «Vi do un comandamento nuovo» (Gv 17,13).²⁴

Allontanandosi dal dettato di Ebrei, Crisostomo affronta un punto di diritto: chi testimonia dell'autenticità del testamento? Tanto più che il primo testamento poteva contare su una notorietà acquisita. La nuova formulazione delle condizioni (la ἐντολὴ καινὴ) che lo accompagna richiederebbe una sanzione ufficiale.

Un testamento richiede poi dei testimoni. Ascolta cosa dice: «Sono io che do testimonianza di me stesso, e anche il Padre, che mi ha mandato, dà testimonianza di me» (Gv 8,18) e del Paracleto: «Egli mi darà testimonianza» (Gv 15,26). Inviò poi i dodici apostoli dicendo: «Sarete testimoni davanti a Dio» (cf. 1 Tm 5,21; 2Tm 2,14; 4,1).²⁵

Questa aggiunta ci porta al cuore del diritto successorio antico: il testamento si rendeva necessario quando il testatore desiderava nominare eredi al di fuori dell'asse successorio «naturale». Si trattava, quindi, di un atto non usuale. In Asterio, il caso inusuale era la successione uxoria. Dei testimoni sono espressamente richiesti dalle *Institutiones* di Gaio (composte fra il 168 e il 180) nella procedura del testamento *per aes et libram*, bronzo e bilancia, di cui dovremo parlare ancora:

Questa la procedura: il testatore, come in tutte le altre mancipazioni, in presenza di cinque testimoni cittadini romani, puberi, e di un porta-bilancia, scritte le tavole del testamento, mancipa a qualcuno, pro forma, la sua famiglia [...].²⁶

²⁴ GIOVANNI CRISOSTOMO, *Omellie sulla Lettera agli Ebrei* 16,1: Ἡ διαθήκη πάλιν τὰ μὲν τοῦ διαθεμένου ἔχει, τὰ δὲ τῶν δεχομένων· ὥστε τὰ μὲν αὐτοὺς λαβεῖν, τὰ δὲ ποιῆσαι. Οὕτω καὶ ἐνταῦθα· μετὰ γὰρ τὸ ἐπαγγεῖλασθαι μυρία, ἀπαιτεῖ καὶ τὰ παρ' αὐτῶν, λέγων· Ἐντολὴν καινὴν δίδωμι ὑμῖν.

²⁵ GIOVANNI CRISOSTOMO, *Omellie sulla Lettera agli Ebrei* 16,1: Πάλιν ὀφείλει ἡ διαθήκη μάρτυρας ἔχειν· καὶ ἄκουε αὐτοῦ πάλιν λέγοντος· Ἐγὼ εἰμι ὁ μαρτυρῶν περὶ ἐμαντοῦ, καὶ μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ ὁ πέμψας με Πατήρ· καὶ πάλιν· Ἐκεῖνος μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ, περὶ τοῦ Παρακλήτου λέγων· καὶ τοὺς δώδεκα ἀποστόλους ἀπέστειλε λέγων· Διαμαρτύρασθε ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ.

²⁶ GAIO, *Institutiones* II § 104: *Eaque res ita agitur: qui facit testamentum, adhibitis, sicut in ceteris mancipationibus, V testibus ciuibus Romanis puberibus et libripende, postquam tabulas testamenti scripserit, mancipat alicui dicis gratia familiam suam...* Testimonia del perdurare e dell'estendersi della procedura riportata in questo testo il fatto che appaia ancora riassunto, in epoca giustiniana, nella Parafrasi greca di Teofilo (PT 2,10).

Questi testimoni assistono alla stesura del testamento e all'affido della *familia* a un «compratore», una figura intermediaria di notevole interesse.

Crisostomo, come Asterio, ricorre all'immagine matrimoniale, ma per spiegare la necessità di un μεσίτης. Con ciò, evidentemente, rientra nella lettura di διαθήκη come patto sponsale paritetico. La differenza, infatti, fra διαθήκη come patto sponsale e διαθήκη come testamento sta nel fatto che il primo è contratto fra pari, che intendono scambiarsi, almeno in linea di principio, gli stessi diritti e gli stessi doveri. Nel testamento, invece, chi ha un bene stabilisce di lasciarlo a chi non lo possiede, al momento in cui, per l'intervenuta morte, lo perderà. In questo secondo quadro, è difficile per noi immaginare la presenza di un mediatore, mentre negli sponsali un mediatore è figura normale.

E dunque dice: «di un nuovo testamento è mediatore». Cos'è dunque un mediatore? Il mediatore non ha in suo potere l'oggetto della sua mediazione; ma una cosa è l'oggetto, altra l'intermediario. In un matrimonio, per esempio, l'intermediario non è colui che sarà unito nel vincolo, ma colui che opera a favore di chi prenderà in moglie la donna.²⁷

L'esempio matrimoniale non regge, tuttavia, il diritto successorio: serve solamente ad affermare che il mediatore non acquista l'oggetto della mediazione. Per questo, Crisostomo rientra nel linguaggio della successione e del cambio di testamento.

Il tal senso, il Messia è intermediario fra noi e il Padre. Il Padre non voleva lasciarci quell'eredità, anzi era adirato contro di noi e ci trattava con severità, come si fa con gli estranei. Il Messia si fece intermediario fra noi e il Padre, e lo persuase. Guarda fino a che punto fu nostro intermediario, come ricevette e rese quelle parole che il Padre proferì, trasmettendocene e subendo la morte: avevamo peccato e dovevamo morire, è morto per noi e ci ha resi degni del testamento. Perché un testamento è sicuro e certo, se è fatto a favore di persone non indegne. Sulle prime aveva fatto un testamento da Padre nei riguardi dei figli, ma poiché nel seguito ci siamo mostrati indegni, non c'era bisogno di un testamento, ma del supplizio.²⁸

²⁷ GIOVANNI CRISOSTOMO, *Omelia sulla Lettera agli Ebrei* 16,1: Καὶ διὰ τοῦτο φησιν, Διαθήκης καινῆς μεσίτης ἐστί. Τί ἐστί μεσίτης; Ὁ μεσίτης οὐκ ἔτι ἐστί κύριος τοῦ πράγματος οὐδ' ἐστί μεσίτης, ἀλλ' ἕτερον μὲν τὸ πρᾶγμα, ἕτερος δὲ ὁ μεσίτης· οἷον, μεσίτης γάμου γίνεται, οὐχ ὁ γαμῶν, ἀλλ' ὁ τῷ μέλλοντι ἄγεσθαι συμπράττων.

²⁸ GIOVANNI CRISOSTOMO, *Omelia sulla Lettera agli Ebrei* 16,1: Οὕτω δὴ καὶ ἐνταῦθα μεσίτης ὁ Υἱὸς ἐγένετο τοῦ Πατρὸς καὶ ἡμῶν. Οὐκ ἤθελεν ἡμῖν ἀφεῖναι ὁ Πατὴρ τὴν κληρονομίαν ταύτην, ἀλλ' ὥργιζετο πρὸς ἡμᾶς, καὶ ἐχαλέπαιεν ὡς πρὸς ἀπηλλοτριωμένους·

L'analogia con Asterio risulta evidente, salvo che l'ira del Padre *potrebbe indurlo* a cambiare testamento. L'intercessione del Cristo, che si fa intermediario trasmettendoci le parole del Padre e offrendosi per noi, storna il castigo (τιμωρία) e ricompone il rapporto con Dio. Il diritto successorio è ristabilito col «testamento del Figlio» (Gv 17) che detta nuove condizioni a chi voglia essere erede degno.²⁹ Il criterio della dignità non è estraneo al diritto testamentario invalso nell'Impero: l'accettazione delle condizioni, ancora vivo il testatore e, comunque, sulla base del dettato testamentario, mostrava che l'erede era in grado di proseguirne l'opera e di gestirne la *familia*.

Conclusione

L'interesse degli autori di scuola antiochena, per la lettura di Eb 9, scaturisce da molteplici elementi: a) la loro è una lettura letteralista, che non sfugge al contenuto primario di termini quali διαθήκη o μεσίτης; b) sono ancora vicini all'ambiente in cui si formò, alla luce di Ger 38,31^{LXX}, il concetto paolino/lucano di καινή διαθήκη;³⁰ c) il rapporto con il giudaismo era ancora argomento dibattuto, sia per prossimità geografica e culturale, che a causa degli effetti del tentativo di restaurare gli antichi culti, caratteristico del regno di Flavio Claudio Giuliano († 363); d) la cultura giuridica, diffusa nelle scuole di retorica, si identificava ormai con quello che siamo soliti chiamare «diritto romano».

Percorrendo gli autori di cui abbiamo riportato i brani nei quali, in forma esplicita o implicita, essi fanno riferimento a Eb 9,15-18, abbiamo notato che solo in Asterio prevale veramente il concetto di sostituzione. In Giovanni Crisostomo, che pure insiste sulla novità delle condizioni richieste dal testamento cristico, esso è necessario per dare

μεσίτης τοίνυν ἐγένετο ἡμῶν καὶ αὐτοῦ, καὶ ἔπεισεν αὐτόν. Καὶ ὅρα πῶς μεσίτης ἐγένετο λόγους ἀπήγαγε καὶ ἤγαγε, τὰ παρὰ τοῦ Πατρὸς ἡμῖν διαπορθμεύων, καὶ τὸν θάνατον προστιθείς· προσκεκρουκότες ἦμεν, ἀποθανεῖν ὀφειλομεν, ἀπέθανεν ὑπὲρ ἡμῶν, καὶ ἐποίησεν ἡμᾶς ἁγίους τῆς διαθήκης. Ταῦτητοι καὶ βεβαία ἐστὶν ἡ διαθήκη, ἥ οὐκ εἰς ἀνάξιους λοιπὸν γέγονε. Παρὰ μὲν οὖν τὴν ἀρχὴν, ἅτε ὡς Πατὴρ πρὸς υἱοὺς διέθετο· ἐπειδὴ δὲ ἀνάξιοι γεγόναμεν, οὐκέτι διαθήκης, ἀλλὰ τιμωρίας ἔδει.

²⁹ Lo stesso *topos* è ampiamente sviluppato nel commento a Sal 5: GIOVANNI CRISOSTOMO, *Esposizione sui Salmi*, 5,1. Crisostomo sembra non dare troppo peso al femminile κληρονομοῦσα.

³⁰ Per il Codice di Damasco cf. JAUBERT, *La notion d'alliance dans le Judaïsme*, 209-249, e E. MORIN, *Paul et les Corinthiens face à l'oracle de la nouvelle alliance* (Jr 31,31-34). *Le rôle herménéutique de la figure de Jérémie dans les lettres de Paul aux Corinthiens*, Paris 2009.

attuazione al primo testamento, o almeno alla volontà divina di costituirci eredi. Il μεσίτης è quindi un vero e proprio intermediario, come in un contratto.

Per Asterio, invece, un gruppo umano si sostituisce all'altro perché il primo ha voluto uccidere l'erede legittimo, il Messia. Il ruolo intermediatore di Gesù μεσίτης è in questo senso più attivo: è lui che cambia il testamento, in seguito all'adulterio della prima sposa, per arricchire la nuova sposa, la Chiesa dalle genti. Per far ciò, bisogna che sia in possesso dei beni divini e che ne abbia la piena disponibilità.

Quale delle due prospettive esprime meglio il senso di Eb 9? In particolare, in che termini è da prendere la qualità di μεσίτης, rivendicata per il Cristo?

In un recente studio, abbiamo avanzato l'idea che il già citato testo di Gaio (*Institutiones* II,102-104) permetta di capire, assieme all'evidente derivazione dal pensiero paolino autentico, quale percorso segua Ebrei.

Da Paolo viene l'idea che il Messia abbia concentrato nella sua persona tutte le promesse antiche. 2Cor 1,20-22, citando uno spezzone liturgico in cui abbondano i termini giuridici, riassume bene questo concetto che l'Apostolo sviluppa soprattutto in Rm 8.³¹

[...] tutte quante le promesse di Dio in lui sono il «sì». Per questo anche:³² «attraverso lui a Dio per la sua gloria il nostro Amen». Chi ci conferma nel Messia, insieme a voi, è Dio, che anche «ci ha conferito l'unzione, ci ha impresso il sigillo e dà la caparra dello spirito nei nostri cuori».³³

Ebrei si appropria di questa idea assieme all'attribuzione al Messia del titolo di πρωτότοκος (Rm 8,29 in Eb 1,6). È dunque in qualità di primogenito e primo erede delle promesse che lui può associare dei coeredi alla sua morte. Ma questo avviene, dice Eb 9,15, per una morte subita εις ἀπολύτρωσιν τῶν ἐπὶ τῇ πρώτῃ διαθήκῃ παραβάσεων, «in vista del riscatto delle trasgressioni sotto il primo testamento». Anche questo è un concetto paolino:

³¹ Abbiamo cercato di ricostruire questo percorso in GARUTI, «Gesù “testatore” della nuova alleanza nella Lettera agli Ebrei».

³² Per l'uso di διὸ καὶ e ὁ καὶ come formule di citazione tipicamente paoline, cf. J.-B. EDART, *L'Épître aux Philippiens. Rhétorique et composition stylistique*, Paris 2002.

³³ 2Cor 1,20-22 ὅσαι γὰρ ἐπαγγελίαι θεοῦ, ἐν αὐτῷ τὸ Ναὶ· διὸ καὶ δι' αὐτοῦ τὸ Ἀμὴν τῷ θεῷ πρὸς δόξαν δι' ἡμῶν. ὁ δὲ βεβαιῶν ἡμᾶς σὺν ὑμῖν εἰς Χριστὸν καὶ χρίσας ἡμᾶς θεός, ὁ καὶ σφραγισάμενος ἡμᾶς καὶ δοὺς τὸν ἀρραβῶνα τοῦ πνεύματος ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν.

[...] noi che abbiamo lo Spirito come «documento di figliolanza legittima»³⁴ anche noi gemiamo in noi stessi attendendo d'essere riconosciuti figli, il riscatto del nostro corpo.³⁵

Questo riscatto, o meglio questa *red-emptio*, che in Ebrei non coincide con la morte, poiché essa interviene in vista (εἰς) di esso,³⁶ apre all'acquisizione dell'eredità da parte dei chiamati.³⁷

Le *Institutiones* parlano in effetti, di un *emptor*, quando si opera un testamento librare:

Si aggiunse in seguito un terzo tipo di testamento, agito *per bronzo e bilancia*. Chi non aveva fatto testamento né di fronte ai comizi radunati, né in prossimità (per es. di una battaglia), se sentiva vicina la morte, cedeva a un amico in mancipio la sua *familia*, ovvero il suo patrimonio, e lo pregava che, dopo la sua morte, fosse dato ciò ch'egli aveva detto voler dare e a chi egli voleva. Tale testamento è chiamato «per bronzo e bilancia» perché si compie come una *mancipatio*. Ma i due (primi) generi di testamento sono ora desueti; resta in uso solo quello «per bronzo e bilancia». Tuttavia, ora è regolato altrimenti, rispetto all'antico costume; infatti, in antico, il compratore della famiglia (*familiae emptor*), colui cioè che aveva ricevuto in mancipio la *familia* dal testatore, prendeva il posto dell'erede e a causa di ciò il testatore gli affidava l'incarico di dare, dopo la sua morte, a chi e cosa secondo la sua (del testatore) volontà; ora, invece, uno viene istituito erede nel testamento, e a suo carico si lasciano anche i legati, un altro, pro forma ad imitazione dell'antico diritto, è investito del ruolo di *familiae emptor*.³⁸

³⁴ Su questo significato di ἀπαρχή nei papiri d'epoca neroniana, cf. G. GERACI, «L'ἀπαρχή di successione: una tassa fantasma», in *Simblos. Scritti di Storia Antica* 3(2001), 177-184; ID., «Le dichiarazioni di nascita e di morte a Roma e nelle province», in C. MOATTI (ed.), *La mémoire perdue. Les archives du census: le contrôle des hommes* [MEFRA 113(2001)], 675-711.

³⁵ Rm 8,23: καὶ αὐτοὶ τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος ἔχοντες ἡμεῖς καὶ αὐτοὶ ἐν ἑαυτοῖς στενάζομεν υἱοθεσίαν ἀπεκδεχόμενοι, τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν.

³⁶ Cf. Eb 2,14-15.

³⁷ Eb 9,15: τὴν ἐπαγγελίαν λάβωσιν οἱ κεκλημένοι τῆς αἰωνίου κληρονομίας, «ricevano la promesse i chiamati all'eredità nell'eone».

³⁸ GAIUS, *Institutiones* 2,102-103: *accessit deinde tertium genus testamenti, quod per aes et libram agitur. Qui neque calatis comitiis neque in procinctu testamentum fecerat, is si subita morte urgebatur, amico familiam suam, id est patrimonium suum, mancipio dabat, eumque rogabat quid cuique post mortem suam dari uellet. quod testamentum dicitur per aes et libram, scilicet quia per mancipationem peragitur. sed illa quidem duo genera testamentorum in desuetudinem abierunt; hoc uero solum, quod per aes et libram fit, in usu retentum est. sane nunc aliter ordinatur, quam olim solebat. namque olim familiae emptor, id est qui a testatore familiam accipiebat mancipio, heredis locum optinebat, et ob id ei mandabat testator, quid cuique post mortem suam dari uellet; nunc uero alius heres testamento instituitur, a quo etiam legata relinquuntur, alius dicis gratia propter ueteris iuris imitationem familiae emptor adhibetur.*

Nel capitolo settimo, Ebrei afferma che, in virtù del giuramento divino, Gesù κρείττονος διαθήκης γέγονεν ἔγγυος, «divenne mallevadore di una migliore disposizione» (Eb 7,22). *Hapax* neotestamentario, se ἔγγυος è tradotto con «garante» si ricade nelle ambiguità di cui sopra: per chi Gesù offre garanzia?

È chiaro, dalla letteratura giuridica, che questa forma di fedecomesso, in buona parte fittizio ai tempi di Gaio, si era resa necessaria per apportare modifiche all'asse ereditario «naturale». ³⁹ Con l'acquisto da parte di un terzo, i beni passavano di mano ed erano dunque liberi da vincoli.

Il celebre testamento di Antonio Silvano (142 d.C.) ⁴⁰ fu dettato da un «cavaliere della prima ala dei traci di Mauritania, ausiliario del prefetto» di stanza ad Alessandria d'Egitto. Non certo un personaggio d'altissimo rango. Il figlio, M. Antonio Satriano, è istituito erede *ex asse* e può rifiutare o accettare l'eredità entro cento giorni. ⁴¹ Dovrà ovviamente sottostare ai dettami del testatore e ammettere all'eredità le persone da lui indicate. Fra le altre, lo schiavo Cronione che deve essere affrancato dall'erede, col pagamento della tassa dovuta, se si è comportato onestamente. ⁴²

Fra i nostri autori d'ambito antiocheno, a modo suo solo Asterio ha colto lo sfondo giuridico della trattazione di Ebrei. Tuttavia, mentre per Eb 9 si tratta di *ampliare* i termini del testamento, col riscatto ad opera dell'*heres per aes et libram*, Asterio, un po' perché legato al femminile di Sal 5,1^{LXX}, un po' perché questa è la sua intenzione, col ricorso alla successione per via uxoriale finisce con l'affermare l'esclusione della Sinagoga dall'asse ereditario. È chiaro, infatti, che il cartofilace non ha nessun diritto da accampare: al massimo, conserva i documenti della città o della famiglia, comprese le ἀπαρχαί e le διαθήκαι.

Meno prossimi sul piano tecnico, ma più attenti al contenuto teologico delle affermazioni, gli altri autori citati, se non parlano più di una partecipazione delle genti ai privilegi di Israele (cf. Col 1,12) o, come

³⁹ P. ARCES, *Studi sul disporre mortis causa. Dall'età decemvirale al diritto classico*, Milano 2013; F. BERTOLDI, «L'*heres fiduciarius* in una prospettiva storico-comparatistica», in *Studi Urbinati* 66(2015), 157-235; F. TERRANOVA, «Il ruolo del *familiae emptor* nel *testamentum per aes et libram*», in *Studi Urbinati* 66(2015), 237-260.

⁴⁰ FIRA. III 47.

⁴¹ Tav. 2 recto.

⁴² Tav. 3 verso: *Cronionem seruom meum post mortem meam, si omnia recte tractauerit et trad[id]erit heredi meo s(upra) s(crypto) uel procuratori, tunc liberum uolo esse uicesimamque pro eo ex bonis meis dari uolo.*

ebrei, di un rinnovamento definitivo dell'antica alleanza *indipendentemente dalla composizione del gruppo umano destinatario*, pongono la successione delle due sul piano della storia umana *tout court*.

PAOLO GARUTI
École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem
Pontificia Università San Tommaso nell'Urbe
garuti@pust.it

Parole chiave

Alleanza – Testamento – Mediazione – Lettura patristica – Lettera agli Ebrei – Redenzione

Keywords

Covenant – Testament – Mediation – Patristic literature – Letter to the Hebrews – Redemption

Sommario

I teologi cristiani attivi in area vicino-orientale nella seconda metà del IV secolo, Asterio (Sofista?), Epifanio, Teodoreto di Cirro e, soprattutto, Giovanni Crisostomo, sono noti per il loro anti-giudaismo. Queste posizioni, con sfumature differenti, li conducono a riflettere su Eb 9,15-18. In questo passaggio, giocato sulla polisemia di διαθήκη (alleanza/testamento), il Messia è presentato come μεσίτης (mediatore/erede intermedio). Forti delle loro conoscenze giuridiche, gli autori citati affrontano il tema della sostituzione o continuità fra le due Alleanze.

Summary

Christian theologians in the Ancient Near East in the second half of the IV century, Asterius (the Sophist?), Epiphanius, Theodoret of Cyrrhus and, above all, John Chrysostom were noted for their anti-Judaism. Their positions, with different nuances, lead them to reflect on Heb 9,15-18. In this passage, which plays on the polysemy of διαθήκη (covenant / testament), the Messiah is presented as μεσίτης (mediator / intermediate heir). With strong judicial knowledge, the authors cited tackle the theme of replacement or continuity between the two Covenants.

El fundamento bíblico del «sacramento del Espíritu»: su exégesis bíblica

Antecedentes

En un principio hablamos aquí del «sacramento del Espíritu» – nombre con el que se le denomina y se conoce a la confirmación por muchos teólogos católicos y ortodoxos – pero aún no hablamos del «sacramento de la confirmación» para no prejuzgar si existe un dato escriturístico a favor de la existencia de un rito o acción sacramental de donación del Espíritu distinto al propio sacramento del bautismo. Pues hablar del sacramento del Espíritu refiriéndonos solamente a la confirmación de forma aislada de todo el contexto neotestamentario de actuación del Espíritu ya sea *dentro* o *fuera* del ámbito ritual sacramental propio del bautismo, significaría un desconocimiento de toda la actividad pneumatológica en la vida eclesial y sacramental.

Por eso, por una parte, nuestra intención de partida es comprobar si existen positivamente ciertas bases fundantes en las que puedan apoyarse las dos acciones litúrgicas rituales – imposición de las manos y unción con el crisma – más conocidas y practicadas por los orientales y por los occidentales en la administración del rito de la Confirmación en Occidente o de la Crismación en Oriente. Aunque, por otra parte, nuestra finalidad – existan o no datos contundentes en la Sagrada Escritura – es remitir de alguna forma su origen ancestral («institucional») y praxis eclesial al mismo Cristo, puesto que es uno de los requisitos constitutivos indispensables y necesarios que comúnmente compartimos orientales y occidentales como para que sea reconocido un acto sagrado como «sacramento».

Así pues, comenzaremos nuestra andadura por el periodo veterotestamentario analizando las manifestaciones del Espíritu de Dios y sus expresiones rituales y sus significados para comprobar cómo se han comprendido las actuaciones del Espíritu en los hombres del Antiguo Testamento.

Después, seguiremos esta exégesis por el periodo neotestamentario en el que aparecen ciertos gestos en algunos textos bíblicos – tales como la unción con el crisma y la imposición de las manos – y veremos cuáles son las investigaciones más recientes de los especialistas en la materia para comprobar en qué concuerdan y en qué disienten en función de las interpretaciones que dan a esos datos bíblicos del Nuevo Testamento.

Por último, terminaremos con unas reflexiones y conclusiones sobre la visión particular de los datos bíblicos analizados y de las diversas interpretaciones de los gestos rituales asociados a la donación del Espíritu Santo, con los que la tradición ha relacionado el sacramento de la confirmación, que nos ayudarán a concretar si existen o no algunos indicios o bases bíblicas fundantes para nuestro sacramento en cuestión.

Los gestos rituales en el Antiguo Testamento¹

Las manifestaciones del Espíritu de Dios y su expresión ritual en el Antiguo Testamento

Para empezar, nuestro interés aquí no se sitúa en hacer un estudio profundo sobre el Espíritu de YHWH, que es conocido con diversos nombres (en hebreo: רִיחַ, *rūḥ*; en griego: πνεῦμα/*pneúma*; y en latín: *spiritus*), sino más bien cuestionarnos ¿está ligado simbólicamente su carisma a través de los gestos de imposición de las manos y unción con aceite? De este modo, examinando este paradigma veremos posteriormente el correlativo análogo que pudiera tener con el Nuevo Testamento en el caso de que en éste se hallara alguno. Para ello, tan sólo marcaremos someramente ciertas pautas, para tener claras algunas nociones sobre este simbolismo ritual del Espíritu hasta alcanzar el significado al que pretendemos llegar. Para ciertos casos, la representación veterotestamentaria más clara de este Espíritu es aquella en la que se manifiesta dinámicamente más bien como una fuerza «psíquica»,² que

¹ Para los dos siguientes epígrafes de este controvertido tema nos apoyamos principalmente en: D. BOROBIO, *La iniciación cristiana*, Salamanca 2001; *Apuntes de clase* (curso 2003-2004) del profesor J. M^a. Hernández Martínez, «El sacramento de la Confirmación»; y de forma consultiva y ampliatoria en J. DE GOITIA, «El rito de la imposición de manos en el Nuevo Testamento», en *VyV* 16(1958), 173-188; y en opúsculos de varios autores que citaremos en su momento oportuno.

² Sobre esta fuerza «psíquica» y otra «física» asociada al Espíritu de YHWH, nos habla T. SCHNEIDER, *Signos de la cercanía de Dios* (Lux Mundi 2), Salamanca 1982, 110, remitiéndose a estudios de otros autores.

procede de Dios y que actúa misteriosamente transformando el interior del hombre.

Situándonos a partir de aquí, en el gesto de la *imposición de las manos*, comprobamos que éste tiene de por sí muchos significados.³ Pues la mano simboliza ordinariamente el poder (Ex 13,14; Sal 19,2) y hasta el Espíritu de Dios (1Re 18,46; Is 8,11; Ez 1,3; 3,22), puesto que posee una gran carga simbólica, y, por tanto, en este sentido el *con-tacto* de la mano que pertenece a una forma de *comunicación no verbal*, pretende transmitir algo que se posee a alguien. No obstante, de entre sus múltiples modalidades y usos, destacamos tan sólo aquella imposición de las manos que se muestra como *signo de consagración* (en el que se trasmite un poder *espiritual*), mediante el cual el *Espíritu de Dios* escoge a una persona carismática y toma posesión de él, dándole un poder autoritativo y una óptima aptitud para desempeñar su misión. Así, por ejemplo, el Espíritu de sabiduría llena a Josué (Dt 34,9), disponiéndolo a desempeñar el cargo de jefe especial del pueblo con plenos poderes (Nm 27,15-23).⁴

Por otra parte, con respecto a las acciones de significación simbólica relativas al gesto de la *unción* (ungir),⁵ nos interesan aquellas en las que se da una comunicación y asistencia especial divina del Espíritu sobre determinados personajes relevantes elegidos por Dios, capacitándolos para una misión concreta y especial dirigida al Pueblo (Israel) de Dios. Tal es el caso de los jueces (Jue 13,24; 14,6; 1 Sm 10,5-13), reyes (Nm 27,18; 1 Sm 16,13), profetas (Ez 3,12; 8,3; Os 9,7)⁶ y sacerdotes (Eclo

³ Los usos simbólicos más frecuentes en el AT eran: *signo de identificación* en el que se establece una unión entre el oferente y la víctima que se sacrifica por medio de la bendición sacrificial extendiendo la mano sobre la víctima que se ofrece (Ex 29,10.15.19), como *signo de bendición* por el que Jacob bendice a los hijos de José (Gn 48,13-16), y *signo de consagración* en el que se trasmite un poder espiritual a Josué para investirlo como jefe y dotarlo de plenos poderes (Nm 27,23; Dt 34,9).

⁴ Cf. J.B. BRUNON, «Imposición de manos», en *Vocabulario de Teología Bíblica* (dir. X. LEÓN-DUFOUR), Barcelona 1967, 370-371.

⁵ Las unciones con aceite en el mundo antiguo eran muy comunes: se usaban para ungir el cuerpo antes de la lucha; como producto de belleza para causar olor agradable después del baño; como base de la alimentación mediterránea; para la consagración de objetos de culto y unción real; para limpiar y curar heridas; así como fuente de fuerza y de conservación de la vida. Cf. I. DE LA POTTERIE, «Unción», en *Vocabulario de Teología Bíblica*, 809-812 (ed. 2009, 917-920). Así pues, el sentido de ungir el cuerpo para darle fuerza y vigor es el que aparece relacionado con la *confirmación* de los occidentales o la *crismación* de los orientales.

⁶ A decir verdad, la única unción real de profeta que se menciona en el AT (y sólo en futuro), es la del profeta Eliseo, en 1Re 19,16.

45,15ss; Mal 2,6ss). Así pues, en muchos de estos casos, dicha comunicación del Espíritu para consagrarlos a la misión de liberación (*jueces*), de representación (*reyes*), de proclamación o anuncio de la palabra de Dios (*profetas*), o consagración para el culto (*sacerdotes*), se realiza a través del *rito de la unción*, pues de David se dice que: «Samuel tomó el cuerno de aceite y lo ungió en medio de sus hermanos. En aquel momento invadió a David el Espíritu del Señor, y estuvo con él en adelante» (1Sm 16,13; entre otros ejemplos cf. Ez 9,4-7; Lv 8,12; Sal 89,21; 133,2; 1Re 19,16; Sal 105,15), puesto que las propiedades vigorizantes y revitalizantes del *aceite* de oliva (ἐλαιον/élaion), permiten a éste simbolizar la fuerza y el poder del Espíritu de Dios.

Aunque el caso más representativo de todos, es el que reúne en una sola persona las funciones de rey, sacerdote y profeta, que aparece en los textos relativos al *rey Ungido* (en hebreo: *māšīāh*, y en griego: *χριστός/christós*), o al *Siervo-Elegido de YHWH* (cf. Is 11,1-16; 42,1-26; y 61,1):

El espíritu del Señor está sobre mí, por cuanto que me ha ungido YHWH. Me ha enviado a anunciar la buena nueva a los pobres, a vendar los corazones rotos, a pregonar a los cautivos la liberación y a los reclusos la libertad... (Is 61,1).

El dato integrante común de todos esos textos es esa *unción* del Espíritu Santo que marcará a este futuro libertador, el siervo elegido de Dios, convirtiéndole en el ungido por excelencia, el *Mesías*⁷ que ha de salvar a su pueblo.

Esto no significa que las promesas escatológicas de los *dones y efusión* del Espíritu no puedan extenderse a otras personas en particular, así como también a todo el pueblo en su conjunto purificado y renovado (cf. Ez 11,19; 18,31), y dotado del conocimiento interior de la Ley (cf. Jr 31,31-34), en el que todas las personas se convierten en profetas (cf. Jl 3,1-3); e incluso se extienden a toda raza y nación, viéndose cumplida esta profecía el día de Pentecostés (cf. Hch 2,16-24).⁸

⁷ El vocablo *Mesías* es la forma helenizada de una palabra aramea que significa «ungido» (en arameo: *mešīhā*; en hebreo: *māšīāh*; y en griego: *χριστός (christós)*, del verbo *χρίειν/chriein*: ungir), cf. P. VAN IMSCHOOT, «Mesías», en H. HAAG – A. VAN DEN BORN – A. DE AUSEJO (edd.), *DB(H)*, Barcelona 1975, 1242-1244.

⁸ Para el *rito de la unción* veterotestamentaria pueden consultarse estudios de varios autores, p. ej., BOROBIO, *La iniciación cristiana*, 390-392; E. COTHENET, «Onction», en *DBS VI*, París 1960, 701-732, esp. 714-726; E. COTHENET, «Onction. – I. Dans l'Écri-

Como vemos, la función característica del *ῥῥ^{ah}* en el Antiguo Testamento es, principalmente, de orden carismático, pues sólo en estos últimos textos relacionados con las futuras promesas de los tiempos mesiánicos se transparenta tímidamente su orden moral e interno.⁹

En síntesis

Resumiendo, pues, con estos breves testimonios bíblicos podemos constatar que en el periodo veterotestamentario se daban ya dos gestos o acciones simbólicas rituales:

La imposición de las manos y la unción con el óleo, conllevaban ambas anejas el sentido de la comunicación del Espíritu de Dios con sus correspondientes dones o carismas, además de contener otros muchos significados.

Partiendo de esta concepción, nos planteamos ¿hubo en el periodo neotestamentario algún tipo de praxis ritual que contuviera una vinculación con la donación del Espíritu Santo desde un enfoque y una praxis jesuánica u otros significados afines?

El simbolismo de los gestos en el Nuevo Testamento

La actividad de Jesús bajo el signo del Espíritu

Antes de nada, debemos tener en cuenta que toda la existencia terrenal de Jesús estuvo asistida por el signo del Espíritu de Dios (está lleno del Espíritu, cf. Mt 12,18): desde el comienzo de su vida terrena (en la encarnación, cf. Mt 1,18-20; y Lc 1,35) y toda su vida pública (cf. Mc 1,9-12: para su bautismo; Lc 4,16-21; 10,21; Hch 10,37-38); hasta su misma muerte (cf. Heb 9,14) y resurrección (cf. Rom 1,3s; 8,11).¹⁰

ture», en *DSP* XI, Paris 1982, 788-801; H. LESÊTRE, «Onction», en *DB* IV, Paris 1908, 1805-1811, esp. 1806-1810; y G. MATHON, «Onction», en *Cath.* X, Paris 1985, 84-92, esp. 85-86. Más recientemente véase la exposición de J.-P. REVEL, *Traité des sacrements. II. La confirmation: Plénitude du don baptismal de l'Esprit*, Paris 2006, 425-436.

⁹ Cf. DE GOITIA, «El rito de la imposición de manos», 174.

¹⁰ Para un desarrollo más amplio sobre estas indicaciones, además de los autores citados en nota 1, véase también J.D.G. DUNN, *Jesús y el Espíritu. Un estudio de la experiencia religiosa y carismática de Jesús y de los primeros cristianos, tal como aparece en el Nuevo Testamento*, Salamanca 1981; Y.M.-J. CONGAR, *El Espíritu Santo*, Barcelona 1983; y para una breve visión de conjunto cf. J. GUILLET, «Le Saint-Esprit dans la vie du Christ», en *LV* 51(1996), 275-285.

Aunque el momento clave de la vida de Jesús fue su bautismo recibido de manos de Juan Bautista, pues al salir del río Jordán, Jesús es revestido por la *unción* del Espíritu, momento en el que recibe la plenitud del Espíritu, consagrándolo a la misión profética y a su ministerio público:

Y Juan dio testimonio diciendo: He visto el Espíritu bajar del cielo como una paloma y posarse sobre él. Tampoco yo lo conocía, fue el que me envió a bautizar con agua quien me dijo: «Aquel sobre quien veas que el Espíritu baja y se posa, ése es el que bautiza con Espíritu Santo».¹¹

A pesar de que Jesús de Nazaret es reconocido por algunos antiguos discípulos de Juan Bautista como el «Ungido» (cf. Jn 1,41: «Hemos encontrado al Mesías»), no acepta que lo identifiquen con el *māšīāh* regio esperado por los judíos (cf. Mc 8,27-30; Lc 9,18-21), pero desde su bautismo asume públicamente su investidura mesiánica (por su conciencia de ser Espíritu inspirado, cf. Lc 4,16-27), porque su conciencia filial le sitúa por encima de los profetas antiguos.

De hecho, Jesús en la sinagoga de Nazaret explicita la afirmación de estar cumpliendo la profecía de Isaías (Is 61,1s): «Ha sido ungido por el Espíritu del Señor» (cf. Lc 4,1s). Es probable que Jesús, al proclamar estas palabras, expresara la convicción básica de que Él fue el *ungido* por el Espíritu de Dios enviado a proclamar la buena noticia del reino final.¹² De este modo, encontramos el paralelismo análogo que se da con la típica unción veterotestamentaria del Espíritu, al designar a Jesús como el *Ungido* del Espíritu. Así, movido por el Espíritu va al desierto (Lc 4,1; Mc 1,12), lucha contra las tentaciones del demonio (Mt 4,1), comienza a predicar (Lc 4,14), realiza los milagros (Lc 4,18), y realiza las curaciones (liberaciones) a endemoniados (exorcismos) por el «Espíritu de Dios» (Mt 12,28; Lc 11,19s) que actúa a través de Él.¹³

Sin embargo, aunque se dice que Jesús es el *Ungido* del Espíritu (cf. Hch 4,27; 10,38), en ningún momento de su vida recibió una *unción ritual externa*, sino que, únicamente, se hace alusión a una *unción metafórica* (interior y espiritual). Además, durante su actividad pública de

¹¹ Jn 1,32-33.

¹² Cf. DUNN, *Jesús y el Espíritu*, 103.

¹³ Ya tuvimos ocasión de comprobar que: «El ‘Espíritu de Dios’ significa el poder de Dios que podía adueñarse de un hombre y actuar como profeta de Dios con palabras y hechos; la exuberancia del Espíritu profético en la asistencia abundante a Israel fue conservada normalmente como una de las bendiciones principales y la señal de la nueva edad» (DUNN, *Jesús y el Espíritu*, 90 nota 31).

taumaturgo tampoco nos consta que realizara ningún tipo de unción exterior con ungüentos o bálsamos, con la intención de *infundir* el Espíritu, a pesar de que el Espíritu se queda en Él e impregna toda su vida de tal modo que incluso puede comunicarlo: el que «bautiza con Espíritu Santo» (cf. Jn 1,33; Lc 4,1); pues este Espíritu es comunicado a través de otros momentos circunstanciales y signos. Esta presunción sobre la unción espiritual que recibió Jesús es recogida por el mismo Cirilo de Jerusalén († 387) con más detalle:

Cristo no fue ungido por un hombre con óleo o perfume material, sino que el Padre, habiéndole designado de antemano como Salvador de todo el universo, le ungió con Espíritu Santo, como dice Pedro: *A Jesús de Nazaret, al que ungió Dios con Espíritu Santo* (Hch 10,38).¹⁴

Por otro lado, el gesto de la imposición de las manos sí fue usado habitualmente por Jesús con una amplia gama de modalidades y significados simbólicos:

1. Jesús lo usa como un *gesto espontáneo-natural*, con el que intenta infundir estímulo y confianza a sus discípulos en el acontecimiento de la transfiguración (Mt 17,7).

2. También simboliza un *gesto de bendición* como en el AT, típica escena en la que Jesús aparece rodeado de niños tiernos y les impone las manos en signo de bendición (Mc 10,13-16; Mt 19,13-15; Lc 18,15-17), basada en una costumbre rabínica, por la que la gente traía a los niños al célebre rabino contemporáneo para que les impusiera las manos en señal de bendición.

3. Jesús utiliza la imposición de las manos como *gesto terapéutico y signo de liberación*, ya que la imposición y el *con-tacto* de las manos son un medio de transmitir una energía vital con una finalidad curativa-terapéutica¹⁵ (cf. Mt 9,18; Mc 5,23; 6,5; 7,33; 8,23-25; 16,18; Lc 4,40; 13,13). Por lo que no estamos de acuerdo con José de Goitia en ninguno de los casos que propone, en afirmar que la imposición de las manos de Jesús pretendía provocar una especie de causalidad psicológica en

¹⁴ CIRILO DE JERUSALÉN, *Catéchèse Mystagogique* III, 2 (SC 126 bis), Paris 1988, 122,1-124,7.

¹⁵ En el *mundo oriental* esta técnica utilizada por Jesús, es conocida como *reiki* que significa «energía vital universal», ya se usaba desde tiempos antiquísimos para la curación de muchas enfermedades. En el *mundo occidental* además de esta técnica, se conocen otras variantes en las que se usan las manos con finalidad terapéutica, como el *quimromasaje*, todo lo relacionado con la fisioterapia, la *quiropráctica*, etc.

los enfermos para producir las condiciones óptimas por las que Jesucristo obraba los milagros (cf. la curación del sordomudo, en Mc 7,32-35; o la curación del ciego en Mc 8,23-25).¹⁶ No obstante, sí estamos de acuerdo en afirmar que la fe y esperanza son necesarias para dicha curación, pues aunque la imposición de las manos conlleve una causalidad instrumental transmitiendo un poder curativo, además de despertar una sugestión psicológica, el enfermo no sana si no lo desea desde lo más profundo de su ser.

Con todo, podemos afirmar que – salvo casos que no estén escriturados y que, por tanto, desconozcamos – no tenemos constancia histórica de que Jesús utilizara la imposición de las manos como medio para comunicar el don del Espíritu Santo, pero creemos que de alguna forma especial este don de gracia era transmitido, puesto que Él mismo estaba asistido en todo momento por el Espíritu de Dios, cuando realizaba sus acciones taumatúrgicas. Pero, aun así, lo mismo que suponemos que Jesús inició a los apóstoles en el conocimiento y práctica de esta técnica para curar a enfermos, ¿no pudo igualmente enseñarles o darles el encargo de infundir el Espíritu Santo por medio de este gesto, como ya ocurriera en el AT, aunque no haya constancia textual, para así poder cumplir la promesa que Él mismo les hizo de enviar su Espíritu?¹⁷

No obstante, tomando como premisa ese envío del Espíritu, podemos atestiguar que a lo largo de todo el período neotestamentario se dieron incluso diversas comunicaciones del Espíritu que no precisaban ni estaban vinculadas a ningún tipo de praxis ritual, entre ellas contamos con las dos versiones del cumplimiento de la promesa: en Jn 20,22-23, conocido como el pentecostés apostólico; y Lucas, en Hch 2,1-42, momento en que los apóstoles comienzan la misión de la Iglesia. También dicha comunicación del Espíritu, en la vida de la Iglesia y de los creyentes, puede adoptar múltiples formas especiales, como son las operaciones y carismas para el servicio y para la realización de su misión en el mundo: ciencia, curaciones, milagros, profecía, discernimiento, lenguas, etc., (cf. 1Cor 12,4-11; Rom 12,6-8); e incluso el Espíritu capacita para resolver situaciones extraordinarias decisivas de la comunidad eclesial (cf. Hch 15,22-23s.28-31). Tales comunicaciones pueden considerarse como «otras venidas del Espíritu» que actualizan e intensifican su primera y fundamental venida. Véase, por ejemplo, en

¹⁶ Para la *imposición de las manos*, cf. DE GORTIA, «El rito de la imposición de manos», 178-179.

¹⁷ Cf. Lc 24,45-49; Hch 1,5.8; Jn 14,16s; 15,26-16,15.

Hch 4,23s.29-31, una segunda venida que actualiza el acontecimiento Pentecostés; o también como es el caso de Cornelio y los suyos, en Hch 10,44 y 11,15 (conocido como el pentecostés de los gentiles), que recibieron el Espíritu Santo antes de ser bautizados.¹⁸

De este modo, la actividad del πνεῦμα (*pneúma*) en el Nuevo Testamento no tiene solamente una función carismática, sino también una función transformante a nivel interno y moral de orden divino vaticinada ya en las profecías veterotestamentarias.

Todo esto nos permite sacar una consecuencia lógica para nuestro tema de estudio:

En el Nuevo Testamento, el Espíritu Santo no se comunica una sola vez ni de forma única e indiferenciada, sino de múltiples y diversas maneras, como un acontecimiento permanentemente repetible, que produce diversos carismas, efectos o manifestaciones según las circunstancias y necesidades de la Iglesia. Además, muchas de sus venidas en principio no requieren ni precisan vinculación necesaria alguna a ningún gesto o praxis ritual externa.

Extrapolando esta reflexión al ámbito sacramental, comprobamos que la *reiterabilidad* y *economía multiforme* de la comunicación del Espíritu se expresa por medio de la invocación del Espíritu Santo (ἐπίκλησις/*epíklesis*) que en la actualidad es altamente estimada por la teología oriental, católica y protestante renovada pues la consideran como un elemento constitutivo de todos los sacramentos.¹⁹

¹⁸ Cf. BOROBIO, *La iniciación cristiana*, 393-397; y *Apuntes de clase*, 8.

¹⁹ Esta comprensión *pneumatológica* fue insinuada ya en el Vaticano II (cf. LG 50), y ulteriormente desarrollada por la teología postconciliar, por ejemplo, en el ámbito ecuménico por el Grupo ecuménico (protestante-católico) de Les Dombes, bajo el tema: «El Espíritu Santo, la Iglesia y los sacramentos (1980)», en DiEc XV, n. 54 (1980), 427-462. En esta misma línea, para la concepción *epiclética* oriental, cf. R. HOTZ, *Los sacramentos en nuevas perspectivas*, Salamanca 1986, 265-318 (esp. c. 9: «El aspecto pneumatológico de los *mystèria* como característica esencial»); P. ÈVDOKIMOV, *La prière de l'Église d'Orient. La liturgie byzantine de St Jean Chrysostome*, Mulhouse 1966 (Paris 1985), 78-83; ÍD., *Présence de l'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, Paris 1977, 97-106; y H. PAPROCKI, «Le Saint Esprit dans les sacrements de l'Église», en *Ist.* 28(1983), 267-281. Para la perspectiva católica, cf. I. ONATIBIA, «Por una mayor recuperación de la dimensión pneumatológica de los sacramentos», en *Phase* 16(1976) n. 96, 425-439; publicato de nuevo en I. ONATIBIA y OTROS, *El Espíritu Santo* (Cuadernos Phase 34), Barcelona 1992, 425-439; A.G. MARTIMORT, «L'Esprit Saint dans la liturgie», en J. SARAIVA MARTINS (ed.), *Credo in Spiritum Sanctum: Atti del Congresso Teologico Internazionale di Pneumatologia in occasione del 1600° anniversario del I Concilio di Costantinopoli e del 1550° an-*

¿Un rito específico o unos ritos característicos de donación del Espíritu?

Una vez que hemos considerado la comunicación del Espíritu como el núcleo constitutivo de la realidad sacramental de la confirmación, a partir de la acción carismática del Espíritu paleotestamentario, y del ámbito de actuación de Jesucristo y su Espíritu en el contexto neotestamentario; llegamos al momento clave remitiéndonos a la cuestión de partida, esto es, nos planteábamos si además del gesto acuático del bautismo que trasfiere el don del Espíritu, pues el bautismo cristiano – a diferencia del de Juan que era sólo «con agua» – es «con agua y Espíritu» (cf. Jn 3,5; Mc 1,8 par), se dio ya en el NT como venimos sugiriendo una donación del Espíritu asociada a alguna de los dos formas rituales: la imposición de las manos o unción con aceite (o bálsamo aromático), empleadas, preferentemente, a lo largo de toda la historia litúrgica oriental y occidental para la administración del sacramento de la crismación/confirmación.

Aunque partiendo de esto, adelantamos ya, que siempre que buscamos una teología y fundamento textual para la confirmación, no la hallamos para nada de forma aislada y autónoma, sino que se encuentra más bien solapada dentro de lo que podemos llamar el amplio marco de la teología neotestamentaria de todo el proceso iniciático sacramental. Cuya teología está inevitablemente imbricada con el Espíritu y estrechamente vinculada al bautismo, que se deja translucir en los escasos indicios que ofrecen los textos del Nuevo Testamento, porque no podemos extrapolar nuestra moderna teología de elaboración posterior – ya que sería anacrónico – a un contexto cronológico que no tendría cabida alguna.

a) La unción con el aceite (crismación)

Por derivación y participación de la unción de Jesús (el Cristo), sus discípulos somos denominados cristianos (ungidos en el Espíritu).

niversario del I Concilio di Efeso (Roma, 22-26 marzo 1982), Città del Vaticano 1983, I, 517-539; B. DE MARGERIE, «L'Esprit Saint dans les formules sacramentelles», en SARAI-VA MARTINS (ed.), *Credo in Spiritum Sanctum*, II, 1057-1079; M. GARRIDO BOÑANO, «El Espíritu Santo en las liturgias occidentales», en *Burg.* 16(1975), 9-76; J.L. RIERA CASADEVALL, *El Espíritu Santo y los sacramentos en la actual teología católica* (diss. Pontificium Athenaeum Sanctae Crucis), Romae 1996, 129-166; y A.M. TRIACCA, «La presenza e l'azione dello Spirito Santo nella celebrazione dei Sacramenti», en *Liturgia* 19(1985), 26-62.

De hecho, las unciones rituales con aceite perfumado (χρῖσμα/μύρον – *chrisma/mýron*) eran muy conocidas y practicadas en el contexto cultural-ambiental en el que se fraguó el Nuevo Testamento. Por eso, *a priori* no sería absurdo pensar que los textos que mencionan esta unción podrían hacer referencia a un gesto ritual externo:

Y en cuanto a vosotros, la unción (χρῖσμα/*chrisma*) que de Él habéis recibido permanece en vosotros y no necesitáis que nadie os enseñe... (1Jn 2,27; cf. también v. 20).

Y es Dios el que nos conforta juntamente con vosotros en Cristo y el que nos ungió (χρίσας/*chrísas*) y el que nos marcó con su sello (σφραγισάμενος/*sphragisámenos*) y nos dio en arras el Espíritu en nuestros corazones (2Cor 1,21s).

¡Gracias sean dadas a Dios, que nos lleva siempre en su triunfo, en Cristo, y por nuestro medio difunde en todas partes el olor (ὁσμὴν/*osmén*) de su conocimiento! Pues nosotros somos para Dios el buen olor (εὐωδία/*eyodía*) de Cristo entre los que se salvan y entre los que se pierden... (2Cor 2,14s).²⁰

Por una parte, la mayoría de los exégetas no ven en la *unción* de estos textos una alusión explícita a una acción ritual externa, tal es el caso de la exégesis que realiza Ignacio de la Potterie, pues interpreta a partir del verbo χρίειν (*chríein* = ungir) de Pablo (2Cor 1,21s), y el χρῖσμα (*chrisma* = ungüento/unción) de Juan (1Jn 2,20.27), que la unción designa la acción de Dios por la que se acepta la palabra de Cristo en la fe y se recibe en los corazones de los creyentes permaneciendo activa gracias a la acción del Espíritu Santo.²¹ De esta forma, para los cristia-

²⁰ Para C. ARGENTI, esta imagen del aroma sería muy extraña y artificial si no aludiese a un rito familiar a los lectores cristianos; cf. su estudio «Chrismation», en M. THURIAN (ed.), *Ecumenical Perspectives on Baptism, Eucharist & Ministry*, Geneva 1983, 46-67, esp. 51-53. En su afán de buscar una base bíblica a la praxis sacramental de la crismación, el autor aduce también a los textos en que se habla de los cristianos como pueblo real o pueblo sacerdotal (cf. 1Pe 2,9; Ap 1,6; 5,10...), habida cuenta de que la investidura de los reyes y sacerdotes se realizaba, como hemos visto, mediante el rito de la unción con aceite (cit. en *Apuntes de clase*, 10 nota 18).

²¹ I. DE LA POTTERIE, *La vida según el Espíritu*, Salamanca 1967, 129-150, esp. 149, llega a una interpretación casi idéntica en el análisis de ambos textos, de la cual nosotros conjugamos todos esos datos. Asimismo, véase en su art. «L'onction du Chrétien par la foi», 12-69, esp. 14-30 (2Cor 1,21-22), y 30-47 (1Jn 2,20.27). Confróntese también la particular exégesis que, de 2Cor 1,21-22, realiza J.-R. VILLALON, *Sacrements dans l'Esprit. Existence humaine et théologie existentielle* (Théologie historique 43), Paris 1977, 96-109, en la cual llega, siguiendo la exégesis de Ignacio de La Potterie y de otros autores, a unas similares interpretaciones respecto a los términos griegos analizados en estas perícopas.

nos haría referencia a una unción espiritual por la fe, participación de la unción profética que recibió Jesús en el río Jordán.

Por otra parte, otros autores se inclinan a pensar que esa unción se refiere a una acción material externa, como es el caso de Luis Ligier²² y Pedro Tena,²³ pues si este gesto existía ya para esa época, Juan no podía dejar de pensar en él, al expresarse de semejante modo. Aun así, es muy improbable que se diera ya un gesto sacramental de esta índole, o sea, con la intención de donar el Espíritu fuera de la ablución para este periodo neotestamentario. Por otro lado, la realización sacramental de esa unción interior del Espíritu en los cristianos se realiza en el bautismo. Probablemente haya sido a partir de una derivación análoga de la unción metafórica que Cristo recibió en su bautismo que esta imagen figurativa se materializó con el paso del tiempo en una expresión ritual externa en el conjunto de los ritos que se realizaban a lo largo del baño bautismal. Pensamos que esta inserción de la unción postbautismal o unciones en la ablución y su puesta en práctica en las comunidades joánicas, pudo tener lugar quizás aproximadamente hacia la tercera generación cristiana e incluso en un periodo algo posterior al neotestamentario (entre final del siglo I y mediados del siglo II).

Análogo al sentido metafórico del concepto de la unción del Espíritu es la imagen del «sello» (σφραγίς/*sphragís*) en el Espíritu Santo (cf. 2Cor 1,21; Ef 1,13; 4,30), que si bien servía en un principio a la Iglesia para designar la infusión del Espíritu en el bautismo; posteriormente, a partir del siglo III, pasó a designarse también con este término a la signación o sello postbautismal (elemento del posterior rito confirmatorio, sobretodo en Occidente). Vemos de este modo la conexión tan estrecha que desde siempre ha mantenido nuestra confirmación con el bautismo, y un indicio más de que la ulterior evolución ritual de la confirmación es fruto del desarrollo de la celebración iniciática primigenia.²⁴

Precisamente como indica B. Botte,²⁵ a partir del empleo de dos imágenes bíblicas que se encuentran en 2Cor 1,21-22: el don del Espí-

²² Cf. L. LIGIER, *De sacramento confirmationis*, Romae 1970, 28-30 (*ad usum privatum*), (cit. según BOROBIO, *La iniciación cristiana*, 405).

²³ P. TENA, «El sello del don del Espíritu Santo», en *Phase* 12(1972) n. 69, 199-217, esp. 205-209.

²⁴ Es la opinión análoga que compartimos con S. REGLI, «El Sacramento de la confirmación y el desarrollo cristiano», en *Mysterium Salutis*, Madrid 1984, V, 282-283.

²⁵ B. BOTTE, «Le vocabulaire ancien de la confirmation», en *MD* 54/2 (1958), 5-22, esp. 19.

ritu es una unción y un sello; la tradición las tradujo en dos gestos rituales simbólicos: la unción y la signación, que además, posteriormente, terminarán por confundirse y fusionarse en un solo gesto: la signación con el santo crisma (= consignación).

b) La imposición de las manos

Ya hemos tenido ocasión de comprobar que ninguna de las modalidades simbólicas de la imposición de las manos otorgada por Jesús concedía el Espíritu. Sin embargo, finalmente, en el Nuevo Testamento encontramos dos textos (Hch 8,12-17; 9,1-7) en los que aparece la imposición de las manos realizada por los apóstoles con el sentido que buscábamos: de donación del Espíritu Santo.²⁶ Tradicionalmente, la teología dogmática y la Iglesia latina han visto en estos textos la base bíblica clásica para considerar la confirmación como sacramento propio y distinto del bautismo ¿pero ofrecen estos textos una base sólida para constatar con rotundidad tal fundamento? Situémonos detenidamente en el estudio de los textos:

Cuando (los samaritanos) creyeron a Felipe que anunciaba la buena noticia del Reino de Dios y el nombre de Jesucristo, empezaron a bautizarse hombres y mujeres... Al enterarse los apóstoles que estaban en Jerusalén de que Samaria había aceptado la Palabra de Dios, les enviaron a Pedro y a Juan. Estos bajaron y oraron por ellos para que recibieran el Espíritu; pues todavía no había descendido sobre ninguno de ellos; únicamente habían sido bautizados en el nombre del Señor Jesús. Entonces les imponían las manos y recibían el Espíritu Santo (Hch 8,12-17).

Pablo llegó a Éfeso, donde encontró a algunos discípulos. Les preguntó: «¿Recibisteis el Espíritu Santo cuando abrazasteis la fe?» Ellos contestaron: «Ni siquiera hemos oído decir que exista el Espíritu Santo». Él replicó: «¿Pues qué bautismo habéis recibido?» – «El bautismo de Juan», respondieron. Pablo añadió: «Juan bautizó con un bautismo de conversión, diciendo al pueblo que creyesen en el que había de venir después de él, o sea, en Jesús». Cuando oyeron esto, fueron bautizados en el nombre del Señor Jesús. Y habiéndoles Pablo impuesto las manos, vino sobre ellos el Espíritu Santo y se pusieron a hablar en lenguas y a profetizar (Hch 19,1-7).

²⁶ No vamos a tratar el texto de Heb 6,1-6, pues adolece de datos claros o explícitos, que sirvan de base a nuestro estudio. No obstante, para algunos autores (D. Borobio, S. Regli) el bautismo y la imposición de las manos que aquí se citan, serían dos ritos pertenecientes a un proceso iniciático. En cambio, para otros autores (T. Schneider) la cuestión no está clara, pues esa imposición de las manos – como algo distinto de «los bautismos» – podría hacer referencia al poder de curaciones, o al ministerio ordenado.

Para empezar, en estos dos textos se habla de una impartición del Espíritu de manos de los apóstoles no ligada al bautismo, pero esto no quiere decir que el bautismo no confiera por sí mismo el Espíritu, pues contradiría toda la concepción del Nuevo Testamento, que atestigua la articulación perfecta entre el bautismo y la donación del Espíritu Santo (Hch 2,38; cf. 9,17s; 10,44-48). Entonces ¿qué intención tuvo Lucas al relatar estos hechos? Pues ambos textos presentan coincidencias significativas:²⁷

1) En el primer texto, tenemos a Felipe (diácono), que habría llevado a cabo una actividad misional por iniciativa propia, bautizando a unos grupos de creyentes sin encargo apostólico en Samaria, más allá de los límites conocidos por la Iglesia apostólica, pues Samaria era tanto teológica como geográficamente otro país, ya que los samaritanos eran vistos por los judíos como herejes y despreciables (cf., p. ej., Eclo 50,26; Jn 8,48), de ahí la incursión de los apóstoles, pues al enterarse del éxito misionero de Felipe, la Iglesia de Jerusalén que es el centro neurálgico y punto de partida de toda misión (cf. Hch 1,8), envía a Pedro y Juan para imponerles las manos con la intención de transmitir el Espíritu para incorporar a la unidad de la verdadera Iglesia a estos grupos independientes.

2) De igual modo, en el segundo texto, Pablo se encuentra en Éfeso a un grupo extra-ecclesial de discípulos del Bautista, que habían sido bautizados, sin autorización apostólica, por Apolo (cf. Hch 18,25) que habría actuado por libre. Por tanto, era necesario que interviniera Pablo como autoridad apostólica, puesto que estos creyentes incomprensiblemente nada saben del Espíritu, de ahí la extrañeza de Pablo (Hch 19,3: «¿Pues qué bautismo habéis recibido?»). Por eso, el Apóstol por la imposición de las manos pretende comunicar el Espíritu incorporando así a este grupo disidente a la plena comunión ecclesial de la Iglesia del Espíritu.

De todos estos datos podemos extraer la siguiente consecuencia común:

²⁷ Realizamos nuestra reinterpretación y reflexión a partir de los datos exegéticos aportados por: BOROBIO, *La iniciación cristiana*, 401-403; DE GOITIA, «El rito de la imposición de manos», 183-184; SCHNEIDER, *Signos de la cercanía de Dios*, 113-114 y REGLI, «El Sacramento de la confirmación», 283-285.

*Los apóstoles ante estas situaciones atípicas, no tienen más intención que integrar estas comunidades quasi-cristianas en la plena intercomunidad de la Iglesia apostólica universal, lugar donde actúa el Espíritu, pero para ello, era necesario que los creyentes recibieran la plenitud del Espíritu mediante la imposición de las manos, «signo de la unidad con la Iglesia y de la comunicación del Espíritu».*²⁸

Pero ningún indicio apunta a ver aquí el sacramento de la confirmación, sino únicamente una intencionalidad eclesiológica subyacente:

«Para un cierto número de exegetas modernos, Lucas no tiene en consideración el bautismo y ni siquiera el don del Espíritu, sino la iglesia en su unidad, constituida por la única comunidad apostólica de Jerusalén. Se trata en esta ocasión de integrar a todos los individuos o grupos flotantes en la *'Una Sancta'*. La visita apostólica incorpora a los discípulos bautizados por Felipe, venidos de la disidente Samaria, a la comunidad de Jerusalén, que ha recibido el Espíritu y la misión de darlo [...]».

«La separación entre el bautismo y la imposición de las manos puede explicarse, en consecuencia, por las preocupaciones de Lucas, que son mostrar la libertad soberana del Espíritu y la apostolicidad de la iglesia de Jerusalén: de Jerusalén vienen los profetas, de Jerusalén viene la salvación».²⁹

²⁸ Cf. BOROBIO, *La iniciación cristiana*, 403, que cita a su vez a A. BENNING, *Gabe des Geistes*, Münster 1972, 19-20.

²⁹ A. HAMMAN, *El bautismo y la confirmación* (El misterio cristiano 11), Barcelona 1970, 258-259. Entre los exégetas, cf., p. ej., H. CONZELMANN, *Die Apostelgeschichte*, Tübingen 1972, 61s («Die Kirche Samariens ist legal, wenn sie von Jerusalem sanktioniert ist»); también R. PESCH, *Die Apostelgeschichte 1 (Apg 1-12)* (EKK V/1), Zürich-Einsiedeln-Köln 1986, 281-285 («Exkurs III: Taufe und Geistempfang in der Apostelgeschichte»). Esta conclusión a la que han llegado los exégetas, a partir de los textos de Hechos, ha sido igualmente recogida por R. FALSINI, «Confirmación», en D. SARTORE – A. M. TRIACCA – J.M. CANALS (edd.), *NDL*, Madrid 1987, 423-453, esp. 428. Confróntense las opiniones de otros autores que apuntan de una manera similar en la misma dirección, es decir, a la imposibilidad de encontrar en el NT una distinción clara entre el bautismo y la confirmación, ver, p. ej., P. TRAGAN, «Le radici bibliche del sacramento della Confermazione», en *RivLi* 76(1989), 214-231, esp. 214-215 y 230-231; S. MARSILI, *I Segni del mistero di Cristo: teologia liturgica dei sacramenti*, a cura di M. ALBERTA (BEL. Subsidia 42), Roma 1987, 188; y F. RUFFINI, «Iniciación cristiana», en *NDT*, Madrid 1982, vol. I, 757-786, esp. 762.

Por tanto, no podemos sacar una doctrina sacramental que nos desviaría más allá de las intenciones del propio autor. Por otra parte, de todos estos textos podemos extraer algunos datos conclusivos:

a) Volvemos a ver reflejada la vinculación estrecha entre el bautismo y la donación del Espíritu Santo.

b) Y además, tampoco podemos entender el ámbito de actuación del Espíritu neotestamentario de una manera fija y mecánica, como si estuviera restringido a un sólo rito y fuera así una entidad manipulable.

c) Pero al menos toda esta praxis nos permite constatar que ya se daba para la época apostólica una imposición de las manos que llevaba aneja la *transmisión del Espíritu de unidad*. A pesar de la existencia de una imposición de las manos en los ambientes judíos conocida por los apóstoles, J. Coppens³⁰ aduce a un mandato de Jesús para justificar esta praxis de los apóstoles, probablemente en la escena, de la gran *bendición* del Mesías, en la que el Señor subía al cielo bendiciendo les da el encargo e inspiración de hacer lo mismo (Lc 24,50), semejante al que dio a Ananías (Hch 9,17). Pues resultaría muy improbable que los apóstoles por su sola autoridad hubieran introducido un rito de semejante poder. En cualquier caso, esta imposición de las manos es considerada por los apóstoles como el símbolo eficaz de la comunicación del Espíritu.

En último término, podemos afirmar que la *imposición de las manos* a diferencia de lo que ocurre con la *unción*, como ya vimos, está ampliamente atestiguada en el Nuevo Testamento revistiendo varias modalidades y significados, entre ellas: es un gesto *natural* (Mt 17,7); de *bendición* (cf. Mt 19,13-15); de *curación* (cf. Mc 16,18; Lc 13,13; Hch 9,12; 28,8); e incluso de *consagración para la misión*, que lleva aneja la transmisión de poderes espirituales (cf. Hch 6,6; 13,3; 1Tim 4,14; 2Tim 1,6) cuya tipología análoga se encuentra presente en los usos veterotestamentarios. Este último uso derivado del simbolismo de la mano como *poder espiritual* al que ya aludimos, es el que más nos interesa en nuestra investigación.³¹ Debemos destacar a este respecto que el Espí-

³⁰ J. COPPENS, *L'imposition des mains et les rites connexes dans le Nouveau Testament et dans l'Église ancienne*, Wetteren-Paris 1925, 373 y 398; y «Confirmation», en *DBS*, II, 120-153, esp. 151.

³¹ Algunos autores opinan que, en los dos textos que hemos analizado, la donación del Espíritu mediante la imposición de las manos de los apóstoles tendría el sentido de la comunicación de los carismas extraordinarios, tales como el don de lenguas o glosolalia (cf. Hch 19,6; también 2,1-4; y 10,44-46). Esto explicaría, en el primer texto, el interés

ritu Santo es presentado por Lucas como la fuerza – δύναμις (*dynamis*) – de Dios (cf. Lc 1,35; 24,49; Hch 1,8; 10,38...), que con sus actuaciones va impulsando y dirigiendo la misión evangelizadora de la Iglesia. De hecho, la responsabilidad para la misión apostólica es una de las capacidades que confiere la comunicación del Espíritu a los que son investidos por Él.³²

Por tanto, a raíz de lo examinado, pensamos que la imposición de las manos practicada ya en el periodo apostólico en algunas iglesias judeocristianas para determinadas situaciones, fue insertada ulteriormente arraigándose paulatinamente de forma más o menos generalizada, en el conjunto de los ritos de la celebración de iniciación (como rito postbautismal), junto a la riqueza teológica y espiritual de la ablución (en especial la fuerte incidencia de la idea de la unción y del sello del Espíritu),³³ probablemente hacia mediados del siglo II. Pues testimonios seguros de tales prácticas rituales aparecen ya a principios del siglo III en la *Traditio Apostolica* de Hipólito de Roma.³⁴

Si bien es cierto, debemos constatar que el Nuevo Testamento no nos ofrece una diferenciación ritual en cuanto a la diversa infusión del Espíritu que se da entre el sacramento de la confirmación y del bautismo, pero sí hay indicios y puntos de arranque que han servido a la Iglesia para su desarrollo y posterior fundamentación.

*Algunas posibilidades más de fundamentación indirecta*³⁵

En cuanto al plano simbólico-ritual, a nuestro juicio sería acertado reinterpretar otros motivos de conveniencia para expresar una diferenciación ritual entre los contenidos esenciales que posee el gesto acuático y el signo de una nueva comunicación del *Pneuma*.

de Simón mago por hacerse con este *poder* extraordinario (cf. Hch 8,9-11.13.19). Sobre esta hipótesis propuesta por G. DIX, *Confirmation or the Laying on of Hands*, London 1936, 18; cf. J.-P. REVEL, «Culminación del bautismo», en *Communio* 4(1982), 440-462, esp. 457-458.

³² Adelantamos ya aquí que con respecto a la corresponsabilidad que confiere la investidura del Espíritu en el confirmado de cara a la misión entra dentro del ámbito de la dimensión testimonial.

³³ Véase una hipótesis parecida en REGLI, «El Sacramento de la confirmación», 286.

³⁴ HIPÓLITO DE ROMA, *Tradición Apostólica* 21, Salamanca 1986, 76-77.

³⁵ Este epígrafe lo desarrollamos con algunas matizaciones y complementos siguiendo las orientaciones de los *Apuntes de clase* («El Sacramento de la Confirmación»), 13-15.

Uno de estos motivos es la distinción entre *Pascua* y *Pentecostés*. Aunque no sean adecuadamente separables, porque el don del Espíritu es fruto de la Pascua (cf. Jn 7,39, etc.) se trata de dos realidades distintas, que admiten también una diversa expresión simbólica. Así, dado que el gesto bautismal significa primariamente la participación en la muerte-resurrección de Cristo (cf. sobre todo Rom 6,3-5; también Mc 10,38), parece conveniente que haya también un gesto específico (bien sea la unción o la imposición de las manos) para simbolizar la comunicación del Espíritu.

Esa misma conveniencia puede razonarse a partir del bautismo de Jesús en el Jordán, en cuanto paradigma del bautismo cristiano. Los evangelios sinópticos en particular (cf. Mc 1,9-10 par.), distinguen entre la inmersión de Jesús en el agua (en griego, βάπτισμα/*Baptisma*), que expresa su solidaridad con la humanidad pecadora, y el descenso del Espíritu sobre Él inmediatamente después de salir del agua, que constituye su investidura mesiánica, ratificada ulteriormente en la resurrección. Este paradigma cristológico puede traducirse sacramentalmente en un doble gesto simbólico que exprese sucesivamente la muerte del bautizado al pecado y su resurrección a la vida nueva, en la que es confirmado por el Espíritu para llevar adelante la misión cristiana.³⁶

Hay autores que abogan por otra analogía de carácter cristológico, al distinguir una doble venida del Espíritu en Jesús: en el momento de la encarnación, que da comienzo a su vida terrenal, y en el momento del bautismo en el Jordán, que marca el comienzo de su ministerio público. Destacando que el momento más importante de esta venida del Espíritu es la unción de Jesús en el Jordán (cf. Hch 10,38).

Así el bautismo hace que seamos concebidos y nazcamos como hijos de Dios en el seno de la Iglesia; la confirmación nos hace participar de la unción mesiánica de Cristo.³⁷

³⁶ Estos dos argumentos basados en la analogía cristológica, fueron acogidos por la Comunión Anglicana en *La Conferencia de Lambeth de 1948* (cf. *The Lambeth Conference 1948*, London 1948, 107-110); cf. R. BORNERT, «La confirmation dans les Églises de la Reforma: Tradition Luthérienne, Calvinienne et Anglicane», en *QuLi* 70(1989), 51-68, esp. 65-66.

³⁷ Y.M.-J. CONGAR, *El Espíritu Santo*, Barcelona 1983, 650 (en referencia a los estudios de L.S. Thornton y J. Lécuyer, especialmente). A este propósito, el mismo Congar invoca también la teología de las dos misiones trinitarias *ad extra*: «La dualidad sacramental bautismo-confirmación y la dualidad relato-epíclesis en la celebración eucarística son una traducción, a nivel simbólico litúrgico, de la dualidad de la misión del Verbo encarnado y del Espíritu para realizar la misma obra de comunión salvadora en el misterio de Dios o de divinización...» (*ibid.*, 655). Secunda esta visión V. CODINA – D. IRRAZAVAL, *Sacramentos de iniciación. Agua y espíritu de libertad*, Madrid 1987, 130-132; sobre este argumento, cf. también A. CECCHINATO, *Celebrare la confermazione. Rasse-*

Ya apuntábamos que la tradición oriental ha subrayado preferentemente desde siempre la analogía de la unción del cristiano (*crismación*) con la unción del Jordán.³⁸

Y, por otro lado, en cuanto al evento *Pentecostés* algunos autores sugieren que, lo mismo que hay aspectos del misterio pascual que son expresados de forma especial por algunos sacramentos, es conveniente que también Pentecostés sea expresado y celebrado de forma singular en un sacramento específico de la Iglesia,³⁹ estableciendo así su perfecta vinculación con el Jordán.

Según todos estos argumentos, podríamos aceptar la necesaria conveniencia de una diferenciación ritual entre el signo de la Pascua y el signo de Pentecostés, pero con tal de que no suponga establecer una separación real entre los dos contenidos esenciales del bautismo cristiano: la configuración con Cristo y la comunicación del Espíritu Santo, ya que una precisa comunicación se daría nuevamente en el signo ritual pentecostal.

Por otra parte, el hecho de admitir esa diferenciación ritual no determina cuál debe ser el gesto específico que exprese el don del Espíritu Santo. Pues a este respecto, a lo largo de la evolución histórica del sacramento de la confirmación ha habido diversas variaciones en la elección del tipo de gesto ritual llevadas a cabo por la potestad de la Iglesia, cuya elección no tiene por qué ser única o inmutable.⁴⁰

gna critica dell'attuale dibattito teologico sul sacramento (Caro Salutis Cardo - Contributi 3), Padova 1987, 114-116.

³⁸ CIRILO DE JERUSALÉN, *Catéchèse Mystagogique* III, 1 (SC 126 bis), Paris 1988, 120,9-122,18 (cf. texto griego PG 33,1088-1089).

³⁹ Es la opinión compartida de G.-H. BAUDRY, «La confirmation, sacrement de l'Esprit», en *EeV* 103(1993), 97-104, esp. 98-99 (cf. en la ed. castellana *El sacramento de la Confirmación: «La Confirmación, sacramento del Espíritu»* [Cuadernos Phase 82], Barcelona 1997, 45-46); y de L. LIGIER, *La confirmation. Sens et conjoncture œcuménique hier et aujourd'hui*, Paris 1973, 251-252. Esta misma posición la constatamos en palabras de BOROBIO, *La iniciación cristiana*, 414, cuando afirma que: «Así lo entendieron los apóstoles y así lo expresaron mediante la imposición de las manos (Hch 8,14-17; 19,1-6). Y así lo entendió también la Iglesia desde el principio, al «sacramentalizar» el don del Espíritu pentecostal, mediante la imposición de las manos, la unción o la signación post-bautismales. Estos datos nos conducen a afirmar que los apóstoles sentían la necesidad de significación específica y adecuada del don del Espíritu pentecostal por un signo distinto al mismo bautismo, aunque relacionado con él. De lo contrario, no se explicarían adecuadamente los datos del Nuevo Testamento, ni se comprendería por qué los apóstoles emplean gestos específicos para transmitir el Espíritu pentecostal».

⁴⁰ De hecho, es sentencia común de un gran número de teólogos e historiadores de reconocido prestigio, el hecho de que la Iglesia, a lo largo de su desarrollo histórico-litúrgico, ha cambiado la materia y la forma de ciertos ritos sacramentales. Para el caso

Reflexiones y conclusiones

Tras los datos analizados no podemos concluir con rotundidad que existan unas bases bíblicas sólidas de fundación o institución del sacramento de la confirmación separado de todo el proceso sacramental iniciático del Nuevo Testamento.

Los datos bíblicos, ciertamente, arrojan alguna luz a la hora de distinguir varios aspectos: en los gestos que aparecen referidos a la unción con el crisma y al uso de la imposición de las manos, que lleva aneja la transmisión de poderes espirituales, solamente se perciben ciertos indicios sacramentales de nuestro futuro sacramento.

En cuanto a la unción con el crisma, para la mayoría de los exégetas, en las citas referidas a la *unción* o al *chrisma* que aparecen en los textos bíblicos neotestamentarios, no ven unas alusiones explícitas a una acción ritual externa, sino que harían alusión a una unción espiritual por la fe, participación de la unción profética espiritual que recibió Jesús en el río Jordán. Para otros autores, en cambio, los textos sí hacen referencia a un *gesto ritual externo*, aunque esto no está realmente probado para esa época. Para los orientales esta participación en la unción profética de Jesús fue suficiente como para materializar esta tipología en un *gesto material externo*, pero asociado al bautismo, y en algunas zonas también para la Iglesia de Occidente.

Con respecto a la imposición de las manos, los textos de Hechos en los que, tradicionalmente, la teología dogmática y la Iglesia latina han visto la base bíblica clásica para considerar la confirmación como sacramento propio y distinto del bautismo, a la luz de la nueva exégesis han quedado desacreditados. En estas perícopas de Hechos en las que aparece el signo de la imposición de las manos nada tienen que ver con la confirmación según los especialistas, sino que el autor sagrado no tuvo más intención que la de integrar a todos los individuos o grupos dispersos en la *unidad de la fe de la Iglesia*. Pero el significado que más nos interesa es el que está asociado al del simbolismo de la mano

de la *confirmación*, muchos piensan que hasta el siglo IV, al menos en determinadas zonas y extensiones de la Iglesia, este sacramento ha sido conferido por una simple imposición de las manos, estando acompañada de una invocación al Espíritu Santo (Bareille, Coppens, de Puniet, Galtier, Lennerz y otros tantos apoyan esta tesis). En cambio, otros teólogos (entre ellos Welte, Billot, Tanquerey, Van Noort, Pesch) afirman que la *confirmación* ha sido siempre administrada por una unción. En una próxima entrega analizaremos cómo comprenden algunos de estos autores modernos y más actuales la institución de la *confirmación/crismación*, así como también las interpretaciones teológicas y ecuménicas actuales del término latino *institutio* o fundación.

como *poder espiritual* de cara a la responsabilidad de cumplir una misión apostólica por las capacidades que confiere la comunicación del Espíritu a los que son investidos por Él.

Cuestión distinta sería hacer una distinción entre *Pascua* y *Pentecostés*, como ya hemos explicado. Lo mismo que hay un sacramento, el bautismo, que simboliza la Pascua (muerte y resurrección), está más que probado por la reflexión teológica y parece más que conveniente que haya también un gesto específico (bien sea la unción crismal o la imposición de las manos) para simbolizar la comunicación del Espíritu de Pentecostés. En efecto, algunos autores sugieren que es conveniente que el evento Pentecostés sea expresado y celebrado de forma singular en un sacramento específico de la Iglesia, estableciendo así su perfecta vinculación con el Jordán. Por eso, precisamente, esto puede razonarse a partir del bautismo de Jesús en el Jordán, porque por medio de la Unción del Espíritu Jesús recibió su investidura mesiánica para su misión profética y evangelizadora. La «Unción del Jordán» primer momento tipológico, prefigura el segundo momento tipológico el «Pentecostés apostólico».

De todo esto deducimos que en algunas iglesias judeocristianas, para determinadas situaciones, insertaron la imposición de las manos (para simbolizar el evento de Pentecostés) arraigándose paulatinamente de forma más o menos generalizada, en el conjunto de los ritos de la celebración de iniciación (como rito postbautismal), junto a la riqueza teológica y espiritual del bautismo (que llevaba implícita la fuerte incidencia de la idea de la unción y del sello del Espíritu para simbolizar el evento del Jordán). La inserción de uno u otro gesto dependiendo del lugar tuvo que haber sido hacia mediados del siglo II e incluso finales del siglo II. Testimonios seguros de tales gestos rituales aparecen ya a principios del siglo III en la *Tradición Apostólica* de Hipólito de Roma.

Cuestión última sería concretar cómo Jesucristo ha «instituido» el sacramento de confirmación distinto del bautismo. O dicho con otras palabras cómo hay que entender el concepto latino *institutio* sin que afecte a la sacramentalidad de la confirmación o a la de otros ritos cuestionados por los protestantes desde la época de la Reforma. Esto viene a ser ya materia para una próxima entrega, pero vista desde el prisma histórico, teológico y ecuménico.

JOSÉ MANUEL FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ

C/Huelva n. 16

Peligros (Granada) C.P.: 18210

jose_manuel_chema_@hotmail.com

Palabras clave

Espíritu Santo – Fundamento – Imposición de las manos – Unción – Crisma

Keywords

Holy Spirit – Foundation of Confirmation – Laying on of hands – Anointing – Chrism

Resumen

Este estudio es una investigación detallada y completa sobre los gestos rituales y los significados que aparecen en el Antiguo Testamento, como prototipos de los gestos que se escrituran en el Nuevo Testamento, gestos – como la imposición de las manos – en los cuales, tradicionalmente, la teología dogmática y la Iglesia han visto las bases fundantes de nuestro sacramento de la confirmación. Como veremos la exégesis moderna arroja nueva luz y aporta nuevos datos a los textos bíblicos clásicos en los que aparecen claras referencias a la unción con el crisma y a la imposición de las manos.

Summary

This study is a detailed and complete investigation into the ritual gestures and their meanings that appear in the Old Testament, as prototypes of the gestures described in the New Testament, gestures – like the imposition of hands – in which dogmatic theology and the Church have traditionally seen the foundation of our sacrament of confirmation. As we shall see, modern exegesis throws new light on and brings new information to classical biblical texts which contain clear references to the anointing with chrism and the laying on of hands.

Paolinismo in Apocalisse? Sulle tracce dell'eredità paolina nell'opera di Giovanni di Patmos

Se è vero che l'Asia Minore è antico territorio di missione di Paolo e al tempo stesso culla della tradizione giovannea, il silenzio dell'Apocalisse sull'Apostolo delle genti continua a essere assordante e a creare un certo imbarazzo. Perché Giovanni di Patmos non lo menziona mai? V'è traccia di una ricezione paolina nell'ultimo libro del canone? Se la risposta è positiva, tale ricezione è in termini di opposizione e rifiuto o di accoglienza e stima? Se è negativa, il silenzio è intenzionale¹ o casuale?

Gli studi sulla *Paulusrezeption*² nel protocristianesimo hanno di rado preso in considerazione l'Apocalisse. In una nota a margine Lindemann³ osserva ad esempio che nel genere apocalittico forse non vi era posto per la predicazione di Paolo. Tanto meno esclude la possibilità che l'opera di Giovanni di Patmos fosse espressione di una comunità che non lo aveva conosciuto. Se questo rispondesse al vero, la questione sarebbe già chiusa in partenza.

¹ Non esita a parlare di «begründetes Schweigen», ossia di silenzio motivato, J.-W. TAEGER, «Begründetes Schweigen. Paulus und paulinische Tradition in der Johannesapokalypse», in D.C. BIENERT – D.-A. KOCH (edd.), *Johanneische Perspektiven. Aufsätze zur Johannesapokalypse und zum johanneischen Kreis 1984-2003* (FRLANT 215), Göttingen 2006, 121-138.

² Hanno studiato con attenzione la *Paulusrezeption*, senza tra l'altro mai menzionare l'Apocalisse, ad esempio: G. STRECKER, «Paulus in nachpaulinischer Zeit», in *Kairos* 12(1970), 208-216; E. DASSMANN, *Der Stachel im Fleisch. Paulus in der frühchristlichen Literatur bis Iräneus*, Münster 1979 e K. KERTELGE (ed.), *Paulus in den neutestamentlichen Spätschriften. Zur Paulusrezeption im Neuen Testament* (QD 89), Freiburg-Basel-Wien 1981.

³ Cf. A. LINDEMANN, *Paulus im ältesten Christentum. Das Bild des Apostels und die Rezeption der paulinischen Theologie in der frühchristlichen Literatur bis Marcion* (BHTh 58), Tübingen 1979, 396, il quale inoltre osserva che mentre la stragrande maggioranza degli scritti prodottasi con buona probabilità in Asia Minore fa riferimento a Paolo e si sforza di accogliere e di preservare la sua tradizione teologica, l'Apocalisse non vi accenna minimamente né in positivo né in negativo (233).

Non è mancato chi ha sostenuto con convinzione che l'Apostolo non fosse estraneo all'ultimo libro del canone, anche se in termini dichiaratamente negativi. «L'Apocalisse è il frutto della reazione giudeo-cristiana al cristianesimo paolino»:⁴ è l'asserzione perentoria di F.C. Baur (siamo nel 1860). Paolo sarebbe quindi all'origine di un tipo di cristianesimo che in base ad Ap 2,14.20 andrebbe combattuto. Questo spiega perché in Ap 21,13 egli non entri nel novero dei dodici apostoli dell'Agnello a fondamento della Gerusalemme nuova e in Ap 2,2 («si dicono apostoli ma non lo sono») è qualificato come falso apostolo insieme con i suoi collaboratori. F.C. Baur è convinto che intento preciso dell'evangelista Giovanni, per lui anche autore dell'Apocalisse, fosse «tenere in piedi i principi del cristianesimo gerosolimitano contro gli abusi di quello paolino».⁵ E. Käsemann non esiterà a qualificare come «protocattolica» quest'ondata missionaria che soprattutto in Asia Minore ha prima affievolito, poi definitivamente spento, «la voce inconfondibile e caparbia»⁶ di Paolo e della sua predicazione. La ragione risiede non da ultimo nel fatto che «l'Apocalisse non presenta tracce del debito che l'Asia Minore aveva con l'Apostolo».⁷ Giunge alla medesima conclusione E. Lohse⁸ quando afferma che la presenza di cristiani di provenienza palestinese in quel territorio dopo il 70 d.C. avrebbe determinato il predominio di un cristianesimo di matrice giudaica.⁹ Il nome e la teologia di Paolo sarebbero pertanto caduti nel dimenticatoio a un punto tale che la sua eredità non è più riconoscibile.

Più interlocutoria appare la posizione di U.B. Müller che tende a distinguere Paolo e il paolinismo: l'autore dell'Apocalisse «ignora in modo più o meno consapevole Paolo e/o il paolinismo coevo»¹⁰ e si

⁴ F.C. BAUR, *Das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte*, Tübingen ²1860, 81; cf. 80-83.

⁵ BAUR, *Das Christentum*, 82.

⁶ E. KÄSEMAN, *Exegetische Versuchungen und Besinnungen*, Göttingen ³1968, II, 242; cf. 238-252 («Paulus und der Frühkatholizismus»).

⁷ KÄSEMAN, «Paulus und der Frühkatholizismus», 242.

⁸ Cf. E. LOHSE, «The Revelation of John and Pauline Theology», in B.A. PEARSON (ed.), *The Future of Early Christianity. FS H. Koester*, Minneapolis, MN 1991, 358-366, spec. 365.

⁹ Sulla stessa scia di E. Lohse, J. BECKER, *Paulus, der Apostel der Völker*, Tübingen 1989 (tr. it. Brescia 1996 su ²1992 ted.), 167, afferma che a Pergamo e a Tiatira «prende piede il cristianesimo paolino contro il quale scende in campo l'Apocalisse che ha una posizione più giudeocristiana».

¹⁰ U.B. MÜLLER, *Zur frühchristlichen Theologiegeschichte. Judenchristentum und Paulinismus in Kleinasien an der Wende vom ersten zum zweiten Jahrhundert n. Chr.*, Gütersloh 1976, 82.

oppone «ai falsi maestri non del tutto estranei agli effetti della teologia paolina».¹¹

Sul versante opposto K. Berger¹² giunge alla conclusione che in nessuna parte del Nuovo Testamento è possibile constatare un legame tanto stretto come quello tra Paolo e l'Apocalisse che muovono dai medesimi presupposti e conflitti. È inoltre del parere che Giovanni di Patmos intervenga contro l'eredità paolina quando vede in essa il rischio di un eccessivo adattamento all'ellenismo. Ma a prescindere da questo,¹³ K. Berger è convinto che i due sono «molto più vicini di quanto non si creda»,¹⁴ motivo per cui anticipa la stesura dell'opera al 68-69 d.C. e nel suo recente commentario elenca numerosi contatti lessicali e tematici.¹⁵ Questi sono stati notati da tempo anche da altri esegeti¹⁶ che sono disposti a credere che l'autore dell'Apocalisse fosse quantomeno a conoscenza di parti dell'epistolario paolino. Vi sono infine studiosi che si sono soffermati in particolare sulla cornice epistolare dell'ultimo libro del canone come convenzione letteraria comune a Paolo e alla tradizione paolina.¹⁷ Questo avvalorerebbe la chiara collo-

¹¹ MÜLLER, *Zur frühchristlichen Theologiegeschichte*, 26.

¹² K. BERGER, *Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen-Basel 1995, 585-595.

¹³ In realtà, a detta di O. BÖCHER, «Hellenistisches in der Apokalypse des Johannes», in H. CANKI – H. LICHTENBERGER – P. SCHÄFER (edd.), *Geschichte – Tradition – Reflexion. FS M. Hengel*, Tübingen 1996, III, 473-492, è l'Apocalisse che avrebbe contribuito all'ellenizzazione del cristianesimo già avviata nel «giudaismo pre-rabbinico» (491).

¹⁴ BERGER, *Theologiegeschichte*, 595.

¹⁵ Per quanto riguarda le argomentazioni a sostegno di una datazione bassa cf. K. BERGER, *Die Apokalypse des Johannes. Kommentar*, Freiburg im Breisgau 2017, 78-83; i contatti lessicali e tematici con Paolo si trovano elencati invece in ID., *Die Apokalypse*, 94-100.

¹⁶ Cf. H.J. HOLTZMANN, *Briefe und Offenbarung des Johannes* (HNT 4/2), Freiburg 1893, 308; R.H. CHARLES, *The Revelation of St. John* (ICC), Edinburgh 1920 (rist. 1985), I, lxxxiii; A.E. BARNETT, *Paul Becomes a Literary Influence*, Chicago, IL 1941, 41ss.

¹⁷ Affronta questo aspetto E. SCHÜSSLER FIORENZA, *The Book of Revelation: Justice and Judgment*, Philadelphia, PA 1989, 133-156, spec. 149ss («Apokalyptis and Prophecy: Revelation in the Context of Early Christian Prophecy»); ID., «The Quest for the Johannine School: The Book of Revelation and the Fourth Gospel», *ibid.*, 85-113. Riprende la questione con approfondimenti ulteriori M. KARRER, *Die Johannesoffenbarung als Brief. Studien zu ihren literarischen, historischen und theologischen Ort* (FRLANT 140), Göttingen 1986, 73-83. Dal canto suo BERGER, *Theologiegeschichte*, 600 nota 6 parla della ricezione «del formulario epistolare che è presente anche in Paolo» (corsivo nostro) dal momento che egli non ne è l'inventore, ma lo ha attinto piuttosto dalla tradizione apocalittica precedente (cf. ID., *Die Apokalypse*, 56).

cazione dell'Apocalisse nel contesto ecclesiale dell'Asia Minore, il cui tratto peculiare rimane la teologia dell'Apostolo delle genti.¹⁸

Comunità cristiane in Asia Minore tra I e II sec.

Se si ammettono in ogni caso tracce di paolinismo nell'Apocalisse sulla scorta delle stringate ricerche condotte finora, rimane aperta la questione di dove situarle precisamente: in alcune comunità dell'Asia Minore fondate da Paolo, suo antico territorio di missione, lo stesso in cui è stata redatta l'Apocalisse? Fra gli avversari di Giovanni di Patmos di cui si parla nelle lettere alle sette Chiese in Ap 2-3? Oppure è l'autore stesso che mostra di conoscere la tradizione paolina? E in tal caso la accoglie o la contesta?

Le sette Chiese dell'Asia Minore con epicentro Efeso sono menzionate per la prima volta in Ap 1,11. Il passo di 1Pt 1,11 e le lettere di Ignazio confermano la fiorente presenza di comunità cristiane in quel territorio tra il I e il II sec. d.C. Nessuna comunità ha un'identità tale da supporre una fondazione paolina diretta ed esclusiva,¹⁹ anche se Efeso merita a tal proposito una considerazione a parte.

a) Smirne, Pergamo, Sardi e Filadelfia sono nominate per la prima volta.

b) Questo vale anche per Tiatira, la patria della commerciante di porpora Lidia che, dopo l'incontro con Paolo a Filippi, si fece battezzare (cf. At 16,14-15).

c) Laodicea potrebbe essere stata fondata dal collaboratore di Paolo, Epafras, in base alla notizia riportata in Col 4,12-13, e ad essa è stata probabilmente indirizzata una lettera di tradizione paolina andata perduta, a detta di Col 4,16. Questa comunità, anche se forse non ha conosciuto direttamente Paolo, appartiene in ogni caso alla sua tradizione.

Efeso invece rappresenta per At 18-19 il centro dell'attività missionaria di Paolo, dal momento che vi ha risieduto per ben due anni stabilendo contatti con il resto dell'Asia Minore (cf. At 19,10; 1Cor 16,19). Nonostante vi fossero numerosi oppositori, la sua missione è stata segnata da successo (1Cor 16,8-9). Al di là delle problematiche di ordine storico della descrizione fornita da Atti, è questo il quadro più atten-

¹⁸ Cf. SCHÜSSLER FIORENZA, «Apokalypsis», 151 nota 10.

¹⁹ Cf. M. WOLTER, *Die Pastoralbriefe als Paulustradition* (FRLANT 46), Göttingen 1988, 256.

dibile della presenza di Paolo e della successiva formazione della tradizione paolina in quella città.²⁰ È indubbio che non tutti i membri della comunità sono giunti alla fede in Cristo grazie all'Apostolo. Prima del suo arrivo si parla dell'opera svolta dai suoi collaboratori Aquila e Priscilla i quali istruiscono Apollo, giudeocristiano nativo di Alessandria, che vi si era recato per annunciare la «nuova via» soprattutto nella sinagoga (cf. At 18,26) pur conoscendo soltanto il battesimo di Giovanni. Sebbene la predicazione giudeocristiana di Apollo possa costituire un indizio potenziale di tensione, non si deve dedurre che vi fosse antagonismo con Paolo: dalle lettere autoriali risulta che Apollo (cf. 1Cor 16,12) avesse ampia autonomia, accompagnata da grande stima da parte dell'Apostolo verso questo collaboratore del tutto integrato nel proprio progetto missionario (cf. «ha irrigato», in 1Cor 3,6, e la denominazione «fratello», in 1Cor 16,12).²¹ Che sia annoverato tra i «fratelli» in At 18,27, allude alle radici giudeocristiane prepaoline della comunità. Prima dell'arrivo di Paolo è altresì segnalata la presenza di discepoli di Giovanni Battista i quali sono opportunamente istruiti e poi integrati (cf. At 19,1-7). L'annotazione di At 19,8-9 attesta una separazione conflittuale tra la comunità sinagogale e i seguaci dell'Apostolo. Il quadro d'insieme della comunità di Efeso è dunque variegato sin dall'inizio, sebbene l'indole paolina sia predominante.

Tale varietà persiste anche alla fine del I sec. Si suppone quindi che l'autore dell'Apocalisse facesse parte di una rete di «circoli teologici» coesistenti, e forse anche rivali, tra i quali vi era tuttavia in corso un processo di scambio e fusione.

Merita tra l'altro attenzione il fatto che, nella disposizione delle sette lettere di Ap 2-3, la prima e l'ultima comunità menzionate, ossia Efeso e Laodicea, siano connesse più esplicitamente con la tradizione paolina. La collocazione geografica circolare delle altre è compresa tra questi due estremi. Si tratta di un caso fortuito o di una forma di rispetto e riconoscenza?

²⁰ Contrariamente a quanto afferma M. GÜNTHER, *Die Frühgeschichte des Christentums in Ephesus* (ARGU 1), Frankfurt a. M.-Berlin-Bern 1995, il quale sostiene che l'Apostolo non avrebbe mai messo piede a Efeso in seguito alla missione di Apollo da cui sarebbe sorta una comunità «paolina» pneumatica di stampo individualista (p. 67). Anche l'assunto di una «nuova fondazione» giovannea della comunità alla fine del I sec., inclusa l'ipotesi di un'Apocalisse postdatata in quanto scritto pseudo-giovanneo (cf. p. 209), si fonda su una visione unilaterale delle fonti.

²¹ Cf. P. TREBILCO, *The Early Christians in Ephesus from Paul to Ignatius* (WUNT 166), Tübingen 2004, 152.

Accanto a una «tradizione paolina»²² si constata dunque la presenza di una «tradizione giovannea». Sul piano della storia delle tradizioni con buona probabilità vi sono state influenze reciproche.²³ La stessa Apocalisse condivide con la letteratura giovannea importanti motivi teologici (come ad esempio quello dell'acqua della vita di Ap 21,6 e 22,17: cf. Gv 4,10-15; 7,37-38, della manna di Ap 2,17: cf. Gv 6,31 e altri), anche se una definizione più precisa dei loro rapporti resta problematica.²⁴ È probabile che l'autore dell'Apocalisse, a causa delle comuni radici giudeo-cristiane palestinesi, si sia sentito più in sintonia con la tradizione giovannea che non con quella paolina. Si può dunque sostenere che l'autore dell'Apocalisse sia vissuto nell'ambito giovanneo «o, meglio, paolino-giovanneo, sembra che si chiamasse davvero Giovanni, ma sembra essere un Giovanni diverso dal figlio di Zebedeo e un autore diverso dall'autore del Quarto Vangelo. Per esprimere sinteticamente tale complessità di dati letterari e storici, lo si può chiamare «Giovanni di Patmos»».²⁵

Sia il discorso di Paolo agli anziani di Efeso a Mileto (cf. At 20,29-30) sia la Lettera ai Colossesi (che combatte una φιλοσοφία eretica dai

²² Scegliamo di non parlare di «scuola paolina» (neppure quindi di «scuola giovannea»), in quanto dietro le lettere di tradizione paolina «non si sono formate alcune «scuole», bensì le tradizioni vive delle Chiese che hanno cercato di conservare e di adattare il pensiero di Paolo nei successivi contesti ecclesiali» (A. PITTA, *L'evangelo di Paolo. Introduzione alle lettere autoriali*, Torino 2013, 13). Circa l'ambiguità dell'espressione, cf. K. BACKHAUS, «Mitteilhaber des Evangeliums (1 Kor. 9,23). Zur christologischen Grundlegung einer «Paulus-Schule» bei Paulus», in K. SCHOLTISSEK (ed.), *Christologie in der Paulus-Schule. Zur Rezeptionsgeschichte des paulinischen Evangeliums* (SBS 181), Stuttgart 2000, 44-71, che, della tradizione paolina, fornisce la definizione seguente: è costituita da quella cerchia di tradenti che nel protocristianesimo, ispirandosi almeno in parte ai collaboratori di Paolo e «rimanendo nella sfera d'influenza della sua teologia, sono stati custodi della sua memoria, hanno assunto il suo apostolato come riferimento normativo per definire se stessi, hanno raccolto e curato l'edizione dei suoi scritti e sono diventati operativi sotto l'aspetto letterario, consapevoli di affinità di tipo teologico, riferendosi a lui con metodo deuteronomico» (45).

²³ Cf. U. SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament*, Göttingen 42004, 544; GÜNTHER, *Die Frühgeschichte*, 10-11.

²⁴ Cf. al riguardo J. FREY, «Appendix: Erwägungen zum Verhältnis der Johannesapokalypse zu den übrigen Schriften des Corpus Johanneum», in M. HENGEL (ed.), *Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch mit einem Beitrag zur Apokalypse* (WUNT 67), Tübingen 1993, 326-429 (tr. it. Brescia 1998), che qualifica l'Apocalisse come scritto pseudoepigrafico di un discepolo del presbitero Giovanni (425); rimane però aperta la questione: l'identificazione del Giovanni menzionato in Ap 1,1 con il presbitero è forse più plausibile dell'identificazione con qualsiasi altra figura profetica?

²⁵ G. BIGUZZI, *Apocalisse. Nuova versione, introduzione e commento*, Cinisello Balsamo (MI) 42016, 39.

tratti precipuamente giudaizzanti: cf. Col 2,8-23)²⁶ documentano la presenza a Efeso di conflitti esterni e interni posteriori a Paolo, pur muovendo da prospettive diverse. L'ultimo scritto, come quello indirizzato alla provincia d'Asia da esso dipendente, ossia la Lettera agli Efesini, intercetta il tipo di paolinismo con cui si è confrontato Giovanni di Patmos. Le Lettere Pastorali sono un esempio ulteriore della ricezione paolina alla fine del I sec. alle prese con i «falsi maestri» (di impostazione giudeocristiana «protognostica») e sono il prodotto letterario di tradenti che veicolano l'immagine di Paolo nota all'autore dell'Apocalisse.²⁷

Le sette lettere dell'Apocalisse gettano luce sui conflitti e sui pericoli presenti nelle comunità dell'Asia Minore. A Laodicea Giovanni deplora tiepidezza e mediocrità (3,14-22) e a Sardi libertinismo morale (3,1-6): sono le uniche comunità prive di elogio.

Nelle lettere a Smirne (2,8-11) e a Filadelfia (3,7-13) sono rilevabili alcune problematiche di fondo che caratterizzano il cristianesimo dell'Asia Minore. La presenza di comunità cristiane di origine gentile, divenute nel frattempo maggioranza, implica la questione del rapporto con la Sinagoga:²⁸ a fronte della lunga tradizione di un giudaismo ben integrato, adesso come in passato è necessario misurarsi con una minoranza giudeocristiana. In seguito al peggioramento dei rapporti, sotto la dinastia flavia, tra romani e giudei, questi ultimi si vedono costretti a distinguersi più nettamente dai cristiani che appaiono più sovversivi. Sorge dunque la domanda (non soltanto di ordine teologico): chi sono i «veri giudei», sebbene non si utilizzi questa espressione; chi appartiene ancora al popolo di Dio? Con l'infamante definizione dei giudei «sinagoga di Satana», nella risposta Giovanni di Patmos sembra propendere per i cristiani (cf. Ap 2,9; 3,9), se ovviamente si affronta la problematica dal versante del rapporto con il giudaismo nel contesto romano coevo.

²⁶ Circa la ricezione della teologia paolina nella Lettera ai Colossesi cf. R. HOPPE, *Der Triumph des Kreuzes. Studien zum Verhältnis des Kolosserbriefes zur paulinischen Kreuztheologie* (SBB 28), Stuttgart 1994.

²⁷ Per la *Paulusrezeption* nelle Lettere Pastorali, cf. WOLTER, *Pastoralbriefe*; G. HÄFNER, 'Nützlich zur Belehrung' (2 Tim 3,16). *Die Rolle der Schrift in den Pastoralbriefen im Rahmen der Paulusrezeption* (HBS 25), Freiburg-Basel-Wien 2000.

²⁸ È in quest'orizzonte di «distacco dal giudaismo» che va considerata l'intera fase storica iniziale della comunità di Efeso come motivo della sua fondazione: cf. W. THIESSEN, *Christen in Ephesus. Die historische und theologische Situation in vorpaulinischer und paulinischer Zeit und zur Zeit der Apostelgeschichte und der Pastoralbriefe* (TANZ 12), Tübingen-Basel 1995.

L'altra questione era l'atteggiamento da tenere con l'autorità romana. Efeso, Pergamo e Tiatira ne sono un esempio: la tensione tra cristianesimo e paganesimo romano pone i cristiani di fronte al dilemma se adattarsi o rifiutare un contesto religioso e culturale siffatto. La critica odierna non ammette più una situazione particolarmente acuta e largamente diffusa di persecuzione causata dal rifiuto del culto imperiale.²⁹ Il martire Antipa (Ap 2,13) come «fedele testimone» rappresenta in tal caso l'eccezione di una situazione più propriamente caratterizzata da denunce e da vessazioni, soprattutto con Domiziano (51-96 d.C., imperatore 81-96) che aveva incrementato il culto imperiale. Inoltre vi è la variante «morbida» del culto pagano: i cristiani che rifiutavano le pratiche idolatriche e il culto imperiale rischiavano l'emarginazione sociale. Nascono in tal modo forme di compromesso volte a integrare, soprattutto nella vita lavorativa, usi e costumi pagani, non per ultimo feste e banchetti particolarmente attraenti e solenni.

Giovanni elogia le tre comunità summenzionate per la loro «fermezza (o stabilità)» nella gestione delle pressioni esterne. Soltanto a Efeso è però riservato un giudizio positivo sul modo di rapportarsi con gruppi rivali: qui infatti sono stati saggisti e rigettati i «falsi apostoli» (2,2) e si «odiano» le opere degli avversari, come fa lo stesso Giovanni, senza che tale odio abbia assunto risvolti concreti. Mentre per Efeso sussiste unicamente il pericolo di un possibile influsso da parte di questi gruppi, le altre due comunità sono rimproverate perché tollerano la loro presenza. Esistono dunque posizioni concorrenti all'interno della comunità ed è più che probabile che questi cosiddetti «avversari» godessero di un consenso maggiore di quello riservato a Giovanni.

²⁹ Soltanto a partire da Plinio il Giovane si avranno processi celebrati da magistrati provinciali e statali; mentre per l'uccisione di Antipa (abbreviazione di Antipatro) si può ipotizzare il linciaggio popolare, qui si tratta più in generale di provvedimenti municipali (come nel caso del confino di Giovanni di Patmos). Cf. a tal proposito T.B. SLATER, «On the Social Setting of the Revelation to John», in *NTS* 44(1998), 232-256, e K. CUKROWSKI, «The Influence of the Emperor Cult on the Book of Revelation», in *RestQ* 45(2003), 51-64. Infine, a detta di U. RIEMER, «Domitian – (k)ein Christenverfolger», in *ZRGG* 52(2000), 75-80, Domiziano non perseguì affatto i cristiani e le comunità dell'Asia erano minacciate piuttosto dall'attrazione dei culti pagani, contrariamente a quanto afferma D. AUNE, *Revelation 1-5* (WBC 52A), Dallas, TX 1997, 78: «John was banished to the island of Pathmos by a Roman emperor».

Gli avversari di Giovanni di Patmos e l'apostolo Paolo

Il tono fortemente polemico con cui l'autore dell'Apocalisse descrive i suoi avversari rende difficile definire la loro identità. La prima attestazione del termine «nicolaiti» in Ap 2,6 è in realtà l'appellativo più neutrale. Non a caso si trova nella lettera indirizzata a Efeso e la neutralità dipende probabilmente dal fatto che si tratta di un'autodesignazione del gruppo risalente al diacono Nicola di At 6,5, un ellenista di Gerusalemme.³⁰ Non è chiaro in che cosa consistano le «detestate opere» dei nicolaiti e se il gruppo coincida o meno con i «falsi apostoli» di Ap 2,2. L'uso di tempi verbali diversi, per cui a detta di alcuni³¹ il primo gruppo appartiene ormai al passato mentre il secondo è ancora presente, non è sufficiente per negare tale identificazione. Le formulazioni di Ap 2,2 e 2,6 presentano di fatto un parallelismo, sia in riferimento all'essere rigettati sia in riferimento alla contrapposizione tra «opere» della comunità e «opere» dei nicolaiti. Pur avendo a che fare con un gruppo ancora presente (a differenza dei «falsi apostoli?»), l'autore può contare sulla presa di coscienza dei destinatari e non ha da addurre argomenti a sostegno del loro rigetto.

Nelle lettere di Pergamo e di Tiatira gli avversari sono qualificati mediante richiami a figure anticotestamentarie. È un modo per dare concretezza alle accuse quando l'autore nella prima lettera lamenta ad esempio il fatto che nella comunità è tollerata la dottrina di Balaam. Questi durante la peregrinazione nel deserto avrebbe spinto gli israeliti, su sollecitazione di Balak re di Moab, a consumare carni immolate agli idoli e a darsi all'impudicizia (2,14). A prescindere dal quadro diverso fornito da Nm 22–24, dove Balaam è un veggente pagano che, nonostante sia stato incitato dal sovrano straniero a maledire Israele, per ispirazione divina non può fare a meno di benedirlo, egli è il prototipo del falso maestro che seduce con la sua dottrina. L'autore segue in tal caso una tradizione giudaica, anch'essa presente nell'Antico Testamento (cf. Nm 31,16; Dt 23,4–6), che lo descrive in chiave negativa ed è stata recepita da Filone (*Vita di Mosè* 1,263–304), Gd 11 e 2Pt 2,15–16. La posizione dei balaamiti consiste probabilmente nel veni-

³⁰ Per M. WALTER, «Nikolaos, Proselyt aus Antiochien, und die Nikolaiten in Ephesus und Pergamon. Ein Beitrag auch zum Thema: Paulus und Ephesus», in ZNW 93(2002), 200–226, è «plausibile» – in realtà piuttosto «congetturale» – che Nicola sia stato il «primo missionario e fondatore di una comunità di cristiani a Efeso, data la presenza di cristiani a Efeso prima di Paolo» (226).

³¹ Cf. AUNE, *Revelation 1–5*, 143.

re incontro alle esigenze economiche dei destinatari rimproverati nella lettera (vedi *infra*).

Per le accuse rivolte alla comunità di Tiatira l'autore rinvia a Gezabele, fatta passare per profetessa che si attribuisce competenze in campo dottrinale (2,20). In 1Re 16,29-33 e 1Re 19,2 appare di fatto come seduttrice, poiché convince il marito, il re Acab, a costruire un tempio per Baal, e come persecutrice del profeta Elia, esponente dello yahwismo puro. I destinatari della lettera sono rimproverati perché continuano a tollerare la sua presenza, nonostante ella *insegni* a immolare carni agli idoli e spinga i cristiani all'impudicizia. L'invito alla conversione disatteso (2,21) e la minaccia di gettarla in un «letto di dolore» (e non di πορνεία) e di far morire e tribolare i suoi seguaci confermano che ella aveva una posizione di rilievo ed era particolarmente influente.

I diversi gruppi, sebbene non siano identici, appartengono a un movimento abbastanza omogeneo³² come mostrano il parallelismo tra i balaamiti e i nicolaiti nella lettera a Pergamo in 2,15 e l'uso degli stessi termini per descrivere la loro dottrina fuorviante che spinge i cristiani a consumare carni immolate agli idoli e a darsi all'impudicizia: φαγεῖν εἰδωλόθυτα e πορνεῦσαι (2,14 e 2,20 in ordine inverso; cf. ancora 2,21ss). Quest'ultimo verbo è impiegato per denotare la prostituzione sacra o più in generale la licenziosità sessuale o l'impudicizia.³³ Qui assume piuttosto una connotazione metaforica di rifiuto di YHWH in favore degli idoli pagani, condannato spesso, soprattutto dai profeti, come adulterio o prostituzione.³⁴ Poiché il culto idolatrico comporta il consumo di carne sacrificale, anche questo è qualificato come prostituzione in senso figurato in quanto atto di infedeltà a Dio. Lo con-

³² Cf. H.-J. KLAUCK, «Das Sendschreiben nach Pergamon und der Kaiserkult in der Johannesoffenbarung», in *Bib.* 73(1992), 166.

³³ Così U.B. MÜLLER, *Die Offenbarung des Johannes*, Würzburg 21995, 97; anche H. LÖHR, «Die 'Lehre der Nikolaiten'. Exegetische und theologische Bemerkungen zu einer neutestamentlichen 'Häresie'», in A. LEXUTT – V. VON BÜLOW (edd.), *Kaum zum glauben. Von der Häresie und dem Umgang mit ihr* (Arbeiten zur Theologieggeschichte 5), Rheinbach 1998, 34-55, propende per questa accezione più ristretta quando afferma che l'autore lo avrebbe utilizzato per polemizzare con quanti sostengono l'abolizione del divieto dei matrimoni misti in vigore per mantenere separati i cristiani di provenienza giudaica e gentile (cf. p. 52).

³⁴ Cf. M. GIELEN, «Satanssturz und Gottesherrschaft (Offb 12). Das Verhältnis von Macht und Religion in der pragmatischen Konzeption der Johannesoffenbarung», in M. GIELEN – J. KÜGLER (edd.), *Liebe, Macht und Religion. Interdisziplinäre Studien zu Grunddimensionen menschlicher Existenz. FS H. Merklein*, Stuttgart 2003, 163-183, spec. 170: in 2Re 9,22 questo senso figurato della prostituzione è applicato a Gezabele.

ferma la scelta di utilizzare il termine dispregiativo εἰδωλόθυτα in luogo di quello più neutrale e usuale presso i gentili ἱερόθυτος. Nella vita quotidiana era difficile evitare questa prassi per svariate ragioni. Anzitutto non si era sempre nella condizione di accertare la provenienza della carne venduta nei mercati. La distribuzione di carne durante le numerose feste era inoltre l'unica occasione per i meno abbienti di usufruirne. Infine, la partecipazione a banchetti e a cerimonie religiose pagane organizzate dalle corporazioni dei commercianti e artigiani era indispensabile per garantire ai cristiani benestanti il prosieguo della propria attività o piccola impresa. Gli «avversari» di Giovanni di Patmos, qualificati come tali nell'Apocalisse, avevano probabilmente trovato un compromesso che permettesse loro l'integrazione nella società gentile dell'Impero senza dover rinunciare alla propria identità cristiana. È un escamotage che nel contesto è designato esplicitamente come διδασχὴ (2,14,20), «insegnamento (dottrina)»: si trattava di una vera e propria legittimazione di ordine teologico, per Giovanni tanto più rischiosa in quanto di indole dottrinale. Lo conferma il fatto che nella lettera a Efeso, a proposito dei nicolaiti ormai ritornati nei propri ranghi, egli si accontenta di richiamare le loro detestate opere (Ap 2,6) e non il loro insegnamento dannoso.

La legittimazione di una siffatta dottrina deriva, per gli avversari di Giovanni di Patmos, dalla superiorità della loro conoscenza nello spirito. I seguaci di Gezabele pretendono infatti di avere conosciuto le «profondità di Satana» (2,24). Che si tratti di una riformulazione ironica da parte dell'autore dell'espressione paolina di 1Cor 2,10 sulla conoscenza delle «profondità di Cristo»³⁵ o di un riferimento a una reale conoscenza satanica,³⁶ è difficile a dirsi. Qualunque sia l'interpretazione dell'enunciato, ciò che caratterizza questi avversari è la consapevolezza di una superiorità e intangibilità (per alcuni, come per Taeger, proveniente appunto da Satana cui la profetessa e i suoi seguaci si sarebbero votati per avvalorare la loro dottrina) rispetto al mondo e alla realtà terrena. Essi si sentono di conseguenza autorizzati a muoversi con disinvoltura nella società pagana condividendone usi e costumi senza che

³⁵ Cf. KLAUCK, «Sendschreiben», 168; SCHÜSSLER FIORENZA, «Apocalypsis», 116s.119; MÜLLER, *Zur frühchristlichen Theologieggeschichte*, 22s; BERGER, *Theologieggeschichte*, 585.

³⁶ A detta di TAEGER, «Begründetes Schweigen», 196, nelle lettere alle Chiese, quando l'autore fa riferimento all'autodesignazione di qualcuno, anche quando la contesta in modo diretto o indiretto, è solito citare esplicitamente la pretesa reale che è avanzata dagli interessati: cf. 2,2b «apostoli», «giudei» 2,9b; 3,9a «giudei»; 2,20 «profetessa».

ciò intacchi la loro identità cristiana. Circa la possibilità di qualificarli come «gnostici», la prudenza è d'obbligo. Le fonti patristiche infatti associano gli gnostici ai nicolaiti di Apocalisse per sottolineare la loro indole antinomica e libertina, come fa ad esempio Ireneo in *Adv. Haer.* 1,26,3; 3,1,1, per citare la testimonianza extracanonica più antica.³⁷ Ma la nozione di gnosi è molto più ampia e complessa e nel nostro caso i gruppi menzionati presentano piuttosto tratti ellenistici a causa del loro atteggiamento razionale, quando affermano che attenersi a certe prescrizioni culturali è da superstiziosi ed è poco ragionevole.³⁸

A chi alludono di fatto questi nicolaiti sul piano *teologico*? I termini εἰδωλόθυτα e γιγνώσκω ricorrono di frequente in 1Cor 8–10, soprattutto in 1Cor 8,1–13 e 10,14–33. È facile che i nicolaiti abbiano argomentato come quei corinzi che adducevano a sostegno della partecipazione provocatoria ai banchetti dei pagani l'argomento della loro γνώσις (cf. 1Cor 8,1). E Paolo in tal caso non può che concordare dal momento che gli idoli sono niente ed esiste un solo Dio per chi ha riconosciuto in Cristo la salvezza (cf. 1Cor 8,5–6). Questi restano soltanto un costrutto sociale, rilevante per il contesto in cui si vive ma non per il cristiano. Né la venerazione degli idoli né il culto imperiale sono quindi in grado di scalfire la signoria di Cristo. La sua unicità salvifica fa sì che con il consumo di carne destinata agli idoli non si guadagni, né si perda niente. La conclusione è dunque una sola: «Tutto ciò che è in vendita sul mercato mangiatelo pure, ... Se un non credente vi invita e volete andare, mangiate quello che è posto davanti» (1Cor 10,25.27) e in tutti e due i versetti si trova espressamente l'aggiunta «senza indagare per motivi di coscienza». Quindi è plausibile che i nicolaiti si siano richiamati a Paolo.

Questi pone tuttavia un limite alla γνώσις «che si gonfia» insistendo invece sull'ἰσχυρία «che edifica» (1Cor 8,1–3). Si dichiara inoltre contrario alla partecipazione ai banchetti culturali, «mensa dei demoni», incompatibili con la «mensa del Signore» (cf. 1Cor 10,21). In conclusione è consentito consumare carne, fatto salvo il primato di una motivazione di tipo «pastorale»: «Tutto mi è lecito ma non tutto giova» (1Cor 10,23). L'amore che edifica si manifesta nella rinuncia a ciò che è permesso nell'istante in cui si corre il rischio di scandalizzare i fra-

³⁷ Ha studiato questo tema R. HEILIGENTHAL, «Wer waren die Nikolaiten? Ein Beitrag zur Theologiegeschichte des frühen Christentums», in *ZNW* 82(1997), 133–137, che tra l'altro cita anche IPPOLITO, *Ref.* 7,36,3.

³⁸ Cf. HEILIGENTHAL, «Wer waren die Nikolaiten?», 137.

telli (cf. 1Cor 8,13). Molti cristiani di provenienza gentile erano infatti ancora tanto condizionati dall'abitudine che reputavano il consumo di carne come riconoscimento degli idoli (8,7). Se un pagano ha peraltro avvertito il cristiano che si tratta di carne sacrificata agli idoli, anche in questo caso è bene astenersi per rispetto della sua coscienza e per non scandalizzare (cf. 1Cor 10,28, dove compare il termine neutro ἑρόθυτος). Per chi ha avvertito il cristiano vale altresì il principio che la propria libertà è limitata dal rispetto della coscienza altrui (10,29) a tal punto che in Rm 14,1-4 Paolo esorta «i deboli» ad accettare il fatto che «i forti» mangino cibi giudicati impuri, sebbene in questo caso si tratti di una situazione diversa.³⁹

I nicolaiti sembrano quindi in linea con gli esponenti di «un cristianesimo postpaolino radicalizzato». ⁴⁰ Non si è però in grado di stabilire se considerarli alla stessa stregua di quei corinzi convinti della propria γνώσις, impegnati in una missione aggressiva nei confronti delle «deboli» comunità dell'Asia Minore, in base all'espressione adottata anche in Romani per il caso dei cibi impuri, oppure come esponenti di un cristianesimo di coesistenza con una società pagana senza compromettere la propria identità, basandosi su valide e ragionevoli motivazioni teologiche e sul principio che «chi sostiene il contrario commette un errore teologico o rischia il fanatismo religioso». ⁴¹ Non è neppure escluso che siano arrivati alle medesime conclusioni alle quali è arrivato Paolo.

Rimane la certezza che non siamo in condizione di fornire indicazioni più precise a causa del tono fortemente polemico e negativo con cui Giovanni di Patmos li descrive, segno che avevano trovato grande accoglienza nelle comunità cristiane di Pergamo e Tiatira, a prevalente origine gentile.

³⁹ Come giustamente ribadisce PITTA, *L'evangelo di Paolo*, 270: «Precisiamo che il caso è diverso da quello affrontato nella sezione di 1Cor 8-9, a proposito dei deboli che non mangiano carni immolate agli idoli, dove peraltro non si accenna ad alcun forte. Nella sezione di Rm 14,1-15,6 subentrano questioni di purità alimentari per cui i deboli si astengono dal mangiare cibi impuri, mentre i forti ritengono che nulla è impuro in quanto tale. Inoltre, il conflitto insorge [...] in occasione della comunione di mensa fra gli stessi credenti in Cristo».

⁴⁰ SCHNELLE, *Einleitung*, 573.

⁴¹ E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Das Buch der Offenbarung. Vision einer gerechten Welt*, Stuttgart-Berlin-Köln 1994, 78.

Giovanni di Patmos e l'apostolo Paolo: convergenze e divergenze

Anche se non può essere dimostrato in modo stringente, è difficile credere che Giovanni di Patmos ignori la tradizione paolina, che ha conosciuto una diffusione ampia e diversificata, come mostrano sia gli autori delle lettere di questa tradizione sia i nicolaiti sia il canone neo-testamentario. Resta però il fatto che nell'Apocalisse si cerca invano un accenno alla persona dell'Apostolo, ancor meno un ricordo nel contesto efesino, dettato magari da riconoscenza come faranno invece le lettere di Ignazio (*Rom* 4,3). Persino la pretesa apostolicità di Paolo è del tutto ignorata, quando a proposito delle fondamenta della Gerusalemme nuova in Ap 21,1.14 si fa riferimento esclusivo ai dodici apostoli del periodo prepasquale. Si ha l'impressione che l'autore eviti di proposito di nominarlo.

Cornice epistolare

Stabilire se l'autore dell'Apocalisse abbia letto o meno le lettere autoriali, resta un interrogativo senza risposta. Possiamo almeno affermare che conoscesse Paolo in quanto autore di lettere. Lo confermano le affinità formali e tematiche presenti già nel formulario protocollare di Ap 1,4-5a che per molti autori è di tipo epistolare e che trova riscontro nel saluto dell'ultimo versetto del libro: «La grazia del Signore Gesù sia con tutti voi» (22,21). Pur ammettendo il ricorso alla medesima convenzione letteraria largamente documentata nel protocristianesimo, cui si aggiunge δοῦλος come autodesignazione del mittente (cf. Ap 1,1 e Rm 1,1; Fil 1,1), vi sono alcune differenze rilevanti. In primo luogo, Giovanni non richiama la propria autorità di apostolo ma l'origine divina (quindi un'autorità superiore intangibile!) della sua opera, riducendo la propria funzione a quella di scrittore (cf. 1,11.19, come anche l'invito a scrivere in 2,1.8, 14,13; 19,9; 21,5).⁴² Sia per Ap 1,1 sia per Gal 1,12 e 2Cor 12,1 Gesù è il mediatore della rivelazione divina, come risulta dalla locuzione ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ,⁴³ solo che nel primo

⁴² Cf. KARRER, *Die Johannesoffenbarung als Brief*, 73ss e 82s (sintesi) con presa di distanza da E. Schüssler Fiorenza; lo segue Ü.B. MÜLLER, «Apokalyptik im Neuen Testament», in F.W. HORN (ed.), *Bilanz und Perspektiven gegenwärtiger Auslegung des Neuen Testaments. FS G. Strecker* (BZNW 75), Berlin-New York 1995, 144-169.

⁴³ A tal proposito è interessante evidenziare come nella locuzione usata da Paolo e da Giovanni confluisca sia il significato oggettivo sia quello soggettivo del genitivo con

caso si tratta del titolo del libro, nei secondi indica la missione salvifica ed escatologica di annunciare il vangelo ai gentili. Ci si può chiedere se Giovanni non stia di proposito mettendo in concorrenza la propria esperienza profetica con la vocazione-rivelazione di Paolo o al contrario, come sostiene E. Schüssler Fiorenza, se non abbia voluto «caratterizzare la propria esperienza profetica in modo analogo a quella della vocazione di Paolo richiamandosi a Gal 1,12.15-16».⁴⁴

Il titolo cristologico centrale della *salutatio*, ὁ πρωτότοκος τῶν νεκρῶν (Ap 1,5), rinvia all'ambito della tradizione paolina, più precisamente al c. 15 di 1Cor dedicato al tema della risurrezione, con la nota concezione di Gesù del v. 20 «primizia di coloro che sono morti», parallelo a Rm 8,29 «primogenito tra molti fratelli» sul piano del contenuto, e a Col 1,18, sul piano lessicale. «La singolare concezione dell'inizio della risurrezione tramite Gesù e con Gesù, la condividono Paolo, Colossesi, le tradizioni paoline di Luca e l'Apocalisse di Giovanni».⁴⁵

Nell'elogio alla comunità di Efeso (Ap 2,2: ἔργα, κόπος e ὑπομονή) Giovanni utilizza inoltre gli stessi termini di 1Ts 1,3. Che queste somiglianze con la tradizione paolina si trovino già nella cornice epistolare, porta M. Karrer alla conclusione che si tratta di una sorta di *captatio benevolentiae* dei destinatari, i quali erano a conoscenza del lessico e della convenzione letteraria di Paolo, con l'obiettivo di renderli più

accenti diversi in base ai differenti contesti. Per l'uso in Galati, cf. A. PITTA, *Lettera ai Galati. Introduzione, versione e commento*, Bologna 1996, 84 nota 120.

⁴⁴ SCHÜSSLER FIORENZA, «Apokalypsis», 150 nota 10.

⁴⁵ BERGER, *Theologiegeschichte*, 596. In Col 1,18 si tratta più precisamente di primogenito dei (risuscitati) *dai* morti, ossia del primo di una serie. La formulazione di Apocalisse si avvicina più all'uso del genitivo attestato in 1Cor 15,20 «primogenito di coloro che si sono addormentati (ossia i morti)», sottolinea però, come in Col 1,18, il primato del Risorto (M. WOLTER, *Der Brief an die Kolosser. Der Brief an Philomen*, Gütersloh 1993, 84; BERGER, *Theologiegeschichte*, 596), aspetto palesato nel terzo titolo cristologico della dossologia («... sovrano dei re della terra»). La disposizione dei titoli dipende da Sal 88,28 (in base alla versione della LXX), compreso il primo che dipende a sua volta dal v. 38 (J. FEKKES, «Isaiah and Prophetic Traditions in the Book of Revelation. Visionary Antecedents and their Development», in *JSNTS* 93[1994], 110-112). Il primo e il terzo titolo sono stati adattati all'impostazione teologica dell'autore che ha poi riformulato in maniera autonoma anche il secondo: il primogenito del salmo diventa il «primogenito dei morti» (W. MICHAELIS, «πρώτος κτλ», in *THWNT*, VI, 866-883, qui 879, ed E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Priester für Gott. Studien zum Herrschafts- und Priestermotiv in der Apokalypse*, Münster 1972, 248, escludono la dipendenza da Col 1,18; sostiene invece il nesso Col 1,15 e Ap 3,14 T. HOLTZ, *Die Christologie der Apokalypse des Johannes*, ²Berlin 1971, 146s a proposito del «principio della creazione»). In tal modo è richiamata con forza la portata della risurrezione di Cristo per i morti, per i credenti, come evidenza l'autodesignazione di Ap 1,18: «Ero morto, ora vivo per sempre e possiedo le chiavi della Morte e dell'Ade».

disponibili ad accogliere il suo messaggio.⁴⁶ Questo non esclude però che l'autore avesse le proprie esigenze in fatto di conquista dell'uditorio. Tanto più sarebbe da chiedersi se i destinatari percepissero la convenzione epistolare non tanto come «paolina» quanto piuttosto come prassi ormai consolidata.⁴⁷

Ecclesiologia e linguaggio apocalittico

Al di fuori della cornice epistolare si possono osservare convergenze più in generale nell'ambito dell'ecclesiologia e nel comune riferimento al linguaggio dell'escatologia apocalittica.

Per quanto riguarda il primo aspetto, in Ap 1,9 Giovanni si definisce «vostro fratello e compagno nella tribolazione e nel regno», che rinvia a un modello ecclesiale basato su un vincolo fraterno, e quindi egualitario, con la singola comunità. Per H.J. Klauck, questo è il segno di «un impulso originariamente paolino che ha continuato a produrre i suoi effetti»⁴⁸ in quel territorio. Sarebbe però più plausibile pensare che l'autore dell'Apocalisse abbia sostenuto un'immagine di Chiesa più affine a quella di Paolo che non alla realtà delle comunità dell'Asia Minore (cf. il progetto comunitario di 1Cor 12 in cui le molte membra concorrono all'armonia del tutto). Con questo non si vuole assolutamente asserire che si tratta di una strategia per rendere i destinatari più docili.

Non si esclude inoltre che per quelle comunità le figure dei «profeti» risultino ancora presenti come ricordo del periodo della fondazione della Chiesa (cf. la menzione «degli apostoli e dei profeti» quali fondamento della comunità in Ef 2,20). Nella fase del primo approccio, profeti itineranti come Giovanni,⁴⁹ ma anche come i suoi avversari, possono dunque avere usato la leva del richiamo al carisma dei profeti della comunità del periodo di Paolo per conferire autorevolezza alla loro presenza. Del resto, Giovanni di Patmos non svolge forse il compito

⁴⁶ Cf. KARRER, *Die Johannesoffenbarung als Brief*, 83. L'autore lo ribadisce nel suo recente commentario, per cui il ricorso al formulario paolino, se da una parte non implica per forza accoglienza dell'Apostolo e del suo epistolario, dall'altra è indice dell'«impossibilità di sfuggire all'influsso paolino in Asia Minore» (M. KARRER, *Johannesoffenbarung* [EKK XXIV/1], Göttingen 2017, I, 208). Per BERGER, *Die Apokalypse*, 56, quest'ultimo assunto celerebbe «la generale sopravvalutazione dell'influsso paolino in tutto il protocristianesimo da parte dell'esegesi protestante conservatrice».

⁴⁷ Cf. TAEGER, «Begründetes Schweigen», 124; LOHSE, *Revelation*, 363 nota 8.

⁴⁸ Cf. KLAUCK, «Sendschreiben», 179.

⁴⁹ Per una rassegna bibliografica su Giovanni come predicatore itinerante, cf. BIGUZZI, *Apocalisse*, 34 nota 42.

del profeta esattamente come descritto in 1Cor 14,3, dal momento che cerca di edificare, esortare e consolare gli uomini?⁵⁰

È indubbio che alla fine del I sec. le Chiese locali fossero ormai solidamente strutturate. Ne danno conferma le Lettere Pastorali, che accanto al servizio di ἐπίσκοπος e di διάκονος, già attestato a Filippi (Fil 1,1), menzionano tra i responsabili anche gli anziani, ispirandosi a un modello comunitario gerarchico orientato sulla struttura dell'οἶκος a garanzia della stabilità e dell'integrazione sociale delle comunità. Il veggente di Patmos deve aver conosciuto questa situazione ecclesiale, eppure non indirizza le sue lettere a chi ha responsabilità o ruoli di guida ma alla comunità intera (1,4) o all'angelo della Chiesa come suo rappresentante celeste. Che qui possa avere cercato di far passare in secondo piano una realtà comunitaria poco gradita non fa che rendere ancora più probabile il ricorso al modello paolino di 1Cor 12.

Il riferimento comune all'orizzonte escatologico-apocalittico può costituire un altro motivo per gettare un ponte tra Paolo e Giovanni di Patmos. L'apparizione del Cristo glorioso o innalzato si inserisce per entrambi nella medesima trama degli eventi escatologici descritta dalla tradizione apocalittica e culminante con la visione della Gerusalemme celeste o nuova, su cui si concentrano tutte le attese e le speranze.⁵¹ Non si tratta in questo caso soltanto di affinità ma di avere attinto dal medesimo patrimonio dell'apocalittica cristiana ai suoi primordi derivante a sua volta da quella giudaica, anche se in momenti diversi. Se non altro si può avere conferma di «quanto fosse diffusa e sviluppata l'apocalittica cristiana già nelle lettere paoline».⁵²

Paolo e l'Apocalisse condividono inoltre la maggiore attenzione rivolta al futuro compimento escatologico, a fronte di una tendenza più presenziale che traspare nel Quarto Vangelo (cf. Gv 5,24-25; 6,27; 11,24-26), in Colossesi (2,12; 3,1-4) e in Efesini (2,6), sebbene sempre associata alla metafora spaziale del «sopra» e del «sotto». Entrambi inoltre si dissociano da affermazioni volte a escludere o a sminuire la dimensione escatologica sia che incoraggino l'adattamento al mondo sia che prendano le distanze dalla parusia in un indefinito «tempo prestabilito», come si evince da 1Tm 6,15; segno che anche nella tra-

⁵⁰ Cf. MÜLLER, *Zur frühchristlichen Theologiegeschichte*, 49-50.

⁵¹ Questo aspetto sarà approfondito *infra*, a proposito delle divergenze.

⁵² G. DAUTZENBERG, «Die siebte Posaune. Beobachtungen zur Eschatologie und Christologie der Offenbarung des Johannes in ihrem Verhältnis zur paulinischen Theologie und zur frühjüdischen Eschatologie», in M. EBNER – B. HEININGER (edd.), *Paradigmen auf dem Prüfstrand. Exegese wider den Strich. FS K. Müller*, Münster 2004, 1.

dizione paolina era in corso un dibattito a riguardo.⁵³ La concezione paolina circa il compimento futuro «riservato o nascosto», illustrata in 1Cor 13,12; 2Cor 4,7; Rm 8,24, trova rispondenza in Apocalisse che attende la manifestazione della vittoria definitiva di Cristo, descritta in 21,1–22,5 (il «mondo nuovo») come già compiuta sul piano trascendente. Paolo e Giovanni di Patmos sono dunque convinti che, nonostante la consapevolezza della vita nuova in Cristo, la storia continua a essere «esperienza della croce».

Divergenze

Le differenze tra Giovanni di Patmos e Paolo restano in ogni caso vistose in particolar modo nelle questioni che emergono dalle lettere alle Chiese, anzitutto in rapporto al giudaismo e, di rimando, alle prescrizioni della Torah. Siamo in un periodo in cui gran parte dei cristiani delle comunità asiatiche è ormai di provenienza gentile. La loro piena integrazione nel popolo della nuova alleanza che accoglie giudei e pagani era ormai assodata. In Ap 21–22 Giovanni di Patmos pone ad esempio i patti e le promesse dell'Antico Testamento in continuità con la comunità cristiana. Se da una parte però sente tutto il peso, anche emotivo, derivante dal rifiuto della messianicità di Cristo di quei giudei che probabilmente accusavano i cristiani di usurpare o di tradire le tradizioni (cf. 2,9 e 3,9 sull'«essere giudeo»),⁵⁴ dall'altra non esita a ribadire che appartengono al popolo di Dio soltanto i veri «fedeli», ossia quanti non scelgono la via del compromesso e sono nella piena «ortodossia». Gli avversari interni alla comunità sono pertanto diffamati e assumono i tratti di personaggi non israeliti negativamente connotati sulla base dell'Antico Testamento (Gezabele) o della tradizione giudaica (Balaam). A questo punto è doveroso chiedersi con P. Hirschberg se il processo di autoidentificazione e di separazione dal giudaismo coevo, di fatto orientato sull'idea di una sostituzione di Israele, non debba essere riconsiderato criticamente sotto l'aspetto della ricezione odierna. In altri termini si tratta di porsi la questione ermeneutica se «sulla base di una critica oggettiva rimanendo in ambito biblico la prospet-

⁵³ Dalle Lettere Pastorali risulta che alcuni falsi dottori avessero insinuato che la risurrezione fosse già avvenuta, come in 2Tm 2,18; il dibattito verte anche su altri aspetti dell'eredità dell'Apostolo: cf. J. SCHRÖTER, «Kirche im Anschluss an Paulus. Aspekte der Paulusrezeption in der Apostelgeschichte und in den Pastoralbriefen», in *ZNW* 98(2007), 77–104, qui 100.

⁵⁴ Cf. U. VANNI, *Apocalisse di Giovanni*, Assisi 2018, 124.

va del veggente non debba essere corretta dalla visione paolina come si presenta in particolare in Rm 9–11; 15,7–13».⁵⁵

Malgrado l'ambivalenza nella definizione del ruolo di Israele, non è soltanto il consistente numero di richiami all'Antico Testamento che conferma la prospettiva propriamente giudeocristiana dell'autore. Anche l'enunciato presente nella lettera a Tiatira – «non vi impongo un altro peso (βάρος)» (2,24) – allude con buona probabilità alle clausole del cosiddetto decreto apostolico di At 15,28–29.⁵⁶ Le quattro prescrizioni rituali minime riservate ai cristiani di provenienza gentile imponevano tra l'altro l'astensione dalla πορνεία e dalle carni offerte agli idoli. Paolo dal canto suo, ammesso che sia a conoscenza del decreto apostolico (cosa dubbia sulla base di Gal 2,6), già in 1Cor 8–10 pare non sentirsi vincolato a un divieto generale di consumo di carni immolate agli idoli. La questione allora è se nelle comunità asiatiche il decreto fosse ancora efficace su vasta scala. Già il fatto che il giudeocristiano di origine palestinese Giovanni di Patmos menzioni soltanto metà delle clausole porta a pensare a un sostegno maggiore da parte di quelle comunità alla posizione paolina. Lo confermano la Lettera ai Colossesi e le Lettere Pastorali nelle quali le posizioni accentuatamente giudeocristiane sono ricondotte a quelle degli avversari. Anche l'unità di giudei e pagani richiamata nella Lettera agli Efesini (cf. 2,11–22), che con la sua

⁵⁵ P. HIRSCHBERG, *Das eschatologische Israel. Untersuchungen zum Gottesvolkverständnis der Johannesoffenbarung* (WMANT 84), Neukirchen-Vluyn 1999, 304.

⁵⁶ A tal proposito, THIESSEN, *Christen in Ephesus*, 174–174 e 351–352, sostenendo che il decreto in Asia Minore fosse ancora in vigore, conclude che l'Apocalisse ha maggiore affinità con gli Atti di Luca che non con le Lettere Pastorali di indole decisamente etnico-cristiana. Per J.-W. Taeger non ci sono invece elementi a sostegno dell'ipotesi che il termine «peso» presente sia in At 15,28 sia in Ap 2,24 vada associato a una clausola o norma. Un'interpretazione del genere andrebbe tra l'altro contro quanto riportato in seguito in 2,25: «ma quello che possedete tenetelo saldo fino a quando verrò», per cui la sollecitazione rivolta agli «altri di Tiatira» (v. 24) di tenere saldo quello che hanno non consiste nel conservare quel minimo irrinunciabile nell'osservanza di alcune disposizioni, ma nel custodire la propria condizione di salvati in attesa della parusia di Cristo (cf. in particolare il parallelismo tematico in 3,11: «Tieni saldo quello che hai, perché nessuno ti tolga la corona»: questo versetto contraddice la lettura in base alla quale il verbo «tenere saldo» di 2,25 andrebbe inteso soltanto nel senso di custodire disposizioni legali [cf. W. BOUSSET, *Die Offenbarung Johannis*, Göttingen 1906, 221]). Sono contrari all'interpretazione del decreto apostolico J. ROLOFF, *Die Offenbarung des Johannes*, Zürich 1984, 57s; H.-J. KLAUCK, «Sendschreiben», 201s. Poco coerenti appaiono le considerazioni in merito da parte di BERGER, *Theologiegeschichte*, il quale sostiene che, secondo l'Apocalisse, il decreto apostolico sarebbe ancora valido per i cristiani di provenienza gentile (86), ma che in ogni caso essa non vi facesse riferimento, sebbene il suo autore possa averlo conosciuto (586) e abbia cercato di introdurre parti di esso (622).

immagine della Chiesa universale come edificio evoca molte affinità con la descrizione di Ap 21, attesta in definitiva la prevalenza irreversibile della componente etnico-cristiana. Sarebbe in ogni caso troppo drastico asserire che «in Asia Minore nessuno difende più la posizione dei giudeocristiani proveniente da Gerusalemme».⁵⁷ Ci si potrebbe tra l'altro chiedere in che modo avrebbe valutato lo stesso Paolo la graduale scomparsa dei giudeo-cristiani. Sta di fatto che a quarant'anni dalla sua partenza da Efeso gli equilibri sono decisamente mutati.

Anche nel modo di confrontarsi con il κόσμος in generale e con l'autorità statale dell'impero romano in particolare si constata un certo divario tra Paolo e Giovanni di Patmos.

Il dovere di astenersi nel modo più assoluto da qualsivoglia pratica pagana, Giovanni lo motiva nella parte principale della sua opera, soprattutto in Ap 12–13, evocando la natura demoniaca dell'Impero. Su questo sarebbe in linea con il pensiero di Paolo il quale in 1Cor 10,20 non esita ad affermare che i cosiddetti «idoli» nascondono in realtà forze demoniache. Per svelare ai destinatari quanto sia deleterio un comportamento compiacente, soltanto in apparenza innocuo, Giovanni di Patmos elabora i due complessi simbolici contrapposti della prostituta-Babilonia (Ap 17–18) e della sposa-Gerusalemme (Ap 21–22), anticipata nella lettera a Filadelfia (Ap 3,12). La descrizione della prostituta con i suoi abiti di lusso e i gioielli preziosi di cui è adornata mette in risalto quanto l'autore fosse a conoscenza della forza attrattiva e del fascino di Roma. E come aveva fatto con i suoi avversari chiamandoli «balaamiti» (sinonimo di «avidì» in base a una connotazione giudaica più antica e neotestamentaria), ora stigmatizza qualsivoglia concessione alla prostituta motivata da esigenze di tipo economico. Non a caso tra quelli che piangono la caduta di Babilonia «la grande» vi sono in particolare i commercianti. Giovanni invita pertanto i suoi a uscire dalla città, a compiere un esodo: «Uscite (ἐξέλθατε), popolo mio, da essa per non associarvi ai suoi peccati e non ricevere parte dei suoi flagelli» (Ap 18,4). E quale sarebbe l'alternativa offerta ai protagonisti: «La clandestinità? il ghetto? la comune?».⁵⁸

La risposta di Giovanni di Patmos sarebbe ovviamente: la Gerusalemme nuova! E anche nella descrizione di questa seconda città si dimostra attento alle esigenze dei suoi interlocutori: in essa non soltanto si capovolgeranno i rapporti di forza ma prevarranno pure il lusso

⁵⁷ LÖHR, «Die 'Lehre der Nikolaiten'», 49.

⁵⁸ KLAUCK, «Sendschreiben», 179.

e l'abbondanza propri della realtà paradisiaca. La sua descrizione per un certo verso rimane in tal modo connessa con la terra: la «Gerusalemme nuova» non è collocata infatti in un aldilà indefinito ma è descritta come discendente dal cielo (cf. 21,2.10) dopo la scomparsa del cielo e della terra di prima. In altri termini, come i nemici dei cristiani universalmente intesi sono sempre denominati «abitanti della terra» (3,10; 6,10; ecc.), così l'autore dell'Apocalisse considera l'intero mondo presente talmente corrotto che risulta inconcepibile un nuovo inizio a partire da esso. L'esistenza cristiana è di conseguenza soltanto possibile in un orientamento coerente verso la realtà trascendente, totalmente altra, che di necessità implica una frattura con l'ambiente sociale, con tutte le sue dolorose conseguenze.

Se a fronte di tutto questo si passa ora a considerare Paolo, è possibile rilevare alcuni contatti tematici significativi. Ancor prima di Giovanni di Patmos, Paolo associa il motivo della città a quello delle figure femminili antagoniste. Nel replicare ai giudaizzanti che pretendono ancora l'osservanza della Legge, in Gal 4,25-26 contrappone la schiava Agar, simbolo della Gerusalemme attuale che vive nella schiavitù, e la «libera» Sara, la quale rappresenta la «Gerusalemme di lassù» e che per l'Apostolo è la «madre» dei credenti in Cristo. Queste affinità si spiegano forse per il comune riferimento alla tradizione anticotestamentaria e del giudaismo più antico su Sion (cf. soprattutto Is 61,10). Nello stesso tempo abbozzi come la «Gerusalemme di lassù» (ἡ ἄνω Ἱερουσαλὴμ) preparano il terreno per una ulteriore ricezione cristiana della figura della città santa in quanto «Gerusalemme celeste» (cf. Eb 12,22), come descritta appunto anche nell'Apocalisse.⁵⁹

Questo tema è di notevole interesse e richiede un approfondimento ulteriore. Nel giudaismo è diffusa, accanto ad altre,⁶⁰ la concezione che oppone la Gerusalemme presente a quella futura: la prima verrà sostituita dalla seconda. Questo è il percorso ideologico che caratterizza parte del giudaismo apocalittico (cf. per es. 4Esd 7,26; 10,40; 1En 90,28-30; ecc.) e parte del giudaismo rabbinico successivo (cf. per es.

⁵⁹ Cf. R. MÜLLER-FIEBERG, «Paulusrezeption in der Johannesoffenbarung? Auf der Suche nach dem Erbe des Apostels im letzten Buch des biblischen Kanons», in *NTS* 55(2009), 101.

⁶⁰ La visione di una Gerusalemme celeste trova la sua origine già nei testi apocalittici dell'AT (Is 54; 60-66; Ez 40-48; ecc.), anche se non in modo definito. Secondo questa prima visione è la stessa Gerusalemme attuale a essere proiettata in un futuro di speranza. Questa concezione è condivisa da diversi testi apocalittici del Secondo Tempio (*Giub* 4,26; 2*Ap Bar* 4.2.7; 32,2.3; *Or Sib* 5,420).

b. Ta'anit 5a; *b. Hagiga* 12b; *Baba Bathra* 75b; ecc.). In Gal 4,25-26 Paolo sembra seguire invece un diverso paradigma, in quanto oppone la Gerusalemme presente a quella celeste che «attualmente» è libera e nostra madre, uno schema spaziale (ἄνω) a uno temporale (νῦν).⁶¹ La Gerusalemme di lassù è una realtà presente, iniziata con l'evento apocalittico fondamentale della morte e risurrezione di Cristo. L'implicanza morale della risurrezione di Cristo sarà poi sviluppata soprattutto in Col 3,1-2 («Se dunque siete risorti con Cristo cercate le cose di lassù...»).

Per quanto riguarda l'Apocalisse, se è vero che «la visione della Gerusalemme celeste descritta in Ap 21,2.10 (cf. 3,12) si può collocare nella prospettiva giudaica orientata sul futuro»,⁶² ciò che Giovanni «vede» ha a che fare con l'oggi dell'esperienza vissuta dall'autore insieme alla sua comunità (cf. Ap 1,9). Egli infatti è invitato a salire «sopra» in 4,1 («Sali quassù!») per vedere le «cose che devono accadere presto». A quanto pare, l'Apocalisse riesce quindi a coniugare le due prospettive per cui ciò che è «attuale e presente» nello «spazio» trascendente in cui è coinvolto il veggente resta «futuro» nello «spazio» immanente della storia. Questo è chiaro indice di una concezione apocalittica matura.

Paolo d'altro canto non sarebbe stato d'accordo nell'associare la tematica con la fuga dal mondo. Quantunque non sia estraneo al dualismo apocalittico (1Cor 15,24-28; 2Cor 4,3-4), non include in modo automatico nelle forze nemiche di opposizione al cristianesimo la natura demoniaca dello Stato. Anche se in Rm 12,2 mette in guardia dal «conformarsi a questo eone», in ogni caso non pare avesse in mente un esodo dal mondo presente. L'ipotesi di un'uscita dal mondo in 1Cor 5,9-10 è esplicitamente rigettata. Sebbene nel dare un giudizio su un caso concreto Paolo sostenga che non siano da tollerare in mezzo alla comunità «immorali, avidi, ladri e idolatri», in generale non si può e non ci si deve sottrarre dall'avere contatti con persone del genere. Giovanni di Patmos è distante da quell'equilibrio che Paolo cerca di raggiungere, mediando tra un *ethos* inclusivo, riferito all'identità della comunità *ad intra*, e un *ethos* esclusivo, riferito alla partecipazione alla vita pubblica *ad extra*.⁶³

⁶¹ Cf. PITTA, *Lettera ai Galati*, 290.

⁶² *Ibid.*

⁶³ Cf. M. WOLTER, «Christliches Ethos nach der Offenbarung des Johannes», in W.F. HORN – M. WOLTER (edd.) *Studien zur Johannesoffenbarung und ihrer Auslegung*. FS O. Böcher, Neukirchen-Vluyn 2005, 189-209, qui 198.

Il veggente dell'Apocalisse vede nell'impero romano il rappresentante di Satana (c. 13) e contrappone nettamente il potere statale e quello divino. È del tutto diversa la posizione di Paolo quando in Rm 13,1-7 muove dal presupposto imprescindibile che le autorità statali devono essere opportunamente rispettate dal momento che sono al servizio di Dio. Quantunque i cristiani appartenenti a questa tradizione siano consapevoli di come questa coesistenza sia potenzialmente carica di tensioni, nondimeno ci si orienta in modo sistematico verso un'apertura della comunità cristiana alla società pagana. Così la Prima lettera di Pietro, scritta intorno allo stesso periodo dell'Apocalisse, invita i suoi destinatari a sottomettersi per amore di Dio, pur essendo «stranieri» nel mondo, ad ogni «ordinamento umano», che qui significa l'imperatore (1Pt 2,13), e di «condurre in mezzo ai pagani una vita irreprensibile» (1Pt 2,11).

La tendenza ad adattarsi alle norme convenzionali della società è ancora più forte nelle lettere di tradizione paolina, in parte andando contro lo stesso Paolo (così nei codici domestici di Col 3,18-4,1, parallelo a Ef 5,22-6,9), in parte però ponendosi pure in continuità. J. Roloff considera la concezione espressa nelle Lettere Pastorali una polemica esplicita contro la posizione dell'Apocalisse di Giovanni.⁶⁴ Si auspica che il comportamento del cristiano sia di sottomissione fiduciosa al regnante mentre egli prega per lui (1Tm 2,2) e gli obbedisce (Tt 3,1), il che è condizione per una pacifica e ordinata convivenza. L'invito radicale di Giovanni a isolarsi dal mondo è distante dalle lettere di Paolo e da quelle di tradizione paolina.⁶⁵

Conclusione

Al termine di questo raffronto, è da constatare che non vi sono passi espliciti che consentono di accertare una ricezione paolina diretta e immediata da parte dell'autore dell'Apocalisse. Ciononostante Giovanni di Patmos è molto più vicino all'apostolo Paolo, soprattutto per le tematiche ecclesiologiche ed escatologiche, di quanto non lo siano

⁶⁴ Cf. J. ROLOFF, *Der erste Brief an Thimoteus* (EKK 15), Zürich-Neukirchen-Vluyn 1988, 383.

⁶⁵ Deporrebbe a favore della tendenza dualistica dell'autore dell'Apocalisse, che insiste sulla separazione dal mondo, il ruolo decisivo svolto nella tradizione dal passo non paolino di interpolazione successiva presente in 2Cor 6,17-7,1: cf. U.B. MÜLLER, «Zwischen Johannes und Ignatius. Theologischer Widerstreit in den Gemeinden der Asia», in *ZNW* 98(2007), 57.

i «paolinisti» della sua epoca, sia che si debbano cercare tra gli autori delle lettere canoniche sia che rientrino tra i falsi maestri.

Che Giovanni di Patmos non si richiami in alcun punto all'autorità dell'Apostolo delle genti, anche laddove sceglie probabilmente per i propri destinatari la forma epistolare paolina, potrebbe dipendere da diversi motivi. Da una parte è doveroso pensare alle profonde differenze presenti nella visione teologica e del mondo; dall'altra è probabile che di molte affinità egli non abbia avuto piena coscienza, come ad esempio nel riferimento comune all'eredità del giudaismo più antico o veterotestamentario e al giudeocristianesimo. Ma vale soprattutto il fatto che l'autore, giunto nell'ambiente dell'Asia Minore probabilmente dopo il 70 d.C., deve essersi imbattuto in un Paolo già mediato. Le forme assunte dal paolinismo coevo non devono essergli andate a genio, a tal punto che la figura dell'Apostolo delle genti gli è apparsa addirittura sospetta.

In nessun momento egli è dunque disposto sul piano teologico a dare il proprio assenso. Combatte con tutti i mezzi linguistici a disposizione e non teme il confronto sia verso l'esterno, come attesta la radicale presa di posizione contro l'impero romano, sia verso l'interno: lo testimoniano la durezza con cui tratta gli avversari e la pressione che esercita sui propri destinatari spingendoli a prendere una decisione di vera e propria rilevanza salvifica. La passione nell'annuncio evangelico del Cristo non è da meno rispetto a quella di Paolo. Tuttavia, mentre il grande Apostolo delle genti punta alla decisiva testimonianza cristiana all'interno del mondo (ancora) esistente, mentre le comunità postpaoline cercano in misura ancora più radicale l'adattamento alla società rispetto all'Apostolo stesso, il profeta Giovanni riesce a concepire la testimonianza cristiana vissuta fino in fondo soltanto come radicale presa di distanza.

Se i destinatari ai quali Giovanni ha presentato questa visione delle cose si siano lasciati entusiasmare, rimane sospetto.⁶⁶ Anche se il tono lodevole della lettera a Efeso allude perlomeno a un successo parziale, nelle Chiese asiatiche deve aver prevalso una mentalità alquanto differente. A quanti si erano mostrati molto più aperti nei confronti dell'ambiente romano, la teologia di Giovanni di Patmos deve essere sembrata non soltanto estremamente unilaterale, ma anche una minaccia vera e propria alla sicurezza e alla stabilità interne alla comuni-

⁶⁶ Cf. MÜLLER-FIEBERG, *Paulusrezeption in der Johannesoffenbarung?*, 103.

tà.⁶⁷ Sarebbe forse esagerato a questo punto pensare che Giovanni di Patmos, a differenza della figura fortemente influente dell'Apostolo delle genti Paolo di Tarso, sia rimasto agli occhi di molti un «fanatico solitario senza alcun seguito diretto»?⁶⁸

Quello che invece appare ai nostri occhi è che nell'ultimo libro del canone, dietro al suo linguaggio altamente simbolico, si celano insondate possibilità di confronto con la teologia di Paolo e della sua tradizione. Che in quest'ultima prevalga il procedimento dimostrativo non deve distogliere dal fatto che l'Apostolo e Giovanni di Patmos abbiano condiviso temi e prospettive formulate in modo diverso. Si pensi ad esempio al tema apocalittico del *μυστήριον* (τοῦ θεοῦ) presente in punti cruciali delle lettere autoriali (1Cor 2,1.7; 4,1; 13,2; 14,2; 15,51; Rm 11,25; 16,25), approfondito e trattato esplicitamente in Efesini e Colossesi, per assurgere a elemento decisivo nella trama dell'Apocalisse (cf. 1,20; 10,7; 17,5.7). Si consideri inoltre l'assenza della parola *σταυρός*, «croce» (fatta eccezione per il verbo *σταυρώ* in Ap 11,8), conformemente ai frammenti prepaolini di matrice giudeocristiana (cf. 1Ts 1,9-10; 1Cor 8,6; 15,3-5; Gal 1,3-4; Rm 1,3b-4a; 3,25-26a e Fil 2,6-11),⁶⁹ sostituita in Apocalisse da *αἶμα*, *σφάζω* («uccidere») e forse da τὸ ξύλον τῆς ζωῆς (Ap 2,2; 22,2.14.19). Quest'ultimo aspetto apre interessanti possibilità di confronto su come si sia evoluta la riflessione cristologica nell'epistolario paolino e in Apocalisse. Ma tutto ciò, e sicuramente anche altro, richiede approfondimenti ulteriori che esulano dalla presente trattazione più orientata a segnalare le questioni.

PATRIZIO MISSERE
 Facoltà Teologica Pugliese
 Via Serafino Gatti, 24
 74024 Manduria (TA)
 pmissere@tiscali.it

⁶⁷ Cf. R. MÜLLER-FIEBERG, *Das neue Jerusalem - Vision für alle Herzen und alle Zeiten? Eine Auslegung von Offb 22,1-22,5 im Kontext von alttestamentlich-frühjüdischer Tradition und literarischer Rezeption* (BBB 144), Berlin-Wien 2003, 250.

⁶⁸ MÜLLER, «Zwischen Johannes und Ignatius», 50.

⁶⁹ Cf. PITTA, *L'evangelo di Paolo*, 28. Uno studio recente sui frammenti prepaolini è di J.L. SUMNEY, *Steward of God's Mysteries. Paul and Early Church Traditions*, Grand Rapids, MI 2017.

Parole chiave

Apocalisse/Apocalittica – Paolo/Paolinismo – Giovanni di Patmos – Asia Minore – Nicolaiti – Gentili/Pagani – Lettere/Epistole – Escatologia – Chiesa

Keywords

Apocalypse/Apocalyptic – Paul/Paulinism – John of Patmos – Asia Minor – Nicolaitians – Gentiles/Pagans – Letters/Epistles – Eschatology – Church

Sommario

L'Asia Minore, antico territorio di missione di Paolo, è la regione che ospita le Chiese a cui è indirizzato l'ultimo libro del canone. Alla fine del I sec. d.C. vi sono ancora tracce della predicazione dell'Apostolo tra i protagonisti delle comunità menzionati nelle sette lettere dei cc. 2-3 o nello stesso Giovanni di Patmos, autore dell'Apocalisse? Siamo in grado di stabilire quale fosse la sua percezione dell'eredità del grande missionario delle genti? La risposta richiede anzitutto alcune considerazioni circa il ruolo delle Chiese asiatiche (formate in prevalenza da cristiani di provenienza gentile) nella società dell'Impero e in seno al giudaismo coevo. Il ricorso alla convezione epistolare e al linguaggio apocalittico per definire le coordinate dell'escatologia, l'ecclesiologia e altri aspetti offrono lo spunto per illustrare convergenze e divergenze, ma soprattutto per aprire nuove piste di ricerca.

Summary

Asia Minor, the ancient territory of Paul's mission, is the home of the churches addressed by the final book of the canon. At the end of the I cent. A. D., are there still traces of the Apostle's preaching among the leaders of the communities mentioned in the seven letters of chaps. 2-3 or in John of Patmos himself, the author of the Apocalypse? Are we able to establish the nature of his perception of the inheritance of the great missionary of the Gentiles? The answer requires, primarily, some considerations of the role of the Asian churches (made up, largely, of Christians of Gentile origin) in the society of the empire and in the midst of contemporary Judaism. The use of epistolary conventions and apocalyptic language to define the coordinates of the book's eschatology, ecclesiology and other aspects offer the starting point for illustrating agreements and differences but, above all, for opening up new avenues of research.

L'attualità di san Paolo. Bilancio e prospettive*

Introduzione: una identità controversa

Alcune correnti definizioni a effetto qualificano Paolo non solo come «l'Apostolo» per eccellenza o come «il tredicesimo apostolo» (con la differenza linguistica tra gli apostoli e i Dodici), ma pure come «il più grande missionario», «l'enfant terrible delle origini cristiane» (D. Marguerat), «il primo dopo l'Unico» (D. Rops), «un vulcano in eruzione» (U. Schnelle), «una personalità totale» (H.U. von Balthasar).

Della sua attualità parlava esplicitamente già nel 1920 il celebre neo-testamentarista C.H. Dodd dell'Università di Oxford in un libro incentrato sull'orizzonte universalistico dell'Apostolo.¹ E sorprendentemente poi uno scrittore e regista agnostico come Pier Paolo Pasolini nel 1968 progettò un film su san Paolo, purtroppo non realizzato per la morte sopraggiunta, concependo un'originale trasposizione attualizzante dei luoghi paolini: Gerusalemme diventava Parigi, Corinto Genova, Roma New York, ecc.; ebbene, nel copione pubblicato postumo, si legge il proposito testuale di «dire che “San Paolo è qui, oggi, tra noi” e che lo è quasi fisicamente e materialmente. Che è alla nostra società che egli si rivolge; è la nostra società che egli piange e ama, minaccia e perdona, aggredisce e teneramente abbraccia».²

In queste operazioni di attualizzazione gioca sempre un ruolo tipico l'identità di un Paolo provocatorio e stimolante, quasi un segno di contraddizione. Tale era certamente stato il Gesù storico (*sēmeion antilegōmenon*, così il vecchio Simeone in Lc 2,34), nel senso che nei suoi

* Prolusione tenuta il 16 ottobre 2019 a Fossano (CN) come inaugurazione dell'Anno Accademico 2019-2020 dello Studio Teologico Interdiocesano insieme all'Istituto Superiore di Scienze Religiose.

¹ C.H. DODD, *Attualità di San Paolo*, Torino 2011 (= *The Meaning of Paul for today*, London 1920).

² P.P. PASOLINI, *San Paolo*, Prefazione di Enzo Bianchi, Milano 2017 (= 1968), 13.

confronti gli animi si sono fortemente divisi. Ma pure Paolo ha spartito questa sorte, come non è documentato per nessuno degli altri apostoli, sia durante la sua vita, sia ancor più nella successiva storia del cristianesimo. Già negli Atti lucani Paolo è qualificato, da una parte, come «strumento scelto (*vas electionis*) per portare l'evangelo alle nazioni» (At 9,15: così il Signore stesso ad Anania di Damasco),³ e, dall'altra, come «una peste che fomenta disordini tra tutti i giudei e un capo della setta dei Nazorei» (At 24,5; così un accusatore davanti al governatore romano Felice).⁴

In seguito, poi, alcune antiche definizioni lo ritennero «apostata dalla Legge» (ebioniti: giudeo-cristiani del II secolo)⁵ o addirittura come «colui che sorpassa tutti i ciarlatani e gli impostori di ogni tempo e paese» (Giuliano l'Apostata nel IV secolo),⁶ oppure, al contrario, come colui che «raccoglie in sé tutte le virtù dei patriarchi, profeti, apostoli e martiri» (san Giovanni Crisostomo: IV secolo)⁷ e persino come «incarnazione dello Spirito Santo» (Migezio, eretico iberico dell'VIII sec.).⁸ Da parte sua l'umanista Erasmo da Rotterdam (1466-1536), ancor prima dell'entrata in scena di Lutero, consigliava testualmente a chi non trovava in altri la viva immagine di Cristo di rivolgersi a Paolo: «Entrerai in primo luogo in familiarità con Paolo: lui dovrai sempre avere presente, dovrai studiarlo di giorno e di notte perché va imparato parola per parola (*ad verbum ediscendus*)». ⁹ Certo è che, come scrive un odierno studioso della materia, la riforma della Chiesa «non prende l'avvio dai Vangeli, quanto piuttosto dall'epistolario paolino». ¹⁰

Ma l'interesse per lui non è venuto meno, anzi è stato e resta declinato in molte forme. A questo proposito lascio da parte i vari e speci-

³ Così anche Tommaso d'Aquino come sintetica definizione di Paolo all'inizio del suo commento alle lettere paoline, e poi Dante nella *Divina Commedia*, *Inferno* 2,28.

⁴ Cf. anche l'impiego del verbo *antilegō* in At 13,45; 28,19, già usato per Gesù da parte di Simeone in Lc 2,34.

⁵ In IRENEO, *Adv. haer.* I,26,2.

⁶ GIULIANO, *Contro i Galilei* 176; cf. anche PORFIRIO, *Contro i cristiani*, Fr. 27.28.30.

⁷ GIOVANNI CRISOSTOMO, *Panegirico di s. Paolo* I,2.

⁸ Migezio ci è noto dalla requisitoria fatta contro di lui da Elipando di Toledo (✠ 807): egli sosteneva che la Trinità si era incarnata rispettivamente in Davide come Padre, in Gesù come Figlio, e in Paolo come Spirito Santo.

⁹ Cf. ERASMO, *Enchiridion militis christiani*, a cura di A.R. DE NARDO, L'Aquila 1973, 254. Lo scritto originale venne pubblicato ad Anversa nel 1504. LUTERO poi ne *I discorsi a tavola* del 1566 (Torino 1975, 59) confesserà: «Da quando ho compreso Paolo, non ho più potuto stimare alcun dottore».

¹⁰ G. PANI, *Paolo, Agostino, Lutero, alle origini del mondo moderno*, Soveria Mannelli (CZ) 2005, 31.

fici temi del suo pensiero come la cristologia, le opere della Legge, la carne, la fede giustificante, l'ecclesiologia, l'escatologia, che si trovano trattati in varie pubblicazioni dedicate appunto all'insieme della teologia paolina.¹¹ In più tralascio le pubblicazioni sull'archeologia dei luoghi paolini e sulla figura dell'Apostolo nell'arte,¹² per non dire del suo profilo caratteriale¹³ e della proposta di dichiarare Paolo patrono degli sportivi.¹⁴ Mi attengo piuttosto alla discussione delle categorie generali e tipiche della mente di Paolo, che tratteggiano i dati di base della sua personalità di pensatore.

¹¹ Cf. in ordine cronologico: V.P. FURNISH, *Theology and Ethics of Paul*, Nashville, TN-New York 1968; R. PENNA, *Paolo di Tarso. Un cristianesimo possibile*, Cinisello Balsamo 1992; 2013; A. PITTA, *Il paradosso della croce. Saggi di teologia paolina*, Casale Monferrato 1998; J.D.G. DUNN, *La teologia dell'apostolo Paolo*, Brescia 1999; G. BARBAGLIO, *La teologia di Paolo. Abbozzi in forma epistolare*, Bologna 1999 (2001); J. CÔTÉ, *Cent mots-clés de la théologie de Paul*, Ottawa 2000; A. DETTWILER – J.-D. KAESTLI – D. MARGUERAT (edd.), *Paul, une théologie en Construction*, Genève 2004; D.A. CAMPBELL, *The Quest for Paul's Gospel*, London-New York 2005; ID., *The Deliverance of God. An Apocalyptic Rereading of Justification in Paul*, Grand Rapids, MI 2009; S.E. PORTER, *Paul and His Theology*, Leiden-Boston, MA 2006; J. SANCHEZ BOSCH, *Maestro de los pueblos. Una teología de Pablo, el apóstol*, Estella 2007; F. PASTOR-RAMOS, *Para mí, vivir es Cristo. Teología de san Pablo. Persona, experiencia, pensamiento, anuncio*, Estella 2010; G. BUSATO BARBAGLIO – A. FILIPPI, *L'attualità del pensare di Paolo*, Bologna 2010; S.N. BRODEUR, *Il cuore di Cristo è il cuore di Paolo. Saggio introduttivo esegetico-teologico delle lettere paoline*, I-II, Roma 2010-2013; N.T. WRIGHT, *Paul and the Faithfulness of God*, I-II, Minneapolis, MN 2013; G. PULCINELLI, *Paolo, scritti e pensiero*, Cinisello Balsamo (MI) 2013; J.M.G. BARCLAY, *Paul and the Gift*, Grand Rapids, MI 2015; J.M. GRANADOS ROJAS, *La teología de la reconciliación en las cartas de san Pablo*, Estella 2016; A. LANDI, *Paolo e l'evangelo della misericordia*, Assisi 2016; G. BENZI, *Paolo e il suo vangelo. La vita, la missione e le lettere*, Brescia 2018; S. ROMANELLO, *Paolo. La vita, le lettere, il pensiero teologico*, Cinisello Balsamo (MI) 2018.

¹² In merito, cf. E. FONTANA, *Il volto di Paolo sulla via dell'arte*, Gianico (BS) 2009; S. PATITUCCI UGGERI, *San Paolo nell'arte paleocristiana*, Città del Vaticano 2010; S. PATITUCCI – G. UGGERI, *Paolo di Tarso. Aspetti archeologici*, Frascati 2010; O. BUCARELLI – M.M. MORALES (edd.), *Paulo Apostolo Martyri. L'apostolo Paolo nella storia, nell'arte e nell'archeologia*, Roma 2011; G. UGGERI, *In Turchia sulle orme di Paolo*, Città del Vaticano 2013.

¹³ Cf. A. VANHOYE, *La vocazione e il pensiero di san Paolo*, Roma 2013, 59-72.

¹⁴ Si veda la proposta fatta il 09.09.2013 ad Alba dal presidente della Commissione Scientifico-Culturale Panathlon International, Maurizio Monego. Sul tema, cf. M. MELLO, *Atleta di Cristo. Le metafore agonistiche in Paolo*, Napoli 2011; di interesse parallelo potrebbe essere R. PENNA, «"Une couronne périssable et une impérissable". Un parallélisme négligé entre 1Cor IX,24-27 et Musonius Rufus VII», in C.J. BELEZOS (ed.), *Saint Paul and Corinth. International Scholarly Conference Proceedings (Corinth, 23-25 September 2007)*, Athens 2009, II, 585-594.

Il variegato interesse per Paolo: i principali settori della ricerca

Premetto che do per scontata la questione dell'autorialità dell'epistolario paolino,¹⁵ oltre alla questione della differenza tra il Paolo delle lettere e quello degli Atti lucani,¹⁶ e richiamo alcuni campi più battuti dalla ricerca, la quale comunque resta un cantiere sempre aperto.

Anzitutto ricordo che, nel secolo appena trascorso, è stata proposta in campo protestante la cosiddetta *New Perspective* (legata ai nomi già di W. Wrede, poi di A. Schweitzer, K. Stendahl, E.P. Sanders, J.D.G. Dunn),¹⁷ consistente in due tesi: da una parte, Paolo polemizzerebbe contro le opere della Legge non per se stesse ma in quanto semplici contrassegni identitari (*identity markers*) che contrapponevano Israele ai gentili sul piano socio-religioso, e, dall'altra, non si limiterebbe al linguaggio d'impronta giuridica circa la fede giustificante ma la integrerebbe con la dimensione partecipativa/mistica del credente in unione con Cristo. Se la prima di queste due affermazioni è contestabile, la seconda esprime bene l'originalità paolina e rappresenta comunque una revisione della tradizionale interpretazione protestante.¹⁸

Intanto nei decenni scorsi hanno preso forma due diversi punti di vista circa la specifica questione del rapporto tra *Paolo* e il *giudaismo*.

¹⁵ In merito, si possono vedere D. MARGUERAT (ed.), *Introduzione al Nuovo Testamento*, Torino 2004, 283-348 («Le epistole deutero-paoline»); ROMANELLO, *Paolo. La vita, le lettere, il pensiero teologico*, 198-267 («Le lettere della tradizione»). Sullo specifico fenomeno della pseudepigrafia, cf. R. PENNA, «Anonimia e pseudepigrafia nel Nuovo Testamento. Comparatismo e ragioni di una prassi letteraria», in *RivB* 33(1985), 319-344; J. FREY – J. HERZER – M. JANSSEN – C.K. ROTHSCILD (edd.), *Pseudepigraphie und Verfasserfiktion in frühchristlichen Briefen*, Tübingen 2009.

¹⁶ Cf. D. MARGUERAT, *Paolo negli Atti e Paolo nelle Lettere*, Torino 2016.

¹⁷ Cf. W. WREDE *Paulus*, Halle 1904; A. SCHWEITZER, *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingen 1930 (= *La mistica dell'apostolo Paolo*, a cura di A. RIZZI, Milano 2011); K. STENDAHL, *Paolo tra ebrei e pagani*, Torino 1995 (= London 1977); E.P. SANDERS, *Paolo e il giudaismo palestinese. Studio comparativo su modelli di religione*, Brescia 1986 (= Philadelphia, PA 1977); J.D.G. DUNN, *La nuova prospettiva su Paolo*, Brescia 2014 (= Tübingen 2005).

¹⁸ Si vedano le posizioni critiche di S. KIM, *Paul and the New Perspective. Second Thoughts on the Origin of Paul's Gospel*, Grand Rapids, MI 2002; G.P. WATERS, *Justification and the New Perspective on Paul. A Review and Response*, Phillipsburg, NJ 2004; F. WATSON, *Paul, Judaism and the Gentiles. Beyond the New Perspective*, Grand Rapids, MI 2007; S. WESTERHOLM, *Perspectives Old and New on Paul. The "Lutheran" Paul and His Critics*, Grand Rapids, MI 2004. Si vedano anche R. PENNA, «La giustificazione del peccatore secondo Paolo», in D. LIBANORI (ed.), *Per mezzo della fede*, Cinisello Balsamo (MI) 2016, 55-90, spec. 61-62, e A. PITTA, *Giustificati per grazia. La giustificazione nelle lettere di Paolo*, Brescia 2018, 16-22 e 184.

L'uno è di parte ebraica e consiste nel tentativo non facile di «ri-condurre a casa l'eretico»,¹⁹ superando almeno la tendenza a vedere in lui solo un apostata/fondatore del cristianesimo, e recuperare invece l'importanza della sua figura all'interno del giudaismo stesso, non come deviante ma come riformatore (H.-J. Schoeps, S. Ben-Chorin, D. Flusser, A.F. Segal, G. Agamben, R. Lévy, D. Boyarin),²⁰ al punto che un rabbino si è paradossalmente dichiarato pronto a qualificarsi come paolino ma non come cristiano.²¹

L'altro è di parte cristiana e studia l'ineliminabile costitutivo ebraico di Paolo, il quale non solo ignora la qualifica di «cristiano», ma resta comunque sempre debitore della sua primaria matrice religioso-culturale giudaica (J. Bonsirven, E.P. Sanders, B. Chilton, J.-F. Bouthors),²² anche se integrata dagli apporti di un'importante inculturazione nell'ellenismo.²³

Proprio quello dell'*inculturazione del vangelo* nella grecità da parte di Paolo è un tema ormai fatto oggetto di un'ampia bibliografia, tanto che anche papa Ratzinger lo ha definito «uomo di tre culture» (sottinteso: ebraica, greca, romana).²⁴ Naturalmente si tratta di ricostruire le sfaccettate componenti, sia del cosiddetto giudaismo del Se-

¹⁹ Così S. MEISSNER, *Die Heimholung des Ketzers. Studien zur jüdischen Auseinandersetzung mit Paulus* (WUNT 2.87), Tübingen 1996.

²⁰ Valga per tutti D. BOYARIN, *A Radical Jew. Paul and the Politics of Identity*, Berkeley, CA-Los Angeles, CA-London 1994, che evidenzia in Paolo la combinazione tra il separatismo del monoteismo ebraico e la tendenza greca all'universalità. I due aspetti opposti di continuità e separatezza con il giudaismo sono stati sostenuti dagli studi pubblicati nello stesso anno da due studiose americane, rispettivamente P. EISENBAUM, *Paul Was Not a Christian: The Originale Message of a Misunderstood Apostle*, San Francisco, CA 2009, e L.L. SECHRETS, *A Former Jew. Paul and the Dialectics of Race*, London 2009.

²¹ Così J. TAUBES, *La teologia politica di San Paolo*, Milano 1997.

²² Cf. J.-F. BOUTHORS, *Paolo l'ebreo*, Bologna 2013, che vede nell'Apostolo una continuità tra giudaismo e cristianesimo. Cf. inoltre R.-H. JEFFERSON, *Is St. Paul a Jewish Deviant or a Reformer of Judaism?*, Lewiston, NY 2009; R. BIERINGER – D. POLLEFEYT (edd.), *Paul and Judaism. Crosscurrents in Pauline Exegesis and the Study of Jewish-Christian Relations*, London 2012.

²³ Su questo preciso capitolo della ricerca si può vedere il quadro generale che ne traccia M.C. BARTOLOMEI, *Ellenizzazione del cristianesimo. Linee di critica filosofica e teologica per una interpretazione del problema storico*, L'Aquila 1984.

²⁴ Udienza generale di mercoledì 2 luglio 2008. Su questa linea, oltre a P. ROSSANO (ed.), *Le Lettere di San Paolo*, Cinisello Balsamo (MI) 1994, 9, cf. soprattutto R. WALLACE – W. WILLIAMS, *The Three Worlds of Paul of Tarsus*, London 1994; S.E. PORTER, *Paul: Jew, Greek, and Roman*, Leiden-Boston, MA 2008; M.F. BIRD, *An Anomalous Jew. Paul among Jews, Greeks, and Romans*, Grand Rapids, MI 2016.

condo Tempio, che è il punto di partenza,²⁵ sia poi dell'antico mondo greco-romano, nelle quali Paolo si è letteralmente immerso,²⁶ magari muovendosi rapidamente soprattutto verso la filosofia stoica²⁷ e sulla prassi delle contemporanee associazioni religiose,²⁸ per non dire di almeno una quindicina di vocaboli greci che non hanno alcuna corrispondenza in ebraico (come *hyiothesia*, *syneidesis*, *stadion*). Ma in gioco, a questo proposito, non c'è soltanto l'impresa storicistica di rievocare un passato lontano, poiché si tratta piuttosto di recuperare lo specifico stile di una evangelizzazione che non può diventare feconda se non conosce e non si incarna nella cultura contemporanea dell'evangelizzatore. Infatti, per dirla con Duilio Albarello, la grazia suppone non solo la natura ma anche la cultura.²⁹ E questa è ovviamente una lezione sempre valida, anche oggi.³⁰

Un capitolo a parte degli studi contemporanei su Paolo riguarda poi il suo *femminismo*, se non altro perché, come giustamente osserva J. Murphy-O'Connor, della École Biblique di Gerusalemme, egli «ha più cose da dire sulle donne di ogni altro scrittore del Nuovo Testamento»,³¹ e questo fatto ha suscitato un'ampia bibliografia.³² Con-

²⁵ Oltre al già citato SANDERS, *Paolo e il giudaismo palestinese*, cf. pure T.G. CASEY – J. TAYLOR (edd.), *Paul's Jewish Matrix*, Roma 2011; R. PENNA, «Paolo di Tarso: componenti tipiche e atipiche della sua giudaicità», in *LA* 65(2016), 143-155.

²⁶ Si veda per esempio J.P. SAMPLEY (ed.), *Paul in the Greco-Roman World. A Handbook*, Harrisburg, PA-London-New York 2003; C. BREYTENBACH (ed.), *Paul's Graeco-Roman Context*, Leuven-Paris 2015; R. PENNA, «Paolo e le componenti ellenistiche del suo pensiero», in *RivB* 57(2009), 175-215 (= *Atualidade Teologica* [Rio de Janeiro] XIII, 31[2009], 55-96).

²⁷ Cf. T. ENGBERG-PEDERSEN, *Paul and the Stoics*, Edinburgh 2000; J.R. DODSON – D.E. BRIONES, *Paul and Seneca in Dialogue*, Leiden-Boston, MA 2017.

²⁸ Cf. U. EGELHAAF-GAISER – A. SCHÄFER (edd.), *Religiöse Vereine in der römischen Antike*, Tübingen 2002; R. PENNA, «Chiese domestiche e culti privati pagani alle origini del cristianesimo. Un confronto», in ID., *Vangelo e inculturazione. Studi sul rapporto tra rivelazione e cultura nel Nuovo Testamento*, Cinisello Balsamo (MI) 2001, 746-770.

²⁹ D. ALBARELLO, «La grazia suppone la cultura». *Fede cristiana come agire nella storia*, Brescia 2018; inoltre, cf. R. PENNA, «Vangelo e cultura/e: un rapporto indispensabile», in *Teologia* 39(2014), 509-537.

³⁰ Si veda in merito il documento della Commissione Teologica Internazionale su «Fede e inculturazione» del 1988 (con il duplice tema su evangelizzazione della cultura e inculturazione del Vangelo).

³¹ J. MURPHY O'CONNOR, «Paolo e le donne», in J. MURPHY O'CONNOR – C. MILITELLO – M.L. RIGATO, *Paolo e le donne*, Assisi 2006, 9-57, qui 11.

³² Oltre l'epocale studio di E. SCHÜSSLER FIORENZA, *In memoria di lei. Una ricostruzione femminista delle origini cristiane*, Torino 1990 (= New York 1988; in specie 229-266 su Paolo), si vedano: C.A. NEWSOM – S. SHARON H. RINGE (edd.), *La Bibbia delle donne - III. Le Scritture apostoliche*, Torino 1999 (121-213: sulle lettere paoline); C.S.

siderato da alcuni come un maschilista misogino, in realtà, a dispetto di qualche testo problematico, Paolo si distingue per un rilievo particolare riservato alle donne nella Chiesa, al punto da considerarne una, di nome Giunia, addirittura come «insigne tra gli apostoli» (Rm 16,7), cioè apostolo essa stessa.³³

Su un altro versante si registrano diverse operazioni di confronto con Paolo da parte di *filosofi contemporanei*, visto che uno studio recente pubblicato in Germania nel 2013, *Paulus unter den Philosophen / Paolo tra i filosofi*, studia una decina di autori (Kant, Nietzsche, Heidegger, Schmitz, Taubes, Boyarin, Vattimo, Badiou, Zizeks, Agamben) per documentare addirittura «lo straordinario potenziale filosofico delle lettere paoline» per quanto riguarda la riflessione sull'uomo, ricordando perfino che, secondo Baruch Spinoza, «nemo Apostolorum magis philosophatus est quam Paulus».³⁴ È comunque interessante il recupero e la sottolineatura di varie categorie paoline fondamentali quali, per esempio, l'umanesimo cristiano (J. Maritain),³⁵ l'idea di universalità (A. Badiou),³⁶ la dimensione esistenziale (M. Heidegger),³⁷ una certa qual teologia politica (J. Taubes),³⁸ la debolezza della *kenosis* in senso post-moderno (G. Vattimo),³⁹ il rapporto tra fede e ragione (J.-L. Marion).⁴⁰ Ancora, nel 2017 si registra l'originale studio di una

KEENER, «Uomo e donna», in G.F. HAWTHORNE – R.P. MARTIN – D.G. REID (edd.), *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, Cinisello Balsamo 1999, 1576-1592; A.-J. LEVINE (ed.), *A Feminist Companion to Paul*, London-New York 2004; R. PENNA, «Il femminismo di san Paolo. Alcuni dati fondamentali», in C. SIMONELLI – P.-R. TRAGAN (edd.), *La Parola e la Polis. Percorsi biblici, teologici, politici. Omaggio a Marinella Perroni*, Milano 2017, 64-72; A. BIANCALANI – C. MARIOTTI, *Paolo di Tarso e la donna nel I secolo d.C. Frammenti di dialogo*, Lugano 2018; N. CALDUCH-BENAGES (ed.), *San Paolo e le donne*, Milano 2019.

³³ Sul caso, oltre a R. PENNA, «Giunia: una donna tra gli apostoli», in ID., *Paolo e la chiesa di Roma*, Brescia 2009, 178-185, cf. in particolare R. PEDERSON, *The Lost Apostle. Searching for the Truth About Junia*, San Francisco, CA 2006.

³⁴ C. STRECKER – J. VALENTIN (edd.), *Paulus unter den Philosophen*, Stuttgart 2013, 8 e 11. Inoltre: C. SCILIRONI, *San Paolo e la filosofia del Novecento*, Padova 2004; I. GUANZINI, *Il giovane Hegel e Paolo. L'amore fra politica e messianismo*, Milano 2013; A. MOLINARO (ed.), *Heidegger e San Paolo. Interpretazione fenomenologica dell'Epistolario paolino*, Roma 2008.

³⁵ J. MARITAIN, *Il pensiero di san Paolo*, Roma 1999 (= Parigi 1941).

³⁶ A. BADIOU, *San Paolo. La fondazione dell'universalismo*, Napoli 1999 (= Parigi 1997).

³⁷ Cf. A. MOLINARO (ed.), *Heidegger e San Paolo*, Città del Vaticano 2008.

³⁸ J. TAUBES, *La teologia politica di san Paolo*, Milano 1997.

³⁹ G. VATTIMO, «Cristianesimo, nichilismo, *kénosis*», in *Bollettino Filosofico* 30(2015), 183-187.

⁴⁰ J.-L. MARION, *Dio senza essere*, Milano 2008, 122-125.

studiosa iraniana, Fatima Tofighi (Università di Qom), che prende in considerazione la sfida lanciata da Paolo alle concezioni europee sulla teologia politica (Rm 13), sulla critica della «religione» (Gal 2,12-14), e sulle questioni di genere con l'esempio del velo delle donne (1Cor 11,5-16), per dire che lui può essere considerato capace di «aprire i confini dell'Europa», al di là di ogni esclusivismo che pretenda di sostituire determinati valori culturali quasi in forma di colonialismo (detto in inglese *Supersessionism*).⁴¹

Un settore importante riguarda poi la precisazione su chi ha davvero iniziato il cristianesimo. Infatti qualcuno, come nientemeno Antonio Gramsci nei primi anni '30 del secolo scorso, ha addirittura paragonato Paolo a Lenin, ritenendo Cristo paragonabile a Marx: questi come ispiratore ideale e quello come promotore concreto.⁴² Ancora recentemente lo scrittore ebreo italiano Riccardo Calimani ha sostenuto la tesi secondo cui fu Paolo a fondare il cristianesimo.⁴³

Quest'ultima visione delle cose, che ha il suo primo propugnatore in Friedrich Nietzsche, chiama in causa l'insostenibile teoria appunto di un Paolo *inventore del cristianesimo*, su cui non possiamo ora dilungarci.⁴⁴ Si deve però almeno distinguere tra l'insostenibile tesi di un Paolo fondatore del cristianesimo e quella inevitabile di Paolo fondatore di Chiesa.⁴⁵ In ogni caso, la tesi di chi vorrebbe vedere nell'Apostolo l'ideatore del cristianesimo come religione di redenzione, in quanto avrebbe appunto trasformato Gesù in un Redentore,⁴⁶ cozza inevitabilmente contro due dati inoppugnabili: uno è il fatto che già

⁴¹ F. TOFIGHI, *Paul's Letters and the Construction of the European Self*, New York-London 2017, 133. Su questa linea, oltre a un contributo di E. Catalano, palermitana, postato nel web sul tema «San Paolo: antesignano dello spirito europeo?» in quanto passa da un nazionalismo settario a prospettive di ampio respiro culturale, si possono ricordare gli studi di C. PELLEGRINO, *San Paolo e le radici cristiane dell'Europa*, San Giorgio Ionico (TA) 2008; G. ROSSÉ – V. VITIELLO, *Paolo e l'Europa. Cristianesimo e filosofia*, Roma 2014.

⁴² A. GRAMSCI, *Quaderni del Carcere*, a cura di V. GERRATANA, Torino 1975: Quaderno 7, Paragrafo 33, 881-882.

⁴³ R. CALIMANI, *Paolo. L'ebreo che fondò il cristianesimo*, Milano 2017 (= 1999); cf. anche F. ESPOSITO, *Il Cristianesimo un'invenzione di "San Paolo". Una storia di violenze, reinterpretazioni, mistificazioni e inganni*, Torino 2016; inoltre: A.N. WILSON, *Paolo. L'uomo che inventò il cristianesimo*, Milano 1997.

⁴⁴ Una più ampia trattazione si può trovare in R. PENNA, «Il fattore chiesa tra Gesù e Paolo», in Id., *Paolo e la chiesa di Roma*, 11-23.

⁴⁵ Cf. J.C. HANGES, *Paul, Founder of Churches. A Study of the Evidence for the Role of "Founder-Figures" in the Hellenistic-Roman Period*, Tübingen 2012.

⁴⁶ Così W. WREDE, *Paulus*, Halle 1904, 95, da cui risulta che Paolo fu «il secondo fondatore del cristianesimo» (96); cf. in genere anche la cosiddetta *Religionsgeschichtli-*

prima di lui Gesù veniva confessato come «morto per i nostri peccati» (1Cor 15,3: «Vi ho trasmesso ciò che anch'io ho ricevuto...»), e l'altro è il fatto che il Paolo storico, oltre a non parlare mai della morte di Gesù come sacrificio, non definisce neppure mai Gesù né come Redentore (poiché impiega solo il sostantivo astratto «redenzione»/ *apolytrōsis*, ma raramente [solo in Rm 3,24; 8,23; 1Cor 1,30], sapendo bene che esso non è di origine culturale ma profano-sociale, riferito al riscatto di schiavi e prigionieri) né come Salvatore (poiché impiega il titolo di *sōtēr* una sola volta [in Fil 3,20] e in riferimento non all'operato storico o attuale di Cristo, bensì soltanto alla sua venuta escatologica!).

Ma se il primo rapporto avuto da Paolo con il nuovo movimento intra-giudaico fu con la comunità cristiana, ci si chiede se e come si debba intendere la sua *relazione con il Gesù storico*, dato che lui non lo ha mai incontrato, sia pure avendolo conosciuto con la mediazione della viva tradizione ecclesiale. Si tratta di un capitolo importante per stabilire la vera dimensione del rapporto tra Paolo e Gesù, i quali, pur essendo entrambi di matrice giudaica,⁴⁷ differiscono sicuramente per il loro rispettivo ruolo, tanto che non si può parlare di vite parallele alla maniera di Plutarco,⁴⁸ benché occorra connetterli strettamente.⁴⁹ Comunque, se c'è chi ritiene di non poter trovare correttamente Gesù partendo da Paolo, è pur vero che, se non si tiene in adeguata considerazione proprio Paolo, non si arriva a presentare correttamente la nascita del cristianesimo.⁵⁰ La storia della ricerca in merito annovera posizioni diverse: per esempio, si evidenzia il fatto non solo che Paolo è il personaggio più documentato delle origini cristiane, ma soprattutto che questa documentazione deriva in gran parte dalla sua stessa mano (cosa che non succede per Gesù), e che essa ha la vivacità

che Schule o *Scuola Religionista* (su cui cf. G. LÜDEMANN [ed.], *Die „Religionsgeschichtliche Schule“*. *Facetten eines theologischen Umbruchs*, Frankfurt am Main 1996).

⁴⁷ Cf. A. CHOURAQUI, *Gesù e Paolo. Figli d'Israele*, Bose (BI) 2000.

⁴⁸ Così invece purtroppo fa J. MURPHY-O'CONNOR, *Jesus and Paul. Parallel Lives*, Collegeville, MN 2007.

⁴⁹ Cf. G. BARBAGLIO, *Gesù di Nazaret e Paolo di Tarso. Confronto storico*, Bologna 2006; T.D. STILL, *Jesus and Paul Reconnected. Fresh Pathways into an Old Debate*, Grand Rapids, MI 2007; si veda anche R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria. II. Gli sviluppi*, Cinisello Balsamo (MI) 2011, 104-118.

⁵⁰ Così L.W. HURTADO, *Signore Gesù Cristo. La venerazione di Gesù nel cristianesimo più antico*, Brescia 2006, I, 93-96 (contro J.D. Crossan).

tipica del genere epistolare.⁵¹ Oggetto di discussione sono in particolare il dato e l'ampiezza dell'utilizzazione dei detti di Gesù. A questo proposito è importante un voluminoso studio di Luigi Walt, dell'Università di Bologna⁵² che, oltre a tracciare la storia della ricerca (a partire dal 1904),⁵³ distingue opportunamente tra citazioni (es. 1Cor 7,10-11), allusioni (es. 1Ts 5,1-2), e convergenze tematiche (es. Rm 12,15-21), scoprendo addirittura nelle lettere paoline una novantina di cosiddetti frammenti gesuani.

Il dato sicuro è che Paolo si differenziò dal cosiddetto *giudeo-cristianesimo* per alcuni apporti originali sul tema del rapporto tra Legge e fede, sicché, come ebbe a scrivere il celebre alsaziano e premio Nobel del 1952 Albert Schweitzer, «Paolo ha assicurato per sempre nel cristianesimo il diritto di pensare [...]. Egli non è un rivoluzionario. Parte dalla fede della comunità, ma non ammette di doversi fermare dove quella finisce [...]. Egli fonda per sempre la fiducia che la fede non ha nulla da temere dal pensiero [...]. Paolo è il santo protettore del pensiero nel cristianesimo»!⁵⁴ Forse senza saperlo, con queste parole Schweitzer di fatto riformulava, applicandolo a Paolo, ciò che aveva già affermato sant'Agostino in termini più generali: «Se la fede non viene pensata, è come se non ci fosse».⁵⁵ In effetti, come si è espresso il nostro poeta Mario Luzi, Paolo non è per bambini ma per adulti, essendo stato per lui «un acquisto dell'età matura».⁵⁶ Il fatto è che Paolo va letteralmente «liberato»,⁵⁷ non solo dalle accuse a mio parere dissennate formulate da un filosofo quale Friedrich Nietzsche (come quella di essere un *dis-angelista*),⁵⁸ ma anche da un certo qual suo addomestica-

⁵¹ Cf. per esempio E.R. RICHARDS, *Paul and First-Century Letter Writing. Secretaries, Composition and Collection*, Downers Grove, IL 2004; H.-J. KLAUCK, *La lettera antica e il Nuovo Testamento*, Brescia 2011.

⁵² L. WALT, *Paolo e le parole di Gesù. Frammenti di un insegnamento orale*, Brescia 2013. Cf. inoltre M. PESCE, *Le parole dimenticate di Gesù*, Milano 2004, sui detti di Gesù presenti negli apocrifi (tra cui soprattutto il *Vangelo di Tommaso*). Sul debito di Paolo verso le tradizioni gesuane, cf. pure PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, II, 104-118.

⁵³ In merito, cf. anche E. JÜNGEL, *Paolo e Gesù. Alle origini della cristologia*, Brescia 1978, 16-28.

⁵⁴ SCHWEITZER, *Die Mystik des Apostels Paulus*, 365-366.

⁵⁵ AGOSTINO, *De praedest. sanctorum* 2,5: «Fides, si non cogitetur, nulla est».

⁵⁶ M. LUZI, «Sul discorso paolino», introduzione a C. CARENA (ed.), *San Paolo. Le lettere*, Torino 1990, VII-XIV, qui XII.

⁵⁷ Cf. N. ELLIOTT, *Liberare Paolo*, Bologna 2005. Si veda anche T. WRIGHT, *Che cosa ha veramente detto Paolo*, Torino 1999.

⁵⁸ F. NIETZSCHE, *L'anticristo. Maledizione del cristianesimo*, Milano ⁸1987, 55.

mento ecclesiastico (secondo l'espressione dell'esegeta luterano Ernst Käsemann).⁵⁹

Conoscere con esattezza il suo pensiero non è cosa facile, così come non lo è cogliere compiutamente il pensiero di un qualsiasi autore, essendoci il rischio, se non proprio di travisarlo, almeno di risultare parziali nella sua presentazione. Secondo la dichiarazione di uno studioso tedesco di inizio '900, Paolo «ebbe un solo discepolo che lo ha compreso, cioè Marcione, il quale però lo ha frainteso!»! D'altronde c'è anche chi ha sostenuto che è più difficile spiegare il pensiero di Paolo a chi lo conosce solo a metà di quanto lo sia a chi non lo conosce affatto.⁶⁰ Ciò dipende anche dal fatto che i suoi scritti, se si prescinde in parte dalla Lettera ai Romani, non sono propriamente esposizioni compiute e tantomeno sistematiche di una dottrina o di speculazioni teoriche, ma sono intese a trattare argomenti specifici che interessano la vita delle varie comunità destinarie.

Come cifra del suo pensiero ci si potrebbe comunque richiamare al concetto di *euangelion*, visto che almeno un paio di volte egli parla di un *suo* proprio vangelo (cf. Rm 2,16; 16,25), di cui dà anche una definizione incentrata sulla rivelazione della giustizia misericordiosa di Dio (in Rm 1,16-17), mentre altrove vede proprio in esso tutta la ragion d'essere della sua attività (cf. 1Cor 9,16-23: «Guai a me se non annuncio il vangelo ... Tutto io faccio per il vangelo»).

Vediamo quindi di dettagliare almeno sinteticamente l'originalità del pensiero di Paolo, distinguendone gli aspetti principali, che ci fanno riscoprire il DNA dell'identità cristiana.

Il vangelo caratteristico di Paolo

Premesse

Va subito detto che il vangelo paolino è assolutamente imperniato su Gesù Cristo come mediatore di grazia e di libertà (cf. 1Cor 2,2: «Non ritenni di sapere altro in mezzo a voi...»). Certo, Paolo è apparentemente un uomo del passato, più di quanto non lo sia Gesù, se non altro perché di lui non si predica nessuna risurrezione. Ma ha sempre

⁵⁹ Citato in ELLIOTT, *Liberare Paolo*, 5.

⁶⁰ I due autori sono rispettivamente Franz Overbeck e William Wrede. Le citazioni sono tratte da O. KUSS, *Paolo. La funzione dell'Apostolo nello sviluppo teologico della Chiesa primitiva*, Cinisello Balsamo (MI) 1974, 369 e 371.

qualcosa da dirci, a scanso di ogni nostra prevenzione. Infatti, da una sua presunta negatività ci si può doppiamente scostare, o in linea orizzontale evitandolo con la semplice e deprecabile ignoranza, oppure scendendo in profondità, cioè scavando un pozzo, quindi per un nostro arricchimento, poiché chi scava un pozzo si allontana solo dalla superficie.

Lo studio di Paolo in effetti ci permette un approfondimento tale da portarci a recuperare il vero *identikit* del battezzato, la cui originalità va salvaguardata ad ogni costo al di là di ogni stortura. Certo è che aderire al messaggio di Paolo significa operare una scelta di campo, perché le origini cristiane non sono state qualcosa di omogeneo e compatto, ma rappresentano un fenomeno ricco di ermeneutiche varie, diversificate. Di fatto il cristianesimo, dopo la morte e la risurrezione di Gesù, si è presentato non come una monodia, ma come una polifonia, una sinfonia di voci,⁶¹ tra le quali emerge appunto quella di Paolo come primo scrittore e quindi primo intonatore di un nuovo canto o almeno di una nuova esecuzione, insieme solista e corale.

Ho l'impressione che questo dato sia stato un po' perso di vista e che sia oggetto di acquisizione soprattutto a livello di studio, di ricerca, non tanto a livello di pastorale o comunque di presa di coscienza ecclesiale. Paolo ha dato fastidio già all'inizio della storia della Chiesa (cf. la denuncia dei «falsi fratelli» [Gal 2,4] e dei «falsi apostoli» che predicano «un altro vangelo» [2Cor 11,4.13; Gal 1,6-8]) e forse a qualcuno dà fastidio ancora oggi, perché è difficilmente incasellabile in categorie di comodo.⁶² A parte le divisioni ecclesiali avvenute nei secoli, già nel I sec. la sua figura è stata un fattore di aggregazione di tante Chiese (cf. «la preoccupazione per tutte le chiese» in 2Cor 11,28; e le varie lettere deuteropaoline), molte più di quante sia documentato che si aggregassero in rapporto a Pietro: quindi c'è una dimensione ecumenica che è propria di Paolo. Dunque il suo messaggio non è scontato, tanto che c'è stato un filone dell'antico giudeo-cristianesimo, tra II e III secolo, che lo ha accusato paragonandolo a quel nemico di cui parla la parabola del buon grano e della zizzania (in Mt 13,24-30), dove si dice che il padrone del campo seminò il grano buono, ma di notte sopraggiun-

⁶¹ Cf. R. PENNA, «Il canone del Nuovo Testamento come garanzia di unità e di pluralismo nella chiesa», in ID., *Parola fede e vita. Stimoli dal Nuovo Testamento*, Roma 2013, 45-56.

⁶² Persino papa Francesco in un'omelia a Santa Marta del 16 maggio 2013 parlava di un Paolo che «dà fastidio».

se appunto un nemico a seminare la zizzania (cf. le *Pseudo-Clementine*).⁶³ Questo dice l'esistenza di due estremi all'interno del cristianesimo primitivo, tanto che per Tertulliano Paolo sarebbe addirittura *haereticorum apostolus* (*Adv. Marc.* III,5,4).⁶⁴

Va riconosciuto che l'ermeneutica evangelica di Paolo si contraddistingue per originalità e in specie per un messaggio di libertà che altre correnti del cristianesimo delle origini non propugnavano con la stessa intensità. Il Vangelo Paolino, cioè la riflessione evangelica di Paolo, prende forma e si caratterizza anzitutto ed essenzialmente in base al rapporto di fede/fiducia tra il credente e Gesù Cristo, a prescindere da ogni moralismo legalistico. Inoltre può fare impressione constatarlo, ma di fatto Paolo non sviluppa alcuna mariologia (a parte l'accenno generico al «nato da donna» in Gal 4,4). In entrambi i casi ci si trova subito di fronte a un dato sorprendente, e qualcuno magari imprudentemente dirà che Paolo era un luterano, il che sarebbe soltanto ridicolo perché antistorico! Paolo davvero concentra tutta la sua attenzione sulla figura di Gesù Cristo, fuori del quale tutto è «spazzatura» (Fil 3,8), per dire che la nuda fede in lui è sufficiente per la propria «salvezza» cioè, nel linguaggio paolino, per la propria giustificazione (cf. Rm 3,28; Gal 2,16).⁶⁵

Per Paolo il Gesù che sta al centro della sua riflessione non è tanto il Gesù del passato, oggetto di narrazione come nei Vangeli, ma è un Gesù presente nell'oggi di ciascuno. Per Paolo non si tratta di fare memoria di lui, ma di vivere la sua presenza attuale (cf. la frequenza dell'avverbio *nyn*, «adesso»: 42 volte nelle sole lettere autentiche). Per lui Gesù non è uno che ci sta di fronte, distaccato, un maestro venerabile, di cui accetto le parole riportandole nella mia vita ma lasciandolo là sulla sua cattedra. Infatti non lo qualifica mai come *didaskalos* (si veda la differenza con Mt 23,8: «Uno solo è il vostro maestro...»), così come non qualifica mai i credenti in lui come *mathētai*, staccati e

⁶³ Cf. PSEUDO-CLEMENTE, *I ritrovamenti*, a cura di S. COLA, Roma 1993, 110-111 (= I,70-71).

⁶⁴ Cf. G. BARBAGLIO, *Paolo di Tarso e le origini cristiane*, Assisi 1985, 358-389.

⁶⁵ Sul tema, oltre ai già citati PITTA, *Giustificati per grazia*, e PENNA, «La giustificazione del peccatore secondo Paolo», si vedano J.-C. MASCHMEIER, *Rechtfertigung bei Paulus. Eine Kritik und neuer Paulusperspektiven*, Stuttgart 2010; J.-N. ALETTI, *Justification by Faith in the Letters of Saint Paul. Keys to Interpretation*, Roma 2015; V.P. CHIRAPARAMBAN, *The Manifestation of God's Merciful Justice. A Theocentric Reading of Romans 3:21-26*, Leuven-Paris 2018; G. PULCINELLI, *La giustizia di Dio, salvezza per chiunque crede. Il Vangelo paolino del Dio per noi*, Bologna 2019.

subalterni a lui. No, per Paolo Gesù è vita della mia vita, come scrive ai galati: «Non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me» (Gal 2,20), cosicché si tratta di una concezione tendenzialmente mistica.⁶⁶

In una parola, potremmo adottare la distinzione enunciata da Lutero, il quale distingueva tra un Vangelo lungo e un Vangelo breve: il Vangelo lungo è quello che narra tutti gli episodi e le parole della vita di Gesù, che si trova in Mt-Mc-Lc-Gv, mentre il Vangelo breve è quello che va alla sostanza delle cose e si trova in Paolo.⁶⁷ Esso si concentra sull'annuncio della morte e della risurrezione di Gesù senza narrare altri episodi della sua esistenza terrena. Con la sua morte e la sua risurrezione, come scrive Lutero, Gesù Cristo ha sconfitto il peccato, la morte e l'inferno:⁶⁸ penso che Paolo avrebbe sottolineato queste parole.

Proprio il «vangelo», dunque, è il dato fondamentale dell'impegno di Paolo. Ricordo in proposito che il termine *euangelion* nelle sole lettere autentiche di Paolo ricorre 48 volte, più 13 nelle Deutero-paoline, contro le appena 12 volte nei Vangeli scritti (ma di fatto solo in Mt e Mc).⁶⁹

Qui di seguito perciò intendo proporre in sintesi il tema dell'importanza dell'annuncio evangelico secondo l'ottica paolina, considerandolo in tre momenti, a seconda che si tratti rispettivamente del Vangelo in rapporto all'uomo, alla Chiesa, al mondo.

Il Vangelo è per l'uomo

L'annuncio evangelico per natura sua è indirizzato all'uomo, ad ogni uomo (non certo agli angeli, come direbbe Eb 2,16!), ma in più e soprattutto esso è *per* lui, a suo vantaggio, espresso con la preposizione di favore *hyper* (più il genitivo: una ventina di volte), avendo come scopo la sua promozione, la sua libertà. Come scrive l'apocrifo *Vangelo di Filippo* (del III sec.), «Yeshua ha estirpato la paura che è alla radice del male, ciò che avvelena le nostre vite» (131). La sua è stata e resta, secondo il linguaggio di Paolo, una liberazione, non solo dal peccato, ma anche dalla Legge, dalla carne, dalla paura, dall'uomo vecchio, e da

⁶⁶ Si veda in generale F. PIERI, *L'itinerario di cristificazione di Paolo di Tarso. Caratteristiche di una esperienza di Dio*, Roma 2010.

⁶⁷ Cf. M. LUTERO, *Prefazioni alla Bibbia*, a cura di M. VANNINI, Genova 1987, 139-142.

⁶⁸ *Ibid.*, 141.

⁶⁹ Cf. anche A. PITTA, *L'evangelo di Paolo. Introduzione alle lettere autoriali*, Torino 2013.

un'età minorile. Cosicché, secondo l'incisivo interrogativo della Lettera ai Romani: «Se Dio è per noi, chi mai sarà contro di noi?» (8,31).

Secondo Paolo di fatto l'individuo è il motivo centrale del suo interesse, e lo è sia dal punto di vista drammatico, come quando dice: «Io non faccio il bene che voglio, ma il male che non voglio» (Rm 7,19), dove è in gioco l'io di tutti, sia dal punto di vista partecipativo, come quando dice: «Non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me» (Gal 2,20). Sono questi i due punti estremi, potremmo dire un punto di partenza e un punto di arrivo, in mezzo ai quali sta il Vangelo, l'annuncio evangelico che è capace di operare il passaggio decisivo. Per Paolo il cristiano è addirittura una «nuova creatura»/*kainē ktisis* (cf. 2Cor 5,17; Gal 6,15), tanto che, mentre l'apocalittica giudaica del tempo vedeva la novità antropologica soltanto in rapporto alla creazione ultima (cf. Is 66,22), Paolo utilizza questa espressione in riferimento all'attuale identità cristiana, a ciò che già qui e ora si costruisce in base alla fede cristiana e al battesimo.⁷⁰ Questo dobbiamo sempre ricordare, poiché tutta l'effettiva novità cristiana dipende da un atto della grazia di Dio, della sua grazia, e parlare di Gesù Cristo vuol dire parlare di Dio: se la grazia di Dio arriva a ciascuno di noi tramite Gesù Cristo, tuttavia è una grazia divina e Dio è colui che la dona e la mantiene viva e operante mediante il suo Spirito condiviso da Cristo stesso. Prima di Paolo il giudaismo pensava che l'uomo per arrivare o mantenere la comunione con Dio avesse bisogno di compiere delle opere morali, magari anche rituali, cioè di comportarsi secondo una determinata etica;⁷¹ ebbene, l'Apostolo spazza via queste cose e al posto delle opere pone la fede, la sola fede, la fede nuda, che è l'atteggiamento di colui che sta davanti a Dio, sì con la mano tesa, ma non per offrire, bensì per ricevere, solo per ricevere come può fare un mendicante: questo è il rapporto, l'unico rapporto possibile, per Paolo, con il Dio della grazia. Bisogna dire con estrema chiarezza e ribadirlo sempre che il cristianesimo non è una morale, contro ogni riduzionismo etico di tipo illuministico, poiché si tratta di un dono di grazia che viene fatto da Dio al credente, non di qualcosa che noi siamo chiamati a dare a Dio, al di fuori del nostro assenso di fede nella sua grazia che passa attraverso il sangue di

⁷⁰ Si veda per esempio R. PENNA, «L'uomo solidale con il travaglio della creazione. Il punto sugli studi biblici su Rm 8», in P. SEQUERI (ed.), *La tecnica e il senso. Oltre l'uomo?*, Milano 2015, 119-147.

⁷¹ Cf. E. FROMM, *La legge degli ebrei. Sociologia della diaspora ebraica*, Milano 1993, 27: «La legge chiede l'azione e non la fede».

Cristo. Oggi da parte di molti si tende a recuperare la dignità dell'uomo salvaguardandone l'etica, dicendo che abbiamo bisogno di un'etica di fronte al crollo di molti valori, di cui siamo spettatori se non anche attori; di fronte al crollo di tanti valori viene davvero da invocare persino un'etica pubblica.⁷² Invochiamola pure e impegniamoci in un'etica che salvi dal naufragio il nostro mondo, la nostra società; però se il nostro discorso si ferma lì non siamo cristiani, perché anche l'etica di cui abbiamo estremo bisogno, dal punto di vista del Vangelo, si aggan- cia a qualcosa che la precede e la fonda: è l'atto di grazia compiutosi nel sangue di Cristo, che, secondo il linguaggio paolino, è morto non tanto «per i nostri peccati» (formulazione giudeo-cristiana) quanto «per noi, per me, per tutti». È sulla base di questo rinnovamento, della risultante nuova creatura, che deve fondarsi tutto l'impegno morale. Il messaggio cristiano è l'annuncio di una grazia che ci fa santi, creature nuove, prima ancora che noi osserviamo i comandamenti: questa è l'efficace configurazione del Vangelo secondo la illuminante, triplice componente suggerita da Lutero nel suo commento alla Lettera ai Romani: *fieri, esse, agere*, secondo cui all'inizio c'è la gratuita iniziativa divina, la quale produce un nuovo statuto personale, dal quale deriva il comportamento etico.⁷³ È il Vangelo che regge, non l'etica, perché di etiche possono essercene tante; tra l'altro in diverse questioni, ben si sa, è difficile prendere posizione, come nella bioetica, ma se alla radice c'è l'incrollabile adesione a Gesù Cristo, vuol dire che viene salvato il valore della persona umana con tutto ciò che questo richiede.

Il Vangelo è fondamento della Chiesa

Secondo Paolo, dopo la morte e la risurrezione di Gesù Cristo le varie comunità vengono suscitate appunto dalla *Parola* dell'annuncio, che rappresenta il primo vero sacramento.⁷⁴ C'è in Paolo una frase che

⁷² Cf. Z. BAUMAN, *Le sfide dell'etica*, Milano, 1996; F. BOTTURI – F. TOTATO (edd.), *Universalismo ed etica pubblica*, Milano 2006. Viceversa c'è chi sostiene che «l'unica etica possibile è quella che si fa carico della pura processualità, che, come il percorso del viandante, non ha in vista una meta» (U. GALIMBERTI, *Orme del sacro*, Milano 2000, 315).

⁷³ Cf. l'esposizione che se ne fa in R. PENNA, «I fondamenti pre-morali dell'identità cristiana secondo Paolo», in ID., *Parola fede e vita. Stimoli dal Nuovo Testamento*, Roma 2013, 189-206, specie 192-205. Si veda anche S. ROMANELLO, *L'identità dei credenti in Cristo secondo Paolo*, Bologna 2011.

⁷⁴ Cf. R. PENNA, «La predicazione come sacramento di salvezza in Paolo e nel Nuovo Testamento», in ID., *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, Cinisello Balsamo (MI) 1991, 369-378.

ancora una volta è paradossale: «Cristo non mi ha mandato a battezzare, ma a evangelizzare» (1Cor 1,17). Una frase del genere tende di fatto a superare ogni ritualismo religioso esterioristico mediante una pura *loghikē latreia* (Rm 12,1), che valorizza una religiosità interiore e fonda l'identità cristiana in un rapporto puro, alto, con Gesù e con Dio tramite la Parola dell'annuncio, tramite ciò che è più debole, come è stata la croce di Gesù sul calvario, diventata «scandalo e stoltezza», oltre cui Paolo non pretende di sapere altro (1Cor 1,23; 2,2). La Parola con cui si annuncia la croce è ciò che di più debole io possa avere, è soffio della mia bocca, che implica un messaggio, un concetto: non sono armi, non sono strutture, non è un'imposizione, è un annuncio, e su questo si fonda la Chiesa, come si fonda sulla croce di Cristo, su ciò che è più debole e persino disprezzabile. Né Paolo né altri nel Nuovo Testamento parlano mai di Gesù Cristo come «fondatore» della Chiesa, ma proprio Paolo invece parla molto meglio di lui come «fondamento»/*themelios*, in quanto egli regge e sostiene una comunità intera con la sua vita e la sua storia. Questa comunità è costituita in Cristo e nel suo Spirito, ed è di Paolo la definizione della Chiesa come «corpo di Cristo» (1Cor 6,15; 12,12-27; Rm 12,5): con ciò, poiché il Paolo storico non parla di Cristo come «capo» (a differenza di 1Cor 12,21, cf. invece Ef 4,15; 5,23; Col 1,18; 2,19), si vuol dire che la Chiesa non è solo una società che appartiene a Gesù, distinta e diversa da lui, ma che la Chiesa è Cristo stesso nel suo Corpo.⁷⁵ Ancora una volta tocchiamo la dimensione mistica, qui a livello non individuale ma comunitario. Proprio l'unione della Chiesa/comunità con Cristo è ciò che la distingue da qualsiasi altra società: la Chiesa non è solo un corpo sociale che appartiene a Cristo, ma è il Corpo di Cristo stesso; dire questo significa semplicemente riscoprire che se noi siamo cristiani lo siamo in base a Gesù Cristo, per la nostra adesione di identificazione (cf. lo straordinario aggettivo *symphytoi* di Rm 6,5) a Gesù e a nessun altro.

Si potrebbe fare qui anche un discorso sui ministeri nella Chiesa (a cui apparterrebbe anche il tema del positivo femminismo di Paolo, cui abbiamo accennato).⁷⁶ L'accusa che il protestantesimo fa alla Chiesa cattolica, e in parte a quella ortodossa, consiste proprio in questo: la tradizione cattolica avrebbe ispessito e gonfiato l'identità dei ministe-

⁷⁵ Cf. R. PENNA, «La chiesa come corpo di Cristo secondo S. Paolo: metafora sociale-comunitaria o individuale-cristologica?», in ID., *Paolo e la chiesa di Roma*, 209-224.

⁷⁶ Cf. almeno C. PELLEGRINO, *I ministri di Cristo nelle lettere paoline. Fedeli alla verità nella carità*, Prefazione del Card. Albert Vanhoye, Roma 2010.

ri tanto da farne un ostacolo al passaggio della luce della grazia di Dio. Certo noi dobbiamo predicare Gesù Cristo più che predicare i ministeri della Chiesa, essendo questi suscitati dallo Spirito di Cristo come fiotti zampillanti che vengono su dal sottofondo spirituale della comunità cristiana, mentre sopra di noi c'è Gesù Cristo Signore. Questa immediata comunione con lui è propria della comunità cristiana ed è un tema tipico di Paolo. Verrebbe da ricordare in merito una frase del Buddha quando dice: «Se uno ti indica la luna con il dito, tu non guardare il dito, ma guarda la luna, o, se guardi il dito, dal dito vai alla luna». Nella Chiesa i ministeri dovrebbero assolvere a questa funzione e si dovrebbe risalire immediatamente dal dito puntato a colui che viene indicato, perché quello è il nostro Signore. Gesù Cristo è impastato con la comunità cristiana: la Chiesa, e quando dico Chiesa non intendo la gerarchia (come si faceva prima del concilio Vaticano II e come continua a fare un certo linguaggio giornalistico), ma si intende la comunità cristiana nel suo insieme, poiché la Chiesa siamo noi, tutti insieme. Quando vissero Gesù e Paolo, in Israele esisteva una comunità ebraica che era assolutamente settaria, la comunità di Qumran, contrapposta non solo ai pagani, ma anche al resto di Israele, una comunità i cui membri erano definiti «figli della luce», e tutti gli altri «figli delle tenebre», con i quali i primi sarebbero dovuti escatologicamente entrare in guerra (uno dei rotoli addirittura è intitolato proprio così: *Rotolo della guerra*).⁷⁷

La Chiesa non è nata con questo spirito, e soprattutto Paolo ha salvaguardato la comunità cristiana da queste tentazioni di chiusura, di ripiegamento su di sé e di condanna verso tutti gli altri, privilegiando invece la sua dimensione di apertura comunionale.⁷⁸ Nessuno come lui ha sottolineato questa dimensione mediante un lessico multiforme, a partire dallo stesso vocabolo *ek-klēsia* (44 volte nelle sole lettere autentiche: impiegato per primo da Paolo tra i cristiani, sapendo che non era mai usato nella grecità per indicare un'adunanza religiosa), per passare poi a «popolo di Dio» (2Cor 6,16; Rm 9,24-26; 11,2.29; Ef 2,13-18; Tt 2,14), «tempio di Dio» (1Cor 3,16; 2Cor 6,16), «campo di Dio» (1Cor

⁷⁷ È recente lo studio complessivo di G.J. BROOKE – C. HEMPEL (edd.), *T&T-Clark Companion to the Dead Sea Scrolls*, London-New York 2019: qui cf. in specie B. ECKHARDT, «The Yahad in the Context of Hellenistic Group Formation» (86-96), e K.E. POMYKALA, «Eschatologies and Messianisms» (496-504).

⁷⁸ Cf. R. PENNA, «Il volto comunionale della chiesa nel Nuovo Testamento e l'uso dei beni temporali», in GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (ed.), *I beni dei beni temporali nella comunione ecclesiale* (Quaderni della Mendola 24), Milano 2016, 3-35.

3,9), con l'aggiunta di varie metafore familiari sia complessive (come sposa in 2Cor 11,2; Ef 5,25-27) sia individuali (come padre, madre, figli, e soprattutto «fratelli» una novantina di volte).⁷⁹ Di fatto le prime comunità cristiane si radunavano in case singole all'interno di città come Roma o Corinto, dove regnava appunto uno spirito di famiglia.⁸⁰ E sarebbe questo ancora un ideale della Chiesa: ritrovare uno spirito di parentela dove si è davvero affratellati, senza eccessive gerarchie che allontanino i membri gli uni dagli altri, ma in una comunità veramente cementata nel suo insieme. Solo da questo punto di vista si spiega il concetto di missione, di testimonianza, e non si può fare a meno di elevare il nostro pensiero ai missionari, tanto preti quanto laici, che svolgono la loro attività in vari paesi del mondo: essi sono la punta avanzata delle nostre comunità diocesane, ma è la Chiesa nel suo insieme che è chiamata a svolgere una missione nel mondo.

Nella Lettera agli Efesini si legge questo desiderio: «perché sia manifestata, ora nel cielo, per mezzo della Chiesa ai principati e potestà la multiforme sapienza di Dio» (Ef 3,10); il cielo di cui si parla qui è simbolo dei valori massimi a cui ciascuno di noi si aggrappa, ciascuno di noi ha il suo cielo, ognuno ha dei valori a cui richiamarsi: ebbene, è a questo «cielo» che va annunciato Gesù Cristo, ai principati, alle potestà, a ciò che noi umanamente riterremmo più importante dal punto di vista politico, sociale, culturale, e perfino dal punto di vista psichico (cf. in merito il grosso commento di Markus Barth, figlio di Karl).⁸¹ Ci sono dei meccanismi nell'individuo e nella società che in realtà tendono a schiavizzare la persona, ed è a questo «cielo» che bisogna annunciare Gesù Cristo: è un «cielo» simbolico ovviamente, per cui la Chiesa annunciando Gesù Cristo non fa che annunciare la libertà da tutto ciò che soffoca l'uomo o che tende a soffocarlo, non solo in quanto ci si deve sottrarre agli elementi soffocanti, ma in quanto Gesù Cristo stesso è ormai il nostro «cielo», proposto come il punto di riferimento

⁷⁹ Cf. in merito D.L. BALCH – C. OSIEK (edd.), *Early Christian Families in Context. An Interdisciplinary Dialogue*, Grand Rapids, MI 2003; R. ASGAARD, *'My Beloved Brothers and Sisters!'. Christian Siblingship in Paul*, London-New York 2004, 312: «È del tutto verosimile che il dato della fraternità corrispondeva al ruolo sociale che meglio si addiceva alla comprensione da parte di Paolo di ciò che la comunità cristiana dovrebbe essere (ecclesiologia), di ciò che implica l'appartenenza a una tale comunità (etica), e di ciò che dovevano essere i rapporti di fronte al mondo esterno, specialmente in rapporto alle famiglie presso cui si incontravano».

⁸⁰ Cf. R. PENNA, «La casa/famiglia sullo sfondo della Lettera ai Romani», in *EstB* 65(2007), 159-175.

⁸¹ Cf. M. BARTH, *Ephesians* (AncB), Garden City, NY 1974, I, 344.

che come tale deve restare nella vita di ciascuno come il garante di una nuova libertà acquisita;⁸² proprio di questo «cielo» la Chiesa dev'essere testimone in quanto ne fa esperienza.

In più va evidenziato l'apporto di Paolo all'ecumenismo per quanto riguarda la relazione tra le Chiese. Egli si rivolgeva ai tessalonicesi con questa esortazione: «Vi prego [...] vivete in pace tra voi» (1Ts 5,13b), che può valere per il rapporto tra le varie confessioni cristiane. I battezzati sono riconciliati in Cristo e devono dare testimonianza della redenzione ricevuta e della comunione ristabilita con Dio. Proprio il tema della riconciliazione e della pace tra i discepoli di Cristo è dominante nell'insegnamento di Paolo. Di fatto è principalmente nel suo nome che si sono compiuti importanti passi avanti tra cattolici e protestanti, come dimostra la *Dichiarazione congiunta sulla Dottrina della Giustificazione* del 31 ottobre 1999 (con i §§ 9-12 dedicati a Paolo),⁸³ a cui seguì il documento dal titolo eloquente, *Dal conflitto alla comunione*, sottoscritto nel 2013 dalla Commissione congiunta evangelico-luterana/cattolico-romana per l'unità.⁸⁴

Il Vangelo di fronte al mondo e alla società

Qui vanno combinati insieme, anche se l'operazione non è facile, due aspetti apparentemente contraddittori o antinomici.

Il primo sta nel richiamo di Paolo a un'identità forte, molto netta, su cui cito solo una frase: «Se cercassi di piacere agli uomini non sarei servo di Cristo» (Gal 1,10), ed è una frase a cui si possono legare degli aspetti di ascesi, di mortificazione, persino estremi, come è la sorte dei martiri. Cosa hanno fatto e cosa fanno i martiri? Invece di rinunciare a Cristo, rinunciano alla propria vita pur di non scambiarlo con una moneta falsa. Allora il messaggio di Paolo possiamo tradurlo in termini di opposizione agli idoli, che connotano gran parte della società: nelle sue lettere non c'è una grande polemica anti-idolatrice (mentre è maggiore quella anti-legalistica), ma ci sono alcuni passi in cui egli afferma le cose con molta nettezza, per esempio dove scrive: «Noi sap-

⁸² Cf. R. PENNA, «Annunciare oggi la libertà cristiana», in ID., *L'Evangelo come criterio di vita. Indicazioni paoline*, Bologna 2009, 75-87.

⁸³ Cf. A. MAFFEIS (ed.), *Dossier sulla giustificazione. La Dichiarazione congiunta cattolico-luterana, commento e dibattito teologico*, Brescia 2000.

⁸⁴ Si veda il testo del documento in COMMISSIONE LUTERANA-CATTOLICA SULL'UNITÀ E LA COMMEMORAZIONE DELLA RIFORMA NEL 2017, *Dal conflitto alla comunione*, Bologna 2014.

priamo che nel mondo ci sono molti signori e molti dèi, ma per noi c'è un solo Dio, il Padre [...] e un solo Signore Gesù Cristo» (1Cor 8,6). Una delle confessioni cristiane, uno dei modi di esprimere la propria identità cristiana, il più semplice che noi possiamo trovare nel NT e che troviamo in Paolo, suona così: «Gesù è Signore / Signore è Gesù Cristo» (Rm 10,9; Fil 2,11), per dire che egli è «mio Signore» (Fil 3,8). Secondo l'ipotesi di alcuni studiosi, una confessione di fede di questo tipo doveva opporsi a una dichiarazione che i sudditi dell'impero romano dovevano fare nei confronti dell'imperatore: «Cesare è il Signore», e si sa che esisteva un culto dell'imperatore, il quale doveva essere riconosciuto Signore, colui che poteva disporre della vita dei suoi sudditi.⁸⁵ Il cristianesimo si è opposto a una pretesa del genere senza avere alcuna garanzia. Anche Israele vi si era opposto, ma aveva delle garanzie perché era ritenuto *religio lecita* (a partire da Giulio Cesare), mentre il cristianesimo almeno nei primi secoli si è eretto da solo di fronte a una presunzione del genere, in qualche modo detronizzando la figura di ogni Cesare. Dire «Cesare» significava alludere a chi guida la vita comune, a chi dispone delle guerre, della pace, dell'economia, della cultura, dispone dell'informazione (ricordiamo che il latino *Imperator* si rendeva in greco con *Autokratōr*). Infatti corriamo il rischio che nelle nostre informazioni noi dipendiamo da un *trust*, un consorzio monopolistico che decide ciò che tutti nel mondo devono sapere. Ormai viviamo in un villaggio globale in cui tutti ricevono le stesse notizie e tutti sono indotti alle stesse necessità persino alimentari. È triste considerare tutto questo, ma si impone la necessità di affermare la propria identità personale per non lasciarsi risucchiare da una vanificante mentalità del genere.⁸⁶

Viene opportuno citare in merito un'affermazione che leggiamo nel *Diario* del noto filosofo danese Søren Kierkegaard, il quale, paragonando la società europea a una nave, così afferma: «La nave ormai è in mano al cuoco di bordo e ciò che trasmette il megafono del comandante non è più la rotta, ma ciò che mangeremo domani». Sembra scritto oggi, ma ha già 150 anni e fa tristezza! Non è necessario citare

⁸⁵ Per esempio un'iscrizione greca di età neroniana definiva Nerone stesso come «il Signore di tutto il mondo» (*ho tou pantos kosmou kyrios Nerōn*: SIG 814,31). Si veda in generale B.W. WINTER, *Divine Honours for the Caesars. The First Christians' Responses*, Grand Rapids, MI 2015.

⁸⁶ Cf. in merito R. PENNA, «Vangelo, Legge e Stato secondo Paolo», in ID., *Parola fede e vita*, 207-231. Cf. inoltre D. ALVAREZ CINEIRA, «Pablo, el antisistema», in *Estudio Agustini* 42(2007), 293-334.

il nostro poeta Dante,⁸⁷ per dire che bisogna stare attenti nella società in cui viviamo a non lasciarci risucchiare dai tentativi che vengono fatti più o meno coscientemente per ridurre tutti a una piatta uniformità. Ecco uno dei valori del cristianesimo: saper affermare di fronte a un qualunque «Cesare» un altro Signore, saper affermare il valore dell'amore gratuito, quello che nel NT si chiama *agapē*, che è il tipico amore cristiano, l'amore gratuito che è amore di eccedenza e che va al di là di tutte le categorie dell'egoismo, del denaro, della riduzione degli altri a sé, al proprio tornaconto, al proprio interesse, non solo individuale, ma soprattutto internazionale, sociale, globale.⁸⁸ Si tratta davvero di avere un sussulto, vorrei dire di dignità, ma di dignità cristiana che non si disgiunge da un sussulto di dignità umana, poiché tutto ciò che è sommamente umano il cristianesimo lo fa proprio. Ebbene, Paolo ci richiama a questa identità forte.

C'è poi un altro aspetto che dobbiamo sottolineare e che è tipico di Paolo, ed è l'orizzonte universalistico verso il quale siamo protesi e verso il quale Paolo ci proietta.⁸⁹ In proposito cito solo un passo di Paolo nella Lettera ai Galati, dove si legge: «In Cristo non c'è più né giudeo, né greco, né schiavo, né libero, né maschio e femmina, perché tutti siete uno solo in Cristo Gesù» (Gal 3,28). Sembra qualcosa di ir-reale, di puramente ideale come l'isola di «Utopia» (= non-luogo) del celebre romanzo di Tommaso Moro del 1516 (*Libellus vere aureus ... de optimo rei publicae statu, deque nova insula Utopia*). Ma ben venga l'utopia, perché il sogno di un mondo affratellato è qualcosa che sta per lo meno nel nostro subconscio, ed è l'utopia che fa andare avanti il mondo: senza utopia, senza progetto, senza proiezione verso il futuro, non c'è progresso.⁹⁰ Ma si tratta di un futuro che deve superare i limiti, le meschinità, le decadenze del presente: è un futuro cristiano, di un cristiano che ha orizzonti universalistici dove cadono le frontiere, le barriere intese come contrapposizioni: quelle culturali (né giudeo, né greco), quelle sociali (né schiavo né libero), e persino, paradoss-

⁸⁷ «Considerate la vostra semenza: fatti non foste a viver come bruti, ma per seguir virtute e conoscenza»: *La Divina commedia*, *Inferno* 26,119.

⁸⁸ Cf. R. PENNA, *Amore sconfinato. Il Nuovo Testamento sul suo sfondo greco ed ebraico*, Cinisello Balsamo (MI) 2019.

⁸⁹ Cf. A. BADIOU, *San Paolo. La fondazione dell'universalismo*, Napoli 1999.

⁹⁰ In merito si cita questa affermazione di Oscar Wilde: *Progress is the realization of Utopias* / «Il progresso è la realizzazione dell'utopia» (da *L'anima dell'uomo sotto il socialismo*, del 1891, presente in O. WILDE, *Tutte le opere*, a cura di MASOLINO D'AMICO, Roma 2010).

so dei paradossi, quelle naturali di genere (né maschio e femmina).⁹¹ Si tratta di una prospettiva escatologica di comunitarietà che, anche secondo il filosofo Galimberti, è di marca biblica, non greca.⁹² Si potrebbe davvero commentare un'affermazione del genere con le note parole di Martin Luter King *I have a dream*, «Io ho un sogno»: il cristianesimo ha un sogno e Paolo, alle origini cristiane, è colui che è vissuto e ha lottato per fare del vangelo un bene comune di tutti i popoli, di tutte le culture, andando al di là di quel recinto che a Gerusalemme divideva l'area sacra del tempio dal Cortile dei gentili, cioè dai pagani, i quali se l'avessero oltrepassato sarebbero stati messi a morte. Paolo è colui che si interessa degli altri, dei diversi, di coloro che non sono come noi, che non sono come gli ebrei, si interessa di coloro che non fanno parte dell'alleanza e ne sono esclusi, si interessa di coloro che sono segnati a dito, non solo a livello sociale, ma a livello culturale, perché è la cultura che domina la società, che dà gli *input* e le categorie di base per impostare la propria esistenza.⁹³ Così faceva anche Gesù, sia pure all'interno del solo Israele. Ciò che tiene insieme coloro che ormai non sono più «né giudei, né greci, né schiavi, né liberi, né maschi e femmine» è solo il Signore Gesù, nel quale tutti sono chiamati alla libertà e ciascuno afferma se stesso pur nel rapporto di amore con gli altri. Ecco, questa utopia diventa un necessario impulso storico, anche se non è stata ancora realizzata del tutto: è un esodo che ci viene chiesto, per uscire dalle forme della società in cui viviamo, per uscire o comunque oltrepassare il presente, poiché, come qualcuno ha detto, «chi sposa il presente diventerà presto vedovo».

Ciò che dal punto di vista cristiano aiuta l'uomo a proiettarsi verso gli estremi confini dell'universalismo, verso il futuro, è appunto sempre e soltanto Gesù Cristo, che per Paolo è uomo del presente e però verso il quale ancora camminiamo, pur sapendo che se c'è qualcosa di stabilizzato nel cristiano è proprio l'unione con lui. Può darsi che a livello culturale generale, la secolarizzazione, di cui tanto si parla, possa

⁹¹ Cf. R. PENNA, «Aperture universalistiche in Paolo e nella cultura del suo tempo», in R. FABRIS (ed.), *Il confronto tra le diverse culture nella Bibbia da Esdra a Paolo. XXXIV Settimana Biblica Nazionale (Roma, 9-13 Settembre 1996)*, in RStB X(1998)1-2, 279-315.

⁹² U. GALIMBERTI, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Milano 1999, 290.

⁹³ Può essere interessante osservare che il vocabolo greco *ethnē* / «genti», come designazione degli esclusi dall'alleanza di Israele, ricorre 39 volte in tutti e quattro i Vangeli, mentre ricorre 29 volte nella sola Lettera ai Romani (con altre 27 volte in tutte le altre lettere).

esser considerata come qualcosa di parziale, distorto, ma la si può anche ritenere come una forma di evangelizzazione entrata nelle strutture della società: penso per esempio al volontariato, agli ospedali, all'interesse che si ha per i deboli, il che non appartiene alla cultura antica quando il cristianesimo è sorto, essendo stato il cristianesimo a inventare la laicità.⁹⁴ Se questo interesse, per così dire, si è laicizzato, prendendo forma in strutture politiche, direi di ringraziare il Signore, perché vuol dire che il vangelo ha avuto un impatto persino sulle strutture politiche e sociali del mondo in cui viviamo. Come giustamente scrive Duilio Albarello, «solo ammettendo lo statuto irriducibile della “secolarità” diventa praticabile impegnarsi attivamente nel lavoro di prefigurare una nuova sintesi del cristianesimo con la cultura moderna».⁹⁵ Ovviamente resta sottinteso che non tutto si riduce all'ambito del «politico», perché la fede cristiana non è chiamata soltanto a costruire questo mondo, ma fa parte di un'esperienza personale e insieme comunitaria di profonda unione con Dio mediante Gesù Cristo orientata verso una consumazione escatologica.

Conclusione

Dopo che un professore ebreo dell'Università di Gerusalemme, Shalom Ben-Chorin, scrisse un libro in tedesco dal titolo *Bruder Jesus*, «Fratello Gesù»,⁹⁶ un altro ebreo, Richard Rubenstein, psichiatra dell'Università di San Francisco, quasi come bilanciamento, pubblicò invece un libro dal titolo *My brother Paul*, «Mio fratello Paolo». Qui egli affermava di scorgere proprio in Paolo «il modello di chi risolve il conflitto tra esperienza e tradizione in favore della superiorità della propria esperienza ... Paolo non cessò mai di pensare di essere leale verso le tradizioni dei suoi padri, ma insistette nell'interpretare quelle tradizioni alla luce della travolgente esperienza damascena del Cristo risorto».⁹⁷ Evidentemente Rubenstein riteneva Paolo suo proprio fratello non solo in senso etnico, ma anche perché aveva avuto pure lui qualche problema nei rapporti con la sua comunità. Ci sarebbe co-

⁹⁴ Cf. D. ANTISERI, *L'invenzione cristiana della laicità*, Soveria Mannelli (CZ) 2017, 44: «È il Dio della Bibbia e del Vangelo che desacralizza la natura e che così, come sostiene Max Scheler, la rende disponibile alla manipolazione».

⁹⁵ ALBARELLO, «La grazia suppone la cultura», 75.

⁹⁶ S. BEN-CHORIN, *Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht*, München 1967 (trad. it. *Fratello Gesù. Un punto di vista ebraico sul Nazareno*, Brescia 1985).

⁹⁷ R.L. RUBENSTEIN, *My Brother Paul*, New York 1972, 6. Vedi anche *supra*, nota 79.

unque da chiedersi se pure i cristiani non debbano ritenersi fratelli di Paolo, considerandolo magari come fratello maggiore, tanto più che Paolo stesso nelle sue lettere si rivolge ai suoi destinatari chiamandoli appunto *adelphoi* / «fratelli» e in più considera Cristo stesso come «primogenito tra molti fratelli» (Rm 8,29)!⁹⁸

In più, sarebbe anche possibile ritenere Paolo nostro *padre*; e in effetti, rivolgendosi ai corinzi come «figli carissimi», egli afferma giustamente che possiamo avere «anche diecimila pedagoghi in Cristo, ma non molti padri: sono io che vi ho generato in Cristo mediante il vangelo» (4,15; cf. anche 1Ts 2,11).⁹⁹ Del resto, nella storia dei rabbini, diversi di loro hanno il prenome *Abbà*, appunto «padre». ¹⁰⁰ Nel caso di Paolo si potrebbe anche ipotizzare che egli rappresenti una eccezione alle parole di Gesù di non chiamare nessuno «padre» sulla terra (Mt 23,9).

A meno che non consideriamo Paolo nientemeno che *nostra madre*, come paradossalmente si esprime una docente del Theological Seminary di Princeton (New Jersey)¹⁰¹ sulla base di Gal 4,19: «Figli miei, che io di nuovo partorisco nel dolore finché Cristo non sia formato in voi». Queste sono parole rivolte anche ai cristiani di sempre, come a dire che tutti noi non potremmo avere una madre migliore.

Certo è che la triplice immagine di questi vari gradi di parentela, attribuiti all'unica personalità di Paolo, evidenzia una dimensione di stretta e piena familiarità, che dobbiamo stare attenti a non scambiare con nessun altro.

ROMANO PENNA
Via Aurelia Antica, 284
00165 Roma
romanopenna@gmail.com

⁹⁸ In ogni caso, mentre Rubenstein parlava di un Paolo nato due volte, c'è invece chi parla di lui come l'uomo delle due conversioni (O. Kuss): quella dell'abbandono della fede escludista del suo popolo, in cui pure era nato ed era stato educato, e quella di un nuovo ripensamento del messaggio cristiano che gli era stato trasmesso dalla cerchia dei credenti in Gesù, a cui ormai apparteneva. Penso che pure noi, aiutati da Paolo, possiamo sperimentare una nuova conversione, che sta nella gioiosa riscoperta della centralità di Gesù Cristo nella vita della sua Chiesa, avendo come destinatario ogni uomo.

⁹⁹ Cf. L. GIANANTONI, *La paternità apostolica di Paolo*, Bologna 1993, che insiste su una paternità fondata sull'annuncio della Parola.

¹⁰⁰ Così già nella *Mishnah*: Abbà Shaul (*Peab* 8,5 + altre 15 volte), Abba Saul ben Battnith (*Shab.* 24,5), Abbà Gurian e Abba Gurià (*Kidd.* 4,14); inoltre nel *Talmud*: Abba Arika (*Hull.* 105a) e Abbahu (*Meg.* III,74a).

¹⁰¹ B. ROBERTS GAVENTA, *Our Mother Saint Paul*, Louisville, KY-London 2007.

Parole chiave

Vangelo – Missione – Chiesa – Ricerca

Keywords

Gospel – Mission – Church – Research

Sommario

Dopo una introduzione sulla controversa identità di san Paolo, si prende in considerazione l'odierno, variegato interesse per l'Apostolo nei campi del rapporto con il giudaismo, dell'inculturazione, del femminismo, della filosofia, della relazione con il Gesù storico. Si passa poi a esaminare gli studi sul vangelo caratteristico di Paolo, in quanto ha l'uomo come scopo, è fondamento della Chiesa, e si pone come novità di fronte al mondo. La conclusione riporta alcuni studi contemporanei che presentano Paolo come nostro fratello, padre, e madre.

Summary

An introduction on the debated identity of St Paul is followed by a consideration of the varied contemporary interest in the Apostle in the areas of relations with Judaism, inculturation, feminism, philosophy and his relationship with the historical Jesus. There then ensues an examination of Paul's characteristic Gospel which has man as its object, is the foundation of the Church, and is presented as something new in the face of the world. The conclusion notes some recent studies which reveal Paul as our brother, father and mother.

Giobbe e i suoi silenzi

Il libro di Giobbe si caratterizza per le dispute del protagonista con gli amici e con Dio. Particolarmente aggressivo è il discorso di Elihu contro gli amici incapaci di chiudere la bocca a Giobbe (Gb 32–37); contro di loro è anche l'accusa finale di Dio, perché non avevano detto la *nekonah*, «cose rette», come Giobbe (42,7). Spesso sembra venir meno l'ascolto tra gli interlocutori, ma sembra inutile anche il parlare di Giobbe con Dio. Nel tanto dibattere, spesso inconcludente, il libro è ritmato da quattro momenti di silenzio che diventano importanti in quanto segnano il passaggio di Giobbe dalla pretesa di spiegare il mistero alla contemplazione, alla riconciliazione con Dio e alla consolazione personale.¹

Il primo silenzio è all'inizio (Gb 2,11–13). In precedenza Giobbe aveva pronunciato due risposte come reazione alle disgrazie. La prima, più tradizionale, è quasi da manuale: «Nudo uscii dal grembo di mia madre e nudo vi ritornerò. Il Signore ha dato, il Signore ha tolto, sia benedetto il nome del Signore» (1,21). La seconda è una domanda che anticipa il dubbio del c. 3: «Se da Dio accettiamo il bene, perché non dovremmo accettare il male?» (2,10). Ma l'incontro con gli amici, venuti «a condividere il suo dolore e a consolarlo (*lānûd-lô wilnaḥămô*)», si risolve nel silenzio. Infatti, se la scena inizia con il lamento, il pianto e i segni del lutto (2,12), come in precedenza aveva reagito Giobbe di fronte alla notizia della morte dei figli (1,20),² essa si prolunga nel silenzio di sette giorni e sette notti, tempo del lutto: «Nessuno gli rivolgeva la parola, perché vedevano che molto grande era il suo dolore» (2,13). È un silenzio *funebre*, tragico e mortale, che alla fine esplode in un grido mediante il quale Giobbe non maledice Dio ma la creazione – la sua nascita – ed esprime il dubbio che lo tormenta (3,3–26). Quel gri-

¹ Il suggerimento mi viene da W. VOGELS, *Giobbe. L'uomo che ha parlato bene di Dio*, Cinisello Balsamo (MI) 2001 (ed. francese Paris 1995). Questa nota si inserisce in continuità con il mio intervento: M. MILANI, «“Tutte le parole si esauriscono” (Qo 1,8): limite e necessità della parola nei sapienziali», in *RSB XXXII*(2020)1–2 (in stampa).

² Stracciarsi il mantello, radersi il capo, prostrarsi, gettare la polvere sul capo e sedere sulla polvere sono segni di dolore e di lutto con cui si intendeva condividere il dolore e consolare (cf. Gen 37,34; Gs 7,6; 2Sam 1,11; 3,31; Ger 7,29; 48,37; Ez 7,16; ecc.). Il verbo *nḥm* (2,11) iniziale è lo stesso di 42,6, detto da Giobbe, che sembra fare inclusione, concludendo il ciclo del lutto e del dolore. Anche *nûd* è un verbo di lutto: esprime simpatia e partecipazione al dolore probabilmente «scuotendo» il capo, connotato dal verbo che, oltre a errare e vagabondare, indica un movimento ondeggiante anche del capo (cf. Is 51,19, in parallelo con *nḥm*; Ger 18,16 e 31,18; 48,27 e Sal 64,9: lo scuotimento del capo è in segno di scherno o disapprovazione).

do mette in moto la discussione tra Giobbe e gli amici, che approda al risultato di dividere gli interlocutori e di creare ulteriore disagio.

Infatti, durante il dibattito, presupponendo un contesto giudiziario, Giobbe paventa un secondo momento di silenzio *frustrante e costretto* (Gb 9,2-20). Così egli inizia la sua replica a Bildad:

In verità io so che è così:
e come può un uomo aver ragione (*yīṣdaq*, «risultare giusto», cf. 40,8) dinanzi a Dio?
Se uno volesse disputare (*lārīb*) con lui, non sarebbe in grado di rispondere una volta su mille (9,2-3).

La potenza di Dio lo terrorizza. Giobbe si sente impotente. Perciò aggiunge:

Tanto meno potrei rispondergli io, scegliendo le parole da dirgli;
io, anche se avessi ragione (*ʾim ṣādaqti*, «fossi giusto»), non potrei rispondergli,
al mio giudice dovrei domandare pietà.
Se lo chiamassi e mi rispondesse,
non credo che darebbe ascolto alla mia voce.
Egli con una tempesta mi schiaccia,
moltiplica le mie piaghe senza ragione,
non mi lascia riprendere il fiato,
anzi mi sazia di amarezze.
Se si tratta di forza, è lui il potente;
se di giustizia, chi potrà citarlo in giudizio?
Se avessi ragione, la mia bocca mi condannerebbe;
se fossi innocente (*tām-ʾānī*),³ egli mi dichiarerebbe colpevole (9,14-20).

È con questo terrore che egli si prepara a incontrare Dio. Teme di morire, essere schiacciato, annientato dalla sua potenza, ma non può fare a meno di chiamarlo in causa (cf. 31,35-37). In realtà, Dio apparirà nella tempesta, ma non «fulminerà» Giobbe. Lo accuserà di aver negato un piano sulla creazione (38,2),⁴ lo incalzerà con domande ironiche, ma presterà ascolto ai suoi interrogativi anche silenziosi. Dopo il primo discorso di Dio sulla creazione (38-39), permane però in Giobbe un certo disagio o almeno un po' di imbarazzo. Gli rimane il problema del male. Non ha però il coraggio di esprimerlo. E quando Dio gli chiede se abbia ancora qualcosa da dire (40,2), risponde:

Ecco, non conto niente (*qallōtī*): che cosa ti posso rispondere?
Mi metto la mano sulla bocca.
Ho parlato una volta, ma non replicherò,
due volte ho parlato, ma non continuerò (Gb 40,4-5).

³ *Tām* era l'aggettivo che definiva Giobbe fin dall'inizio del libro (1,1), «integro, innocente» come Noè (Gen 6,9).

⁴ Il verbo *ḥāṣaq*, «oscurare, denigrare», in Gb 38,2, allude probabilmente a Gen 1,2: *ḥōṣeq*, «tenebra», riferita al caos precedente alla creazione.

L'atteggiamento di Giobbe è formalmente deferente. Confessa la sua piccolezza e insignificanza di fronte alla grandezza di Dio. Riconosce il mistero ed è cosciente di avere parlato troppo a causa del suo dolore. Ma il silenzio, costretto, sembra coerente con quanto aveva affermato in precedenza (9,2-3.14-16). Giobbe è *imbarazzato*, non ancora convinto.⁵

Solo dopo il secondo discorso di Dio, troverà la forza di una risposta di assenso (42,1-6). Solo allora, l'ascolto diretto della sua parola lo «consola», come mi permetto di tradurre 42,6:

'al-kēn 'em'as wēnīhamtī

'al- 'āpār wā'ēper

Perciò rifiuto ma sono consolato
su cenere e polvere (Gb 42,6).

Il senso del verso è dibattuto.⁶ Il primo verbo (*mā'as*, senza oggetto) potrebbe essere riferito a tutta la vicenda vissuta da Giobbe, che è ancora seduto sulla polvere a cui lo costringono la malattia e il lutto (Gb 2,8). Umanamente egli respinge la situazione che lo getta nell'angoscia. Tuttavia, la nuova esperienza di Dio, presente e partecipe del suo dolore («i miei occhi ti hanno veduto», v. 5b), non più percepito come nemico e torturatore (cf. 30,18-23), gli dona consolazione. Il lutto è superato. La consapevolezza che Dio è vicino è più grande della malattia e del dolore.

La consolazione di Giobbe ha come effetto anche la riconciliazione con gli amici. Dio gli chiede un atto di benevolenza, pregare per loro e sventare la punizione meritata per la loro stoltezza. Sarà una vittoria sulle illazioni del tentatore,

⁵ Giustamente B. COSTACURTA, «E il Signore cambiò le sorti di Giobbe». Il problema interpretativo dell'epilogo del libro di Giobbe», in V. COLLADO BERTOMEU (ed.), *Palabra, prodigio, poesía. In Memoriam P. Luis Alonso Schökel*, S.J. (AnBib 151), Roma 2003, 253-266, accentua la percezione del mistero: «Giobbe non può porsi come censore e maestro del Creatore, e la sua sofferenza può smettere di essere accusatoria. Ma quando finalmente questo è capito, e Giobbe entra nel silenzio di chi accetta la lezione e riconosce il mistero (cf. 40,3-5), ecco il secondo discorso di Dio...» (cit. p. 255).

⁶ Cf. la discussione in N.C. HABEL, *The Book of Job* (OTL), Philadelphia, PA 1985, 576, sul significato dei due verbi: *m's* e *nḥm*; il primo non ha un oggetto per qualificare il significato; il secondo può significare «far lutto, pentirsi ed essere consolato». Lo stesso Habel nel commentario segue l'interpretazione più frequente, «ritrattare, ricredersi» (*nḥm* + *'al* = cambiare pensiero riguardo a qualcosa, cf. D. PATRICK, «The Translation of Job 42,6», in VT 26[1976], 370); così CEI 2008: «Mi ricredo e mi pento sopra cenere e polvere», e L. ALONSO SCHÖKEL, *Giobbe*, Roma 1985, 669: «Più frequente è l'interpretazione che vede qui un atto di pentimento e penitenza. Giobbe ritratta, ossia respinge le parole e l'atteggiamento interiore precedenti». Ma G. BORGONOVO, *La notte e il suo sole. Luce e tenebre nel libro di Giobbe. Analisi simbolica* (AnBib 135), Roma 1995, 83: «Perciò detesto polvere e cenere, ma ne sono consolato»; *mā'as*, «ripudiare», riferito a polvere e cenere, è in PATRICK, «Translation», 369-371, già preceduto da Maimonide. Non è necessario ricorrere all'arabo *nḥlḥm* «ansimare» e tradurre «prendo fiato» («atme auf»), cf. H. GROSS, *Ijob* (NEB), Würzburg 1986, 145 (tr. it. *Giobbe*, Brescia 2002, 173).

Satan, che riteneva interessata la fedeltà di Giobbe a Dio: «Forse che Giobbe teme Dio *per nulla* (*hinnam*, 1,9)?». Ora, consolato (*niḥām*), egli dimostra di agire con gratuità (*hinnam*). Così la società intera («i fratelli») si riconcilia con lui: condivide il pane e il dolore, lo consola (*wayēnahāmû*) e ciascuno gli offre una somma di denaro e un anello d'oro per rifarsi la vita (42,11).

In questo senso il verbo *nḥm* riassume il quadro che va dal bisogno di consolazione, espresso nel lutto con cui inizia il libro (2,11-13), sino alla sua attuazione effettiva (42,6.11). Se la consolazione del sofferente è lo scopo del libro, questa avviene in forza dell'incontro con Dio, che si arricchisce delle domande che Giobbe potrà ancora porre senza timore di essere censurato. Il testo di 42,4 attribuisce a Giobbe parole che riflettono quelle rivolte a lui da Dio (38,3; 40,7):

Ascoltami e io parlerò,
io ti interrogherò e tu mi istruirai (Gb 42,4).

Esse però non assumono il tono della sfida ma quello dell'invocazione a colui che può svelare la verità ed educare come in un rapporto tra maestro e discepolo. Questo stile è accentuato nella versione greca: ἀκουσον δέ μου κύριε ἵνα καὶ γὰρ λαλήσω ἐρωτήσω δέ σε σὺ δέ με δίδασκον, «Ascoltami, Signore, affinché anch'io possa parlare: io ti interrogherò e tu mi istruirai».

Il fatto è confermato nel giudizio finale. Giobbe ha detto la *nekonah*, «cose rette», valide e ben fondate (vv. 7.8), perché le parole paradossali e aggressive avevano cercato la «giustizia di Dio». Egli aveva assunto un atteggiamento corretto, quello del credente che non si rassegna al non senso di Dio. Al contrario, gli amici non avevano detto cose altrettanto valide. Probabilmente il Signore non chiama in causa direttamente le loro parole, tratte dalla tradizione, piuttosto mette sotto accusa la loro *intenzionalità*: avevano parlato a favore di Dio contro l'uomo, si erano posti accanto a lui per meglio accusare l'amico.⁷ È anche vero che non avevano ascoltato l'esperienza di Giobbe che si dichiarava innocente, presentando un Dio secondo il loro schema, senza misericordia e senza mistero, pronto a giudicare e punire, placabile solo con la penitenza.⁸ Ne risulta una teologia che si mette «in sicurezza» ripetendo il già noto, ma incapace di dialogare e di progredire. Parla di Dio senza cercarlo. E Dio lo giudica un attentato alla sua giustizia.

La vicenda si conclude in pratica con un nuovo silenzio, però non più tragico, imbarazzato o impotente, bensì *contemplativo e interrogante* allo stesso tempo (cf. Sal 8,4-5). La soluzione finale è mistica, un'intuizione di fede. Giobbe è passato dalla pretesa di spiegare il mistero alla contemplazione. La nuova coscienza

⁷ Cf. J. LEVÉQUE, «L'épilogue du livre de Job. Essai d'interprétation», in F. MIES (ed.), *Toute la sagesse du monde. Hommage à Maurice Gilbert, s.j., pour le 65e anniversaire de l'exégète et du recteur* (Le livre et le rouleau 7), Bruxelles 1999, 37-55; ID., *Job et son Dieu*, Paris 1985. Cf. anche D. ATTINGER, *Parlare di Dio o parlare con lui? Il libro di Giobbe. Commento esegetico spirituale*, Magnano (BI) 2004, 174s.

⁸ Cf. B. COSTACURTA, «E il Signore cambiò le sorti di Giobbe?», 259.

supera l'accusa che negava ogni ordine del mondo e considerava la potenza divina terribile e arbitraria (cf. 10,13-17; 38,2), riconosce il piano di Dio e affronta anche il dubbio con fiducia. Il mistero persiste, ma ora l'uomo ha il coraggio di addentrarsi con serenità, perché nel lungo intervento il Signore ha descritto la sua potenza e la sua tenerezza nei confronti di tutta la creazione allentando l'angoscia.⁹ Perciò, Giobbe resta ancora desideroso di incontrare e sarà capace di nuove domande. Le parole l'hanno condotto a un «silenzio dialogante», un «dialogo contemplativo» che percepisce la vicinanza benevola di quel Dio che prima appariva lontano e ostile.

Il Signore lascia spazio anche al «tempo», il tempo del governo sul mondo e della rielaborazione del dolore stesso, ricordato all'inizio del secondo discorso (40,7-14). Non nega le contraddizioni, solo chiede se si debba cercare un colpevole ad ogni costo, impostare le relazioni solo in termini giuridici e risolvere il problema con la condanna immediata, anziché considerare il mondo secondo altre visioni e dimensioni, come la lode e la fiducia, l'amore, la misericordia e la gratuità, frutti di uno sguardo di ricerca e dialogo.

MARCELLO MILANI

Facoltà Teologica del Triveneto, Padova
Istituto Superiore di Scienze Religiose, Padova
marcellomilani@libero.it

Parole chiave

Silenzio – Giustizia – Consolazione – Contemplazione

Keywords

Silence – Justice – Consolation – Contemplation

Sommario

Il libro di Giobbe è ritmato da quattro momenti di silenzio che segnano il passaggio del protagonista dalla pretesa di spiegare il mistero alla contemplazione, alla riconciliazione con Dio e alla consolazione personale. Giobbe passa da un silenzio funebre che introduce i dialoghi con gli amici a un «silenzio dialogante», un «dialogo contemplativo» – esito dell'incontro con Dio – in cui percepisce la vicinanza benevola di quel Dio che prima appariva lontano e ostile.

⁹ BORGONOVO, *La notte e il suo sole*, 82: «Solo un uomo in ricerca può avere la lealtà di riconoscere che, pur non comprendendo appieno, si è potuto affacciare sull'abisso del mistero».

Summary

The book of Job is structured by four moments of silence which mark the protagonist's passage from the claim to explain the mystery to contemplation, reconciliation with God and personal consolation. Job passes from a funereal silence, which introduces the dialogues with the friends, to a «dialoguing silence», a «contemplative dialogue» – the result of his encounter with God – in which he perceives the kindly closeness of the God who had previously appeared distant and hostile.

Introduzioni al QV e alla letteratura giovannea

In questo osservatorio vengono recensiti sette lavori pubblicati tra il 2014 e il 2018, che appartengono al genere letterario della Introduzione. Può trattarsi di introduzioni al Vangelo secondo Giovanni (Grilli e Tragan – Perroni, a cui premettiamo Infante) o all'intero *corpus johanneum*, comprese le tre lettere e l'Apocalisse (Nicolaci e Doglio). In alcuni casi, il raggio d'indagine della Introduzione recensita deborda rispetto alla letteratura giovannea: nei lavori di Broccardo e di Pitta – Filannino il Vangelo di Giovanni è presentato come parte del *corpus* dei Vangeli; nel lavoro di Nicolaci al *corpus johanneum* si aggiungono le lettere cattoliche.

I testi che esaminiamo hanno profili sensibilmente diversi e vanno rispettati secondo la loro natura propria: alcuni hanno origine da cicli di conferenze o comunque si presentano con un taglio decisamente divulgativo, mentre altri nascono come dei veri e propri manuali. Il criterio in base al quale è stata fatta la selezione dei testi è facilmente riconoscibile: non ci sono libri in traduzione, ma esclusivamente lavori apparsi originariamente in lingua italiana. Ne risulta una interessante fioritura di produzioni esegetiche in ambito giovanneo nel nostro paese. Il *focus* principale è posto sul Vangelo: ci interessiamo alle lettere e all'Apocalisse solo nel caso in cui questi altri scritti del *corpus johanneum* siano parte integrante della monografia recensita. Abbiamo, cioè, escluso le introduzioni alle lettere o all'Apocalisse che fossero eventualmente apparse indipendentemente dal vangelo. Con la sola eccezione di Infante, il genere letterario dei testi esaminati è quello di una monografia di carattere introduttivo. Il lavoro di Infante è invece un Commentario, di cui viene presentata solo la parte introduttiva.

Abbiamo rinunciato in partenza ad adottare una griglia uniforme per inquadrare le diverse opere esaminate: ogni recensore segue piuttosto il profilo del testo che presenta. Procediamo secondo l'ordine cronologico di pubblicazione dei volumi. Il lavoro di Marida Nicolaci è già stato recensito su questa rivista (cf. *RivB* 64[2016], 240-241), ma ci è sembrato che non fosse inutilmente ripetitivo riprenderlo nell'orizzonte di questo Osservatorio.

1. M. NICOLACI, *La salvezza viene dai Giudei. Introduzione agli scritti giovannei e alle Lettere Cattoliche* (Parola di Dio 49), Cinisello Balsamo (MI) 2014, p. 400.

Di questo lavoro prendiamo in analisi solo le parti riguardanti il *corpus* giovanneo.

Sguardo generale. L'opera – inserita nella collana Parola di Dio dell'editrice San Paolo – offre un'introduzione agli scritti giovannei e alle lettere cattoliche. Nel rispetto di questa divisione, e dopo una breve premessa, il testo viene orga-

nizzato in due parti maggiori (cc. 1-5.6-9). Nella prima parte (13-296), oltre alla presentazione dei singoli testi giovannei (Quarto Vangelo [QV], 1-3 Gv, Ap), sono fornite un'introduzione generale al corpo letterario giovanneo (suggestivamente rinominato «Il «pentateuco» giovanneo») e un capitolo conclusivo di carattere sintetico (intitolato «Linee di teologia giovannea»). La seconda parte, invece, offre prevalentemente una presentazione delle lettere cattoliche non ancora trattate (nell'ordine di presentazione: Gc, 1Pt, Gd e 2Pt). Prima di questo, però, l'A. introduce il lettore con una breve presentazione della progressiva ricezione di queste lettere e del loro raggruppamento sotto la denominazione di «Cattoliche», sottolineando soprattutto il confronto tra queste e il *corpus* paolino (297-385). L'opera termina con una conclusione generale, mediante la quale vengono presentati sette aspetti sintetici che caratterizzano questi scritti (386-391).

Sintesi delle singole parti. L'A. assume come punto di partenza il fatto che tanto gli scritti giovannei quanto le lettere cattoliche mostrano ancora oggi «il volto perennemente “giudaico” della professione di fede neotestamentaria in Gesù di Nazaret» (8). Per questo motivo, si sceglie di fornire in sede introduttiva una presentazione delle tradizioni giudeocristiane, insieme ad alcune tracce del mutamento avvenuto in seno al giudaismo del I-II sec. d.C., da cui poi «è discesa e dipende l'identità cristiana» (9).

– Il «pentateuco» giovanneo. Nel primo capitolo, sono affrontate anzitutto due questioni generali, ossia l'unità letteraria di queste opere e la loro attribuzione autoriale. Riguardo alla prima questione, sono evidenziati gli elementi comuni ai testi, ossia: la loro prossimità di lingua, stile e contenuti; il comune schema dualistico, che sottolinea in chiave polemica il conflitto tra l'unico Dio e ciò che gli si oppone (passando dalla contingenza di certo giudaismo e dell'impero, al rifiuto più generale de «il mondo»); e infine la marcata coscienza ecclesiale, per cui la consapevolezza di un «noi» prevale sull'«io» autoriale in senso stretto. Rispetto a quest'ultimo, l'A. dichiara di prediligere il riferimento alla «comunità giovannea», piuttosto che a una «scuola giovannea» (23). Questa unità dell'ambiente ecclesiale è indicata anche come elemento risolutivo della seconda questione, riguardante l'attribuzione autoriale degli scritti giovannei. Dopo una breve sintesi dei dati intratestuali e della tradizione patristica inerenti all'autore, l'A. propone come risolutiva l'ipotesi della «rilettura», via media tra la teoria di edizioni multiple e quella di un autore unico: attraverso un approccio intertestuale, si riesce così ad apprezzare il testo evangelico nella sua totalità (viene meno qui l'attenzione a 1-3 Gv e Ap), nel rispetto della sua complessità (26-29). Nella conclusione, si giunge così ad accogliere per questi scritti l'ipotesi di un medesimo ambiente ecclesiale, legato in definitiva all'autorità testimoniale del Discepolo Amato. L'A. dichiara altresì di voler prendere posizione sulle motivazioni per cui questi testi sono stati scritti: gli scritti giovannei sono nati in risposta a dei travisamenti della cristologia, sorti proprio all'interno della comunità stessa, a partire da coloro che rifiutavano l'umanità di Gesù e la valenza salvifica della sua morte. Vi è chi – sostiene l'A. – non ha accettato l'attribuzione della teologia del *Logos* al Crocifisso di Nazaret, soprattutto per le sue implicazioni soteriologiche e pratico-istituzionali. Essa infatti avrebbe minato la coesione del popolo giudaico, perché minava le istanze messianico-nazionaliste presenti all'interno dei confi-

ni di Israele oppure perché si opponeva a un certo adeguamento socioculturale del giudaismo della diaspora (32-33). Gli scritti giovannei sarebbero dunque stati pensati come un antidoto a questo genere di rifiuto, insistendo mediante la categoria di testimonianza sulla sovranità salvifica di Cristo fino alla sua morte, indicata come via di salvezza.

– Vangelo secondo Giovanni. Il secondo capitolo tratta del Vangelo secondo Giovanni. Sono inizialmente presentate le questioni storico-letterarie legate alla specificità del QV rispetto ai sinottici, alla pretesa autoriale sottesa all'opera e al modo singolare con cui essa articola il rapporto tra storia e teologia. L'A. giunge così a presentare il QV come «metafora viva», per cui c'è presente nella trama e nella struttura del testo una «continua torsione del senso letterale delle parole», mediante la quale è progressivamente mostrata la manifestazione di Dio al mondo (37-68). Seguono poi tre saggi esegetici, attraverso i quali l'A. intende offrire un'idea dell'intero percorso del QV: partendo dallo sguardo sul principio teologico della venuta del *Logos* nel mondo e nella storia (Gv 1,1-18), si passa poi a un esempio di esperienza di rivelazione e riconoscimento del Figlio dell'uomo (Gv 9), per giungere infine all'incontro con il Signore risorto (Gv 20,1-18). Per ciascuna pericope, l'A. fornisce alcune informazioni di contesto, una struttura che guidi alla lettura, la traduzione e il commento. La differente configurazione letteraria dei passi presentati offre la possibilità di mostrare anche diversi metodi di analisi esegetica dei testi evangelici. A titolo esemplificativo, si accenna qui all'interpretazione del Prologo e del racconto di risurrezione.

Il primo è interpretato come un «prediscorso» (secondo la retorica classica), oppure un «paratesto» (secondo la moderna critica letteraria). L'A. concentra la sua attenzione sulla «bipolarità semantica» del testo (72, nota 45), mutuata da Dodd, *L'interpretazione del Quarto Vangelo*. Osservato da questo punto prospettico, il brano appare scandito in cinque movimenti: il primo corrisponde a una presentazione del *Logos* (vv. 1-5); il secondo sposta invece l'attenzione sulla testimonianza di Giovanni (vv. 6-8); il terzo presenta il mistero dell'incarnazione, come il venire della luce (vv. 9-14); il quarto recupera il tema della testimonianza di Giovanni e dichiara la portata universale dell'incarnazione (vv. 15-16); infine, il quinto movimento precisa le identità del Padre e del Figlio Unigenito a partire dal termine *theós* (vv. 17-18).

Il racconto di risurrezione di Gv 20,1-18 è invece interpretato con un approccio narrativo. Per cui, dopo la *situazione iniziale* di Maria che si reca al sepolcro in ricerca del corpo esanime di Gesù (v. 1a), il racconto presenta una doppia *complicazione* (vv. 1b-13): da un lato Maria interpreta l'assenza del corpo di Gesù come corpo «tolto» (*airō*; vv. 1b-2), dall'altro lei piange all'ingresso del sepolcro, poiché non sa dove sia stato posto il corpo che cerca (vv. 11-13); nel mezzo è collocata la constatazione dei discepoli di tale assenza e l'interpretazione credente del Discepolo Amato (vv. 3-10). Segue poi l'*azione trasformatrice* di Gesù, che compare sulla scena e si fa riconoscere da Maria (vv. 14-16). Si giunge così alla *soluzione*, in cui Maria ritrova il contatto con il corpo di Gesù e lui la invita a non trattenerlo, le rivela il suo «dove» e la invia dagli altri discepoli (v. 17). Il racconto si chiude con la *scena finale* di lei che annuncia ai discepoli la risurrezione di Gesù (v. 18).

L'A. conclude il capitolo fornendo delle linee sintetiche di teologia giovannea su vari versanti: soteriologico, cristologico, pneumatologico, escatologico, teologico ed ecclesiologico. Come nota a margine, si potrebbe aggiungere che sono recuperati in questa parte – a guisa di citazioni – alcuni passaggi del/i discorso/i di addio, pur tuttavia non presentato/i né problematizzato/i in precedenza, in merito al suo/loro contenuto e alla storia della sua/loro formazione.

– Lettere di Giovanni. Nel terzo capitolo, sono presentate allo stesso modo le tre lettere. Anzitutto, viene mostrata l'originalità della 1Gv rispetto al genere letterario epistolare, in genere, e a 2–3 Gv, in particolare. Di qui, l'A. passa ad affrontare la tematica delle questioni intra-ecclesiali che potrebbero stare all'origine di questi scritti, giungendo a proporre due piste di ricerca (172-175): la prima invita a considerare questi testi non a partire dalla confutazione di opinioni avversarie di tipo cristologico, ma a partire dall'annuncio della «vita eterna» (dunque entro una prospettiva soteriologica); la seconda, invece, ipotizza che le lettere siano state scritte a difesa della cristologia *tout court*, ossia a tutela dell'identità di messia Figlio di Dio di Gesù crocifisso. L'A. sceglie come campione esegetico delle lettere un passo della parte centrale di 1Gv (3,7-18), laddove viene affrontato il discernimento dello spirito di menzogna e di verità: l'uno comporta il rifiuto di Gesù come Figlio di Dio, mentre l'altro si manifesta concretamente nell'amore fraterno. La sintesi presentata nel paragrafo delle *Linee teologiche* (203-206) evidenzia la specificità delle lettere, senza perdere il nesso con il QV: il lessico della verità e della testimonianza viene qui declinato nella prassi dell'amore fraterno; pertanto, i temi della fede e dell'amore – cari al linguaggio giovanneo – assumono in questi testi una forma profondamente comunionale ed ecclesiale. Nelle lettere si ritrova anche il tema dell'«ora», non più in riferimento a Gesù, ma ai credenti: essa corrisponde all'unzione dello Spirito, fonte di insegnamento interiore di ogni cosa e di riconoscimento del «rimanere» di Dio in noi (1Gv 2,26-27; 3,24).

– Apocalisse. Il quarto capitolo presenta il libro dell'Apocalisse. L'A. accenna anzitutto alle difficoltà legate alla storia della ricezione del testo, passando poi al confronto di quest'opera con il più vasto genere letterario apocalittico. Sono messi in evidenza i maggiori aspetti comuni (il concetto di rivelazione, le modalità rappresentative e il *Sitz im Leben*), mostrando poi la modalità originale con cui Ap li assume a livello sia formale che di contenuto. Sempre nella parte generale dell'introduzione al libro, l'A. si sofferma poi sul contesto storico delle Chiese dell'Asia Minore del I sec. d.C., indicando i fronti di maggior tensione per esse: *ad extra* le ritorsioni locali per il mancato adeguamento al sistema sociale e al culto imperiale, cardine della *pax romana*, nonché il confronto faticoso con un giudaismo della diaspora colluso col sistema di vita promosso dall'Impero; *ad intra* la presenza in seno alle comunità di posizioni dottrinali e morali compromettenti e pericolose, promosse da alcuni membri della comunità stessa.

Il capitolo prosegue con una presentazione del linguaggio simbolico impiegato in Ap (e qui bisognerebbe aggiungere la simbologia teriomorfa), cui segue una breve illustrazione della struttura letteraria del libro, corredata da qualche chiave di lettura sintetica: l'opera offre una rappresentazione simbolica della vittoria pasquale dell'Agnello che viene compendosi nella storia. Essa può essere interpretata a due livelli: l'uno, di tipo storico, allude a situazioni contingenti (Asia

Minore del I sec.) senza perdere la capacità di stimolare il lettore a cogliere l'attuazione di questa vittoria nello scorrere del proprio tempo; invece l'altro, di tipo metastorico, apre più ampiamente al senso teologico della storia, raccontato attraverso il procedimento della ricapitolazione.

Passando ai saggi esegetici, l'A. propone la lettura di due passi, probabilmente scelti perché indicativi del rapporto tra Dio e la Chiesa: il primo brano corrisponde al saluto iniziale del veggente alle Chiese (1,4-8), il secondo alla descrizione della città di Dio con gli uomini (21,1-8). Come per gli altri scritti, anche per l'Ap sono infine tracciate delle linee teologiche sintetiche.

– Linee di teologia giovannea. Nel quinto capitolo, l'A. prova a raccogliere «alcune direttrici principali» (274) della teologia giovannea, vale a dire la cristologia, la teologia, la pneumatologia e l'ecclesiologia.

In prospettiva storico-salvifica, la cristologia giovannea si trova in una continua tensione dialettica tra cristocentrismo e teocentrismo. Gesù è rivelatore e rivelazione di Dio, costituendo così il centro della testimonianza a Dio. Emblematico a questo riguardo è il rapporto tra il Cristo e la Scrittura: il primo è compimento per la seconda, e ne permette la sua rilettura e riscrittura. Da questo legame tra parola di Dio e *Logos* incarnato, si comprende inoltre l'orientamento radicalmente soteriologico della cristologia giovannea: la rivelazione, profondamente teologica, ha nella cristologia il suo centro; e questo perché la salvezza sia resa accessibile e attraente (Gv 12,32) per ogni uomo. Segue poi una sintesi sulla figura di Gesù come il Figlio di Dio inviato e il testimone fedele (279-282).

La tensione tra l'unità di Dio e l'incarnazione del *Logos* – sottolinea l'A. – è risolta nella teologia giovannea approfondendo la dimensione relazionale dell'identità divina: il manifestarsi di Dio al mondo è proprio dell'essere stesso di Lui. Questa «teologia relazionale» viene poi declinata secondo le categorie dell'alleanza e della Parola donata. Due aspetti che caratterizzano anzitutto il rapporto tra il Padre e il Figlio, fatto uomo in Gesù, a sua volta originario e sorgivo del rapporto tra Dio e l'uomo. In questa prospettiva, l'A. recupera in particolare l'importanza del «linguaggio nomistico» («ascoltare/custodire la/e parola/e o il/i comandamenti»; «fare/cercare la volontà / ciò che è gradito / l'onore / la gloria di Dio»), che descrive l'atteggiamento del credente entro questa teologia relazionale, capace di recuperare l'atteggiamento dell'ebreo credente chiamato a ricordare e vivere il comandamento dello *šema' yisra'el* (Dt 6,4-5).

È altresì apprezzabile lo spazio riservato al dono e all'azione dello Spirito, all'interno del *corpus* giovanneo. L'A. sottolinea anzitutto l'orizzonte ecclesiale della riflessione pneumatologica di questi testi. Dello Spirito si parla anche in connessione al compimento escatologico della nuova alleanza e in riferimento alla testimonianza cristologica. Alla comunità dei credenti, lo Spirito è donato dopo la Pasqua, mentre prima viene considerato in riferimento alla vicenda e alla persona di Gesù stesso. Le sue funzioni sono così sintetizzate: *memoriale*, in quanto lo Spirito viene per insegnare, aiutando il credente a fare memoria e a comprendere la vicenda e l'insegnamento stesso di Gesù; *testimoniale*, nel senso che ammaestra il credente attrezzandolo a discernere lo spirito di verità da quello di menzogna (è lo Spirito-*chrísma* che testimonia Gesù Cristo, secondo 1Gv); *profetica*, in quanto è concreta attuazione della parola vera e fedele di Dio nella

e sulla storia (cf. i «sette spiriti», espressione della forza totalmente efficace dello Spirito, all'interno della storia).

Da ultimo, sono evidenziati alcuni aspetti dell'ecclesiologia giovannea. La configurazione ecclesiale degli scritti giovannei non pare offrire un quadro istituzionale gerarchizzato, anche se le varie opere presentano delle figure autorevoli di riferimento: il Discepolo Amato, il presbitero e il veggente-profeta. Ciò non significa che la letteratura giovannea contrapponga carisma e istituzione. Si potrebbe invece sostenere che l'ecclesiologia giovannea è più kerigmatica che carismatica, ossia insiste più sul valore testimoniale della comunità e delle sue figure autorevoli che sul rilievo di qualche carisma particolare. Prende un senso particolare allora l'importanza di un'antropologia cristiforme: la comunità dei credenti è la comunità di coloro che «rimangono in Cristo», e così assumono in lui l'identità di figli di Dio. Prova emblematica segnalata dall'A. è il passaggio dall'*e-gō eimi* pronunciato da Gesù a quello pronunciato dalla comunità credente, tra il Vangelo e le Lettere (cf. la formula «noi siamo» in 1Gv 2,5; 3,1-2.19; 4,6.17; 5,19-20). Prima di concludere, l'A. non tralascia di evidenziare l'importanza delle metafore familiari, in particolare quella della donna-sposa e della donna-madre, emblematiche per la riflessione ecclesiologica giovannea.

Valutazione sintetica. L'opera si presenta come uno strumento valido per una introduzione al corpo letterario giovanneo, in quanto presenta le problematiche maggiori riguardanti gli scritti giovannei, nel loro insieme e singolarmente. È altresì apprezzabile la scelta di inserire nel testo qualche saggio esegetico, capace di avviare il lettore non solo alla conoscenza dei contenuti e delle problematiche sottiacenti, ma anche all'acquisizione di qualche metodo di interpretazione dei testi stessi. Degno di nota è anche il fatto che le linee teologiche sintetiche riprendono con coerenza gli elementi presentati nelle parti introduttive ed esegetiche, ordinandoli secondo le prospettive cristologica, teologica, pneumatologica ed ecclesiologica (ci si potrebbe aspettare anche una prospettiva soteriologica, visto il peso giustamente accordatole lungo il lavoro).

Ferma restando la bontà appena dichiarata dell'opera, può essere utile formulare in questa sede qualche rilievo critico, specialmente in riferimento ad alcune scelte dell'A. rispetto a questioni ancora aperte.

Un primo aspetto da segnalare riguarda la questione autoriale degli scritti giovannei. Sin dal primo capitolo viene dichiarata la scelta di prestare maggior attenzione alla comunità giovannea più che alle singole figure del Discepolo Amato, del presbitero e del Giovanni di Ap. Così l'A., pur sollevando nelle prime pagine l'interrogativo sull'identità dell'autore/i del *corpus* (14), non sviluppa poi adeguatamente la questione nel prosieguo del lavoro. Per quanto legittima, tale scelta potrebbe esporre il lettore a un duplice rischio: da un lato, queste figure potrebbero apparire come dei semplici punti di riferimento, la cui testimonianza ha ispirato la comunità; dall'altro, tali figure potrebbero essere sbrigativamente sovrapposte l'una all'altra.

Un secondo rilievo critico riguarda il profilo delle Chiese giovannee. Come già accennato, di loro viene giustamente detto che prendono parte alla stesura degli scritti, oltre che esserne destinatarie. Tuttavia, il beneficio di una complessità del vissuto ecclesiale – ottenuto considerando le comunità in quanto tali e non

solo la «scuola giovannea» – fatica a trovare spazio nella presentazione dei motivi di stesura del *corpus*: specialmente nel primo capitolo s'insiste molto sul dibattito interno alla comunità cristiana, concentrandosi in particolare sulla componente giudeo-cristiana, che rifiuta la realtà umana della figura di Gesù e della sua morte a vantaggio della sua identità messianica. Senza dubbio, questa problematica ha contribuito alla formazione sia del Vangelo che delle Lettere. Ed è apprezzabile il modo con cui l'A. mette in luce tale circostanza, che tuttavia non è probabilmente l'unica. Nelle linee teologiche sintetiche, per esempio, emergono tanti e tali spunti, che si potrebbero immaginare anche altri motivi che hanno concorso al sorgere degli scritti giovannei.

Il terzo rilievo critico riguarda la storia della composizione del *corpus* giovanneo. All'inizio dell'opera, l'A. dichiara che è decisivo «dirimere la questione dell'unità letteraria del Quarto Vangelo [...] per capire anche in quale direzione cercare più fruttuosamente la soluzione dell'enigma giovanneo» (21). In effetti, riesce bene nell'opera di mostrare l'unità letteraria del QV. Resta però più sfumata, a nostro avviso, la spiegazione di come l'unità letteraria del QV possa aiutare a individuare una soluzione all'enigma storico e letterario dell'unità del *corpus* giovanneo. Infatti, anche laddove è presentata l'ipotesi della «rilettura», si accenna solo nelle battute conclusive a una «strettissima parentela» del vangelo con le lettere, mentre nulla viene detto di Ap (30).

Isacco Pagani

Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale – Milano
isaccopagani@seminario.milano.it

2. M. GRILLI, *Il Vangelo secondo Giovanni. Elementi di introduzione e teologia* (Biblica), Bologna 2016, p. 168.

Questa introduzione si compone di due parti nettamente distinte. Nella prima, intitolata «Coordinate storico-letterarie del Vangelo di Giovanni», si elencano rispettivamente: le questioni introduttive all'opera, ossia la sua struttura e formazione; il rapporto con i sinottici; il lessico e lo stile; l'autore, la data e il luogo di composizione; i contatti con il mondo culturale e religioso del I sec. e con l'Antico Testamento. Nella seconda, intitolata «Il cammino di fede nel Vangelo di Giovanni», si affronta l'esegesi di alcuni passi del vangelo, distribuiti in modo abbastanza organico, segnatamente: 1,1-18; 1,35-42; 3,1-21; 4,1-30; 9,1-41; 13,1-30; 18,28-19,16a; 19,28-30; 20,11-18. Seguono un capitolo conclusivo, intitolato «Credere "nonostante"», e una bibliografia essenziale sul QV. Il taglio espressamente scelto dall'autore è divulgativo, sia perché il libro nasce da una serie di conferenze tenute in ambito non accademico, sia perché si rivolge anche a chi si accosta per la prima volta in modo organico al mondo giovanneo.

Nel capitolo introduttivo vi è un riferimento alle prime citazioni patristiche del QV. Tra le varie argomentazioni utilizzate si sottolinea come il Vangelo dovesse essere conosciuto già a partire dal 150 d.C., dal momento che nelle catacombe si trovano raffigurazioni che attestano scene derivate dal racconto

giovanneo, come la risurrezione di Lazzaro o il cieco nato. Non vengono tuttavia affrontate le probabili difficoltà di datazione dei dipinti murali delle catacombe, né viene fornita una bibliografia d'appoggio per sostenere questa opinione. L'autore sottolinea poi il ruolo di Ireneo di Lione nell'inserire il QV nella grande tradizione della Chiesa e l'importanza di questo Vangelo per la tradizione battesimale romana e per le dichiarazioni cristologiche nelle controversie del IV-V secolo.

Dal punto di vista della struttura Grilli rimanda a Dodd per la classica suddivisione dell'opera in due grandi parti: «Il Libro dei segni» (cc. 1–12) e «Il Libro dell'ora» (cc. 13–20). Ricorda poi, criticandola, la suddivisione sulla base delle feste proposta da Mollat, perché le feste sarebbero un elemento importante ma non centrale del QV. Cita anche Mlakuzhyil e la sua proposta di articolazione drammatico-letteraria, apprezzandone la capacità di tenere insieme forma e contenuto. Tale tentativo risulta, però, a giudizio di Grilli, un po' artificioso, perché rischia di ingabbiare il messaggio delle singole sezioni: ciò vale in particolare per la conclusione, in cui si forzano gli elementi per farli coincidere con quelli dell'introduzione e per far emergere una composizione globalmente concentrica. Menziona infine la proposta narrativo-drammatica-progressiva, facendola risalire sia a I. de La Potterie che a A. Culpepper. Essa si articola in una struttura di rivelazione-reazione, in una dialettica di fede e incredulità, che conduce il lettore a un riconoscimento cristologico. A quest'ultima proposta va il favore dell'autore, perché più in grado di rispettare lo sviluppo del racconto.

Grilli ritiene importante lo studio diacronico, soprattutto per spiegare le diverse anomalie e discordanze presenti nel testo, che egli elenca dettagliatamente. Egli recensisce le principali ipotesi diacroniche sotto i titoli di: ipotesi degli spostamenti accidentali; ipotesi delle fonti multiple (Bultmann); ipotesi delle redazioni multiple (Schnackenburg e Brown). Alla fine conclude in modo un po' generico sul fatto che il Vangelo ha probabilmente conosciuto diverse fasi di elaborazione e l'inserzione di varie fonti (*Semeia-Quelle* e Discorsi). È interessante notare che, dopo aver criticato radicalmente la teoria di Bultmann, Grilli la riproponga sostanzialmente nella sintesi finale, sostenendo la presenza delle fonti dei segni e dei discorsi di Gesù.

Il capitolo sul rapporto con i sinottici è molto stringato. Si sottolineano quasi solamente le differenze, di cronologia, contenuto e vocabolario, facendo emergere così la notevole singolarità del QV. Il fatto che, comunque, Giovanni appartenga al genere letterario «vangelo» viene motivato dal punto di vista kerigmatico, alla luce della conclusione (cf. 20,30-31). Quest'ultimo aspetto avrebbe forse meritato un breve approfondimento. Anche dello stile giovanneo Grilli tende a sottolineare esclusivamente la peculiarità e lo definisce ieratico, ripetitivo, astratto e dottrinale. Si sottolinea che la povertà di vocabolario diviene in realtà una ricchezza, per l'estrema concentrazione del discorso verso l'essenziale. Tra le tecniche narrative vengono menzionati il simbolismo, l'anfibolia, il fraintendimento, l'ironia, come pure il chiasmo e il parallelismo rovesciato. Queste ultime non sarebbero propriamente tecniche narrative, ma retoriche.

Nel capitolo sull'autore e sulla data di composizione Grilli afferma che l'ipotesi che l'apostolo Giovanni sia da identificarsi con il Discepolo Amato non può

essere esclusa, perché tutte le obiezioni che vengono mosse a questa identificazione tradizionale non sono risolutive. Non entra tuttavia nel merito dell'ipotesi riguardante l'identificazione dell'autore con il presbitero Giovanni e sui livelli di maggiore o minore validità di questa ipotesi. Ritiene che la data più probabile di composizione sia tra l'80 e il 100 d.C. e accredita Efeso come il luogo più verosimile di composizione del QV.

Riguardo al contesto culturale e religioso egli critica fortemente l'ipotesi bultmanniana di un influsso gnostico, perché tali correnti sono generalmente posteriori alla redazione giovannea; sostiene poi che l'influsso ellenistico-platonico sul QV sia mediato dal giudaismo palestinese del I sec., già fortemente contrassegnato dal contatto con la cultura e la mentalità greca. Poco sviluppati sono i paragrafi dedicati al giudaismo giovanneo e alla presenza dell'AT nel QV. Il giudaismo del Vangelo di Giovanni viene collegato abbastanza strettamente ai circoli battisti e, per certi versi, alla comunità di Qumran; non si affronta, però, la questione di dove collocare l'opera nel quadro della separazione delle vie tra cristianesimo e giudaismo. Sull'AT l'autore si limita a concludere, dopo alcune brevi riprese di testi veterotestamentari importanti per il QV, che l'AT è l'*humus* profondo a cui Giovanni attinge.

Nella seconda parte dell'opera Grilli affronta una selezione di testi giovannei. L'esegesi è articolata in tre parti: una disposizione testuale che mostra brevemente la struttura del brano; una semantica testuale che entra nell'analisi esegetica, soprattutto attraverso la terminologia utilizzata; elementi di antropologia teologica che intendono estrarre il succo teologico dell'esegesi e ampliarne brevemente la portata con collegamenti esistenziali e al pensiero contemporaneo.

Non intendiamo qui entrare in una valutazione dettagliata delle singole interpretazioni esegetiche. Nel complesso l'analisi della struttura è correttamente impostata, anche nel confronto con le diverse ipotesi sollevate dagli studiosi. L'esegesi è condotta con attenzione alle peculiarità semantiche e con rapide pennellate ermeneutiche. L'interpretazione teologica isola alcuni aspetti ritenuti fondamentali e li sviluppa. Una certa arbitrarietà si coglie nel privilegiare alcuni temi piuttosto che altri: ad esempio nel racconto della donna samaritana si valorizza il carattere sponsale dell'incontro, ma nessuna rilevanza è data al carattere testimoniale e di annuncio del personaggio. Anche nella valutazione teologica del personaggio Nicodemo, Grilli sottolinea particolarmente la sua incapacità di aprirsi al mistero di Gesù e non evidenzia l'aspetto di soglia che caratterizza questo personaggio: da un lato, rappresentante dell'ebraismo ufficiale farisaico del tempo di Gesù; dall'altro, aperto al confronto con il Maestro di Nazaret, pur senza giungere ancora a un'esplicita professione di fede nei suoi confronti. Sarebbe stata interessante a questo punto una valutazione teologica del QV dal punto di vista del suo rapporto con il giudaismo.

Davide Arcangeli
ISSR «Alberto Marvelli» di Rimini-San Marino
dadarca@gmail.com

3. R. INFANTE, *Giovanni. Introduzione, traduzione e commento* (Nuova Versione della Bibbia dai testi antichi 40), Cinisello Balsamo (MI) 2015, p. 504.

Si intende qui svolgere un'analisi non dell'intero commentario, ma delle sue parti introduttive (9-38) divise in cinque capitoli, così organizzati: 1. Titolo e posizione nel canone; 2. Aspetti letterari; 3. Linee teologiche fondamentali; 4. Autore, datazione e destinatari; 5. Trasmissione del testo. Quest'ultimo capitolo mostra una pertinente e approfondita trattazione della problematica testuale della pericope dell'adultera e una buona introduzione alla critica testuale del QV, con un utile elenco di tutti i manoscritti citati nel commentario.

Il primo capitolo si limita a un'elencazione in ordine cronologico delle attestazioni storiche relative all'esistenza del Vangelo di Giovanni. Riferisce la confusione, prodottasi fin dall'antichità, sulla corretta attribuzione del nome Giovanni, con le due possibilità, ossia l'apostolo o il cosiddetto «presbitero», secondo la testimonianza di Papia riportata da Eusebio nella *Storia ecclesiastica*. Afferma come comprovato l'utilizzo del QV da parte di Giustino (150 ca.) e la sua grande importanza per le controversie cristologiche del IV-V secolo. La discussione sull'autore viene poi ripresa in un capitolo successivo, il quarto, che prendiamo in considerazione fin d'ora. Nel primo paragrafo, dedicato all'autore, egli afferma in modo piuttosto risoluto la paternità del «Presbitero», ossia di un membro autorevole della tradizione, che proveniva dalle file dei discepoli di Giovanni il Battista e che, noto al sommo sacerdote, aveva una formazione culturale e religiosa elevata. Non affronta però alcuni risvolti problematici di questa ipotesi, legati soprattutto alla datazione tardiva del Vangelo, rispetto all'età probabile di tale personaggio, e al perché della totale assenza di questo discepolo come autore del vangelo nella tradizione ecclesiale.

Il capitolo sugli aspetti letterari è suddiviso in tre paragrafi: nel primo si trattano le questioni legate alla storia del testo; nel secondo si individua una composizione globale del racconto; nel terzo si accennano le questioni di lingua e stile. Nel primo paragrafo, dopo aver elencato le incongruenze maggiori del testo, Infante accetta la soluzione delle redazioni multiple, ad opera dello stesso evangelista e dei suoi discepoli (sulla scorta di Boismard e Brown), senza discutere altre possibili teorie. Nel secondo paragrafo, dopo aver presentato la suddivisione maggiore del QV in «Libro dei segni» e «Libro dell'ora», cita la proposta di Stibbe e Schenke, che fa del conflitto con i giudei il tema centrale e riferisce brevemente la posizione di de la Potterie e Mlakuzhyil sulla struttura cristologica del racconto giovanneo. Infine, dopo aver spiegato l'impostazione di Mollat sulla centralità delle feste, la amplia considerando che i riferimenti alle feste non si trovano solo nei cc. 5-10, ma anche nel «Libro dell'ora» con l'ultima Pasqua di Gesù. Infante osserva correttamente che le due linee temporali, quella giudaica delle feste e quella escatologica dell'ora, vanno tenute assieme e indicano l'impossibilità di comprendere Gesù e il suo gruppo indipendentemente dall'appartenenza giudaica. Propone quindi una sua struttura, assai semplice, in cui dopo il prologo poetico e narrativo del primo capitolo, la seconda parte, intitolata «I giorni del messia e le feste di Israele», si sviluppa fino al c. 20, prima della conclusione (20,30-31) e dell'epilogo (c. 21).

La divisione tra «Libro dei segni» e «Libro dell'ora» viene quindi retrocessa a suddivisione interna della parte centrale del Vangelo. Pur nella sua semplicità e comodità questa articolazione ha lo svantaggio di non tenere in considerazione altre dimensioni narrative dell'opera, oltre alla struttura temporale e ai riferimenti alle feste, come ad esempio l'evoluzione dei personaggi verso la fede/rifiuto nel Messia e la trama di rivelazione del macroracconto, articolata dal susseguirsi delle trame episodiche. Nel terzo paragrafo, dedicato alla lingua e allo stile, Infante si limita a citare Brown sulla grandiosità stilistica di Giovanni, fondata sulla ripetizione di parole semplici. Poi passa alle figure retoriche e di stile, analizzando i fenomeni dei fraintendimenti, doppi sensi, ironie, e anche inclusioni e frasi parentetiche. Non cita, tra questi fenomeni, il simbolismo giovanneo.

Il terzo capitolo è dedicato alle linee teologiche fondamentali dell'opera. Il punto di partenza è, per Infante, l'intento kerigmatico del QV, che si chiarisce alla luce della sua prima conclusione (20,30-31). La salvezza è al cuore del lavoro letterario del QV, attraverso la presentazione dell'itinerario cristologico di discesa dal Padre nel mondo e di risalita da questo mondo alla gloria che egli aveva nella preesistenza. Tale evento rivelativo e salvifico si comunica a una serie di personaggi, rappresentativi di diverse possibili risposte: i discepoli, la madre, Nicodemo, la donna di Samaria, ecc. I personaggi anonimi sono caratterizzati da una maggiore rappresentatività e tipizzazione. In cinque successivi paragrafi si affrontano altrettanti temi teologici: il Padre, il Figlio, lo Spirito, la Chiesa e l'escatologia. Trattandosi di temi piuttosto noti e centrali del QV, l'autore non ha grossi problemi nel sintetizzarli in modo semplice ed efficace. Una nota critica si può formulare sull'identificazione tra il corpo morto e risorto di Gesù e il tempio di Gerusalemme, che l'autore pone nel paragrafo sulla Chiesa, con una sottile nota sostitutiva rispetto a Israele, che nel QV non è esplicita. Meglio sarebbe stato inserire questo importante riferimento nel paragrafo sulla cristologia, per evitare possibili fraintendimenti. Infine, nel paragrafo sull'escatologia, Infante prende posizione correttamente sulla tensione tra escatologia realizzata ed escatologia finale, ammettendo che essa si trova già nel giudaismo del tempo e che le due escatologie possono essere considerate coesistenti per una deliberata volontà del redattore finale.

Il quarto capitolo tratta le questioni relative all'autore, alla datazione e ai destinatari, con un interessante paragrafo finale sul giudaismo. Infante propende per un'indipendenza sostanziale del QV dai sinottici, almeno nella loro forma finale, e individua nella Palestina l'ambiente di origine. La comunità giovannea, dopo la distruzione del tempio, sarebbe fuggita dalla Palestina a Efeso e qui avrebbe sperimentato notevoli tensioni con l'ambiente sinagogale (cf. 9,22), non per un decreto ufficiale, ma per vari episodi e atteggiamenti discriminatori. Si spiegano così alcuni tratti polemici presenti nella narrazione del QV, che potrebbe avere avuto una prima redazione attorno al 90 d.C. Nonostante tali accenti polemici, l'autore difende il carattere globalmente giudaico del QV, sottolineando come il giudaismo, con le sue feste e la Legge, vive nel racconto all'interno di una nuova e inedita sintesi cristologica. Infante ritiene infatti che il termine «giudei», nei passaggi polemici del Vangelo di Giovanni, non racchiuda

tutto il popolo ebraico, ma semplicemente «il gruppo delle persone che costituiscono il polo opposto a quello della comunità nel dibattito cristologico».

Davide Arcangeli
ISSR «Alberto Marvelli» di Rimini-San Marino
dadarca@gmail.com

4. C. BROCCARDO, *I Vangeli. Una guida alla lettura. Nuova Edizione* (Quality Paperbacks 512), Roma 2017, p. 158.

Il volume si presenta come un agile «manuale di introduzione ai Vangeli», giunto ormai alla sua seconda edizione dopo alcune ristampe (la prima edizione è del settembre 2009). Nell'introduzione l'autore precisa così l'obiettivo del suo lavoro: «Accompagnare la lettura dei Vangeli [...] come base a cui aggiungere l'esegesi dei testi» (12). Tale accompagnamento è pensato, di certo, nel contesto di un corso introduttivo all'interno del primo ciclo di Teologia o di Scienze Religiose. L'autore, nondimeno, auspica che anche il lettore dei Vangeli «fuori da un percorso accademico» vi possa rinvenire «spunti utili».

L'analisi dei singoli Vangeli (Luca comprende anche gli Atti) è preceduta da una parte generale di dieci pagine, dedicata alle classiche questioni introduttive; alla fine del volume l'autore presenta un'utile bibliografia ragionata per ciascuno dei quattro Vangeli. I Vangeli sono presentati coerentemente secondo questo schema: alcune righe introduttive, dedicate agli aspetti peculiari del singolo libro e in particolare alla sua fortuna nell'utilizzo ecclesiastico; una più ampia presentazione dello sviluppo della trama che, sulla base di un'ipotesi di composizione, cerca di mostrare al lettore le caratteristiche teologiche del singolo scritto; un breve paragrafo di sintesi teologica, in genere dal titolo assai evocativo («Marco: un itinerario»; «Matteo: una comunità»; «Luca: una storia»; «Giovanni: un mistero reso accessibile»); infine, l'autore prende posizione in breve sulle questioni classiche relative all'origine dello scritto, alla datazione, al contesto e all'autore. A questa presentazione Broccardo aggiunge, in un riquadro apposito, alcuni brevi *excursus* che focalizzano l'attenzione su un aspetto peculiare della teologia dell'evangelo preso in esame. Ad esempio, per quanto concerne Marco, vengono presentati tre *excursus*: il primo dal titolo «Miracoli, esorcismi, regno di Dio» (30); il secondo dedicato al titolo di «Figlio dell'uomo» (36); il terzo che affronta la questione della «Conclusione modificata» (42).

Concentriamo ora la nostra attenzione sulla trattazione del Vangelo secondo Giovanni. L'autore, innanzitutto, precisa in nota che la presentazione del QV, in questa seconda edizione del manuale, è stata revisionata da Andrea Albertin, al quale, a detta dell'autore, vanno ascritti tutti i «miglioramenti» che si possono riscontrare rispetto alla prima edizione (11). La trattazione su Giovanni consta di nemmeno venti pagine (123-140), proporzionalmente abbastanza congrue in relazione alla presentazione degli altri scritti.

Dopo il consueto, brevissimo, inquadramento iniziale, Broccardo presenta il materiale del Vangelo suddividendolo in quattro paragrafi, corrispondenti al-

le quattro parti di cui, secondo la ricostruzione dell'autore, consta lo scritto giovanneo. Tali parti, secondo i titoli proposti, sono: Prologo innico (1,1-18) e introduzione narrativa (1,19-51); segni e discorsi di rivelazione davanti al mondo (2,1-12,50); la rivelazione di Cristo davanti ai suoi (13,1-20,31); epilogo (21,1-25). Le singole parti, in particolare le due più corpose, sono a loro volta presentate secondo un'ulteriore suddivisione del materiale. La prima parte viene organizzata in tre blocchi: cc. 2-4; 5-10; 11-12 (125); così, in modo simile, anche la seconda parte: cc. 13-17; 18-19; 20 (130).

In coerenza con quanto enunciato sin dall'introduzione, e con quanto svolto nell'analisi dei sinottici, l'autore sceglie di presentare il QV in massima parte *descrivendo* lo sviluppo della sua trama. La scelta di una presentazione «discorsiva», e non concettuale, delle narrazioni evangeliche, lasciando solo agli ultimi due paragrafi gli aspetti classici di un'introduzione (autore, contesto, stile, teologia), si rivela piuttosto interessante. Anzitutto, tale impostazione è corretta da un punto di vista metodologico; essa presenta l'autore e l'opera a partire da quanto concretamente possediamo: il testo. Spesso le introduzioni classiche, posponendo la lettura del testo a tutta una serie di questioni molto ipotetiche, complicano lo sforzo dello studente e, anziché aiutarlo a orientarsi, rischiano di condurlo a lungo in terreni quanto mai accidentati e sdruciolevoli.

Quelli che sono i principali pregi di questo manuale lo espongono talvolta a qualche rischio. Ogni tanto si osserva un'eccessiva semplificazione nell'affrontare questioni un po' delicate. Ad esempio, nel rilevare le *tensioni* presenti non solo nel racconto, quanto proprio nel profondo della teologia giovannea, l'autore si ritrova spesso a giustapporre i termini delle questioni, senza poterli articolare. Così, per citare un caso, ci sembra un po' sottodimensionato il ricorso al concetto di *dualismo* (richiamato solo a p. 139), che è un classico strumento che permette di articolare i poli del pensiero giovanneo, sia nella narrazione che nei discorsi. Inoltre, la scelta di trattare Gv dentro il quadro di un'introduzione ai Vangeli, sebbene in sé lodevolissima, qualche volta non aiuta lo studente a uscire dal *cliché* del vangelo «diverso», che forse non merita troppa insistenza (cf. 123). È probabile che un'attenzione maggiore al contesto giovanneo (così come opportunamente operata a proposito dell'opera lucana) sarebbe stata di aiuto all'analisi. Pur tenendo conto dei limiti imposti dalla brevità dello studio, avrebbe inoltre potuto giovare – nell'introduzione generale – una presentazione della questione giovannea in rapporto ai sinottici. Il rischio è che si finisca per trattare Giovanni come un *caso* anomalo, anche se i tre sinottici non possono costituire, a loro volta, dei test sufficienti per stabilire una norma, alla quale la peculiarità di Giovanni sfuggirebbe. Tutti e quattro i Vangeli, con il complicato reticolo di parentele e dipendenze dimostrabili o presunte, formano dei *casì* e sono «diversi».

Concludiamo con alcune osservazioni sullo stile. L'autore privilegia un linguaggio semplice e adatto anche a lettori non esperti di terminologia esegetica. La scelta è lodevole e spesso efficace. Alle volte, però, la rinuncia a termini tecnici comporta qualche eccessiva semplificazione. Nel paragrafo dedicato al prologo, per esempio, l'autore definisce come caratteristiche del testo giovanneo «la profondità e la novità» (124). Se il concetto di profondità, per quanto metaforico ed evocativo, si può accettare senza troppe spiegazioni, in questo caso il concetto di

novità solleva una certa difficoltà. «Novità» rispetto a cosa? Oltre al fatto che il termine è teologicamente molto connotato, bisogna considerare che il suo contrario rischia di suonare eccessivamente negativo. L'autore sembra intendere la «diversità» del QV in termini che non rendono pienamente giustizia alla profonda elaborazione teologica già presente nei sinottici stessi.

Facciamo infine osservare che alcune coppie di opposizioni sollevano qualche difficoltà: anche in questo caso lo spazio ristretto a disposizione dell'autore è certo la causa principale di una certa approssimazione. L'opposizione tra «solenne profondità» e «aspetto relazionale» non può certo venir compresa come se la relazionalità si collegasse a un contesto, per così dire, superficiale (124). L'affermazione «Durante la festa delle Capanne cambia la *terminologia* ma rimane il *concetto*» (127, corsivo nostro), se non ben capita, rischia di suggerire una divaricazione tra forma e contenuto, come se un concetto potesse esistere indipendentemente dal linguaggio. Infine, all'inizio della conclusione teologica (peraltro dotata di un titolo pregnante: «Un mistero reso accessibile»), l'autore così scrive: «Anche il Vangelo secondo Giovanni racconta la vicenda storica di Gesù; concede molto spazio alle riflessioni, certo, ma non perde mai l'ancoraggio con la realtà storica» (135). Anche in questo caso va accuratamente evitata una lettura che opponga le «riflessioni» e la «vicenda storica» o la «realtà storica» (135). È chiaro che qui l'autore è impegnato a confutare una pregiudiziale comune nei confronti di Gv, ma proprio su questo punto il QV non costituisce un'eccezione, quanto piuttosto la *regola*.

Rinaldo Alias

ISSR «Euromediterraneo» di Sassari / Tempio-Ampurias
rinaldo.tempio@gmail.com

5. A. PITTA – F. FILANNINO, *La vita nel suo nome. Tradizioni e redazioni dei vangeli*, Cinisello Balsamo (MI) 2017, p. 300.

Nella premessa di questo manuale di introduzione ai Vangeli, A. Pitta e F. Filannino descrivono il loro approccio come nel contempo «cronologico», «evolutivo» e «tematico» (7). Cronologico, perché intendono presentare i quattro libri secondo la più probabile sequenza di composizione e non secondo l'ordine canonico (Marco, Matteo, Luca, Giovanni); evolutivo, per l'attenzione che essi prestano all'evoluzione delle tradizioni e delle idee teologiche attraverso il confronto dei testi tra loro, «tra anticipazioni e retrospettive»; tematico, perché intendono mettere in luce il singolare «ritratto» di Gesù che ognuno dei quattro evangelisti realizza.

Il manuale comprende una congrua introduzione generale (9-47), dal titolo «Gesù e i vangeli», che affronta le principali questioni inerenti all'origine e allo sviluppo dei vangeli. I problemi sono presentati con chiarezza e gli autori di volta in volta prendono posizione sulle varie questioni, cercando una via il più possibile equilibrata tra le varie istanze. Si vedano in particolare i paragrafi riguardanti il *genere letterario* (26-31), ben riusciti per la chiarezza espositiva, e i para-

grafi riguardanti la ricerca sul Gesù storico (31-41), utili e non scontati in un testo pensato per il primo ciclo di studio della Teologia. Talvolta tali questioni sono lasciate a un manuale di Cristologia o di Teologia fondamentale.

Il volume è già stato recensito su *RivB* 1-2(2018), 222-224, da Giuseppina Zarbo. Noi osserviamo più da vicino il capitolo dedicato al Vangelo secondo Giovanni (231-289). Esso consta di due parti, secondo uno schema analogo a quello dei capitoli precedenti dedicati ai sinottici. Una prima parte è dedicata alle classiche problematiche introduttive e una seconda all'esegesi di due testi particolarmente significativi: Gv 1,1-18 e 19,16b-37.

La parte introduttiva è composta di ben sette paragrafi, che affrontano e impostano le principali questioni generali: «Autore» (232-234); «Redazione del quarto vangelo» (235-236); «Rapporto con i sinottici» (236-240); «Data, luogo di composizione e destinatari» (240-242); «Occasione e scopo» (242-245); «Genere e aspetti letterari» (245-248); «Composizione» (248-251). In questa parte osserviamo come sia affrontato con particolare cura il problema del *genere letterario*, in coerenza con i capitoli precedenti e l'introduzione generale. Secondo gli autori, Giovanni condivide con Marco, pur con «peculiarità proprie», il genere «kerygmatico», a differenza del genere «biografico/kerygmatico» di Matteo e Luca (245; cf. anche 31). In tal modo gli autori affermano decisamente l'afferenza di Gv al genere letterario «vangelo» *inventato* da Marco (29-31). Ciononostante, non considerano probabile una dipendenza di Gv da quest'ultimo (240). Da tale punto di vista il manuale potrebbe presentare una leggera incongruenza, dal momento che è difficile pensare che la presenza del medesimo genere letterario in Marco e Giovanni costituisca una coincidenza. Circa altre problematiche, gli autori prendono posizione in linea con la maggioranza degli esegeti. Così, in particolare, il manuale propende per una formazione progressiva del QV (234) e, più precisamente, per una pluralità di redazioni in tempi diversi (236). All'ultima fase apparterrebbero di sicuro il prologo e il c. 21 con la seconda conclusione (236). Ciononostante, gli autori non sembrano ammettere la possibilità di una chiara distinzione delle fonti (236). Similmente, anche per la complicata questione dell'«autore», Pitta e Filannino si muovono con cautela. Se da un lato sono piuttosto ottimisti nel ritenere all'origine della tradizione un testimone oculare, che potrebbe essere Giovanni di Zebedeo, ritengono tuttavia improbabile che il redattore sia egli stesso (234).

Osserviamo, infine, che alcune questioni, solo accennate nella parte introduttiva, sono invece opportunamente riprese nell'esegesi, come alcuni aspetti della dottrina cristologica giovannea e delle sue fonti. Per esempio, nell'introduzione non vi è un paragrafo sulle «influenze» culturali o teologiche di Giovanni. Tale questione, però, è esposta in maniera piuttosto sistematica nell'esegesi del Prologo (260-276), nella quale vi è un intero paragrafo dedicato ai «Modelli ispiratori» (264-266), che può fungere da riferimento, almeno in una certa misura, per l'intero Vangelo. L'ultimo paragrafo della parte introduttiva, dal titolo «Contenuti principali», traccia una sobria ma puntuale sintesi di teologia giovannea.

In conclusione, il manuale si rivela ben corrispondente alle sue finalità e al suo scopo. Il linguaggio è sempre corretto e adeguato a un livello universitario, ma al tempo stesso piano, scorrevole e mai involuto. Gli autori prendono posi-

zione di fronte alle questioni più controverse con le dovute sfumature, ma sempre in maniera nitida. Si presenta aggiornato rispetto agli ultimi orientamenti della critica e fedele a una metodologia che, pur facendo tesoro dei risultati della ricerca storica, gode delle acquisizioni della narratologia e dei nuovi metodi di analisi letteraria. Le note a piè di pagina sono sobrie, ma contengono rapidi accenni ai principali punti di riferimento della ricerca. L'approccio non è – e non intende essere – particolarmente originale e nemmeno accattivante, quanto piuttosto ordinato, sistematico e puntuale. In tal senso il libro si rivela particolarmente utile sotto il profilo didattico. Un'unica osservazione si potrebbe formulare: non vi è una problematizzazione metodologica sull'impostazione di un manuale che sembra porre lo studente a contatto con il testo solo in un secondo momento, dopo la mediazione di una corposa parte introduttiva. Il sistema, in effetti, è classico e molto sperimentato; presenta, tuttavia, un grosso limite: per quanto gli autori si sforzino di presentare dei risultati regolari e ordinati, la materia stessa, e le vicende complicate della storia della ricerca, non offrono quasi mai risultati univoci e netti. Si rischia, pertanto, nonostante la costante ricerca della chiarezza, di collocare lo studente in un quadro eccessivamente complesso e caratterizzato da un alto grado di ipoteticità, prima di prendere contatto con ciò che propriamente gli sta davanti: il testo, nella sua feconda e meravigliosa ricchezza.

Rinaldo Alias

ISSR «Euromediterraneo» di Sassari / Tempio-Ampurias
rinaldo.tempio@gmail.com

6. P.-R. TRAGAN – M. PERRONI, *«Dio nessuno lo ha mai visto»* (Gv 1,18). *Una guida al Vangelo di Giovanni*, Cinisello Balsamo (MI) 2017, p. 354.

La presente monografia è il frutto maturo di una lunga attività di insegnamento al Pontificio Ateneo S. Anselmo di due docenti di Nuovo Testamento: Pius-Ramon Tragan, attualmente professore emerito, che ha dedicato al QV la sua tesi di dottorato e diverse monografie, e Marinella Perroni, fondatrice del Coordinamento Teologhe Italiane e autrice di numerosi saggi, soprattutto sulle donne negli scritti neotestamentari. Con questa opera, interamente scritta a quattro mani, i due professori intendono mostrare la rilevanza indiscussa del QV e fornire una guida «che metta al corrente, in modo coerente e preciso, dei risultati maggiormente accreditati tra gli studiosi, cioè una sintesi panoramica di punti di non ritorno acquisiti nel passato e di nuovi orientamenti esegetici da cui è animata la ricerca attuale» (8). Il testo è quindi pensato come una guida per aiutare il lettore a entrare nel mondo giovanneo e «sapersi orientare nella sua storia esegetica, soprattutto recente [...] senza doversi inoltrare nella complessità tecnica di un commentario analitico, erudito e dettagliato» (9). Nonostante non raggiunga la mole di un commentario, siamo di fronte a un volume di tutto rilievo, composto da un'introduzione, tre parti di estensione abbastanza omogenea (circa 100 pagine ciascuna) e una conclusione, alla quale segue un'appendice dedicata alla storia dell'interpretazione del QV, la bibliografia e un indice degli autori citati.

L'introduzione mette in evidenza il ruolo considerevole che il Vangelo di Giovanni ricopre nel panorama esegetico e teologico (14-19) e le difficoltà che si incontrano nell'accostarsi a questo testo: aporie nella trama narrativa, affermazioni cristologiche contraddittorie, una raffigurazione elevata di Gesù e, in generale, l'enorme diversità rispetto ai sinottici (19-23).

La prima parte, dal titolo «Uno scritto, una buona notizia», prende in esame le seguenti caratteristiche letterarie e teologiche del QV: struttura, lessico, stile, generi letterari principali (denominati «le tre colonne del Vangelo») e impianto dottrinale. Di fronte alla struttura letteraria, gli autori registrano un consenso pressoché generale tra gli studiosi riguardo alla suddivisione dell'opera in due parti principali (cc. 2-12 e cc. 13-20), delle quali propongono rispettivamente i seguenti titoli: «L'insegnamento e l'attività di Gesù nei confronti del popolo» e «L'insegnamento di Gesù rivolto esclusivamente ai discepoli», dopo di che forniscono sei esempi rappresentativi (Bultmann, Boismard, Brown, Schenke, Theobald e Ringleben). Il peculiare vocabolario giovanneo è suddiviso in quattro insiemi: termini di portata teologica positiva, termini che esprimono l'apertura e la disponibilità nei confronti della predicazione di Gesù, termini che esprimono lo sconcerto provocato dalla predicazione di Gesù, termini di contenuto ambivalente (positivo, neutro o negativo). A questo proposito segnaliamo anzitutto la presenza di un refuso nell'elenco del primo gruppo; il termine «perseveranza» non figura nel QV (43). Non ci sembra inoltre convincente la collocazione di due importanti vocaboli: «peccato», che è un termine privo di valenza neutra o positiva, è posto nel quarto gruppo assieme a «segno» e «mondo»; «giudei» invece è inserito nel terzo gruppo, nonostante possa assumere anche un significato positivo (cf. 4,22). Riguardo allo stile, gli autori mettono in luce l'originalità giovannea rispetto ai sinottici attraverso un'ampia serie di caratteristiche lessicali e stilistiche, sottolineando in particolare il fatto che, nel QV, il linguaggio di Gesù è del tutto simile a quello dell'evangelista. «Le tre colonne del Vangelo» sono rappresentate dalla narrazione della passione, dai racconti di miracolo e dai discorsi (dialoghi e monologhi); tre generi letterari che vengono sondati nelle loro specificità rispetto ai sinottici e nel loro rapporto con la storia. L'impianto dottrinale del QV è descritto in due riprese: prima attraverso le «dimensioni teologiche» (cristologia, pneumatologia, ecclesiologia, sacramentaria ed escatologia) e poi riconducendo ogni considerazione sul QV a «tre nuclei tematici: il *Logos*, credere e il mondo», che – secondo gli autori – permettono di rispettare il «fondamento soteriologico» su cui poggia il Vangelo e la «finalità pragmatica ed ecclesiale» dell'evangelista (98).

La seconda parte, «Un Vangelo, molte domande», tocca le principali questioni di carattere storico (l'autore, le fonti, il contesto storico-religioso e il rapporto del QV con la storicità degli eventi) e inizia con una premessa dedicata al dibattito esegetico tra diacronia e sincronia, offrendo una panoramica metodologica che spazia dal metodo storico-critico agli approcci più recenti, legati alla semantica strutturale, alla narratologia e alla pragmatica (127-136). Riguardo all'autore del QV, Tragan e Perroni ritengono che occorra accettare l'impossibilità di giungere a una soluzione soddisfacente, sebbene si possa affermare che la tradizione giovannea è «fortemente radicata dal punto di vista geografico, cronologico e religioso in Palestina e, più concretamente ancora, in Giudea e nella

città di Gerusalemme» (140). La sezione dedicata alle fonti del QV è la più estesa della seconda parte (142-160). Se la ricostruzione della fase più arcaica rimane di difficile precisazione, tuttavia «in questa fase i detti (*logia*) di Gesù hanno il valore di fonte prima» e – secondo gli autori – è possibile riconoscere un profondo legame tra QV e AT (144-147), ma anche alcuni rapporti con la mistica giudaica e il pensiero della setta di Qumran (147). Sulla questione del rapporto con i sinottici, dopo aver presentato un panorama di ipotesi molto variegato, gli autori sembrano propensi ad ammettere che Giovanni possa essersi servito anche di uno scritto comune, precedente i sinottici stessi e contenente i racconti di miracolo (151), ma nel complesso la conclusione rimane sospesa: «Anche se risulta improbabile che Giovanni abbia scritto il Vangelo senza conoscere i Sinottici, risulta insomma quanto mai difficile dimostrare con una certa precisione che egli conoscesse gli altri tre Vangeli» (153). Similmente, anche il giudizio sull'esistenza di una fonte dei segni risulta oscillante di fronte a indizi testuali che sembrano supportarla (cf. per esempio 2,11.23-25; 4,54; 12,37; 20,30) e alle enormi divergenze degli innumerevoli tentativi di ricostruzione della fonte stessa che, di fatto, impediscono di delinearla (gli autori fanno riferimento a Bultmann, Fortna, Becker, Boismard, Schleritt, Siegert e altri). Per queste ragioni il dibattito resta aperto e l'esistenza di fonti scritte (fonte dei segni e racconto della passione) rimane una possibilità (160).

Il contesto storico-religioso del QV risente di influssi religiosi diversi, legati a un giudaismo molto differenziato, il cui quadro è difficile da ricostruire nei particolari. Recentemente gli studiosi hanno rivalutato il peso del QV per la ricostruzione del Gesù storico e il modo in cui esso può essere considerato «storico», cioè in quanto «memoria del senso profondo di quanto è accaduto» (173). Tragan e Perroni concludono con un'affermazione ponderata: «Non è possibile negare del tutto la storicità del Quarto Vangelo, ma volerlo considerare un vero e proprio racconto storico rischia di essere una pretesa puramente apologetica» (175). Nel paragrafo dedicato alle comunità giovanee (178-188), gli autori collocano la datazione della redazione finale del QV tra il 100 e il 110 (178), al termine di un processo graduale di formazione di una tradizione peculiare che ha origine nella testimonianza del Discepolo Amato ed è portata avanti dai responsabili della scuola giovannea dopo la sua morte. A un primo nucleo del testo sono state fatte delle aggiunte (gli autori fanno l'esempio del c. 21 e dei cc. 15-17); alcuni altri nuclei sono stati integrati con diverse interpretazioni successive: è il caso della lavanda dei piedi (letta come purificazione in 13,7-11 e come esempio di servizio fraterno in 13,12-20), o quello della moltiplicazione dei pani (vista nel suo valore sapienziale in 6,22-47 e sacramentale in 6,48-58), oppure ancora del dialogo con Nicodemo (3,1-10) seguito da un «discorso di rivelazione tipicamente giovanneo, che – secondo gli autori – non ha alcuna continuità con il contenuto del dialogo precedente (vv. 11-21)» (179). Accanto a questa presentazione, sono riportati due diversi tentativi di ricostruzione storica in cinque fasi (Brown e Boismard) che, se da un lato hanno come limite la pretesa di stabilire un livello troppo dettagliato della traiettoria del QV in rapporto alla comunità, dall'altro lato mostrano anche una visione complessiva delle diverse tendenze presenti all'interno delle comunità stesse e in rapporto al giudaismo del tempo.

Il paragrafo dal titolo «Un protagonismo femminile» (188-207) offre un'interessante e originale sintesi degli apporti del QV nella prospettiva degli studi di genere e dell'esegesi femminista. Gli autori riportano diverse ricostruzioni di un filone di ricerca molto promettente quanto variegato nei metodi e nelle conclusioni. Secondo Elisabeth Schüssler Fiorenza, le comunità giovannee sarebbero passate dal discepolato di uguali al patriarcalismo, a causa del loro innesto nel tessuto urbano dell'Impero: il modello di relazioni discepolari alla pari sarebbe così stato sostituito da un modello di relazioni di tipo piramidale. Secondo l'australiana Margaret Beirne, l'impianto narrativo del QV si basa su coppie di personaggi di genere diverso: la madre di Gesù e il funzionario del re; Nicodemo e la Samaritana; il cieco nato e Marta, Maria di Betania e Giuda; la madre di Gesù e il Discepolo Amato; Maria Maddalena e Tommaso. Ampio rilievo è dedicato allo studio di Judith Hartenstein, secondo la quale il QV può aiutare a superare la disuguaglianza di genere, «perché oltre a contrastare possibili gerarchie tra discepoli, postula una sorta di parità cristologica: tanto per gli uni che per gli altri quello che conta è riconoscere pubblicamente Gesù» (199). La domanda che sollevano giustamente gli autori e che accomuna le diverse impostazioni è relativa alla storia della comunità giovannea: in essa il discepolato delle donne ricopre un ruolo importante o i testi esprimono semplicemente un auspicio di ciò che dovrebbe essere (200)? Nel passaggio dal testo alla storia, gli interpreti – tanto che adottino metodi esegetici diacronici quanto che impieghino metodi sincronici – si dividono e non offrono solide basi per una soluzione della questione. Basti un solo esempio: la Samaritana che argomenta e sembra tenere testa a Gesù nel dialogo del c. 4, come va letta? Come una donna che sfida le convenzioni socio-religiose esistenti tra due gruppi di genere opposto o come una figura discepolare che aderisce alla rivelazione portata da Gesù? Come queste, ci sono ancora diverse altre questioni aperte che chiedono un supplemento di indagine.

La terza parte del volume raccoglie alcuni esempi concreti di esegesi dei testi giovannei, ai quali gli autori applicano metodi diversi tra loro, partendo dal presupposto che non sia ancora possibile raggiungere un'integrazione tra approcci diacronici e sincronici, ma solo una loro giustapposizione. [1] Gv 2,1-12 e 4,43-54 sono presentati come facenti parte di una sezione unitaria «da Cana a Cana» e analizzati con particolare attenzione alle problematiche di carattere storico, distinguendo bene i diversi livelli di plausibilità delle ipotesi riportate (il rapporto tra Gv 2 con il culto a Dioniso molto diffuso in Siria e in Asia Minore nel I sec. d.C., la relazione con la tradizione sinottica di Mc 2,22 e Lc 5,39). Riguardo alla guarigione del figlio del funzionario regio (4,43-54), Tragan e Perroni leggono i due riferimenti al credere (sulla parola, poi sulla base del fatto attestato) come in tensione tra loro, e affermano che le parole di Gesù del v. 48, «Se non vedete segni e prodigi, voi non credete», sono probabilmente un'aggiunta al racconto tradizionale, perché sarebbero in linea con l'intento giovanneo espresso in 20,29 di privilegiare una fede basata sulla parola e non sulla visione (227). [2] Il testo di Gv 5,1-18 è studiato dal punto di vista della narratologia (229-233): sulla base degli apporti di Culpepper, gli autori esaminano le indicazioni di tempo, di spazio, i personaggi e la dinamica del racconto che costituiscono un punto di non ritorno dell'intera trama evangelica: il conflitto tra Gesù e i giudei (cf. 5,16)

ha ormai raggiunto un livello irrisolvibile. Dopo l'esegesi di tre racconti, si trova l'analisi di due discorsi tratti dal c. 6 e dal c. 10 (235-245 e 247-252). [3] L'esegesi di Gv 6,22-71 è condotta sia dal punto di vista diacronico che sincronico, ma in maniera semplicemente giustapposta, senza il tentativo di un'integrazione reciproca degli apporti provenienti dalle due metodologie. Da un lato, individuano un testo stratificato in tre parti: ai vv. 26-51b un nucleo più antico con le tradizioni sulla manna rilette in chiave cristologica, ai vv. 51c-58 una ripresa in termini eucaristici, con una probabile intenzione antidocetica, e ai vv. 60-71 una terza parte incentrata sulla divisione nel gruppo dei credenti. Dall'altro lato, nella forma attuale il c. 6 è presentato come una struttura letteraria unificata e unitaria sia dal punto di vista del lessico, che dello stile e, soprattutto, dell'impianto narrativo. [4] Diversamente, Gv 10,1-18 è studiato esclusivamente in prospettiva diacronica, come esempio significativo di sviluppo di una tradizione che da un *mashal* primitivo (vv. 1-2) si sviluppa gradualmente attraverso diverse «riletture» di vario tipo (ecclesiale ai vv. 3-5, cristologico con toni antiggiudaici ai vv. 7-10, pastorale ai vv. 11-13 e cristologico ai vv. 14-15.17-18), alle quali si aggiunge il v. 16 come glossa che riprende l'idea dell'unità del gregge sotto un unico pastore. Per quel che riguarda le tradizioni soggiacenti, mentre i vv. 1-10 rispecchierebbero vicende della storia di Gesù in polemica con i giudei, i vv. 11-18 riprenderebbero momenti difficili della Chiesa primitiva che viveva il dramma di non essere guidata da pastori veri (251). [5] La pericope della risurrezione di Lazzaro è presentata (come il c. 6) in entrambe le prospettive (253-261), tramite alcune ipotesi sulla storia della formazione del testo (forse uno sviluppo della parabola del povero Lazzaro riportata da Lc 16,19-31, oppure la trasformazione della tradizione relativa alla guarigione di un malato grave in un racconto di risurrezione) e successivamente mediante l'analisi narrativa. [6] Anche l'esegesi degli eventi pasquali (20,1-29) che chiude la terza parte è condotta prima attraverso il metodo storico critico (il confronto con i sinottici e le diverse ipotesi di formazione del testo), poi con l'ausilio dell'analisi narrativa (sulla linea di Zumstein). In questo modo risalta il valore paradigmatico del testo che mira a fornire una risposta letteraria alla problematica dell'assenza fisica di Gesù, il quale rimane ugualmente presente tra i suoi dopo la sua morte e risurrezione, attraverso la memoria e la fede di coloro che accolgono la rivelazione testimoniata nel QV (273-282). [7] Alle pp. 263-271 gli autori presentano Gv 13,1-18 attraverso la lente dell'analisi strutturale, sulla linea di F. Manns che rintraccia nel testo una sequenza concentrica di strutture su base lessicale, e di quella semiotica, con riferimento soprattutto a Calloud – Genuyt che distinguono nel testo due livelli di significato: pragmatico e cognitivo.

Per una valutazione complessiva del volume possiamo dire che il primo intento dichiarato dagli autori, ossia «mettere a disposizione di chi si voglia inoltrare nel mondo del QV materiale esegetico che possa facilitare un contatto diretto con il testo affinché ciascuno possa arrivare a una propria intelligenza del lavoro dell'evangelista» (8), è stato raggiunto. A questo proposito ci permettiamo tuttavia di segnalare un aspetto che, a nostro avviso, avrebbe meritato uno sviluppo maggiore sia per l'importanza che riveste, sia per l'attenzione ricevuta negli ultimi vent'anni nell'esegesi giovannea, ovvero la questione dell'antigiudaismo nel

quadro del rapporto tra la comunità giovannea e il giudaismo. Tragan e Perroni fanno derivare la comunità da una matrice giudaica e sostengono che la «separazione delle strade» sia collocabile negli anni successivi alla catastrofe del 70 d.C., e quindi sia già conclusa nel momento della redazione finale del QV: «Giovanni propone un'interpretazione unica dell'annuncio cristiano, uno sviluppo teologico dell'insegnamento di Gesù che ha avuto luogo all'interno di una comunità *che non si considerava più una comunità giudeo-cristiana*» (153, corsivo nostro). «Non da tutti i credenti in Gesù è stato accettato il passaggio da una cristologia messianica, accolta anche dai primi giudeo-cristiani, a una cristologia cosiddetta "alta", perché centrata sulla condizione divina del Verbo, che è diventata invece quella più rappresentativa della tradizione giovannea. Anche perché, come abbiamo già avuto modo di accennare, i giudeo-cristiani che hanno accettato la cristologia del *Logos* hanno perso la loro identità sociale e religiosa, perché sono stati esclusi dalla sinagoga (9,22-23.34) e, forse anche in conseguenza di ciò, le Chiese giovannee sono state decimate a causa dell'abbandono da parte di coloro che non hanno voluto rimanere fedeli a quello che ormai veniva presentato come il vero contenuto del vangelo (6,66)» (181). Ripensare il rapporto tra QV e giudaismo in termini più fluidi avrebbe permesso agli autori di sfumare alcune delle affermazioni seguenti riguardanti l'uso del sintagma «i giudei» o, quantomeno, di fornire precisazioni e spiegazioni ulteriori rispetto alle loro conseguenze. Nella parte dedicata al ruolo dei personaggi, gli autori attribuiscono infatti ai «giudei» il ruolo paradigmatico del rifiuto della rivelazione (109), elemento che non tiene conto della presenza di diverse connotazioni nell'uso del termine (cf. 4,22; 12,9.11) e di divisioni interne al gruppo stesso (cf. 10,21). Nella presentazione dell'impianto dottrinale del QV, nel descrivere il nucleo tematico «mondo» (117-122), essi affermano: «Chi sono quelli che appartengono al mondo malvagio e come si manifestano? A una prima lettura del Vangelo si può pensare che il mondo, come una sfera tenebrosa, siano innanzitutto i Giudei, nemici di Gesù, ma anche persecutori della comunità cristiana. In realtà, il termine "Giudei" è un'espressione riassuntiva per indicare tutti quegli uomini che scelgono menzogna e peccato, scelta condivisa in termini più o meno forti, da ogni essere umano» (119). Se si escludono questi riferimenti ai «giudei», la questione dell'anti-giudaismo non è mai affrontata direttamente, e nella bibliografia non compaiono i numerosi autori che hanno offerto contributi in questo ambito (per esempio R. Bieringer, D. Boyarin, L. Kierspel, M. Marcheselli, S. Motyer, D. Pollefeyt, A. Reinhartz, S.J. Tanzer, T. Thatcher, F. Vandecateele-Vanneuville).

Infine, un aspetto che rischia di appesantire la lettura del libro è la presenza di ripetizioni e sovrapposizioni nelle prime due parti, oltre all'impressione di una non piena organicità di alcuni paragrafi, soprattutto nella terza parte. In ogni caso, siamo di fronte a un volume che riflette in ogni pagina la passione e la dedizione degli autori nei confronti del QV, un testo che dopo quasi duemila anni continua a interrogare gli interpreti e a coinvolgere nuovi lettori.

Michele Grassilli
 ISSR «SS. Vitale e Agricola», Bologna
 michele.grassilli@libero.it

7. C. DOGLIO, *La testimonianza del discepolo. Introduzione alla letteratura giovannea* (Graphé 9), Torino 2018, p. 358.

Il lavoro di Doglio si inserisce nella Collana *Graphé. Manuali di introduzione alla Scrittura* di cui egli è anche co-direttore. Conformemente all'impianto di questo progetto editoriale, il volume presenta un paio di caratteristiche salienti: prima di affrontare i singoli libri viene offerta un'introduzione all'intero *corpus* degli scritti da esaminare; per ciascuno dei testi che formano il *corpus* si trova una corposa «Guida alla lettura». Il manuale è così articolato in quattro grandi parti: comincia con l'introduzione all'intero *corpus johanneum* e prosegue con tre capitoli dedicati successivamente al Vangelo, alle tre Lettere e all'Apocalisse. Questi cinque scritti sono profondamente legati tra loro dal motivo della testimonianza. L'ordine canonico secondo il quale vengono presentati non corrisponde necessariamente alla sequenza cronologica della loro produzione: è sensato affermare «che la stesura della [prima] lettera sia avvenuta verso la fine della redazione del Quarto Vangelo» (218); è possibile che 3Gv sia la prima delle tre lettere in ordine cronologico, dal momento che si trova in essa un cenno alle difficoltà causate dagli eretici (232).

L'introduzione generale al *corpus johanneum* (13-35) si occupa esclusivamente di problematiche di tipo storico. Per Doglio la «questione giovannea» ruota attorno a quattro nuclei: l'identità dell'autore; l'ambiente di origine; la storia di composizione; il rapporto che lega fra loro le cinque opere che formano la letteratura giovannea. La prima parte del volume affronta i primi due nuclei, in due paragrafi che recano rispettivamente come titolo «L'autorità di Giovanni» e «La comunità giovannea come ambiente ecclesiale». Quanto al nome dell'autore che l'ha originata (Giovanni) e al luogo geografico di produzione di questa letteratura (Efeso) è l'Apocalisse a fornire le indicazioni decisive. Doglio risponde così alle domande da lui stesso formulate quanto all'identità dell'autore (14). Chi è questo Giovanni? È il figlio di Zebedeo uno dei Dodici. È il medesimo autore di tutti e cinque gli scritti? Sì. E questa è la sua risposta alle domande relative all'ambiente di origine (14). È esistita una «comunità giovannea»? Sì. Quali caratteristiche le si possono attribuire? Essa affonda le sue radici nel giudaismo, ma produsse i suoi testi in un ambiente ellenistico. La risposta alla questione giovannea non può pertanto prescindere da questo principio basilare: «È esistito un gruppo di persone che credevano in Gesù Cristo e facevano riferimento alla testimonianza di Giovanni, per cui risulta una stretta correlazione tra la storia letteraria degli scritti giovannei e la storia esistenziale della comunità in cui sono nati» (29). Nelle sue linee complessive la ricostruzione di Doglio raccoglie anche il nostro consenso. Forse il rapporto della letteratura giovannea con il mondo giudaico poteva essere articolato in modo più puntuale. Anche nel capitolo relativo al QV questo aspetto riceve un trattamento tutto sommato un po' sbrigativo: si vedano per esempio le considerazioni sulla presenza nel racconto giovanneo di una polemica contro i giudei increduli (56). Per quanto riguarda l'ipotesi di una scuola giovannea, Doglio non ne ammette l'esistenza; egli ritiene che si possa parlare solo di una comunità. Nel paragrafo «I dati della tradizione patristica» (15-23), in cui esamina le testimonianze esterne degli antichi sull'autore di questi cinque

scritti, identifica nelle testimonianze antiche alcuni elementi che possono essere letti come attestazioni dell'esistenza di tale comunità. Quando però Doglio parla di «comunità docente», che definisce come «il gruppo responsabile della Chiesa giovannea» (218), ci si può domandare che differenza esista tra un tale gruppo e una scuola giovannea di tradenti e garanti della tradizione.

Ciascuna delle tre parti che presentano analiticamente i cinque scritti giovannei è strutturata allo stesso modo: si affrontano prima tutte le questioni introduttive classiche, di tipo sia diacronico che sincronico («Introduzione»), e si offre in conclusione una sintesi teologica («Messaggio teologico»); la sezione centrale è occupata dalla «Guida alla lettura», che è di fatto un vero e proprio commentario in cui Doglio conduce per mano il suo lettore attraverso l'intero testo che di volta in volta gli presenta, mostrando articolazioni, snodi e sviluppi. In coda si trova una «Bibliografia ragionata».

La parte consacrata al Vangelo è ovviamente la più estesa (36-215). L'introduzione si svolge in cinque capitoli (non numerati come tali) dedicati ad autore, destinatari, diacronia, sincronia e struttura. Siamo assolutamente d'accordo con Doglio quanto all'affermazione fondamentale che, per leggere il QV, occorre combinare diacronia e sincronia. I paragrafi di impianto narratologico («L'autore implicito e il narratore» e «Il lettore implicito») all'interno dei capitoli dedicati all'autore e ai destinatari ci sembrano complessivamente quelli meno riusciti. [1] L'autore. Nei primi tre paragrafi di questo capitolo Doglio delinea il profilo dell'autore sulla base del *dossier* di passi che si possono raccogliere nella narrazione evangelica a proposito del Discepolo Amato; nel quarto si avventura sul terreno dell'analisi narrativa; chiude identificando l'autore reale con Giovanni il figlio di Zebedeo. Considerando che ad essa è stato dedicato un certo spazio già nella prima parte del manuale, la questione dell'identità storica dell'autore – che qui ritorna – riceve complessivamente una grande attenzione. Doglio sintetizza infine così la sua posizione: nell'arco dei 70 anni che vanno dalla Pasqua di Gesù alla redazione finale del Vangelo è probabile che altre persone, oltre al Discepolo Amato, abbiano contribuito alla formazione del testo. Certamente l'edizione finale non può essere attribuita a lui. Il Discepolo Amato si chiamava Giovanni e deve essere identificato con il figlio di Zebedeo: dalla sua predicazione, con il probabile contributo di altre persone, è nato il testo che chiamiamo «Vangelo secondo Giovanni». [2] I destinatari e lo scopo. In termini generali, lo scopo del Vangelo può essere riconosciuto come formativo, apologetico e missionario. L'intenzione esplicita del testo si ricava sulla base di 20,30-31. La lunga storia della sua composizione autorizza a ipotizzare la presenza di fini diversi (apologetico, polemico, missionario) nelle diverse fasi.

[3] La storia della composizione (*diacronia*). L'edizione finale del Vangelo vide la luce probabilmente a Efeso, alla fine del I sec. La grande omogeneità di lingua, stile e teologia non può cancellare la presenza di tensioni letterarie nel corpo del Vangelo: la storia della sua formazione fu piuttosto complessa. Doglio identifica al riguardo una serie di indizi letterari: anzitutto alcune «sezioni aggiunte»; poi delle «fratture narrative», un terzo insieme è costituito da quelli che egli chiama «interventi dell'autore», che hanno il carattere di brevi glosse. I cc. 15-17 sono probabilmente stati aggiunti in una fase successiva (lo suggerisce l'incon-

gruenza di 14,31). Di fronte a questo stato di cose, Doglio ritiene giustamente che spiegazioni puramente sincroniche non siano sufficienti: occorre sviluppare anche una teoria della redazione del QV. Il modo in cui egli ricostruisce la gestazione del Vangelo, durata circa 70 anni, è il seguente. All'origine c'è la tradizione apostolica che risale al Discepolo Amato. Alla tradizione si aggiunge la redazione, cioè un lavoro di tipo letterario che porta alla produzione di testi scritti e «molti possono dare il loro contributo redazionale fino al testo finale» (63). Doglio è affascinato dalla ricostruzione di U.C. von Wahlde che viene presentata dettagliatamente. Secondo von Wahlde il QV sarebbe passato attraverso tre edizioni successive, ricostruite dettagliatamente in base a criteri di tipo linguistico (i vocaboli adoperati), ideologico (l'impostazione narrativa) e teologico (il messaggio trasmesso). Non so quanti altri si lasceranno persuadere da una ricostruzione così analitica e al tempo stesso così ipotetica. [4] La lingua e lo stile (*sincronia*). In questo paragrafo l'autore espone anzitutto la propria posizione sulla lingua originaria del Vangelo (il greco della *koinè*), di cui poi descrive le peculiarità a livello di vocabolario, stile letterario, tecniche narrative e strategie retoriche. Ci si poteva attendere forse uno scavo maggiore sulle implicazioni di questo modo di scrivere, cioè su quanto esso sia espressivo della teologia giovannea. Il paragrafo si chiude con un confronto tra il Vangelo di Giovanni e i sinottici. Anche l'opera di Giovanni è un Vangelo: rientra cioè nella categoria dei racconti in prosa relativi a un grande personaggio e, come i sinottici, si presenta come «un autorevole deposito scritto della predicazione apostolica» (84). Secondo Doglio ipotizzare una comune tradizione pre-sinottica alla base dei quattro Vangeli canonici è la soluzione oggi più comunemente accettata.

[5] La disposizione e la struttura letteraria. Per Doglio si può parlare di una trama del racconto giovanneo, anche se poi egli correttamente afferma che «lo stesso schema generale si ripete pressoché invariato all'interno dei numerosi episodi narrati» (86). L'intelaiatura generale del QV è correttamente identificata così: 1,1-18 rappresenta un prologo poetico, con funzione di *ouverture*, orientato verso il passato; il c. 21 costituisce un epilogo narrativo, che guarda al futuro. Il corpo del Vangelo si articola in due grandi parti, dove il c. 12 svolge funzione di «aggancio»: conclude e introduce. Alla prima parte Doglio assegna il consueto – ma non del tutto pertinente – titolo di «libro dei segni» (tra l'altro, per lui Gv 21 rappresenterebbe un ottavo segno); per la seconda parte resta una certa oscillazione: «libro dell'ora / della gloria / del compimento dell'opera / del ritorno al Padre». Ad articolare internamente la prima parte concorrono indizi di vario genere: la presenza di segni, le feste che richiamano gli eventi dell'esodo, altri «significativi periodi settimanali» all'inizio e alla fine del racconto (90), i viaggi di Gesù. Su come sientino questi «periodi settimanali» (sono davvero una settimana di sette giorni?) il nostro autore pare tuttavia oscillante: si vedano le espressioni non sempre chiare delle pp. 101-108.

A p. 92 si trova uno specchietto sintetico della macro-struttura dell'intero Vangelo, che prepara la sezione seguente, la «Guida alla lettura». Su alcuni punti non siamo d'accordo con l'articolazione sommariamente presentata qui e poi ripresa come base del commento. I primi quattro capitoli non ci pare che vadano suddivisi in 1,19-51 (Prologo narrativo) e cc. 2-4 (Da Cana a Cana), quanto

piuttosto in 1,19–2,12 (La manifestazione del messia a Israele) e 2,13–4,54 (Ministero itinerante sullo sfondo della prima Pasqua). La scelta di assegnare tutta la sezione 10,22–11,54 alla festa della Dedicazione avrebbe bisogno di appoggiarsi su una maggiore evidenza: si veda, in effetti, la formulazione prudente adottata da Doglio a p. 145 («senza precise indicazioni di tempo»). Anche la suddivisione proposta per i cc. 2–4 solleva varie questioni: a nostro giudizio la «cacciata dei mercanti» si conclude in 2,22, mentre 2,23–25 è piuttosto un'introduzione all'episodio di Nicodemo; l'episodio, che incornicia l'ultima testimonianza di Giovanni Battista, termina in 4,3 e non 3,36 (d'altro canto Doglio alle pp. 116–117 estende la pericope fino a 4,3!). Per quanto riguarda la seconda parte, le proposte in merito all'articolazione interna dei cc. 13–17 sono a volte sorprendenti: per esempio quando Doglio fa iniziare in 13,13 il primo discorso d'addio o quando fa cominciare in 20,10 l'incontro con Maria di Magdala.

I titoli indicati nello specchietto sono meglio esplicitati nella «Guida alla lettura», dove i tre principali archi narrativi della prima grande parte sono così definiti: 1,19–51 «Il prologo narrativo, la settimana inaugurale»; cc. 2–4 «Da Cana a Cana: il ciclo delle istituzioni»; cc. 5–12 «Da Cana a Gerusalemme, il ciclo dell'uomo». La guarigione del figlio del funzionario (4,43–54) segnerebbe il passaggio dalla parte che si concentra sulle istituzioni di Israele a quella che si interessa dell'umanità in generale: «l'umanità che riceve la vita in pienezza» (120). Non è, però, così evidente che a partire dal c. 5 si produca un passaggio dal particolare (le istituzioni sono quelle di *Israele*) all'universale (l'uomo dice riferimento all'*umanità* in generale). Anzi, è proprio nel racconto del ministero itinerante che ha sullo sfondo la prima Pasqua (2,13–4,54) che Gesù si rivela ed è riconosciuto come il salvatore del *mondo* (4,42). D'altro canto, le grandi controversie dei cc. 5–12 lo vedono impegnato in discussioni che sono fortemente legate alle problematiche dibattute nel giudaismo del I sec.

Non è possibile ripercorrere e valutare analiticamente l'intero percorso che Doglio ci fa fare percorrendo il Vangelo dall'inizio alla fine (93–199). Possiamo dire che questa *lectio cursiva* ci trova in larghissima sintonia. Ci limitiamo a sottolineare che per Doglio è un dato pacificamente acquisito il doppio livello di lettura del Vangelo giovanneo: cf. specialmente, ma non solo, il suo commento alla sezione delle Capanne. Come già accennato, sarebbe stato utile prestare una maggiore attenzione alla questione del supposto antiggiudaismo di Giovanni e a come si configura il rapporto tra il QV e il giudaismo sinagogale.

Il terzo capitolo della sezione dedicata al Vangelo sintetizza il messaggio teologico attorno ai seguenti nuclei: una storia di salvezza (principio base del pensiero giovanneo è una visione delle vicende umane intese come storia della salvezza); l'interpretazione dei segni (segno e simbolo dicono che la realtà ha sempre due livelli); la teologia simbolica di Giovanni. Il QV è una rilettura cristologica dell'AT: si ritrovano nel racconto evangelico gli stessi elementi decisivi che costituivano la struttura portante delle Scritture d'Israele. In un modo un po' troppo meccanico e non del tutto convincente Doglio ritiene di poter incasellare in quattro schemi principali la teologia simbolica giovannea: rivelazione (con «conoscere» Giovanni indicherebbe la risposta dell'uomo), creazione («accogliere» sarebbe la risposta dell'uomo), esodo e alleanza («rimanere e custodi-

re»), processo e giudizio («credere»). Questa parte sintetica ci pare un po' disorganica e decisamente meno convincente delle due precedenti. Poteva forse essere utile, in sede conclusiva, una sistematizzazione delle varie allusioni sacramentali, soprattutto di tipo battesimale, che Doglio rintraccia nella narrazione giovannea.

Nella presentazione delle lettere, Doglio si mostra in debito soprattutto verso Brown e Dalbesio; per la struttura di 1Gv egli recepisce integralmente la proposta di Giuriso.

Anche la parte dedicata alle lettere di Giovanni comincia con un articolato capitolo di Introduzione che tocca le questioni dell'autore, dei destinatari e della struttura dei tre testi. *Autore.* Doglio rileva una notevole convergenza nell'esegesi giovannea contemporanea nel ritenere che gli scritti giovannei siano nati nell'ambito della stessa comunità: li contraddistingue la medesima testimonianza oculare, una ben precisa tradizione evangelica, un conseguente linguaggio caratterizzante. Tale visione comunitaria è in grado di spiegare somiglianze e differenze tra questi scritti (217-218). «L'esperienza storica che fu del testimone oculare è divenuta quindi comune anche agli altri discepoli di Gesù che appartengono al suo gruppo e ormai è accettata e condivisa dalla "comunità docente", il gruppo responsabile della Chiesa giovannea» (218). Chi è l'autore della prima lettera? Nel suo scritto egli si presenta come un personaggio rivestito di autorità dottrinale e portatore della tradizione evangelica. Per la tradizione antica l'autore è «Giovanni, il discepolo del Signore». Chi è questo Giovanni? È lo stesso che ha scritto il QV? L'autore di 1Gv potrebbe coincidere con l'evangelista o con il redattore finale del QV, oppure potrebbe essere un altro autorevole insegnante della comunità, che si rivolge ai fedeli a nome del gruppo dirigente. In definitiva la sua identità non è rilevante. Continuando l'uso antico, Doglio suggerisce, in ogni caso, di chiamarlo genericamente Giovanni. Per 2 e 3 Gv il problema dell'autore si pone in termini peculiari. Nei due scritti egli si presenta come «il» presbitero. Si tratta dunque di un autorevole membro della comunità giovannea che svolge un ruolo importante di guida e di custode. Con la tradizione antica lo possiamo identificare con Giovanni il discepolo del Signore: se dietro questi due scritti non ci fosse lui, non sarebbero sopravvissuti all'oblio.

Destinatari e scopo. In assenza di qualunque indicazione geografica e riferimento storico, ogni ragionamento in merito ai destinatari delle lettere discende dal postulato che gli scritti giovannei abbiano visto la luce nella regione di Efeso, verso la fine del I sec. (cf. Ap 2-3). La terza lettera ci fornisce preziose informazioni storiche su come è strutturato l'ambiente ecclesiale giovanneo (232). La prima lettera – come pure la seconda – fu scritta per far fronte a una situazione dolorosa che riguarda l'assetto interno delle comunità: falsi maestri che divulgano dottrine errate in ambito morale e cristologico hanno provocato una scissione. Quel che si può dire dell'identità di questi avversari è che si tratta di un unico gruppo composto da ellenisti, caratterizzati da una mentalità vagamente gnostica. Sembra che essi neghino la realtà dell'incarnazione: un inizio di docetismo.

Genere letterario e struttura. Mentre la seconda e la terza lettera corrispondono perfettamente ai canoni dell'epistolografia antica, la questione è più complessa per 1Gv. Che dire del genere letterario dello scritto nel suo insieme? Una lettera, un'omelia, un trattato teologico, un complemento del Vangelo? Secondo

Doglio «lo scritto presenta apertamente i caratteri di una vera lettera» (224) e i tre stili che lo caratterizzano (profetico, didascalico, omiletico) sono espressioni di altrettanti generi letterari concatenati tra loro a formare un'unità particolare: profetico → annuncio; didascalico → argomentazione; omiletico → esortazione. Doglio conclude infine per una lettera circolare o enciclica, che fissa le linee principali della tradizione giovannea. Non siamo, tuttavia, in grado di chiarire i rapporti che intercorrono tra Vangelo e Lettera (222). Per quanto riguarda la disposizione del testo, se la struttura delle due lettere più brevi non pone grandi problemi, quella di 1Gv pare un rebus irrisolvibile. Fatti salvi un prologo (1,1-4) e un epilogo (5,18-21), la maggior parte dei commentatori articola il corpo della lettera in due, tre o sette parti. Quest'ultima è anche la posizione di Doglio (cf. lo specchietto a p. 226): I. 1,5-2,6; II. 2,7-17; III. 2,18-28; IV. 2,29-3,10; V. 3,11-22; VI. 3,23-5,4; VII. 5,5-17. Egli accetta la proposta di Giurisato, che ha fatto notare come il genere della «cria» comprenda i tre stili caratteristici della lettera: la proposta di un tema, la sua elaborazione mediante ragionamenti, una breve esortazione. Per individuare le pericopi occorre anzitutto identificare gli annunci fondamentali: ogni segmento è pertanto costituito da un messaggio kerygmatico, una o più brevi esortazioni e una serie di argomentazioni (225-226). A parte l'estensione considerevolmente diversa delle sette parti, una difficoltà nasce dal fatto che non sempre la successione di esortazione e argomentazione è chiaramente riconoscibile; nel caso della terza pericope (2,18-28), poi, «non è possibile distinguere nettamente fra argomentazioni ed esortazioni» (238).

Per quanto riguarda il messaggio teologico delle tre lettere (253-258), la questione cristologica e l'importanza dell'amore sono i temi principali. La loro stretta unione porta a parlare di un radicamento cristologico dell'amore: è fondamentale unire in modo inscindibile la conoscenza con la comunione. La sintesi teologica di 1Gv si trova in 3,23: fede e amore devono stare insieme. Qui sta il punto focale, che annoda insieme cristologia e morale.

Il capitolo di Introduzione alla lettura di Apocalisse è piuttosto articolato: Doglio affronta anzitutto la questione dell'autore, della data e del luogo e dei destinatari. *Autore*. Chi è quel Giovanni a cui fa riferimento il primo versetto dell'Apocalisse? L'autore si presenta ripetutamente con questo nome (cf. anche 1,4.9; 22,8). Ma chi è costui? È l'apostolo, autore del QV, o è un'altra persona? La questione dell'autore è stata dibattuta soprattutto negli ultimi due secoli. I dati interni non ci dicono chi fosse questo Giovanni. Quanto alla sua identificazione tradizionale con il figlio di Zebedeo nulla depone a favore, ma nulla in contrario. Bisogna pertanto ricorrere a dati esterni. Molti moderni, a partire dalla fine del '700, hanno negato l'identità dei due autori del Vangelo e dell'Apocalisse. Un confronto attento però evidenzia anche molte convergenze tra i due scritti. In Apocalisse si rinvencono una lingua giovannea, un'arte giovannea e una scuola di pensiero giovannea. Un unico ambiente di origine spiega il sorgere della letteratura giovannea: è esistita una comunità profetico-apocalittica in cui sono nate le varie opere che formano il *corpus*. «Giovanni»: l'assenza di ogni titolo per qualificare l'autore rappresenta un indizio per riconoscerne la paternità. Solo una persona molto conosciuta può permettersi di non qualificarsi. La pseudonimia in uso tra gli apocalittici non è una prova contraria rispetto alla paternità giovannea.

«Non si può pensare che l'ambiente giovanneo avrebbe accettato in modo così semplicistico un'opera che non fosse veramente legata al garante della tradizione» (266). In conclusione, possiamo ritenere che anche l'Apocalisse appartenga all'ambiente della comunità giovannea, dove è stata conservata l'unica testimonianza del Discepolo Amato.

Data e luogo di composizione. Quanto alla data e al luogo di composizione dello scritto, è difficile immaginare che la stesura dell'opera sia avvenuta a Patmos. Si deve piuttosto dire che l'esperienza di Patmos ha generato la riflessione che più tardi fu messa per iscritto. È opportuno allora distinguere due momenti: quello dell'esperienza mistica a Patmos e quello della composizione letteraria. A p. 267 Doglio tratteggia una ricostruzione di come potrebbe essersi sviluppata la traiettoria che ha infine portato al libro, lasciando aperte due ipotesi: che il confino a Patmos vada collocato in periodo domiziano (metà degli anni 90) oppure in quello neroniano (seconda metà degli anni 60), secondo l'opinione di alcuni studiosi moderni.

Destinatari e scopo. La cornice storica in cui nasce l'Apocalisse è la provincia romana d'Asia e il colto ambiente efesino; i destinatari sono le comunità giovannee che vivono nella regione di Efeso. Il contesto in cui vede la luce lo scritto è segnato da conflitti esterni (con la struttura dell'imperialismo romano, con la cultura ellenistica, con il mondo giudaico) e interni (gruppi in contrasto tra loro; persone incoerenti e inclini al compromesso). In negativo, l'autore combatte la tendenza al compromesso; in positivo il suo scopo principale resta quello di consolare, incoraggiare e formare (in senso spirituale e teologico). Dal punto di vista retorico, Giovanni mette in atto una triplice strategia, tanto sul fronte esterno quanto su quello interno: la demolizione dell'avversario; la costruzione di un universo alternativo; la proposta di un imperativo morale e sapienziale. L'Apocalisse è, però, fondamentalmente celebrazione della pasqua di Gesù Cristo (270).

Giovanni adotta indubbiamente i principi formali della letteratura apocalittica, tuttavia – a confronto con altre opere di questo genere – l'Apocalisse risulta infinitamente più sobria ed equilibrata. In quattro paragrafi successivi Doglio ne mette a fuoco le caratteristiche letterarie: lingua e stile; genere letterario; unità dell'opera; struttura. *Lingua e stile.* Doglio si domanda anzitutto come risolvere il problema della «strana grammatica» di Apocalisse. La «strana lingua» di Apocalisse è in ogni caso assolutamente omogenea, a testimonianza dell'unicità dell'autore. Egli scrive in greco, ma pensa in ebraico: quello di Apocalisse è un linguaggio greco-ebraico, che rappresenta una specie di inedito «stile sacro». *Genere letterario.* L'Apocalisse di Giovanni appartiene indubbiamente al genere letterario apocalittico. Tuttavia, se sul piano formale questo scritto risponde ai canoni del genere, esso «è un'opera profondamente cristiana e ha di mira soprattutto l'annuncio del Cristo risorto» (273). *Unità.* Riguardo alla dibattuta questione dell'unità dell'opera, se molti ne hanno sostenuto un'origine disorganica, Doglio pensa piuttosto che una lettura serena e uno studio attento inducano a sostenere l'unità originale dell'Apocalisse. *Struttura.* Venendo a presentare la sua proposta in merito alla disposizione e alla struttura letteraria del libro, egli ricorda anzitutto la teoria della ricapitolazione, che si è affermata fin dall'antichità cristiana

(Vittorino, Ticonio, Beda): l'Apocalisse è caratterizzata dal ritorno di alcune immagini e dall'insistenza su alcuni simboli; nelle diverse parti che la compongono si riconosce la sostanziale identità del messaggio, mediato da immagini diverse. Doglio riconosce pertanto nell'Apocalisse un processo narrativo in forma di spirale ascendente, che ripropone in molti modi il medesimo messaggio cristiano incentrato sulla pasqua di Cristo.

La corposa «Guida alla lettura» (277-339) ha i tratti di un vero – per quanto sintetico – commento, che è impossibile riassumere in questa sede. Ci limitiamo a qualche sottolineatura del modo in cui Doglio ci presenta l'impianto complessivo del libro. Tra il prologo liturgico (1,1-3) e l'epilogo liturgico (22,6-21) sono facilmente riconoscibili due parti principali. I messaggi del Cristo risorto (prima parte) sono introdotti da una visione (1,9-20) e hanno la forma di messaggi alle sette Chiese (cc. 2-3). Quello delle lettere non è un vero settenario. I tre settenari che compongono la seconda parte (sigilli, trombe e coppe) sono parimenti introdotti da visioni inaugurali (cc. 4-5; 8,2-6; cc. 12-15). La lunghissima visione (ben quattro capitoli) che introduce il versamento delle coppe comprende anche il trittico dei segni. Soltanto l'ultimo dei tre settenari (le coppe: c. 16) è poi seguito da una serie di visioni complementari, che occupano lo spazio di più di cinque capitoli (17,1-22,5). È ben nota la difficoltà di riconoscere la struttura della seconda parte del libro (4,1-22,5). Al di là dei 7 sigilli, delle 7 trombe e delle 7 coppe, Doglio rinviene qui in più punti la presenza di uno schema settenario: la struttura della pericope 14,6-20, per esempio, rivela una disposizione in cui al centro sta il Figlio dell'uomo, mentre prima e dopo ci sono tre angeli. «Nei settenari dell'Apocalisse assume un ruolo importantissimo il sesto elemento» (287). L'intervento decisivo di Dio si colloca sempre a questo punto. «La lineare struttura dell'insieme subisce dunque un evidente ampliamento nel sesto elemento» (288). Nel caso dell'ultimo settenario questa affermazione va integrata con un'altra: «Anche in questo caso si nota un ampliamento del sesto elemento, mentre nel settimo viene raggiunto il vertice del compimento» (320).

L'Apocalisse parla continuamente del mistero pasquale come evento centrale della storia. Non abbiamo dunque dei quadri cronologicamente successivi, ma la costante riproposizione della medesima tematica: «Dio interviene nella situazione negativa del mondo e la trasforma radicalmente» (305). I tre grandi settenari della seconda parte del libro non sono altro che una riflessione strutturata sul compimento delle promesse divine. Quanto, ad esempio, descritto in connessione con la sesta tromba (9,12-11,14) coincide con «l'intervento divino, mediato dagli angeli, nell'antica alleanza culminata con il mistero pasquale» (298).

Concludendo con una sintesi del messaggio teologico dell'Apocalisse (340-346), Doglio ricorda che la base indispensabile per comprendere questo libro è la conoscenza della forma letteraria e dell'ambiente di origine. Premesso ciò, egli individua alcuni criteri ermeneutici fondamentali. *L'ambiente liturgico*. Apocalisse è un testo nato in stretto rapporto con la celebrazione liturgica del mistero pasquale e il libro stesso è essenzialmente celebrazione della pasqua di Cristo. *La rilettura cristiana dell'AT*. La meditazione delle Scritture è l'azione fondamentale che la comunità compie nella celebrazione liturgica; i testi scritturistici sono per l'autore un tesoro da cui egli estrae materiale antico per comunicare un messag-

gio nuovo all'interno di un piano organico. *L'uso del simbolismo*. La comunicazione dell'autore è fatta attraverso segni che devono essere interpretati alla luce della sua cultura di origine: il mondo biblico e quello giudaico del I sec. Solo una continua operazione ermeneutica permette al lettore/ascoltatore di applicarne il senso alla propria situazione concreta. *La risposta cristiana di fronte al dramma della storia*. «Dietro i simboli dell'Apocalisse dunque si può riconoscere *la storia della salvezza*, che il profeta cristiano delinea per spiegare le vicende di fine I sec. e per orientare la riflessione di tutti i lettori al significato profondo dell'intera vicenda umana, orientata al compimento definitivo» (344). Mentre gli apocalittici del giudaismo «attendevano l'intervento decisivo di Dio per il futuro e lo annunciavano come imminente, la comunità giovannea invece afferma con sicurezza che l'intervento decisivo e definitivo di Dio nella storia si è già realizzato con Gesù di Nazaret, crocifisso e risorto, Signore della storia, chiave di lettura di tutta la storia passata, presente e futura» (345).

Doglio ha indubbiamente compiuto un lavoro di ottimo livello. Le osservazioni che abbiamo formulato nel corso della nostra presentazione non inficiano quanto dichiarato fin all'inizio: i presupposti della sua interpretazione e il modo in cui è condotta la lettura dei cinque scritti giovannei ci trovano largamente d'accordo. Auspichiamo, pertanto, una larga adozione di questo manuale da parte degli studenti del ciclo istituzionale di Teologia e di Scienze religiose. Ci pare inoltre che il confronto con un pensiero così organico e strutturato sull'insieme della letteratura giovannea sia un esercizio fecondo anche per chi ha il compito di insegnare il *corpus johanneum*.

Maurizio Marcheselli
Facoltà Teologica dell'Emilia-Romagna, Bologna
marchemau@gmail.com

The Samaritan Pentateuch. A Critical Editio Maior. Volume 3: Leviticus. Edited by STEFAN SCHORCH, in Collaboration with EVELYN BURKHARDT and RAMONA FÄNDRICH, De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2018, p. XLVI-250-כח, cm 25, € 99,95, ISBN 978-3-11-040287-2; e-ISBN 978-3-11-040410-4 (PDF); e-ISBN 978-3-11-040420-3 (EPUB).

Nell'ambito degli odierni studi sui samaritani e il samaritanesimo, che si sono intensificati enormemente in questi ultimi tempi, un'edizione critica del Pentateuco Samaritano è non solo benvenuta ma quanto mai opportuna e necessaria. Sinora infatti ci si avvaleva ancora di fatto dell'opera che August Freiherr von Gall aveva composto agli inizi del Novecento (*Der hebräische Pentateuch der Samaritaner*, Gießen 1914-1918), che era edizione eclettica, fondata sulla ricerca di un *Urtext* e troppo influenzata dal ricorso al testo masoretico (= TM). Erano stati pubblicati in seguito anche altri lavori, interessati però in gran parte al confronto con TM, e si era anche edito il testo di un ms. della sinagoga di Nablus (A. Tal, *The Samaritan Pentateuch According to Ms. 6 (C) of the Shekhem Synagogue* [Texts and Studies in the Hebrew Language and Related Subjects 8], Tel Aviv 1994). Mancava però un'edizione critica vera e propria, fondata su criteri ecdotici più corretti.

Il progetto su cui si fonda questa nuova impresa è diretto da Stefan Schorch, che si avvale della collaborazione di una quindicina di studiosi, e ha sede presso la Martin-Luther-Universität di Halle-Wittenberg; in realtà non è del tutto nuovo, poiché riprende alcune iniziative precedenti. Sono previsti 6 volumi, di cui quello sul Levitico è il primo a essere pubblicato: ai cinque dedicati ai rispettivi libri del Pentateuco se ne aggiunge un altro con la descrizione dei mss. utilizzati. Lo stesso Schorch aveva già illustrato il progetto qualche anno addietro («A Critical editio maior of the Samaritan Pentateuch: State of Research, Principles, and Problems», in *Hebrew Bible and Ancient Israel* 2[2013], 100-120) ma per alcune annotazioni critiche al riguardo si può vedere anche G.N. Knoppers, «Toward a Critical Edition of the Samaritan Pentateuch: Reflections on Issues and Methods», in A.B. Perrin – K.S. Baeck – D.R. Falk (edd.), *Reading the Bible in Ancient Traditions and Modern Editions. Studies in Memory of Peter W. Flint* (SBL Early Judaism and Its Literature 47), Atlanta, GA 2017, 163-188.

L'introduzione al presente volume (in tre lingue: tedesco, inglese ed ebraico), che vale anche per gli altri, traccia un quadro dei criteri seguiti e spiega quale sia l'impostazione editoriale e grafica dell'edizione. Possiamo osservare in margine che il problema di fondo che ha indotto alla scelta di un testo di base è analogo a quello avvertito a suo tempo per l'allestimento di un'edizione critica del testo ebraico masoretico, quando a un'edizione eclettica se ne è sostituita un'altra (quasi) diplomatica, che consiste nella riproduzione (ovviamente adattata) del ms. di Leningrado (o San Pietroburgo) B 19^A. Così qui si pone alla base, e quindi si riproduce, il ms. Dublin, Chester Beatty Library, 751 (con sigla D¹), trascrit-

to nel 1225 d.C. dallo scriba Abi Barakata: lo si è preferito perché completo (o quasi: mancano alcuni fogli dell'ultima parte di Deuteronomio) e meglio conservato, con poche cancellature e correzioni. Accanto ad esso si sono utilizzati altri 23 mss. (di cui 5 completi, 15 abbastanza ben conservati e 3 frammentari). Il materiale dovrebbe essere dunque esaustivo, raccolto da tutte le biblioteche del mondo, oltre che dalla sinagoga di Nablus.

Per facilitare la lettura il testo viene riprodotto in caratteri quadrati e suddiviso secondo i capitoli e i versetti di TM della *Biblia Hebraica Stuttgartensia* e della *Biblia Hebraica Quinta* (come per quest'ultimo, infatti, la suddivisione originale è diversa; qui viene indicata in caratteri samaritani solo la sequenza delle colonne, corrispondenti ai capitoli, in testa alle pagine pari del volume). Nella pagina, sotto al testo, viene elencata anzitutto la serie di mss. che attestano il brano riprodotto, e con le indicazioni di inizio e di fine quando il ms. è frammentario. Seguono poi altri cinque paragrafi o apparati. Il primo offre le varianti del testo consonantico negli altri mss. Il secondo è dedicato alle traduzioni aramaiche (targumiche) e arabe, quando il loro testo risale a un originale diverso da D¹: sono importanti perché riportano a una forma testuale anteriore a quella dei mss. ebraici, che sono medievali. Il terzo prende in considerazione i paralleli di Qumran, della LXX e della Peshitta, quando il testo del Samaritano diverge dal TM, e si fa notare espressamente che, in questo caso, più che di varianti vere e proprie si dovrebbe parlare di corrispondenze. Possiamo aggiungere però anche che il TM è citato qui solo in relazione a queste testimonianze e mai per le sue divergenze dirette rispetto al testo del Samaritano. Ne consegue che le varianti tra TM e Samaritano si possono cogliere nell'apparato della *Biblia Hebraica*, dove sono di solito indicate, ma non qui. Ad esempio, in 17,4 si tratta della norma che obbliga l'israelita che scanna un animale a presentarlo come offerta, e il Samaritano ha un testo più lungo in cui si precisa che tale offerta deve essere un olocausto o un sacrificio di comunione. Poiché il testo più lungo è anche nella LXX e in 4QLev^d, si viene a cogliere nell'apparato (145) che esso manca in TM. Probabilmente è il testo più lungo a essere secondario ma chi utilizza l'apparato non avrebbe di per sé la possibilità di sapere che TM è più corto, se non lo consultasse direttamente (per le motivazioni in base alle quali il Samaritano sarebbe aggiunta secondaria si veda R. Müller – J. Pakkala – B. ter Haar Romeny, «Added Detail in the Samaritan Version of Leviticus 17:4 concerning the Sacrifices», in Idd., *Evidence of Editing. Growth and Change of Texts in the Hebrew Bible* [SBL Resources for Biblical Study 75], Atlanta, GA 2014, 19-25). Si può supporre che gran parte dei fruitori di questa edizione critica siano interessati al confronto tra Samaritano e TM, ma proprio su questo punto non si ritrovano qui le indicazioni delle divergenze.

Il quarto apparato (elencato come quarto nell'introduzione ma nell'apparato effettivo è collocato come terzo, e viene quindi prima del precedente) riporta tutti i segni che nei mss. sono aggiunti al testo consonantico, per indicare ad esempio una vocalizzazione, oltre ad altri dettagli. Infine, il quinto offre le varianti dei segni di interpunzione nei vari mss. rispetto a D¹.

Accanto al testo sono poste anche alcune note marginali in lettere latine, che segnalano la lettura di una parola nella recitazione della Torah nella comunità

samaritana, e tra parentesi ne viene aggiunta una trascrizione in caratteri ebraici con vocalizzazione tiberiense. La vocalizzazione fa parte della lettura orale e qui vengono dati solo alcuni casi di disambiguazione: si sono scelti cioè quelli in cui una parola, se identica al TM nelle consonanti, può essere vocalizzata diversamente (come nelle forme verbali). Se nelle consonanti si diverge invece dal TM, la vocalizzazione vuole sciogliere eventuali ambiguità interne.

Utilizzando questa serie di apparati si ha quindi la possibilità di superare i limiti che un'edizione diplomatica necessariamente comporta: da un documento base si può ricostruire la tradizione testuale attraverso le altre testimonianze, tanto ebraiche quanto delle traduzioni antiche. Ciò vale anzitutto per il testo consonantico ma anche per quella serie di indicazioni aggiunte (segni vari, e specialmente di interpunzione) che lo accompagnano e che, analogamente alla tradizione masoretica, testimoniano sia una lettura sia una forma di esegesi.

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

L. MAZZINGHI, *Weisheit* (Internationaler Exegetischer Kommentar zum Alten Testament), Kohlhammer, Stuttgart 2018, p. 556, cm 25, € 99,00, ISBN 978-3-17-022424-7; e-ISBN 978-3-17-029020-4 (PDF); e-ISBN 978-3-17-029021-1 (EPUB); e-ISBN 978-3-17-029022-8 (MOBI).

Luca Mazzinghi, professor for exegesis of the Old Testament at the Pontificia Università Gregoriana (Rome), who since his dissertation (*Notte di paura e di luce. Esegesi di Sap 17,1-18,4* [AnBib 134], Roma 1995) has focussed intensely on research of the Sapientia Salomonis (Wisdom of Solomon), has, with the work presented here, produced a comprehensive and very readable commentary on this important early Jewish text. Likely written in Alexandria between the end of the first century B.C. and the start of the first century A.D., the Sapientia on the one hand reflects a deep rootedness in the holy texts of Israel, and, on the other, a good knowledge of pagan Hellenistic philosophy, religion and culture. Mazzinghi shines a light on both these contexts of the Sapientia. In doing so, he is also mindful throughout of the early Christian and patristic reception of the Sapientia, which was evidently only passed down within Christianity, despite its Jewish origins.

The introduction (19-47) provides reliable information on the textual transmission of the Sapientia and its early translations. Here, Mazzinghi quite rightly attributes special importance – not only for the textual history, but also for the early history of the reception and exegesis – to the *Vetus Latina*, in which form the Sapientia made it into the *Vulgata*, since Hieronymus (347-420) did not translate it. In his assumption that the Sapientia was genuinely composed in Greek, is a unified literary work and was written by a single author, Mazzinghi

joins the consensus of the current research. Mazzinghi is able to cite the thematic and conceptional uniformity of the book as essential arguments for the thesis of literary unity. Following the observation made by James M. Reese (*Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and Its Consequences* [AnBib 43], Rome 1970) that words, motifs and themes are continually being taken up again within the various parts of the book – so-called flashbacks – Mazzinghi traces the structural and theological coherence of the *Sapientia*. Mazzinghi is also able to incorporate the two digressions in Sap 11,15–12,27 and 13,1–15,17, which are occasionally regarded as secondary in the more recent research, into this coherence. The passages in Sap 8,19–20 and 9,15 that are often declared to be «Platonic» are also original for Mazzinghi. Thus, Sap 8,19–20 is said rhetorically to be an ἐπιφώνημα, that is, «a brief reflection that sets itself apart from the central theme, but at the same time anticipates it» (248), and, materially, a further development of biblical anthropology in the footsteps of Gen 2,7 and pagan Greek thought. In a similar vein, he points out that while Sap 9,15 admittedly uses Platonic language (cf. Plato, *Phaidrus* 247b), with respect to its content, it is essentially based on biblical traditions and, compared to a pure form of Platonism, is oriented not towards metaphysics but rather towards psychology and gnoseology (274). Mazzinghi unfortunately does not discuss redaction-critical hypotheses on the genesis of the *Sapientia*, which most certainly exist (cf., e.g., Mareike Verena Blischke, *Die Eschatologie in der Sapientia Salomonis* [FAT 2/26], Tübingen 2007). With respect to genre, the *Sapientia* is for Mazzinghi, who, like most of the research, subdivides it into three large parts (Sap 1–6; 7–9; 10–19), a work *sui generis*. It combines elements of *protreptic*, *encomium* and, above all, Midrash. Its place of origin is probably Alexandria in the period between 30 B.C. and 14 A.D. Here, Mazzinghi in the main follows a broad consensus in the research and in questions of dating predominantly sides with the monumental commentary by Giuseppe Scarpata (*Il libro della Sapienza*, I–III, Brescia 1989–1999), which, alongside the works by Chrysostome Larcher (*Études sur le livre de la Sagesse*, Paris 1969; *Le livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon*, I–III, Paris 1983–1985), is in any case the reference work he habitually turns to.

A special emphasis of Mazzinghi's commentary is on the interpretation of the *Sapientia* against the background firstly of the canonical writings of ancient Judaism, secondly of the early Jewish traditions that did not enter the canon, and thirdly of the Hellenistic world. Thus, on the one hand, Mazzinghi again and again points out the *Sapientia*'s deep anchoring in the biblical tradition, especially in the books of Genesis, Exodus, Isaiah, Proverbs, Job and the Psalms. Yet, on the other hand, he clearly shows the familiarity of the *Sapientia*'s author with Platonic and Stoic philosophy. From within the sphere of early Jewish writings that did not enter the canon, Mazzinghi does not rule out the possibility that the author of the *Sapientia* had knowledge of *1 Enoch* 1–5; 91–105 or the *Letter of Aristeas*. He places the *Sapientia*'s stance towards pagan Hellenistic culture between the tendency of the *Third Book of Maccabees* to disassociate itself and the works of Philo of Alexandria, which open themselves up wide to Hellenistic thought, but which the author of the *Sapientia* was probably not aware of, despite their temporal and geographical proximity. In spite of its opening, which

is directed towards the rulers of the world (Sap 1,1), Mazzinghi declares the actual addressees of the Sapiientia to be Jewish readers. In addition to his description of the work's literary and religious contexts, Mazzinghi pays particular attention to the rhetorical structure of the Sapiientia, its numerous stylistic devices and its biblically substantiated argumentation, which is then reflected above all in the detailed exegesis of the individual passages.

The detailed exegesis (48-516) opens in each instance with an introduction to the part of the book in question. There follow remarks on the literary structure and literary genre of the particular passage being interpreted as well as a translation with notes on the philology and grammar. The actual exegesis is divided into a synchronic and a diachronic analysis. Even though the emphasis of the synchronic analysis is on tracing the line of thinking of the particular passage of the Sapiientia and the diachronic analysis focusses predominantly on the tradition history, this separation of the exegesis is not convincing. It is also not followed through in detail. For example, the remarks on the understanding of ψυχή («soul») are put forward as part of the synchronic analysis (57), while the comments on the understanding of παιδεία («upbringing») are assigned to the diachronic analysis (59) – or, again, the terms ἀπόρροια («emanation») and παντοκράτωρ («Ruler of all») are treated in the synchronic analysis (219), while ἅγιος («holy») and μονογενής («only-begotten») are addressed in the diachronic analysis (223). What is striking in the diachronic analyses is how Mazzinghi traces the Sapiientia's use of scripture – for example, when he derives the ambiguous understanding of death in Sap 2,23-24, of a physical and eternal death, from the exegetical interplay of Gen 1,26-27 and 3,22. However, Gen 4,1-16 would also have been worthy of consideration here.

Again and again, digressions (set in fine print) on particular themes of the Sapiientia are inserted into the exegesis of the individual passages, for example on the «Sons of God» (Sap 5,5), on the allusion to Enoch and the Enoch tradition, on the mercy and wrath of God, on the term εὐσέβεια / *pietas* («piety»), on the goddess Isis, or on the understanding of νόμος («law») in Sap 6,4. This Mazzinghi interprets in the sense of a convergence of positive law, natural law and Mosaic Torah (181). Adjoined to the *opus magnum* is a bibliography, organized according to commentaries, secondary literature and further literature. The literature cited within the exegesis is only indicated in the footnotes. To aid orientation, it would have been more helpful to place corresponding references to secondary literature in a block ahead of the individual passages. The concluding indexes of themes, Greek words, Bible passages and extrabiblical sources (pagan, Jewish, Christian) make the commentary's contents accessible. They reveal once again, in condensed form, the diversity of the content of the Sapiientia, the high level of education of its author, and its anchorage within the holy scriptures of Israel. Originally written in Italian and translated very well into German by the Sapiientia specialist Helmut Engel, the commentary is made easier to use by clear typography and key words in the marginalia. All in all, Mazzinghi has produced a commentary that offers a great wealth of information. Its strength lies above all in its demonstration of the Sapiientia's deep rootedness in the Jewish tradition, which it interprets in dialogue with Hellenistic philosophy and religion. The ex-

tensive commentary deservedly joins the ranks of the great Sapientia commentaries that have been published in the last 40 years.

Markus Witte
Seminar für Altes Testament
Theologische Fakultät Humboldt-Universität zu Berlin
Unter den Linden, 6
D - 10099 Berlin
markus.witte@hu-berlin.de

P. MASCILONGO, *Il Vangelo di Marco. Commento esegetico e teologico*, Città Nuova, Roma 2018, p. 968, cm 24, € 65,00, ISBN 978-88-311-3634-1.

Il commentario del prof. P. Mascilongo, docente di Sacra Scrittura presso il Collegio Alberoni (Piacenza) e l'Istituto di Scienze Religiose di Modena, costituisce un lavoro ampio e accurato.

L'autore si introduce al lavoro sostenendo di apprezzare quei commentari che prediligono lunghe introduzioni. In questo modo il lettore è in grado di farsi già all'inizio un'idea chiara della composizione di luogo e di tempo del Vangelo e delle ricche informazioni fornite, per trarne frutto nel corso della lettura. Ugualmente è apprezzabile anche il procedimento inverso seguito da quei commentatori che pongono solo alla fine le questioni preliminari. Così la lettura dei testi evangelici permette all'autore di focalizzare e riassumere meglio la ricchezza letteraria del libro e il suo messaggio. Con elegante ironia, il prof. Mascilongo afferma che nel suo commentario non ha seguito nessuno dei due consigli! Il motivo – afferma – è che il suo lavoro vuole diventare una guida alla lettura, passo dopo passo, del Vangelo secondo Marco.

Circa la proposta di struttura, Mascilongo segue l'orientamento classico, per via della sua semplicità. Seguendo lo schema collaudato dei commentari a Marco, la prima parte finisce nella confessione di Pietro a Cesarea di Filippo, mentre la seconda si conclude nel mistero pasquale. L'opera marciana rappresenta una proclamazione del vangelo che evidenzia il mistero del discepolato, sulla scia di non pochi studiosi che hanno condiviso questa posizione (Standaert, Marcus, Focant, Segalla, Manicardi). Dopo il prologo, la prima parte (1,16–8,30) viene chiamata: *Con i discepoli alla ricerca dell'identità di Gesù*. La seconda parte (8,31–10,52) è denominata *Con i discepoli verso la croce*. La terza parte (11,1–16,20) è intitolata *A Gerusalemme*. Le tre parti vengono a loro volta suddivise in varie sezioni, rendendo il percorso narrativo dell'evangelista più chiaro. Riguardo alla prima parte si distinguono le seguenti sezioni: Gesù e i discepoli in Galilea (1,16–3,6); Gesù con i Dodici fino al ritorno a Nazaret (3,7–6,6); Gesù, i discepoli e il pane (6,7–8,30). L'autore scandisce invece le altre due parti seguendo semplicemente gli episodi del Secondo Vangelo. Tenendo conto che Marco nella prima parte del Vangelo presenta alcuni sommari, il nostro autore pone l'accento su due narrazioni riassuntive: l'inizio della missione di Gesù (1,14–15) e la sua attività terapeutica (3,7–12).

Nell'introduzione si trova anche un percorso storico, finalizzato a presentare le tappe interpretative che hanno caratterizzato la lettura di Marco lungo i secoli. Si accenna agli inizi della Chiesa e al periodo patristico, quando il Vangelo marciano era ritenuto minoritario a confronto con i racconti di Matteo e Luca. Com'è noto, l'esegesi moderna ha riscoperto Marco con la sua ricchezza di particolari e la vivacità della narrazione all'interno di una struttura pensata e organizzata in base agli eventi narrati.

Per quanto riguarda la metodologia di studio e di ricerca sul testo, l'autore si schiera a favore dei metodi sincronici e in concreto dell'analisi narrativa. Evidenziando la funzione dei binomi autore-lettore e storia-discorso, Mascilongo mostra che il contenuto e la forma del racconto sono due aspetti che vanno di pari passo. La conoscenza della figura di Gesù implica la comprensione dei testi che ne raccontano azioni, parole e miracoli e l'analisi del loro intreccio. Al contempo il nostro autore considera storia e teologia come due dimensioni ermeneutiche che non si devono, non si possono, escludere a vicenda. Lo stesso vale nella relazione fra sincronia e diacronia; si tratta di tenere insieme le due istanze metodologiche per arrivare a una migliore comprensione del testo.

Il *modus operandi* nell'elaborazione e stesura del commentario ripete un procedimento chiaro e lineare. Ogni brano inizia con un'accurata analisi del testo. Si studiano quasi tutti i vocaboli presenti, mettendo in risalto quelli che sono tipici di Marco, sia per la frequenza con cui ricorrono che per il loro specifico impiego, estendendo l'analisi anche ai brani paralleli dell'Antico Testamento. A volte la frequenza dei vocaboli determina il contenuto e il titolo del brano. Ad esempio, l'episodio del paralitico di Cafarnao (Mc 2,1-12) viene denominato «Disputa sul perdono dei peccati», visto che in questa narrazione l'espressione appare quattro volte. Si fa notare che proprio in occasione di questo miracolo, appare per la prima volta nel Vangelo il titolo cristologico di «Figlio dell'uomo» (198). Ciò permette di considerare le particolarità del testo e dei singoli termini. In modo simile l'autore scopre nel racconto dell'emorroissa e della figlia di Giairo l'effetto di un accumulo di eventi da cui trapela l'immagine di un Gesù legato a una forza potente e inarrestabile (353).

Un ulteriore aspetto del procedimento metodologico è dato dal confronto sinottico. Tenendo conto del frequente – se non costante – impiego di Marco che fanno Matteo e Luca, il confronto permette di analizzare le narrazioni parallele degli altri evangelisti. Il nostro autore analizza le varianti lessicali e narrative, rielabora i punti di vista delle singole versioni e ne ricostruisce la dimensione teologica ponendola a confronto con Marco. Segue il commento esegetico dei testi, accompagnato dalla focalizzazione di alcune osservazioni puntuali che culminano negli approfondimenti sintetici.

Per tornare al racconto della guarigione del paralitico, in quest'ultima parte si studia più in dettaglio l'espressione «Figlio dell'uomo» e la sua portata lungo il Vangelo, prendendo spunto da questo evento (200-201). Ogni brano si chiude con un'abbondante selezione bibliografica specifica.

Una menzione particolare si deve fare dei due capitoli marcani costituiti da discorsi: quello delle parabole (4,1-34) e quello apocalittico (13,1-37). Il commentario riserva un'importanza speciale a questi due capitoli, che si distinguono

per la loro complessità nonché per i lavori esegetici a essi dedicati. Ne è prova l'ampia bibliografia segnalata, particolarmente copiosa per Mc 4,1-34. Per quanto riguarda il discorso apocalittico di Mc 13 – sulla scia delle ricerche di Jacques Dupont – l'autore cerca di individuare i criteri temporali, quelli parenetici e le inclusioni, come punti di riferimento che permettono di coglierne la ricchezza e la profondità. Certamente le coordinate temporali sono il punto focale del brano perché determinano con la loro frequenza l'andamento del discorso e rispondono alle domande dei discepoli.

Il commento ai racconti della passione e morte costituisce la parte principale del commentario, non soltanto per l'importanza che l'evangelista attribuisce loro – il 20% di tutto il testo – ma anche perché si tratta dell'evento basilare della storia della salvezza, nel quale convergono tutti e quattro i Vangeli. È ben conosciuta la sentenza di Martin Kähler che definiva il Vangelo di Marco «un racconto della passione con una lunga introduzione». Mascilongo ne fa eco mediante un'analisi ininterrotta di Mc 14–15, che occupa più di 140 pagine del commentario.

Infine, l'autore cerca di spiegare le differenti versioni dei racconti della risurrezione e di inquadrarle come elemento basilare dell'annuncio e della fede cristiana. Il nostro autore si sofferma specialmente sul testo contenuto nei grandi codici e manoscritti e sul loro confronto, non senza indicare nella finale breve del Vangelo (16,8) la perplessità suscitata dal silenzio e dalla paura delle donne, testimoni iniziali dell'evento fondamentale della salvezza cristiana. In concreto, nella parte riguardante gli approfondimenti, Mascilongo si sofferma sulle questioni storiche e sulle considerazioni teologiche della finale marciara, avendo presenti le diverse interpretazioni che sono state proposte. Segue poi un rapido commento riassuntivo della finale lunga (16,9-20), in cui l'autore considera le varianti alternative e riconosce che esse non riflettono lo stile marciario, ma rappresentano delle integrazioni successive.

Dopo aver presentato la proposta di struttura del Vangelo, si accenna alla teologia di Marco. Il nostro autore evidenzia la priorità di due temi: la cristologia e il discepolato. Essi rappresentano i punti focali attorno ai quali ruotano gli altri motivi teologici, tra i quali vi sono la missione, il Regno, l'escatologia. L'uno e l'altro aspetto, anche se presenti in tutto il Vangelo, sono particolarmente evidenziati nel commentario al racconto della passione e morte, dove spicca la continuità della narrazione drammatica che inizia in 14,1, con il complotto contro Gesù, e finisce, mantenendo gli stessi personaggi fino alla crocifissione, alla fine del capitolo seguente, in 15,47.

Lungo il commentario si fa riferimento alla relazione tra Marco e l'Antico Testamento. Il Vangelo marciario, che a confronto con gli altri Vangeli contiene meno citazioni esplicite, si rivela come racconto con frequenti riferimenti, allusioni e citazioni implicite della Bibbia d'Israele. È merito dell'autore aver posto in evidenza, nei diversi episodi che si susseguono nel corso dell'analisi, questo rapporto continuo con l'Antico Testamento, rivelandone un processo di rilettura che fa capo alla figura di Gesù stesso.

Volendo dare qualche suggerimento all'autore, probabilmente esso riguarderebbe l'estensione del lavoro. Certamente il commentario aiuta a seguire il filo rosso del Vangelo, intrecciando i diversi episodi in modo da far vedere la conti-

nuità narrativa e l'attività redazionale dell'evangelista, che ha sempre presenti i discepoli e la loro capacità di capire la figura di Gesù, in un'alternanza fra comprensione e incomprensione. In alcuni casi l'analisi testuale e lessicale aiuta a meglio capire il senso di un brano e il suo impatto narrativo: basti pensare, ad esempio, ai sette partecipi che descrivono la situazione dell'emorroissa e la sua guarigione da parte di Gesù in Mc 5,25-27 (343 e 348), o il senso della parola *eirēnē* nella pericope, unico luogo del Vangelo dove appare (349). A volte si osserva però che quell'analisi poteva diventare un po' più snella. In certi casi inoltre l'insistenza sullo studio lessicografico poteva tener conto dell'abbondante analisi di parole e vocaboli disponibile attualmente nei *lexika* e nei dizionari esegetici e teologici, in rete e su supporto cartaceo.

Ad ogni modo si tratta di un commentario ampio e profondo, che dà prova dell'impegno profuso dal nostro autore, da notarsi specialmente negli approfondimenti, dove si osserva la sua capacità riassuntiva e conclusiva nel presentare diversi tratti della persona di Gesù, frutto senz'altro della sua ricerca e conoscenza della bibliografia. Egli ha tenuto conto dei grandi commentari del XX sec., tra i quali vanno menzionati i lavori di Schniewind, Marxsen, Schmid, Gnllka, Guelich, Pesch, da una parte, e dei più recenti, come quelli di Marcus, Légasse, Standaert, Yarbrow Collins, Evans, Focant, France, dall'altra. In definitiva il volume del prof. Mascilongo rappresenta un nuovo e rilevante contributo agli studi marcani e costituisce un significativo apporto per l'approfondimento del Vangelo nell'ambiente accademico italiano.

Bernardo Estrada
Pontificia Università della Santa Croce
Piazza S. Apollinare, 49
00186 Roma
bestrada@pusc.it

G.G. SCOLLO, *The Strength Needed to Enter the Kingdom of God: An Exegetical and Theological Study of Luke 16,16 in Context* (WUNT 2.485), Mohr Siebeck, Tübingen 2019, p. LX-422, cm 23, € 94,00, ISBN 978-3-16-156859-6.

Il volume è l'edizione rivista della tesi di dottorato in Teologia biblica, presentata nel maggio 2018 presso la Pontificia Università Gregoriana di Roma ed elaborata sotto la direzione di Dean Béchar. Scopo della dissertazione è lo studio di una delle *crux interpretum* più discusse del Vangelo di Luca, ovverossia Lc 16,16.

Il lavoro si presenta come un'enorme ricerca per scandagliare il senso di una espressione difficile: immensa è la quantità di studi che Scollo ha consultato in molte lingue (la bibliografia finale è davvero nutrita), come pure meticolosa è la sua attenzione a citare le fonti antiche di cui offre sempre indicazioni per una precisa e immediata consultazione. Utilissimi al termine del volume sono non solo l'indice dei passi (biblici e non biblici), ma pure quello degli autori e dei sog-

getti trattati. Insomma, un'opera che si presenta in perfetta regola, scritta in modo scorrevole e leggibilissima. Va inoltre aggiunto che l'autore ha avuto il coraggio e l'arditezza di affrontare uno dei passi più complessi del terzo Vangelo.

All'inizio della dissertazione l'autore dà questa traduzione del versetto lucano: «^(a) The Law and the Prophets until John; ^(b) since then the *basiléia* [*sic!*] of God is preached [as good news], ^(c) and everyone *biázetai eis* it» (4). Già da questa prima versione si comprende che Scollo intende studiare i termini che semplicemente traslittera dal greco. Il problema, in effetti, è noto e ben sintetizzato dallo stesso ricercatore: «Moreover, as if that were not enough of a problem, by reason of the Greek verb's middle voice, the grammar equally allows the Lucan clause in v. 16c (*πᾶς εἰς αὐτὴν βιάζεται*)» to be read *actively* ("everyone does violence to it"), *intransitively* ("everyone forces his way into it"), or even *passively* ("everyone is forced into it") (9). A queste osservazioni l'autore ne aggiunge altre a proposito del secondo termine che lasciava in sospeso, *basileía*: «whether it is to be understood *spiritually* (God or the single believer's heart), *physically* (a concrete place, either in Heaven above or on earth below), or *historically* (the Church or the state, in their socio-political connotation)» (10). Anche le espressioni temporali meritano attenzione. Scollo, citando uno studio di P.S. Cameron (*Violence and the Kingdom: The Interpretation of Matthew 11:12* [ANTJ 5], Frankfurt am Main et al. 1984, 1), scrive: «The proposition "from" or "since" (*ἀπό*) could mean 'since John was born', 'since John began to preach', 'since John was imprisoned', or 'since John was executed', whereas "until" (*μέχρι*) or "up to" (*ἕως*) could entail either "an extension of the period since John, or [...] an imminent third period"» (10-11).

Duplici è lo scopo della ricerca: in primo luogo studiare Lc 16,16, cercando di portare un ulteriore contributo a quanto è stato finora detto in proposito (la citata monografia di Cameron è del 1984, dell'anno seguente è quella di D. Kosch, *Die Gottesherrschaft im Zeichen des Widerspruchs. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung von Lk 16,16 // Mt 11,12f bei Jesus, Q und Lukas* [EHS.T 257], Frankfurt am Main et al. 1985); in secondo luogo, leggere quel testo non isolatamente, ma all'interno del suo contesto. A questo l'autore aggiunge quella che egli stesso definisce «the novelty of this study», ovvero sia ritrovare dietro il detto che unisce il tema del Regno e quello della violenza il testo di Dt 6,4-5, citato esplicitamente in Lc 10,25-28: «In the verses immediately preceding Luke 16,16, we find the threefold occurrence of the Aramaic word for "money" (*μαμωνᾶς*), as opposed to the "love" of God (*ἀγαπήσει[ς]*), its assonance with the Semitic verb for faith '*aman*', as well as the mention of one's "heart" (*καρδία*). All these indications point in this hermeneutic direction as a very good and reasonable possibility» (13-14).

Tre corposi capitoli (II-IV) sono dedicati alla storia dell'interpretazione del detto, al suo contesto e alla ricerca sui lessemi basati su termine βίᾱ-. In primo luogo, si ripercorre (19-62) la vicenda di come è stato letto il versetto lucano. Il lettore trova passi dei padri greci, dei padri latini, degli autori medievali, per giungere ad A. Schweizer e A. von Harnack. Tale ricostruzione dipende interamente dalla precedente ricerca di Cameron (sempre menzionato in nota) e non aggiunge nulla a quanto egli aveva già scritto: gli autori e i passi discussi sono esattamente gli stessi, le conclusioni identiche. Citando lo studioso inglese, Scol-

lo ricorda che la discussione si è polarizzata su tre punti: «a) the positive or negative value of βιάζεται; b) its middle or passive voice; and c) the historically restricted or universally edifying reference of the saying ad a whole» (62). Così è pure per la ricerca dopo von Harnack, che ancora una volta ripercorre il citato volume di Cameron. E dopo il 1984? A parte alcune assenze (per esempio C. Burchard, «Zu Lukas 16,16» [1984], in Id., *Studien zur Theologie, Sprache und Umwelt des Neuen Testaments* [WUNT 107], Tübingen 1998, 119-125, e C. Mearns, «Realized Eschatology in Q? A Consideration of the Sayings in Luke 7.22, 11.20 and 16.16», in *SJTh* 40[1987], 189-210), i contributi più recenti non sono né presentati né discussi, ma semplicemente ricordati di passaggio nelle note. Non si poteva fare di meglio per offrire uno *status questionis* aggiornato e metodologicamente più adeguato a una dissertazione dottorale?

Nel terzo capitolo Scollo studia il detto nel suo contesto, ovverosia il c. 16 di Luca. Per mezzo di un'analisi strutturale e terminologica, individua il centro nel v. 14: «if the narrative and thematic structure of Luke 16 do rotate around v. 14, then the midpoint of the concentric composition should not only reveal crucial information for the comprehension of the surrounded verses, but also function rhetorically as the lynchpin or pivot of the whole underlying reasoning» (103). In altre parole, Scollo individua una composizione concentrica: A. la parabola dell'amministratore infedele (vv. 1-8a), B. detti vari (vv. 8b-13), C. il *pivot* (v. 14), B'. detti vari (vv. 15-18), A'. la parabola del ricco e di Lazzaro (vv. 19-31). Con molta diligenza mette in evidenza le corrispondenze lessicali, tematiche e strutturali, per dimostrare che al cuore del discorso c'è l'amore per la ricchezza. L'analisi entra pure nei particolari, mostrando una serie di nessi: alla prima parabola (vv. 1b-8a) corrisponde la seconda (vv. 19-31); alla scaltrezza del mondo (v. 8b) la visione degli uomini (v. 15b); all'ingresso nelle tende eterne per mezzo di *mamona* (v. 9) l'ingresso nel regno di Dio per mezzo della βία (v. 16); alla fedeltà a una cosa piccola (*mamona*) (vv. 10-12) la fedeltà a un piccolo apice della Legge (v. 17); al servizio di un solo padrone (v. 13) il matrimonio con una sola donna (v. 18); al centro v'è il *pivot* (*lynchpin*) a proposito dell'amore del denaro (v. 14). La proposta è indubbiamente interessante.

Il quarto capitolo è interamente dedicato alla ricerca sui lessemi dove è presente la radice βιά-. Per quanto riguarda la documentazione e la discussione dei testi greci tratti dall'età classica e dai papiri, Scollo dipende largamente da due lavori: il volume di F. D'Agostino (*BIA. Violenza e giustizia nella filosofia e nella letteratura della Grecia antica. Sondaggi lessicali*, Milano 1983) e il contributo di S.R. Llewelyn («Forcible Acquisition and the Meaning of Matt 11,12-13», in *NDIEC* 7[1994], 130-162). Alle pp. 189-208 si riproduce quasi *verbatim* quanto ha scritto Llewelyn, ancora una volta citando i medesimi testi e traendo le stesse conclusioni, aggiungendo unicamente un ricco apparato di note; invece alle pp. 171-185 è D'Agostino ad essere ampiamente ripreso, sempre con dovizia di annotazioni che rimandano alle edizioni dei testi antichi. Grande enfasi è posta sulla *usucapio* (e il suo equivalente ebraico, la *bazaqah*): Llewelyn, infatti, sostiene che alcuni atti violenti di cui parlano le fonti antiche erano diretti verso le proprietà e non contro i proprietari. Nei papiri, gli avvocati di coloro che sono accusati di atti di violenza invocano il principio della usucapione. A partire da

queste osservazioni Scollo afferma a proposito di Lc 16,16: «by placing money into God's kingdom, by way of a physical act, such as, almsgiving, even without seeking God's own explicit consent, one could claim the right of ownership of some portion of the "divine estate" by the principle of *usucapio*» (204).

La rassegna prende in considerazione anche la letteratura del periodo del Secondo Tempio, la *Settanta* e infine i testi dell'«*Opus Lucanus*» (*sic!*) (243). Merita attenzione la considerazione che l'autore propone dello *Shema*' (Dt 6,5). Il *Targum Neophyti*, per esempio, ha interpretato così il versetto in questione: «Amerete l'insegnamento della Legge del Signore con tutto il vostro cuore, con tutta la vostra anima e con tutta la vostra ricchezza (*wbkl mmwnykwn*)». Allargando l'indagine ad altri testi, si nota come la tradizione ebraica abbia interpretato il termine *m^eōd* in riferimento al «denaro», alla «salute», alle «proprietà», ai «possessi», a differenza della *Settanta* che l'ha reso con δύναις (o, secondo alcuni codici, con ισχύς).

A ragione Scollo osserva che, con eccezione di Mt 11,12, Luca è il solo autore neotestamentario a utilizzare termini con la radice βία-: il verbo βιάζεσθαι (Lc 16,16), il verbo παραβιάζεσθαι (Lc 24,29; At 16,15), il sostantivo βία (At 5,26; 21,35; 27,41), l'aggettivo βίαιος (At 2,2). In conclusione l'autore prende le distanze da G. Schrenk (che ha scritto la voce «βιάζομαι, βιαστής» per il *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*): «Indeed, the βία-root lexemes do refer generally to "an act of force, or an attempt as such". However, their "basic sense" is not necessarily "hostile", nor does the verb βιάζομαι "always" stand for "a forced as distinct from a voluntary" action. Specifically, our analysis has shown how one cannot really speak of an "unequivocal" negative use of the terms. Quite the reserve, their usage is so persistently marked by an intrinsic semantic ambivalence between good and evil that the context in which they occur becomes key to their proper understanding, time and again» (245).

Si arriva così al capitolo finale dove Scollo si addentra nell'esegesi del testo lucano che sta studiando. Del versetto si fornisce questa versione: «The Law and the Prophets until John; since then the kingdom of God is preached [as good news], and everyone gains entrance into [by force of mammon]». A proposito del rapporto fra Legge, Profeti e regno di Dio, Scollo prende le distanze che coloro che leggono questa relazione in termini di «promessa e compimento». Piuttosto essa è interpretata «in terms of two successive stages in the economy of divine revelation and salvation, each of which reveals the same will of the "one" God (see Deut 6,4) to a different audience: while before John "the law and the prophets" represent the message of God's revelation directly to the chosen people of Israel alone, after him the preaching of the kingdom extends that same message to everyone» (274). Volendo fornire argomenti a questa tesi afferma: «Consequently, although periods and stages of God's revelation may shift from older to newer, "the law and the prophets" are neither superseded nor abolished (see Luke 16,17), since "the old", that is, the original "purpose of God" (Luke 7,30) for the salvation of his people and all mankind, "is good" (Luke 5,39b), and every scribe who has been instructed in the kingdom of Heaven can take from his storehouse both the old and the new, as required by the circumstances (see Matt 13,52)» (275-276). Infine conclude: «a key to understanding the

relationship between the two expressions, “the law and the prophets” (v. 16a) and “the kingdom of God is preached as good news” (v. 16b), can be found in the attested understanding of the love commandment, [...] summarized by the commandment to love God and neighbor connected with the *Shema* ‘*Yisra’el*» (278).

Le argomentazioni portate non convincono. In primo luogo, è metodologicamente scorretto spiegare Luca con Matteo (invertendo, fra l’altro, quanto dice il primo evangelista che parla di «cose nuove e cose vecchie»), come fa il nostro autore. Inoltre, non si può non sottolineare la totale ingenuità con cui Scollo procede, bypassando la discussione critica a proposito della prima parte del v. 16. Nonostante citi Conzelmann (cf. nota 117 a p. 274 e nota 119 a p. 275), tuttavia non accenna minimamente ai tre tempi individuati dall’esegeta tedesco. Per Conzelmann, infatti, fino a Giovanni Battista vale il tempo d’Israele che è il tempo della promessa; con Gesù è inaugurato il periodo del Regno annunciato e manifestato (cf. Lc 4,17-21; 18,31; 22,37; 24,25-27) che, nella sua visione, è «il centro del tempo». Segue infine il tempo della Chiesa, inaugurato dalla venuta dello Spirito nella Pentecoste (cf. At 2,1-13). Al di là della pertinenza di questa interpretazione (si usa dire, giocando sulle parole e correggendo la prospettiva di Conzelmann, che Gesù non è «il centro *del* tempo» ma «il centro *dei* tempi», in quanto il tempo d’Israele e quello della Chiesa, nella visione di Luca, non sono tutt’altra cosa rispetto al tempo di Gesù ma sono ad esso profondamente connessi), ciò che stupisce nell’argomentazione di Scollo è il modo in cui presenta Giovanni Battista. Bisogna doverosamente ricordare che in Luca, a differenza di Mt 3,2, il Battista non annuncia il Regno ma è un predicatore di giudizio, come i profeti. Sicché, al di là di facili concordismi, i problemi che la prima parte del versetto suscita restano irrisolti, semplicemente perché non sono affrontati criticamente.

L’idea si ripresenta allorché Scollo affronta la seconda parte del v. 16, quella cui ha dedicato gran parte della sua ricerca. A proposito del verbo βιάζεσθαι egli, con la maggioranza degli interpreti, sceglie la forma media: «we choose to read βιάζεσθαι in Luke 16,16 in the sense of a specific good news relating to the kingdom of God, which entails the universality of latter’s outreach, “beginning from [...] John” (Acts 1,22)» (280). E continua: «From the Baptist onward, the commandment to love God and neighbor, on which “the law and the prophets” hang, is offered to everyone as a way to gain entrance into the kingdom of God and thus inherit eternal life» (281). Ancora una volta si vuole assolutamente allineare Giovanni e Gesù, citando pure a sproposito At 1,22, che ha tutt’altro significato nel contesto del secondo libro di Luca.

L’ultimo passaggio riguarda l’interpretazione dell’ultima parte del v. 16. «The meaning of v. 16c is thus definitely positive: entering or taking possession of God’s heavenly property in terms of the legal principle of *usucapio* or *hazaqah*, by means of some physical “βίαιος” act, such as, almsgiving, is thus possible not only for the members of the chosen people, but also for the Gentile Christian faithful to whom Luke writes» (281). La «violenza» è la forza necessaria per mettere le proprie ricchezze a disposizione del Regno.

Alcune considerazioni critiche sono già emerse nella presentazione della dissertazione; esprimiamo qui qualche ulteriore osservazione. Nonostante all’inizio della dissertazione l’autore dichiara di voler studiare Lc 16,16, il suo apporto si li-

mita alla terza parte del versetto, ovverosia al verbo βιάζεσθαι. Il resto, di fatto, non gode di adeguate considerazioni critiche. Ci sembra poi esagerato il ruolo che Scollo affida non tanto al testo dello *Shema'*, ma alla sua interpretazione targumica e poi ebraica nel contesto di Lc 16. Davvero quella lettura di Dt 6 può essere la chiave interpretativa del difficile passo lucano? Gli argomenti portati convincono poco. Afferma: «If “the law and the prophets” signifies the totality of the law of Israel (see 2Kgs 23,25), then this summarized by the commandment to love God and neighbor connected with *Shema' Yisra'el*» (p. 278). Proprio il nesso fra «Legge e Profeti», comandamento dell'amore e *Shema'* non va da sé. «Legge e Profeti» rappresentano la rivelazione di Dio; ma la rivelazione in Luca non è sintetizzata dal comandamento dell'amore (a differenza di Mt 22,40). Il nesso poi con lo *Shema'* richiede un ulteriore passaggio, per nulla esplicito e quindi avvertito come forzato. Insomma, il lettore ha l'impressione di trovarsi di fronte a un'interessante intuizione, ma fatica a cogliere il rigore della dimostrazione esegetica.

Testimonia questo procedimento impressionista una delle pagine più sintetiche della dissertazione, nella quale il ragionamento è pure rappresentato tramite un'utile tabella (a p. 279). Scrive Scollo: «“the law and the prophets” point forward to the “kingdom of God”, just as the “violent” entrance into “it” refers back to them, via the love commandment and the right use of one's strength or mammon (according to the shared Aggadic Targumic traditions on Deut 6,5). What distinguishes them, however, is illustrated by the remaining syntagmas: from “John” onwards there is an additional good news, which consists in that the kingdom of God is now being offered to “everyone”» (278). Ma – come si è già ricordato – il Battista di Luca non è quello di Matteo, dunque c'è un *gap* fra la sua predicazione e la proclamazione del Regno. Nella prospettiva di Scollo, invece, tale *gap* non esiste; ciò però significa imporre al testo una camicia di forza che non ne rispetta la singolarità. Sicché la questione resta interamente irrisolta, cioè aperta, proprio perché non è stata affrontata criticamente.

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

B.J. ARNOLD, *Justification in the Second Century* (Studies of the Bible and Its Reception 9), De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2017, p. XIV-221, cm 24, € 99,95, ISBN 978-3-11-047677-4; ISSN 2195-450X.

L'anno 2017 è stato caratterizzato da molte iniziative volte a celebrare l'anniversario della Riforma di Lutero. Tra di esse non sono mancate numerose pubblicazioni, di varia natura, su temi teologici specifici, contesti storici, provocazioni ecumeniche per l'oggi. Il volume di B.J. Arnold, trattando del tema della giustificazione per la fede, va direttamente al cuore di un dibattito teologico che ha

visto protestanti e cattolici impegnati a difendere i propri punti di vista per cinque lunghi secoli segnati da guerre e conflitti pressoché continui, con scarse condizioni per una reale ricerca della verità attraverso il dialogo. È probabile che la *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione* firmata ad Augusta il 31 ottobre 1999 tra la Chiesa cattolica e la Federazione Mondiale Luterana abbia potuto mettere un punto fermo sulla volontà di ascoltare i testi paolini sulla giustificazione – Galati e Romani – nella loro integrità. Opportuno allora il volume dell'A. che intende scandagliare un tempo del tutto peculiare per la storia del cristianesimo, il II sec., che raccolse l'eredità apostolica in un contesto culturale e sociale molto diverso rispetto alle origini. Studiando la ricezione della dottrina paolina circa la giustificazione per la fede nel II sec., l'A. cerca di mostrare, contrariamente ad altre opinioni, che l'eredità paolina non fu oscurata, ma rimase anche in contesti ecclesiali lontani dall'epoca apostolica. Si spinge perfino a dire (3) che Lutero non fu il primo a suggerire che la giustificazione per la fede dovesse essere intesa in senso forense, ma apparteneva già ai padri della Chiesa (sempre chiamati così dall'autore) portando il lettore a pensare che, in fondo, il monaco agostiniano non abbia fatto altro che riattizzare un fuoco da braci mai del tutto spente. A questo intento si aggiunge anche la polemica con T.F. Torrance, *The Doctrine of Grace in the Apostolic Fathers*, Grand Rapids, MI 1959, 12-13, il quale affermava la totale distorsione operata dai Padri apostolici sulla dottrina della grazia elaborata dall'apostolo Paolo, segnando una strada che avrebbe compromesso in modo decisivo la possibilità di accogliere il pensiero apostolico nella sua freschezza. L'A. non manca di riferire gli studi a lui precedenti circa il tema della giustificazione presso i padri della Chiesa in un puntale e snello repertorio bibliografico. Va segnalato, però, che tra Ilario di Poitiers e Origene ci fu quasi un secolo di distanza e che i contesti storici nei quali vissero erano profondamente diversi, essendo l'uno, Origene, visse ancora in piena epoca di persecuzioni e Ilario invece nel periodo della pace costantiniana (15-16).

L'A., pastore della Chiesa Battista dello Smithland (VII), sotto la guida di M. Haykin, dalla prima letteratura cristiana cerca di dimostrare come l'interpretazione forense della giustificazione per la fede fosse un'idea che non morì con Paolo, ma rimase un punto di riferimento stabile anche negli scritti apostolici e negli autori del II sec. (1 e 4). La quasi venti pagine di bibliografia dimostrano che l'A. è ben informato sulla letteratura secondaria, quasi tutta in lingua inglese con quale riferimento alla letteratura tedesca (non sono menzionate opere in lingua francese, italiana e spagnola che pure vantano edizioni critiche dei testi di prim'ordine). Il II sec., scelto come ambito di ricerca, è un tempo complesso per la formazione delle istituzioni cristiane e non facilmente dominabile, perciò l'A. opera alcune scelte testuali che gli permettono di portare avanti la sua ricerca. Si tiene ben lontano dall'accennare alla difficile questione della ricezione di Paolo tra gnostici, marcioniti, letteratura pseudo-clementina, dove l'apostolo Paolo, tra esaltazione e rifiuto drastico, ha fatto fatica, almeno fino a Ireneo, a trovare un'accoglienza pacificamente unificata. I riferimenti agli studi su tale tema (cf. A. Lindemann, D. Rensberger, D. Penny, E. Dassmann, B. White, W. Babcock, M. Bird e J. Dodson) sono sufficienti per affermare che Paolo non fu influente solo per Agostino, Lutero e i protestanti odierni, ma allungò la sua ombra già nel

II sec. in modo preponderante («Paul has cast an enormous shadow over the entirety of Church history», 11).

Di questo II sec., complesso e contraddittorio da tanti punti di vista, ma anche contenente tutte le istanze che poi troveranno una loro forma definita dopo Costantino (canone biblico, regola di fede, ministero episcopale, vita liturgica della Chiesa, ecc.), l'A. prende in esame cinque capisaldi della letteratura cristiana: Clemente di Roma, Ignazio di Antiochia, la *Lettera a Diogneto*, le *Odi di Salomone* e il *Dialogo con il giudeo Trifone* di Giustino, filosofo e martire. Come egli stesso afferma (20), Clemente è bene collocarlo sotto il regno di Domiziano, cosicché non appartiene più al II sec., ma alla fine del I. La discussione con Torrence, tuttavia, non poteva trascurare un documento così importante della prima letteratura postapostolica, anche se Paolo, in Clemente, è più presente con la sua testimonianza di attività missionaria che non con i suoi contributi teologici. La scelta dei passi commentati è filologica: si segue la ricorrenza della parola greca *giustizia*, nella sua radice *dik-*, parola scelta dall'apostolo Paolo per presentare, in Galati e Romani, la misericordia di Dio che è somma giustizia perché si rivolge a tutti in egual modo, al giudeo prima e poi al greco (cf. Gal 2,16; Rm 1,17). L'A. sembra dare per scontato che il vocabolario della giustizia adoperato dall'Apostolo debba essere inteso solo in senso forense, non facendo cenno alla possibilità filologica che tale vocabolario, così come usato dall'Apostolo, possa avere anche aspetti semantici più ampi. Come J. Barr aveva già dimostrato (puntualmente citato a p. 5), dipende dal contesto dove vengono usate le parole e, per quanto Paolo sia capace di impostare discorsi di carattere giuridico, non si può affermare che in Galati e Romani egli possa intendere la giustizia solo e unicamente in senso forense. Così come andrebbe meglio ricompresa l'opinione secondo la quale il tema della giustificazione sarebbe la questione centrale per l'apostolo Paolo (5). È l'evento cristologico che richiese al dottore delle genti di ripensare sotto una luce nuova il mistero di Dio e dell'uomo, ricavandone delle conseguenze inedite rispetto alla tradizione giudaica che non poteva essere scardinata del tutto; ne è prova che la Legge non solo è santa (cf. Rm 7,12), ma da essa si ricava che il regime della fede è superiore alla Legge (cf. Gen 15,6 in Gal 3,6 e Rm 4,3). Il testo genesiaco è riportato anche da Giustino (182), il quale, senza mai far riferimento a Paolo, tuttavia non può essere ritenuto esponente di un'interpretazione solo forense della giustificazione. In *Dial.* 47,3 (178) e *Dial.* 137 (180) Giustino non si stanca di ripetere che i precetti della Legge (circoncisione, sabato, feste) furono istituiti per la durezza di cuore del popolo di Israele, e invece chi ha la fede in Cristo non ha bisogno di tali precetti perché crede e si comporta come Cristo (cf. *Apol.* 66).

Dopo aver giustificato la scelta del tema nell'Introduzione, l'A. dedica i successivi cinque capitoli ad analizzare il tema della giustificazione (in senso forense) presentando prima le caratteristiche generali dell'opera esaminata e poi soffermandosi su qualche passo ove ricorre la radice *dik-*. Le rispettive introduzioni alle singole opere sono un'ottima presentazione dello *status quaestionis* degli studi – di lingua anglofona – sui testi presi in esame. Venendo ai testi studiati: per Clemente, l'A. esamina l'unico passo di *1Corinti* 32,3-4; per Ignazio il solo passo di *Filadelfesi* 8,2; per *Diogneto* il c. 8,1-6; per le *Odi di Salomone* alcuni versetti

dalle Odi 17, 25 e 29; per il *Dialogo con il giudeo Trifone* di Giustino, i passi 8, 23, 92 e 137. La scarsità dei riferimenti testuali al tema della giustificazione per la fede non è l'unico ostacolo che l'A. affronta. Di questi cinque testimoni della primitiva letteratura cristiana solo i primi due sembrano riconoscere l'autorità apostolica di Paolo e dei suoi scritti, almeno in parte, mentre gli altri tre, pur facendo intravedere una certa conoscenza dei temi paolini, non fanno mai riferimento esplicito a Paolo e ai suoi scritti. L'A. aveva già esplicitato un importante presupposto: il silenzio non è equiparabile a un rifiuto (9). Cioè il fatto che non si citino esplicitamente i testi di Paolo non significa che siano rigettati e non si deve essere tratti in inganno nel pensare che la teologia paolina sia stata obnubilata o cancellata. L'argomento *e silentio* resta sempre ambivalente e, in questo caso, andrebbe meglio capito dentro il contesto del II sec., dove l'impronta paolina data all'annuncio evangelico non aveva trovato ancora una pacifica accoglienza. Vi erano diverse spinte a vivere la fede in Cristo senza necessariamente considerare quello di Paolo come l'unico cristianesimo possibile, come testimoniano i Vangeli di Matteo, di Giovanni e la *Didachè*. Sforzo dell'A., pur con queste difficoltà, è di dimostrare che in realtà il tema della giustificazione per la fede si era ben radicato in ambienti cristiani anche dove Paolo non era esaltato o la cui autorità non era invocata. In questo c'è un grande merito del volume: non era necessaria l'autorità dell'apostolo Paolo, né vi era la necessità di citare i suoi scritti per descrivere la fede in Cristo come atto con il quale Dio giustifica i credenti. Il che però scardina il principio che Paolo sia stato il portatore di un vangelo più autentico di altri. La giustificazione per la fede, infatti, è riflessione già veterotestamentaria e Paolo ebbe il merito di essere il primo a farne vedere la superiorità e la anteriorità rispetto ai dettami della Legge.

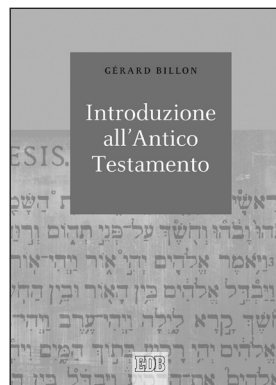
Il volume ha il pregio di mettere a fuoco un tema teologico particolarmente spinoso e in un periodo storico, il II sec., difficile da conoscere fino in fondo a causa della frammentarietà delle fonti giunte fino a noi. Un periodo, soprattutto, dove la ricezione dell'apostolo Paolo e dei suoi scritti ha trovato gli esiti più disparati e contraddittori. Va apprezzato lo sforzo di cercare temi paolini anche nei brevi frammenti, a testimonianza che anche chi non accoglie in modo esplicito e integro gli scritti paolini, tuttavia non ha potuto ignorare l'istanza di superare una visione legalistica della legge mosaica per dare spazio a una dimensione dove la risposta umana alla grazia divina non era indifferente al piano divino stesso. Cosicché, se per giustificazione forense si intende esprimere un'idea che escluda o diminuisca l'importanza dell'atto umano, libero e responsabile, di fronte all'iniziativa di Dio in Cristo, ci si allontana dal genuino pensiero paolino che insiste invece sul fatto che l'amore di Dio giustifica quando abita il cuore degli uomini (cf. Rm 5,5) e li trasforma di gloria in gloria (cf. 1Cor 3,18).

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

GÉRARD BILLON

Introduzione all'Antico Testamento

La Bibbia, libro fondatore di due grandi tradizioni religiose, l'ebraismo e il cristianesimo, è una specie di biblioteca che viene presentata in un unico volume nel quale si distinguono due parti. La prima è l'Antico Testamento, composto da alcune decine di testi di consistenze e stili differenti. Il lascito biblico è la storia dell'alleanza tra Dio e gli uomini. In un viaggio tra letteratura, storia e teologia, il libro offre una percezione della potenza dei testi dell'Antico Testamento, eredità al tempo stesso ebraica e cristiana.



«BIBLICA»

pp. 136 - € 17,00



**Edizioni
Dehoniane
Bologna**

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

www.dehoniane.it

LIBRI RICEVUTI

- BECK E.J., *Justice and Mercy in the Apocalypse of Peter. A New Translation and Analysis of the Purpose of the Text* (WUNT 427), Mohr Siebeck, Tübingen 2019, p. 197, cm 24, € 89,00, ISBN 978-3-16-159030-6; e-ISBN 978-3-16-159031-3; ISSN 0512-1604; e-ISSN 2568-7476.
- CAIAZZA C., *Una fedeltà possibile. Lettura in chiave narrativa di Geremia 35*, EDB, Bologna 2019, p. 184, cm 21, € 20,00, ISBN 978-88-10-21705-4.
- CALDUCH-BENAGES N., *Pan de sensatez y agua de sabiduría. Estudios sobre el libro de Ben Sira*, Verbo Divino, Madrid 2019, p. 453, cm 24, € 37,00, ISBN 978-84-9073-512-1.
- COCCHINI F., *Le sei parole di Maria*, EDB, Bologna 2019, p. 114, cm 18, € 14,00, ISBN 978-88-10-56917-7.
- DAFNI E.G. (ed.), *Divine Kingdom and Kingdoms of Men / Gottesreich und Reiche der Menschen. Studies on the Theology of the Septuagint Volume II / Studien zur Theologie der Septuaginta Band II* (WUNT 432), Mohr Siebeck, Tübingen 2019, p. 239, cm 24, € 114,00, ISBN 978-3-16-158201-1; e-ISBN 978-3-16-158202-8.
- DOGNIÉZ C. – LE MOIGNE P. (edd.), *Les Douze Prophètes dans la LXX. Protocoles et procédures dans la traduction grecque: stylistique, poétique et histoire* (VT.S 180), Brill, Leiden-Boston, MA 2019, p. 344, cm 24, € 110,00, ISBN 978-90-04-40575-2; ISSN 0083-5889.
- DOZEMAN T.B. – SCHMID K. – SCHWARTZ B.J. (edd.), *The Pentateuch. International Perspectives on Current Research*. Unrevised student edition (FAT 78), Mohr Siebeck, Tübingen 2019 (First edition 2011), p. XVIII-578, cm 24, € 69,00, ISBN 978-3-16-156635-6.
- GARIBBA D. – VITELLI M. (edd.), *Le città del cristianesimo antico. La Galilea e Gerusalemme*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2019, p. 219, cm 21, € 20,00, ISBN 978-88-6124-788-8.
- GRASSO S., *Il Vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico*, Città Nuova, Roma 2019, p. 1071, cm 24, € 65,00, ISBN 978-88-311-3635-8.
- HARRISON J.R., *Paul and the Ancient Celebrity Circuit. The Cross and Moral Transformation* (WUNT 430), Mohr Siebeck, Tübingen 2019, p. 449, cm 24, € 159,00, ISBN 978-3-16-154615-0.
- LANDI A. (ed.), *Il paradosso della risurrezione. Alle origini della fede cristiana* (CSB 92), EDB, Bologna 2019, p. 155, cm 21, € 19,00, ISBN 978-88-10-41043-1.
- NODET E., *Les Romains, les Juifs et Flavius Josèphe*. Préface de M. HADAS-LEBEL, Cerf, Paris 2019, p. 376, cm 24, € 29,00, ISBN 978-2-204-13545-0.
- NOFFKE E., *Beati i poveri. Dalla legislazione mosaica alla predicazione di Gesù nel Vangelo secondo Luca* (Parola di Dio. Seconda Serie 103), San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2019, p. 187, cm 21, € 20,00, ISBN 978-88-92-21964-9.
- PERANI M. (ed.), *The Ancient Sefer Torah of Bologna. Features and History* (SJHC 59), Brill, Leiden-Boston, MA 2019, p. XII-235, cm 24, € 149,00, ISBN 978-90-04-41560-7.

- PULCINELLI G., *La giustizia di Dio per chiunque crede. Il vangelo paolino del Dio per noi* (CSB 91), EDB, Bologna 2019, p. 182, cm 21, € 19,50, ISBN 978-88-10-41044-8.
- RHYDER J., *Centralizing the Cult. The Holiness Legislation in Leviticus 17-26* (FAT 134), Mohr Siebeck, Tübingen 2019, p. XXI-484, cm 24, € 134,00, ISBN 978-3-16-157685-0; e-ISBN 978-3-16-157686-7; ISSN 0940-4155; e-ISSN 2568-8359.
- SABBADIN G., *La Chiesa, trasfigurazione della prima creazione. L'ecclesiologia come principio di lettura unitaria della teologia di Jean Danielou* (Dissertatio. Series Romana 61), Glossa, Milano 2019, p. XV-657, cm 24, € 46,00, ISBN 978-88-7105-423-0.
- SANDERS J.A., *Scripture in Its Historical Context, volume I: Text, Canon, and Qumran* (FAT 118), edited by C.A. EVANS, Mohr Siebeck, Tübingen 2018, p. XIX-548, cm 24, € 134,00, ISBN 978-3-16-155756-9; e-ISBN 978-3-16-155967-9; ISSN 0940-4155.
- SANDERS J.A., *Scripture in Its Historical Context, volume II: Exegesis, Hermeneutics, and Theology* (FAT 126), edited by C.A. EVANS, Mohr Siebeck, Tübingen 2019, p. XVI-336, cm 24, € 119,00, ISBN 978-3-16-155757-6; e-ISBN 978-3-16-157666-9; ISSN 0940-4155; e-ISSN 2568-8359.

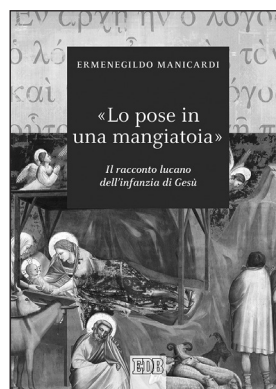
INDICI

ERMENEGILDO MANICARDI

«Lo pose in una mangiatoia»

Il racconto lucano dell'infanzia di Gesù

Il racconto lucano dell'infanzia di Gesù si articola in tre sequenze: il concepimento, la nascita e la maturità. Secondo questa successione, viene messo in scena il progressivo ingresso di Gesù nella storia; egli esiste «secondo la carne» e «secondo lo Spirito» e la risurrezione costituisce il passaggio tra queste due dimensioni. Vedendo già nell'origine verginale di Gesù una realtà che appartiene all'azione dello Spirito, Luca organizza la narrazione dell'infanzia proprio a partire dal concepimento, facendone il perno non solo del suo racconto ma anche della sua cristologia.



«BIBLICA»

pp. 304 - € 25,00

EDB

Edizioni
Dehoniane
Bologna

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

www.dehoniane.it

INDICE DEI TESTI

a cura di FRANCESCO BONANNO

I. ANTICO TESTAMENTO

Genesi

1,1-2,4a	227
1,2	596n
1,26-27	635
2,2	188, 191
2,7	634
2,17	247, 262
3,14-15	258-268
3,16	264
3,19	247, 264
3,20	264
3,22	635
4,1-16	635
4,7	264
4,10	29-30
4,11	264
5,24	30
5,29	264n
9,4	219
9,8-17	339
10	226
12,2-3	264n
12,7	258, 264
13,6	253
13,15	253, 258
13,17	258
14,17-20	188, 299-300, 304, 306-307, 308n
14,18	340-341
14,18-20	339
14,20	188
14,20b	340
14,22	55, 340
15,4	259, 267n
15,4-5	253
15,6	251, 646
15,13	254n
15,18	253, 258, 266
17,1-14	339
17,4	254
17,4 TM	215
17,8	253, 258
17,10	254
17,12	210-215
17,13	254
17,14	210-215
18,2-3	443n

18,27	264
19,1-3	443n
19,30-38	233n
21	507
21,12	188
21,33	55
22,11-12	154
22,17	188, 258
22,18	251, 396
24,7	258
24,9	253
26,4	388
27,38	55
31,44	339
37,34	595n
47,31	188
48,13-16	523n
49	512
49,10 ^{LXX}	511

Esodo

3,1-2	293
3,5-6	382n
3,14	198
3,16	396
4,22	422
10,1-2	421n
12,26-27	421n
12,40-41	254n
13,9	344n
13,14	523
13,15b	206
15,6	103n
15,12	103n
15,17	12
15,25	154
16,4	154
17,15	55
19,1-20,21	204
19,5-6 ^{LXX}	506
19,12	154
19,12-13	155
19,16	155
19,16-18	293
19,16-22	26
19,18	27
20,12	281, 425n

20,18-21	26	8,1-36	208
20,19	154	8,12	524
20,22-26	204	8,33	208
20,22-23,33	204	8,35	208
22,1	365	9,1	203n
21,1-22,17	204	9,11-24	207-210
21,15	425n	9,11-11,47	228
21,17	425n	9,23b	210
22,6	365	10	139
22,18-23,13	204	10,1	210
22,28-29	204-207	10,1-3	140-142
22,29	203n	10,10-11	210
22,30a	206	12,1-8	210, 212
23,20-33	56	12,2	210
24	139	12,3	203n, 210-215
24,1a	139, 142	12,4a	211-212
24,1-2	139	12,6-7	213
24,1-3	143	13,1-59	216
24,1-11	204	14,1-32	216
24,3-8	139	14,2a	216
24,6-8	29	14,2-8	216
24,7-8	345	14,9	216
24,8	155, 181n, 188	14,10	203n
24,9-11	139, 142	14,10-32	215-217
24,11	464	14,23	203n
24,25-18	209	14,33-53	216
25-31	155	15	212
25,9	8, 14	15,1-33	217-221
25,10-39	15	15,14	203n
25,40	8, 14, 16n, 155, 188	15,29	203n
26,33	18n	16,1	141
28,1	139	16,2	25
28,3	80	16,14-18	18n
29,1	33n	16,14-19	20
29,10	523n	17	54
29,15	523n	17,4	632
29,19	523n	17,11	23, 24n, 31, 37
30,6	18n	17,11-14	219
30,10	18n	18,5	251, 264
31,12-17	339	19,2	278
32-33	56	19,3	425n
32,1	125n	20,7	278
32,32-33	28n	20,9	425n
40,15	341	20,21	220
40,26	18n	20,26	278
Levitico		22,17-25	33n
1,3	33n	22,27	203n, 204-207, 229
1,3-5,26	207	23,1-44	223-224
1,5	18n	23,14	235n
1,10	33n	23,29	396
6,1-7,36	207	23,36	203n, 223-226
7,33	18n	23,39	203n, 223-226

Numeri

3,1-4	141
6,1-21	222
6,3	235n
6,10	203n, 222-223
7,10-89	203n
7,54	203n
9,35	203n
10,10	372
11,16-17	140
11,24-25	140
15,17-41	141
16,22 ^{LXX}	436n
17	139
17,1-5	141-143
18,7	440
18,19	341
21,1-3	59
21,1-9	264n
21,4-9	263-268
22-24	233n, 551
25,1-5	233n
25,10-13	339
25,13	341, 374
26,60-61	141
27	139, 143
27,12-13	141
27,12-23	142
27,15-23	523
27,16 ^{LXX}	436n
27,17	365
27,18	523
27,23	523n
27,31	144
29,2	226
29,8	226
29,13-24	226
29,35	223-226
31,16	551
35,9-34	45, 54

Deuteronomio

1,1-2	45
1,3-3,22	46
1,3-4,40	45-46
1,22-46	59
1,42-43	59n
2,2-22	57
3,23-29	46
4,1-40	46, 55
4,9-13	56
4,9-31	46

4,11-12	26-27
4,15	26
4,15-18	56
4,19	56
4,19-20	56
4,23-24	56
4,32-40	57
4,33-35	57
4,37	60
4,41-43	45
4,44-28,68	45-46
5,1-6,9	51
5,2-18	46
5,16	281, 425
5,19-28	46
5,22-27	26
5,23	27
5,28	52
5,28b	154
5,29	154
6-11	51
6,1	46, 52
6,1-3	421
6,1-15	56
6,2	421
6,4	46, 55
6,4-5	605, 640
6,4-11,25	46
6,5	642
6,7	421
6,8	344n
6,17	421
6,20-21	421
7,1-2	59
7,1-11	51, 56
7,3-4	59
7,8	60
7,9 ^{LXX}	506
7,17-24	59
8,1	52
8,5	60, 422
8,7-9	58
8,12-14	53n
9,8-10	56
9,11	56
9,19	181n, 188
10,1-5	56
10,6-9	45
10,12	60
10,15	60
11,1-13	60
11,10-12	58

11,18	344n	20,10-11	50
11,22	52, 60	20,16-17	59
11,22-25	51	20,18	59
11,26-29	53	20,19-20	50
11,26-30	47	21,1-9	51
11,31	48	21,5	52
11,31-12,7	51	21,10-14	51
11,31-26,16	46	21,15-21	51
11,32	46	21,18-21	425n
11,32-12,1	52	21,22-23	52
12,1	46	21,23	251, 265
12,2-7	46	22,13-29	51
12,5-11	56	22,24	343n
12,8-12	46, 51	23,4-6	551
12,10	46	23,10-15	51
12,20-28	54	23,15	59
12,23	23	23,17	47
12,29-13,1	51	23,18-19	47
13,2-19	51	23,19	47
13,7-12	52	23,20-21	47
13,9-11	52n	23,21	265
13,13-19	52, 59	24,1-4	51
14,1	60	24,5	51
14,22-23	51	24,16	52
14,28-29	51	25,1-3	52
15,19a	206	25,5-12	51
15,19-23	51	25,19	46
16,1-17	51	26,1-2	51
16,18-20	50, 52	26,1-11	46
16,21-22	56	26,3-4	52
16,21-17,1	51	26,5-11	51
17,2-7	51	26,12-15	46
17,3	56	26,15	56, 58
17,6	181n, 188	26,16	46, 52
17,8-13	50, 52	26,17-19	47, 57
17,8-18,22	46	27	47
17,14-20	54	27,1-8	47, 53
17,18	45	27,11-13	47
18,15	155	27,12-13	53
18,15-18	154, 302	27,14-26	47
18,15-20	396	27,16	425n
18,17b	154	27,26	251
19,1-7	45, 51	28	50
19,1-21,14	47	28,1-68	47
19,8-9	54	28,3-6	51, 53
19,10	51	28,15-68	47
19,10-13	45	28,16-19	51, 53
19,11-13	51	28,58	251
19,15	52	28,62-68	55
20	51	28,69	47
20,1-4	59	28,69-30,20	45, 47, 51
20,2-4	52	29	50

29,1-8 47
 29,9-12 47
 29,12 57
 29,13-19a 47
 29,17 188
 29,19b-27 47, 51
 29,21-27 50
 29,27 51
 29,28 47
 30,1-10 47, 55
 30,15-18 47
 30,15-20 81
 30,19 47
 31 45
 31,6-8 188
 31,12 421
 31,13 48
 31-34 48
 32 155, 287, 292
 32,1-3 79
 32,1-43 45
 32,2 80
 32,6 422
 32,7 421
 32,8 56n
 32,8-9 55
 32,15 53n
 32,35-36 188, 346n
 32,36 53n
 32,43 188n, 288, 292, 298
 32,44-47 45
 32,48-52 45
 33 45, 48
 33,6 53n
 34 45
 34,9 80, 523, 523n

Giosuè

4,21 421n
 7,2-5 59
 7,6 595n
 8,32 45
 10,1 340
 14-24 142

Giudici

5,14 74n
 6,13 421n
 6,22 382n
 6,24 55
 8,23 54
 9,8 54

9,15 54
 13,5 267n
 13,15-20 209n
 13,22 382n
 13,24 523
 14,6 523
 17,10 422
 18,19 422

Rut

1,1 232
 1,16 234
 1,16-17 234
 1,22 233-234
 2,2 233
 2,5 234
 2,6 233-234
 2,10 232, 244
 2,11 235
 2,13 235
 2,14 235
 2,14-16 235
 2,21 233
 3,9 234
 3,16 234
 4,5 233-234
 4,10 233-234

1 Samuele

2,12-17 143
 2,30 9n
 2,35 9n
 8,11-18 54
 10,5-13 523
 10,18-19 54
 16,13 523-524
 17,17 235n
 24,15 455
 25,18 235n

2 Samuele

1,11 595n
 3,31 595n
 6,6-7 140
 6,24 340
 7 287
 7,1-17 291
 7,14 188n, 190, 288, 290-291,
 298, 302, 422-423
 7,19 253n
 12,9 423
 17,28 235n

21,3	58
23,5	341n
1 Re	
1,39	340n
2,12-27	141
4,21	13n
8,2	225n
8,27	56
8,65	225n
8,66	203n, 225n
12	53
14,21	54n
15,4-5	54n
16,29-33	552
17,9-24	392
18,22-39	209n
18,46	523
19,2	552
19,10	49
19,14	49
19,16	523n, 524

2 Re	
2,12	422
4,1	422
5,1-19	392
6,21	422
13,14	422
14,26	53n
21,3-5	56
22-23	49
22,3-20	50
22,13	51
23	51

1 Cronache	
5,27-41	142
5,29-34	340
6,35-38	142
12,6	455
21,26	209n
24,1-2	141
24,6	74
28,11	15
28,11-19	15
28,12	15
28,19	15
29,10	422

2 Cronache	
26,11	74
34,13	74

Esdra	
1-3	452-455
1-6	140
2	452-455
2,2a	453
2,36	453
2,61-63	453
2,64	144
2,70a	453
3,1-5	453
3,8bβγ	453
3,9αα	453
3,10b	453
3,11	453
4,23	74
7,1-5	142
7,6	74
7,10	74
7,11	74
7,12	74
9	233n
9,4	366
9,11	220
10,3	366

Neemia	
7	452
7,6-72	452
7,65	144
8,18	203n, 225n
13	233n
13,13	74

Tobia	
4,12	422
7,2	104n
13,10-18	13n

Giuditta	
8,26-27	422

1 Maccabei	
7,12	74
12,20-23	142
14,41	297

2 Maccabei	
2,21	437n
3,24	436n
3,26	103n, 104n
3,33	104n
6,18	74

6,19 437n
6,28 437n

Giobbe

1,6-12 384
1,9 597
1,20 595
1,21 595
2,1-6 384
2,8 597
2,10 595
2,11 595n
2,11-13 595, 597
2,12 595
2,13 595
3,3-26 595
5,17 423
9,2-3 596
9,2-20 596
9,14-16 596
9,14-20 596
10,13-17 598
12,7-8 75n
14,1 261
20,12 103n
30,18-23 597
38,2 596, 596n, 598
38,3 597
40,2 596
40,4-5 596
40,7 597
40,7-14 598
40,8 596
40,14 103n
42,1-6 597
42,4 597-598
42,6 595n, 597
42,7 595
42,11 597

Salmi

1 456
2 287, 291, 302, 466
2,6 13n
2,7 9n, 187, 188n, 189n, 190,
288, 290, 298, 304, 440
3-4 466
3-14 466
4 466
5 505, 508
5,1^{LXX} 519
5,4 78

8 302
8,4-5 598
8,4-6 188n
8,5-7 289, 299
9,11 13n
10 466
10-14 466
11,4 32
14 466, 468
15,2^{LXX} 33n
15,8-11 396
16,7 103n
17,36 103n
18 456
18,28 297
19 456
19,2 523
20,7 103n
20,9 103n
21,2 186
21,23 190, 194-197
21,23^{LXX} 181n, 188
22,3 298
22,23 299
23 365
25 456
26,1 469
31,6 186
33 456
35 466
35,1 469
35,19 358
37 470
39 196
39,7 195
39,7-9 195-197
39,7-9^{LXX} 181n, 189-190
39,9 180n
40 36, 468
40-41 466
40,7-9 298, 345
42-43 467
42-72 467-475
42,2-6 469
42,4 469
42,6 186, 469
42,7-12 469
42,10 469
42,11 469
42,12 186, 469
43,1 469
43,1-5 469

43,2	469	76	470
43,5	186, 469	77,7-10	429n
44	468	77,54	103n
44,2	74, 421n	78	456
44,4-5	103n	78,1-4	421
44,7 ^{LXX}	294	78,10	343n
44,18	464	78,68-72	340
45	287, 467, 469-471	79	466
45,7	189	83	466
45,7-8	288, 294	85	429n
45,8	295, 298, 471	87	467-468, 473
46	467, 470	88	468, 474
47	467-468, 470	88,14	103n
47,11	103n	88,28	557n
48	470	89	456, 467-469, 474
48,1	13n	89,21	524
49	467-468, 470	89,28	291
49,16	473	89,34-35	341n
50	467, 471	89,35	464
50-51	468	93	456
51	467, 471	94	191, 456, 466
51,5	266n	94,7-11 ^{LXX}	189
51,16-19	345n	94,11	466
53	466, 468	95	155
55	460-467	95,8-11 ^{LXX}	181n
56,14	220	96,7 ^{LXX}	292
57	468	97,1	103n
58	323	97,7	298
58,3	466	99	456
59,7	103n	100,1	187
59,17	78	102	287, 295
60	468	102,25	17n
63	467, 472	102,26-28	189, 288, 295
63,9	103n	102,27c-28	296
64	466	103	456
64,9	595n	103,4 ^{LXX}	436n
68,6	422	103,19	32
68,26 ^{LXX}	128	104	287
69	115, 127-133	104,4	189, 288, 293-295
69,5	358n	105	456
69,22	235n	105,15	524
69,26	131, 396	107,7	103n
69,29	28n	108	133, 468
70	468	108-110	132
70-71	466	109	116, 130-134
72	467-469, 472, 474	109,1	396
73	467-468, 470, 473	109,1 ^{LXX}	103
73-89	467-475	109,4	156
73,23-24	473	109,8	128-129, 396
74	466, 468	110	132, 134, 287, 302, 307,
74,1	429n		341
74,11	103n		

110,1	186, 188n, 193, 288-289, 296-298, 303-304	27,11	422
110,3	296	30,17	425n
110,4	9n, 38, 189, 189n, 296-297, 299, 304, 307, 308n, 440	Qoelet	
111	456-460	1,13	75n
112	456	7,25-27	75n
113,5	32	12,9-10	75n
115,3	32	Sapienza	
117,6 ^{LXX}	443	1,1	635
117,16	103n	1,16	147
118	466	2,16	423n
118,6	189	2,23-24	635
118,22	186	5,5	635
118,23	186	6,4	635
119	456, 458-460, 466	6,14	78
120	466	7,15-16	75n
123,1	32	8,19-20	634
128,2	71	9,8	15n
133,2	524	9,15	634
137	466	11,9-10	423, 433n
138,7 ^{LXX}	103n	11,15-12,27	634
143,2	250, 264	13,1-15,17	634
147	456-457, 460	16,28	78
148	456	Siracide	
Proverbi		1,1-10	80
1,1-7	75n	2,1	422
1,8	425	3,2-16	425n
3,11 ^{LXX}	432n	3,19	81
3,11-12	185, 189, 430-432	4,11-19	78, 81
3,11-12 ^{LXX}	422	4,12	78
3,12	432n	4,12b	77
4,20	425	4,15-19	68n
6,6-11	75n	4,18	81
6,20-21	344n	6,29-31	78
6,23	436	6,32	75n
8,35	220	6,32-33	80
10,26	235n	6,36	77
13,1	425n	6,37	78, 78n
13,24	425	7,20	75n
14,27	220	7,23	423
19,27	422	8,15-16	77
22,15	425	9,2	75n
23,13-14	425	9,6	75n
23,15	422	9,15	81
23,19	422	10,5b	74
23,26	422	11,4	81
24,13	422	12,11	75n
24,21	422	14,20-27	69n, 81
24,30-34	75n	14,20-15,10	69n
25,20	235n	14,21	81

15,1	69n	44,1-15	83, 85
15,2-3	69n	44,7	83
15,4-6	69n	44,10	82
15,7-8	69n	44,13	82
15,9-10	80, 84	44,15	83
17,7	80	44,22	75
18,19a	75n	45,3	77n
23,1	422	45,15ss	523
24	68n	47,5	79
24,6	77	47,8	79
24,23	81	50,26	534
24,25	264n	51,3	77n
24,27	73n, 81	51,10-12	79
24,29-34	80	51,12	80
24,30-34	84	51,13	77
24,32	73n	51,13-30	69, 69n, 84
24,32-34	76, 83	51,22	80
24,33	76, 81	51,22-29	76
24,34	81	51,29	80
29,15	75n		
30,1-17	423	Isaia	
33,16	76	1,10-18	345n
33,16-19	63	1,21	340
33,18	76	1,26	340
34,1	75n	2,2-4	320
34,9-12	77	3,10-11	147
34,9-13	77	3,25-26	388
35,1-4	78n	4,3	28n
36,5	103n	5,11-17	320
36,18	13n	6	21n, 139
36,18-20	67	6,1-4	382
36,23-25	67	6,1-10	382
37,16-26	67	6,1-13	321
37,22-26	76	6,5	382
37,23	81	6,7	382
37,24-26	83	6,8-13	382
37,25	83	6,9-10 ^{LXX}	396n
37,27-31	67	7,14	198
38,1-15	67	8,11	523
38,16-23	67	8,17	194-195
38,24-39,11	63-87	8,17-18	189-190, 195, 197, 298-299
38,34	75n	8,18	13n, 194-195
39,1-15	64	9,5	422
39,12-14	76, 78	11,1-16	524
39,12-15	68-69	11,3	80
39,12-35	63	11,10	265
39,16-35	69	11,11-16	321
41,3	75	14,1-4a	321
41,11-13	82	14,12-21	16
42,5	423	17,9 ^{LXX}	59
42,9	76n	21,3-4	366
42,17	82n	22,1-14	321

27,7-13	321	66,1-24	366, 372-373, 375
27,13	372	66,2	366
28,11-12	39n	66,4	366
39	321	66,5	357-375
39,1-8	321	66,6	372
40	321	66,10	366
40-55	383	66,14	366
40,3-5	364n	66,15-16	369
40,10-11	321	66,18-24	320
41,8-9	299	66,22	583
41,10	103n	66,24	372
42,1-26	524		
42,6b-7	321	Geremia	
42,18-25	321	1,12	76n
42,22	321	2,30	422
43,5-7	321	3,19	422
48,1-8	321	5,3	422
48,13	103n	7,29	595n
49,9b-12	321	16,14-18	383
49,11	365	18,16	595n
51,13b-14	321	23,1-8	365
51,19	595n	26	139
52,1-6	321	30,6	366
53,12	33n	31,9 ^{LXX}	422
54	563n	31,18	595n
54,2-3	21	31,31	32, 344
54,13	363	31,31-34	26, 179, 343, 346, 351, 524
55,10-11	80	31,33	344
57,15	58	31,34	344, 363
57,19	388	35,18-19	425n
58,6	477	38,31-33	156
60-66	563n	38,31-34 ^{LXX}	181n, 189, 189n
61	196	38,33-34	287
61,1	393, 524	43,10	74
61,1s	526	43,12	74
61,1-2	477	44,15	74
61,10	563	44,20	74
62,8	103n	48,27	595n
63,7-64,11	321	48,37	595n
63,16	422		
64,7	422	Lamentazioni	
65,1-66,17	366	1,8	220
65,8	366	1,17	220
65,9	366	2,2	464
65,12	366		
65,13	366	Ezechiele	
65,13-14	369	1,3	523
65,14	366	1,26	32
65,15	366	1,26-28	22n
65,17	343	1,28	382n
65,22	363	3,12	523
66,1	32	3,22	523

7,16	595n
8	139
8,3	523
9,4-7	524
10,1	32
11,19	524
12,3 ^{LXX}	393n
16,3-7	219
17,16	464
18,31	524
34	365
36,17-18	220
40-48	8, 563n
42,15	15, 16n
43,27	203n
44,7	18n
44,15	18n

Daniele

7	22n
7,9	103n
7,9-10	32
7,10	293
7,13-14	289
12,1	28n, 289

Osea

8,1	343n
8,1-7	54
8,4-6	56
9,3	58
9,7	523
11,1	422
13,1-2	56
13,1-11	54
13,4-6	53n
13,13	366

Gioele

3,1-3	524
3,1-5	396

Amos

2,9	59
5,21-22	345n
6,3	368
9,9	384

Abdia

2,3-4	188n, 287
2,4	30n, 251, 264

Michea

1,2-7	146-147
1,8-16	146-147
2,1-5	146
2,6-11	146
2,11-13	365
2,13	365
3,1-4	146-147
3,5-8	146-147
3,9-12	146-147
3,12	146
4,9	366
6,6-8	345n

Aggeo

2,6	189
-----	-----

Zaccaria

2,9	13n
6,9-14	143
8,3	13n
9,14	372
11	365
13,7	108n
14,9-11	13n

Malachia

1,6	425n
2,4-5	339
2,6ss	523
2,8	339
2,10	423n

II. NUOVO TESTAMENTO

Matteo

1,18-20	525
3,2	643
3,3	302
4,1	526
4,15	108

4,18-19	379
5,34	32
6,9	423
6,25-32	430
9,13	182
9,18	527

10,17	367n
10,17-22	361
10,18-22	361
10,22b	361
10,28-31	430
10,32-39	430
11,11	261
11,12	642
12,18	525
12,28	526
12,47-48	196
13,24-30	580
13,34	153
15,4	425n
16,8-19	377
16,18	380
17,1-13	155
17,5	155
17,7	527, 536
17,8	155
18,12-14	151
19,4	191
19,13	527
19,13-15	536
19,28	133
21,33-41	507n
22,2-14	151
22,40	644
22,41-45	297
22,44	188n, 193
23,8	196, 581
23,9	593
23,22	32
24	361
24,9	365
24,9a	361
24,9b	361
24,13	361
24,24-30	151
25,31-46	295n
26,26-28	341n
26,28	23n, 188, 345n, 347
26,39	196
26,40	379n
26,74	379n
27,3-10	131
27,46	186
28,2	104
28,3	103n
28,8-10	89
28,16-20	89
28,20	198

Marco	
1,8	530
1,9	106
1,9-12	525
1,13	104
1,14	108
1,14-15	636
1,14-8,26	108
1,16-18	379-380
1,16-20	108
1,16-3,6	636
1,16-8,30	636
1,18-20	112
1,24	106
1,27	92
1,32-34	105
1,35-39	378n
1,37	105
2,1-12	637
2,12	92, 110
2,14-15	112
2,22	619
3,7-12	636
3,7-6,6	636
3,21	105, 110
3,28	275
3,32	105
4,1-34	637-638
4,12	109
4,13	112
4,30-32	150
4,33-34	153
4,40	112
4,40-41	112
4,41	92
5,15	112
5,23	527
5,25-27	639
5,33	110
5,36	112
5,42	92, 110
6,1	112
6,5	527
6,7-13	108
6,7-8,30	636
6,50	112
6,51	92, 110
6,52	110, 112
7,10	425n
7,18	112
7,32-35	528
7,33	527

7,37 92
 8,11-12 105
 8,17-21 112
 8,18 109
 8,23-25 527-528
 8,27-30 526
 8,27-10,52 98
 8,31 97
 8,31-10,52 636
 8,32-33 112, 378n
 8,34 109
 8,38 104
 9,3 103
 9,9 111
 9,10 113
 9,15 104
 9,31 97
 9,32 112
 9,33-37 112
 10,13-16 527
 10,24 104
 10,28 112
 10,32 104, 108, 112
 10,34 97
 10,35-45 112
 10,47 106
 11,1-16,20 636
 11,18 106, 112
 11,32 112
 12,1-11 150
 12,1-12 507n
 12,9 151
 12,10-11 151, 186
 12,12 106, 112
 12,25 104
 12,35-37 297
 12,36 103, 186, 188n
 13,1-37 637
 13,9 367n
 13,9-13 359, 361
 13,13 365
 13,27 104
 13,32 104
 14,1 106
 14,3-9 99
 14,8 99
 14,11 106
 14,21-25 341n
 14,24 188
 14,27 108n, 186
 14,27-28 113
 14,28 107-108

14,33 105
 14,36 423
 14,37 379n
 14,50 98, 107, 110, 113
 14,51-52 99
 14,52 110
 14,54 98, 107
 14,55 106
 14,62 103
 14,66-72 98, 107
 14,67 106
 14,71 379n
 15,34 186
 15,40 97-98
 15,40-41 98-99, 112
 15,41 98
 15,42-47 96-97
 15,46 99
 15,47 97-99
 16,1-8 89-114
 16,8 638
 16,9-20 89, 638
 16,18 527, 536

Luca

1,1b-2 394
 1,2 395n
 1,35 525, 537
 1,43 379n
 1,76 379n
 2,3 477
 2,11 379n
 2,50 477
 3,21-22 135
 3,22 126, 391n, 393
 4,1 393, 526-527
 4,1s 526
 4,14 391n, 393, 526
 4,15 379n
 4,16-20 200
 4,16-21 196, 525
 4,16-27 526
 4,16-30 392
 4,17-21 379n, 643
 4,18 393, 526
 4,18-27 391n
 4,20 391n
 4,23-27 379n
 4,25-27 392
 4,33-37 391n
 4,35-36 379n
 4,38-41 379n

4,40	527	18,31	116, 643
4,42-43	378n	19,1-10	477
4,43	379n	19,11-27	151
5,1-11	379-383, 393, 477-479	19,48	391n
5,8	385, 394	20,19	391n
5,10	390	20,41-44	297
5,11	125	20,42	188n
5,12-16	478	21,12	367n
5,17-26	478-479	21,12-19	361
5,27-28	478	21,17	365
5,27-39	479	22,1	391n
5,29-30	478	22,3	116, 121, 125
5,39	619	22,4	391n
6,2	381	22,6	391n
6,7	381	22,6-12	391n
6,9	381	22,7	391n
6,12-9,50	479	22,19-20	341n
6,13	116	22,20	23n, 188, 188n
6,14	380	22,21	391n
6,18	391n	22,22	391n
7,11-17	391n	22,26-27	122
7,22	391n	22,30	383
7,36-50	477	22,30-31	377, 379
8,1	116	22,31-32	384
8,27-39	391n	22,32	390
8,49-56	391n	22,32a	384
9,1	116	22,37	120, 643
9,12	116	22,44	23n
9,18-21	526	22,45	379n
9,18-22	378n	22,47	116, 121
9,29	126	22,48	391n
9,32	379n	22,54	121, 391n, 394
9,33	379n	22,54-62	382
9,34	385	22,57	384
9,58	383	22,58-62	381
10,18	16	22,59	387
10,20	28, 28n	22,61	384
10,21	525	22,66-71	391n
10,25-28	640	23,13	391n
11,2	423	23,13-15	391n
11,19s	526	23,34	390n
12,12	393	23,46	186
13,13	527, 536	23,49	394
14,16-24	151	24,4	391n
14,26	383	24,6	391n
14,33	383	24,8-49	89
15,4-7	152	24,9	392n
16,8	279	24,11	385, 392n
16,16	639, 642-643	24,12	385
16,19-31	620	24,25-27	390n, 643
18,15-17	527	24,29	642
18,28	125, 383	24,31-51	392n

24,34	379, 385-386	6,45	363
24,37	392n	6,48-58	618
24,41	392n	6,50	302
24,44	190	6,51	374
24,44-49	390	6,53-60	341n
24,45-48	394	6,66	341n
24,45-49	528n	7,1-10,21	368
24,47	388, 393	7,2	368, 371
24,48	135	7,37	368
24,49	393, 537	7,37-38	371, 548
24,50	536	7,38	181n
24,51	135	7,42	181n
24,53	396	7,44	368
		8,12	368
Giovanni		8,41	423n
1,1-18	607, 613, 615	8,48	534
1,14	364n	9,1-41	607
1,18	27n	9,22	367-368, 371, 375, 611
1,19-51	613, 624-625	9,39	368, 371
1,19-2,12	625	10,1-18	365, 620
1,23	364n	10,1-30	365
1,32-33	526n	10,21	621
1,33	527	10,22-39	480
1,35-42	607	10,22-11,54	625
1,41	526	10,25-30	365
2,1-12	619	11,10	364n
2,1-12,50	613	11,24-26	559
2,11	618	11,55	368
2,13-4,54	625	12,6	125
2,22	625	12,9	621
2,23-25	618, 625	12,11	621
3,1-10	618	12,11-19	368
3,1-21	607	12,16	366, 369
3,5	530	12,23	366, 369
3,14-15	266	12,28	366, 369
3,36	625	12,31	16
4,1-30	607	12,32	147, 605
4,3	625	12,36	279
4,10-15	548	12,37	618
4,22	617, 621	12,42	367-368, 371, 375
4,42	625	12,46	368
4,43-54	619	12,47-48	368
4,54	618	13,1	369
5,1-18	373, 619	13,1-18	620
5,16	619	13,1-30	357, 357n, 480, 607
5,22-30	295n	13,1-35	357n
5,24-25	559	13,1-20,31	613
6,22-47	618	13,7-11	618
6,22-71	620	13,10	481
6,27	559	13,12-20	618
6,31	302, 548	13,13	625
6,31-58	363	13,31-32	366, 369

13,31-38	358	1,16-22	115-138, 386n
13,31-14,31	357, 369	1,20	396
13,31-17,20	357-359	1,21-22	395
13,31-17,26	359	1,22	643
13,36-14,31	357n	2	134
14,1-31	358	2,1-4	126, 387, 391n, 393, 536n
14,13	366, 369, 369	2,1-13	389, 643
14,16s	528n	2,1-42	528
14,31	357, 624	2,2	642
15-16	357n	2,4	118
15,1-17	480	2,5	388
15,1-16,33	357-375	2,9-11a	383, 388
15,3	481	2,14	388, 393
15,26-16,15	528n	2,14-21	391n
16,2	367	2,14-41	388
17	513, 516	2,14-36	397
17,1	366, 369	2,14a	387
17,1-26	357, 357n, 358	2,14b-36	383, 386, 395
17,4	366, 369	2,16	302
17,5	366, 369	2,16-24	524
17,10	366, 369	2,17-20	120
17,17	481	2,17-21	396
18,1	357	2,21-28	120
18,28-19,16a	607	2,22	395n
19,16b-37	615	2,25-28	396
19,28-30	607	2,29	397
19,34	23n	2,32	136, 387
19,37	181n, 290	2,32-34	297
20,1-18	603	2,33-34	103n
20,1-29	620	2,33-35	132
20,1-21,23	89	2,34	188n, 193
20,10	625	2,34-35	120
20,11-18	607	2,34b-35	396
20,12	104	2,36	381
20,22-23	528	2,38	382, 389n, 534
20,30	618	2,38-39	386
20,30-31	611, 623	2,38-40	383
21,1-25	613	2,39	388
Atti degli Apostoli		2,40	395n
1,4-8	393	2,40b	386
1,5	528n	2,41	388, 396
1,8	135, 388, 390, 393, 528n,	2,42	396
	534, 537	2,46a	396
1,9-11	21	2,46b	396
1,10	103n	2,47	388
1,10-11	126	3,1-10	383, 389, 391n, 393
1,12	117	3,11	387
1,13	116, 117	3,11-26	396
1,15	117-118	3,12	387-388
1,15-26	383	3,12-26	386, 388
1,15-8,3	387	3,13	389n, 396
		3,15	136, 387

3,19	382, 389n	6,4	395
3,22-23	396	6,5	551
3,22-25	120	6,6	536
3,25	396	6,7	388
3,26	382, 389n	6,13	125
4,1	396	6,14	125
4,2	396	7,40	125n
4,4	395n	7,55-56	103n, 132
4,5	396	7,55-60	389
4,5-22	391n	7,60	390n
4,8	388, 393	8,1-4	389
4,8-12	396	8,9-11	537n
4,8a	388	8,12-17	533
4,8b-12	386, 388	8,13	537n
4,11	120, 302	8,19	537n
4,12	388	8,25	395n
4,13	387, 397	8,30-35	390n
4,18	396	8,32-33	389n
4,19	397	8,34	193
4,19b	387	9,1-7	533
4,19b-20	386, 388	9,12	536
4,20	136	9,15	570
4,21	391n, 396	9,17	534, 536
4,23s	529	9,31	388
4,24b	127	9,32-35	393
4,25-26	291	9,36-43	391n, 393
4,25b-26	127	9,43	380
4,27	389n, 526	10	388
4,29-31	529	10-11	380
4,30	389n	10,3-6	389
4,32-37	125	10,6	380
4,33	388	10,10-16	389
5,1-10	125	10,14	396
5,3	125	10,28b	388
5,5	395n	10,28b-29	386
5,14	388	10,29	395n
5,15	391n	10,30-33	397
5,15b	393	10,34	388, 392, 397
5,16	391n	10,34b-43	386, 397
5,17	388	10,36	381, 395n
5,18	396	10,36-41	394
5,21	388	10,37-38	525
5,24	395n	10,38	526, 537-538
5,26	642	10,39	136
5,28	389, 396	10,41	387
5,28-40	391n	10,42	295n
5,29	387, 396	10,42-43	394
5,29-32	396	10,43	382, 389n
5,29b-32	386, 388	10,44	395n, 529
5,31	132, 382, 389n	10,44-46	536n
5,32	136, 387, 393	10,44-48	397, 534
5,33	396	10,47	386, 388

11,1	395n	1,3b-4a	567
11,15	529	1,4	290-291
11,21	388	1,16-17	326-327, 579
11,22	395n	1,17	30n, 188n, 646
11,26	388	1,18-3,20	274
12,3	391n	1,20	27n
12,4	391n	1,30	425
12,7	391n	2,16	579
12,12	392n	3,9-20	254
12,14	392n	3,21-22a	326
12,15	392n	3,24	577
12,16	392n	3,25	250, 262n
12,17	392n, 393n	3,25-26a	326, 567
12,18	393	3,28	581
13-28	388	4,3	181n, 646
13,3	536	4,21	192
13,7	397	5,1-2	326
13,33	188n	5,12	262, 274
13,38	389n	5,14	247, 254, 264n
15,7	395n	5,15	259, 262
15,7-11	386n, 393, 393n	5,20	254
15,7b-11	396	6,23	147
15,22-23	528	7,1-6	264n
15,28-29	561	7,5	262
15,28-31	528	7,11	267
16,14-15	546	7,12	646
16,15	642	7,14-25	250
17,31	295n	7,18-25	262
18-19	546	7,19	583
18,3	67	8	273, 506n, 517
18,25	534	8,3	256n, 262, 266
18,27	547	8,11	525
19,1-7	547	8,12-17	280, 285
19,3	534	8,14-17	273
19,6	536n	8,15	272, 423
19,8-9	547	8,16-17	442
19,10	546	8,23	272, 518n, 577
20,29-30	548	8,24	560
20,33-35	67	8,28-30	273
21,20	118	8,29	272, 291, 517, 593
21,26	389	8,31	582
21,35	642	8,34	103n
24,5	570	9,9	302
27,41	642	9,17	181n
28,8	536	9,24-26	586
28,25b-28	396n	10,4	192, 326
		10,6-8	302
		10,9	589
		10,11	181n
		10,11-13	292
		11,2	181n, 586
		11,25	567
Romani			
1,1	556		
1,1-7	290		
1,2-4	327		
1,3s	525		

11,29	586
11,30-32	274
12,1	585
12,2	564
12,5	585
12,6-8	528
12,16	281
13	576
13,1-7	565
13,12-13	279
14,1-4	555
15,10	188n
15,10-12	290
16,20a	267
16,25	567, 579
16,25-27	275

1 Corinzi

1,17	585
1,20-22	517
1,23	585
1,30	325, 577
2,1	567
2,2	579, 585
2,7	567
2,10	553
3,6	547
3,9	587
3,16	586
3,20	290
4,1	567
4,12	67
4,14	278, 423
4,15	593
4,17	423n
5,9-10	564
6,11	325
6,16	585
7,10-11	578
7,14	281
8-10	554, 561
8,1-13	554
8,5-6	554
8,6	291, 567, 589
8,7	555
8,13	555
9,16-23	579
9,19	281
10,6	194
10,14-33	554
10,16	341n
10,20	562

10,21	554
10,23	554
10,25	188n, 554
10,27	554
10,28	555
10,2	555
11,5-16	576
12	558-559
12,4-11	528
12,12-27	585
12,15-21	578
12,21	585
13,2	567
13,12	560
14,2	564
14,3	559
14,21	39n
15	485
15,3	577
15,3-5	200, 567
15,5	107, 109n, 385
15,20	557n
15,22-25	297
15,24-28	564
15,25	188n
15,25-27	289
15,27	188n
15,47-49	259n
15,51	567
15,54-56	266
16,8-9	546
16,12	547
16,19	546

2 Corinzi

1,19	277
1,21	532
1,21s	531
1,21-22	532
2,14s	531
3,9	325
4,3-4	564
4,4	279
4,6	279
4,7	560
5,17	583
5,21	262n, 325
6,14	279, 325
6,16	586
6,18	188n
7,1-3	209n
7,2	325

7,8-9 225n
 7,9 203n
 9,9 325
 11,2 587
 11,4 580
 11,13 580
 11,28 580
 12,1 556

Galati

1,3-4 248, 567
 1,6-8 580
 1,10 248n, 588
 1,11-2,22 248n
 1,12 556
 1,16 277
 2,4 580
 2,6 561
 2,12-14 576
 2,14 249
 2,14b-21 249n
 2,15 257
 2,16 249n, 257, 264, 581, 646
 2,20 581, 583
 2,22 248, 248n
 3-4 273
 3,1-5 248
 3,1-4,7 247-268
 3,6 646
 3,6-27 248
 3,11 30n, 188n
 3,28 590
 4 507, 511
 4,1-7 273
 4,4 581
 4,4-6 285
 4,5 272
 4,6 423
 4,8-5,12 248n
 4,19 593
 4,22-23 267
 4,25-26 563-564
 4,26 13n, 268
 4,30 181n
 5,1 248n
 5,4 249
 5,13-6,10 248n
 6,10 423
 6,15 583

Efesini

1,3-14 272
 1,4-12 147

1,5 269, 272-273, 275, 278,
 280, 284
 1,9-10 277
 1,10 273
 1,11 273
 1,13 285, 532
 1,14 273
 1,20 103n
 1,22 188n
 1,22-23 283
 2,1-10 273
 2,2 269, 275, 279, 284
 2,2-3 276, 280
 2,3 269, 275, 284
 2,6 559
 2,11-22 561
 2,13-18 586
 2,19 423
 2,20 558
 3,1-13 275
 3,5 269, 275-276, 284
 3,10 587
 3,20-21 281
 4,1-16 276
 4,13 269, 276-277, 284
 4,15 585
 4,15-16 283
 4,17-24 277
 4,25-5,2 277
 4,25-5,20 277
 4,30 532
 4,32 277
 5,1 269, 277-278, 284
 5,1-2 278
 5,2 277
 5,3-6 277-278
 5,5 280
 5,6 269, 284
 5,7-14 277, 279
 5,8 269
 5,15-20 277, 282
 5,21 280-282
 5,21-6,9 270-271, 280, 282-283, 565
 5,22-33 280, 283
 5,23 283, 585
 5,25-27 587
 6,1 269, 280, 284
 6,1-3 425
 6,1-4 280-281
 6,4 269, 271, 280, 284, 425
 6,5-9 280, 283
 6,8 280

Filippesi

1,1	556, 559
1,3-11	484
1,11	326, 442
1,12-26	484
1,14-18	483
1,18c-30	484
1,23	485
1,27-30	327
2,3	281
2,6-11	567
2,10-11	292
2,11	589
2,12-18	484
2,15	280
2,22	423n
3,2-3	484
3,6	274, 326
3,7-4,1	484
3,8	581, 589
3,9	326
3,14	483
3,17	278
3,18-21	484
3,20	577
3,20-21	485
4,2-7	484
4,3	28n

Colossesi

1,12	519
1,12-13	279
1,13	270
1,15	27n, 291-292, 557n
1,15-20	291
1,16	147
1,18	291-292, 557, 585
1,23-29	275
1,25-27	275
1,26	275
2,8	273
2,8-23	549
2,12	559
2,12-13	273
2,19	585
3,1	103n
3,1-2	564
3,1-4	559
3,5-8	278
3,6	270, 274
3,8-14	277
3,18-4,1	270, 280, 565
3,20	269, 425

3,21	269, 425
4,12-13	546

1 Tessalonicesi

1,1	423
1,3	557
1,9-10	567
2,7-11	423
2,9	67
2,11	593
4,15-5,11	485
5,1-2	578
5,5	279-280
5,13b	588

2 Tessalonicesi

2,3	270
3,8	67

1 Timoteo

1,2	269
1,17	27n
1,18	269
2,2	565
2,14	264n
3,4	269
3,12	269
4,14	536
5,5	269
5,8	425
5,18	181n
6,8	423
6,15	559
6,16	27n

2 Timoteo

1,2	269, 423n
1,6	536
1,9	147
2,11-12	442

Tito

1,4	269, 423n
1,6	269
2,1-10	280
2,14	507, 586
3,1	565
3,2	425
3,4-7	326

Ebrei

1,1-2	191
1,1-4	287

1,2	177, 193, 291, 423, 440	3,7-4,11	349, 433
1,2-3	9n, 291	3,7-4,13	155
1,3	7, 13, 38, 103n, 156, 177, 440	3,11	29
1,4	288	3,12	25n
1,5	9n, 188n, 190, 298, 423, 436n, 440	3,13	191
1,5-9	181n	3,14	442
1,5-14	287-308	3,19	29
1,5-2,8	195	4,1	25, 28, 159
1,5-2,18	195n	4,1-11	29, 190
1,6	423, 440-441, 517	4,3	25, 159, 181n, 198
1,6b	155	4,4-10	188
1,7	189, 436n	4,5	290
1,8	31, 189, 423, 440	4,7	181n, 290
1,10	17n, 181n, 189	4,8	191
1,13	181n, 188n, 193, 193n, 298, 440	4,9	25
1,14	190n	4,9-11	159
2,1-3	190	4,11	25
2,1-5	155, 177n, 199	4,12	198
2,2	297	4,14	8, 21, 190n, 423
2,3	177	4,15	13, 33-34, 36, 177, 190n, 299, 428
2,4	180n	4,15-16	31, 42, 439
2,5-10	188n	4,15-5,10	304
2,6	298	4,16	28n, 30
2,6-8	289	5,3	39
2,7	190n	5,4	440
2,9	21, 30-31, 35-36, 38, 195	5,5	181n, 188n, 190n, 298, 304, 423, 440
2,9-10	156	5,5-6	9n
2,10	7, 32, 40, 423, 428, 438-439	5,6	181n, 298, 304, 440
2,11	424	5,6-10	304
2,11b	38	5,7	31, 39, 39n, 41, 181, 189, 302, 353, 440
2,11-13	298	5,7a	440
2,12	188, 195, 298	5,7b	441
2,12ss	194n	5,7-8	181
2,12-13	181n, 189, 194-195, 298	5,7-9	31, 196, 428
2,13	189, 195, 199, 290	5,7-10	198
2,14	38, 428	5,8	40, 423, 428n, 438
2,14-15	428n, 518n	5,8-9	13, 36
2,16	582	5,9	21, 40, 439, 440
2,17	9, 33, 36, 38, 160, 299, 428	5,9a	438
2,17-18	31, 36, 42, 439	5,9-10	177
2,18	30, 33, 160	5,10	9, 190n, 304, 440
3,1	9, 156, 190n, 441	5,11-12	434
3,1a	25	5,11-10,39	17
3,1-4,11	433n	6,1	188n
3,2	182	6,1-6	533
3,3	190-191	6,4	9
3,6	24n, 423, 424n	6,4-6	442n
3,7-11	181n	6,6	423
3,7-4,7	189	6,7-8	155

6,11	24n, 434	8,4	32
6,14	181n, 188	8,4a	9, 14
6,17-20	24	8,4b	14
6,18	24n, 25	8,5	9, 14, 14n, 22n, 155, 159, 188
6,18-19	434	8,5a	14
6,19	24	8,6	32, 160
6,20	9, 13, 25, 36, 190n, 438	8,7	32, 298, 344
7	184, 190-191	8,7-13	189, 287, 343
7,1	188	8,8	32
7,1-2	191, 442	8,8-12	26, 181n
7,1-3	295n	8,13	32, 181n, 344
7,1-10	300, 304	8,17	344
7,1-28	304	9	506n
7,2	300	9,1	9, 158
7,3	299-300, 307, 341, 423	9,1-5	155
7,4	188	9,1-10	439
7,6	341	9,2	22
7,7	341	9,2-7	17
7,8	180n	9,3	17
7,9	307n	9,4	18n
7,11	304, 307, 343	9,6	19, 22
7,11-28	304	9,6-7	345
7,12	343	9,7	7, 9, 17, 19-20, 23
7,13	343	9,7b	18
7,14	182, 341	9,8	18, 22
7,15	299	9,9	7, 439
7,16	441	9,9a	18
7,17	180n, 189, 298, 304	9,9b	18
7,18	343	9,10	18
7,18-19	191	9,11	9, 20, 32, 36, 158, 190n, 438
7,19	8, 16, 24n, 441	9,11-12	18-20, 25
7,19a	24	9,11-14	18, 439
7,19b	24	9,11-16	345
7,21	38, 181n, 189, 198, 441	9,12	7, 9, 19, 23, 25, 158-159, 181, 427, 439
7,22	190n, 519	9,13	7, 18, 37n
7,23-24	307n	9,13-14	29, 37
7,24	38, 441	9,14	7, 16, 19, 23, 25n, 29, 33-34, 40, 159, 198, 427, 439, 525
7,25	25, 25n, 28n, 31, 38, 160, 438, 439	9,15	7, 20, 26, 160, 347
7,26	8, 21, 34, 36, 38, 190n	9,15-18	505-520
7,27	31, 34, 39n, 441	9,15-22	20
7,27b	38	9,16-17	344
7,27-28a	38	9,18	156
7,28	21, 38, 177, 191, 423, 441	9,18-21	29
8-9	17	9,18-22	345
8,1	8-9, 14, 17n, 21, 31-32, 36, 103n, 184, 190n, 198, 438	9,19	16, 159
8,1-2	13	9,19-21	155
8,1-6	32	9,20	155, 181n, 188, 298
8,1-7	191	9,21	16, 159
8,2	14, 22, 27, 32, 158		
8,3	14, 14n		

9,22	23n, 26n, 29, 345	10,26-31	155
9,22b	24n	10,28	188
9,22-23a	16	10,29	27, 29, 159, 423, 427
9,23	9, 16, 22n, 159	10,30	181n, 188, 290
9,23b	16	10,31	25n
9,23-27	155	10,32	429
9,24	7-9, 15n, 21-22, 25, 27-28, 31-32, 35, 41, 158	10,33-34	429
9,24-26	32	10,34	429
9,25	26n, 35, 158	10,35-36	182
9,25-26	34	10,37-38	188n, 287
9,26	36, 158	10,38	30n
9,26b-28a	34	11	185, 194
9,27	35	11,1	24n
9,27-28	158	11,2	180n
9,28	33n, 34, 36, 39n, 190, 196, 439	11,4	29-30, 180n, 193
10,1	28n, 36, 442	11,4c	30
10,2	7, 36	11,5	30, 180n
10,3	159	11,6	9, 28n
10,4	36, 345	11,8-39	433n
10,5	36, 37n, 158, 293	11,18	188, 298
10,5ss	194n	11,21	188
10,5-6	345	11,27	27n
10,5-7	190, 198	11,39	180n
10,5-9	181n, 195-196	11,40	193, 198-199, 442
10,5-10	189	12,1-2	442
10,7	36, 180n	12,2	8, 31-33, 36, 38, 40-41, 103n
10,8	190, 195	12,4	194
10,9	36, 190, 195, 344, 346	12,4-11	419-444
10,10	7, 16, 25, 36, 37n, 39n, 158, 190n, 194, 196, 439	12,5	298
10,10b	36	12,5-6	189
10,12	36, 38, 41, 103n, 177	12,5-7	185
10,12-13	156	12,12-13	431
10,14	16, 439, 442	12,14	27, 442
10,14-17	347	12,15	188
10,15	180n, 298	12,15-17	442n
10,15-16	344	12,15-29	26
10,15-18	189	12,16-17	442
10,16	26	12,18	26
10,16-17	179, 181n, 287, 344	12,18-21	24, 27, 155
10,19	25, 27-28, 158-159, 190n, 427	12,18-24	441
10,19-20	17	12,18-29	154, 156-157
10,19-39	17	12,21	181n, 188
10,20	18, 25, 28n, 41, 440	12,22	9, 25n, 156, 158, 441-442, 563
10,21	424n	12,22-24	13, 24, 27, 28n, 31, 441
10,22	22n, 27, 28n, 37n	12,23	28, 28n, 29, 31, 199, 441
10,23	24n, 182, 434	12,24	7, 20, 26, 29-30, 158, 160, 190n, 427, 441
10,26-29	442n	12,25	157, 198
10,26-30	346	12,26	189
		12,26-27	181n

12,28	198
13,1-3	443
13,2	443n
13,3	37n
13,4-6	443
13,5	181n, 188, 298
13,6	189
13,7-8	194
13,8	190n, 192, 193, 198
13,11	37n, 158
13,11-12	38
13,12	7, 33, 36, 37n, 158-159, 190n, 427
13,14	13
13,15	28
13,16	443
13,20	24n, 26n, 29, 190n, 190n, 427, 442
13,21	190n
13,22	181, 183, 199

Giacomo

3,18	442
4,5	181n

1 Pietro

1,2	29
1,6-7	443
1,11	546
1,19	330
1,24	302
2,9	531n
2,11	565
2,13	565
2,18-3,7	280
3,15	147
3,22	103n
5,13	393n, 423n

2 Pietro

2,15-16	551
---------	-----

1 Giovanni

1,1-4	627
2,5	606
2,18-28	627
2,20	531
2,26-27	604
2,27	531
3,1-2	606
3,7-18	604
3,19	606
3,23	627

3,24	604
4,6	606
4,17	606
4,20	27n
5,18-21	627
5,19-20	606

Giuda

11	551
----	-----

Apocalisse

1,1	488, 556
1,1-3	629
1,4	488, 559, 627
1,4-5a	556
1,4-8	605
1,5	291, 557
1,6	531n
1,9	488, 558, 564, 627
1,9-20	629
1,11	546, 556
1,18	557n
1,19	556
1,20	162, 567
2-3	546-547
2,1	556
2,2	544, 550, 551, 557, 567
2,2b	553n
2,6	551, 553
2,8	556
2,8-11	549
2,9	549, 560
2,9b	553n
2,11	147
2,13	550
2,14	544, 552-553
2,15	552
2,17	548
2,20	544, 552-553, 553n
2,21	552
2,24	561n
2,25	561n
3,1-6	549
3,5	28n
3,7-13	549
3,9	549, 560
3,9a	553n
3,10	563
3,11	561n
3,12	13n, 562-564
3,14	557n
3,14-22	549
4,1	564

4,1-22,5	629	19,9	556
4,4	32	19,11	295n
5,10	531n	20,6	147
6,10	563	20,12	28n
6,11	103n	20,14	147
7,9	103n	21	562
7,13	103n	21-22	562
8,2-6	629	21,1-4	13n
9,1	162	21,1-8	605
9,12-11,14	629	21,1-22,5	560
10,7	567	21,2	563-564
11,8	567	21,5	556
12-13	562	21,6	548
12,1-3	21	21,7	188n
12,7-9	16	21,8	147
12,11	267	21,9-10	163
13,8	28n	21,10	563-564
14,6-20	629	21,13	544
14,13	556	22,2	567
17-18	562	22,6	436n
17,1-22,5	629	22,6-21	629
17,5	567	22,8	488, 627
17,7	567	22,14	567
17,8	28n	22,17	548
18,4	562	22,19	567
18,26	547	22,21	556

III. Testi Rabbinici

Midrashim*Genesi Rabbah*

21	294n
53,6	340
99	294

Esodo Rabbah

19,7	291
25	294n

Numeri Rabbah

21,3	374
21,24	226

Pesiqta

57a	294n
-----	------

Pesiqta Rabbati

16	294n
----	------

Sifre

77,4	372
------	-----

Mishnah*Avot*

4,21	216
------	-----

Sukkah

3,13-14	371
5,2-4	371

Talmud*bBerakot*

6a	344n
----	------

bBaba Batra

75b	13n, 564
-----	----------

bHagigah

12b	13n, 564
-----	----------

bMakkot

23b	344n
-----	------

bMegillah
31b 45

bMo'ed Qatan
81b 367

bRosh ha Shanah
17a 372

bShabbat
127a 421n

bTa'anit
5a 564

yKiddushin
61b 344n

yTa'anit
5a 13n

Targum
Is 65,22 363

IV. Manoscritti del Mar Morto

CD
I,11 305
VI 350
VI,4-11 305
VII,14ss 302
XV,9 305
XX,6 303

1QapGen
XXII,13-17 306

1QH
11,21-23 28n
17,10 436n
19,9-13 28n

1QpHab
II,1-9 300
II,1-10 348
II 7,10 303
VII,1-8 348
VII,3-8 302n
VII,9-14 349
XII,6 302

1QS
I,9-10 280
V,7-9 303
VIII,15 303

4Q'Amram
II,5ss 305

4QDeut^a 292

4QFlor
1,1-19 290
1,10-11 290
1,11-14 302
1,18-19 290

4QmidrEschat^a
III,3-5 16n

4Q174 351
4Q270 350n
4Q400-407 28n
4Q403 12n
4Q405 12n, 22n
4Q418 423n
4Q504 423n

11QMelch
II,7 305
II,12-24 304
II,20 305
III,6 304

11QPs^a 77n

11QTemple
XXIX,8-10 16n

11Q17 22n, 28n

V. Apocrifi dell'Antico Testamento

2 Baruc

4,2-7 8, 13n

1 Enoc

1-5 634

10,20-22 17n

14,8-24 8

14,13-25 22n

14,20 12n

22,7 30

45,3 297

47,3-4 28n

48,2 291

51,3 297

61,8 297

62,3-5 297

69,27-29 297

71,14-17 291

90,26-39 13n

90,28-29 8

90,28-30 563

91-105 634

104,1 28n

108,3 28n

2 Enoc

20-22 22n

55,2 13n

3 Enoc

4,1 289

3 Esdra

5,7-45 452

4 Esdra

6,24 374

7,26 13n, 563

8,20-22 294

8,21 22n

8,52 13n

10,27 13n

10,40 563

10,54 13n

13,36 13n

4 Maccabei

6,10 437n

6,10-17 437n

Apocalisse di Baruc

4.2.7 563n

32,2.3 563n

Apocalisse di Mosè

3,2 274

Ascensione di Mosè

6,1 297

Giubilei

1,17 16n

1,26-29 16n

2,20 28n

4,26 563n

15,12-14 214-215

Lettera di Aristea

316 166

Odi

2,43 292n

Oracoli sibillini

3,787 13n

5,250-251 13n

5,420 563n

5,423-427 8

Salmi di Salomone

3,4 423n

13,9 423n

18,4 423n

Testamento di Abramo

13,2-3 30

Testamento di Dan

5,12 13n

Testamento di Levi

3,1-8 8

3,4-6 12n

3,4-7 28n

5,1 8, 12n

VI. Apocrifi del Nuovo Testamento

Lettera di Barnaba

VI,2.4 290n

VII. Letteratura giudeo-ellenistica

Filone Alessandrino*De confusione linguarum*

167 290n

De congressu quærendæ eruditionis gratia

163-177 433n

177 423n, 438

De decalogo

165-166 425n

De fuga et inventione

97 294n

110 296n

De gigantibus

12 297n

De Josepho

1,40 39n

De migratione Abrahami

76 27n

De mutatione nominum

132 435n

De opificio mundi

69 27n

De plantatione

27 15n

De somniis

I,166 290n

I,206

15n

II,19

290n

De specialibus legibus

I,66 28n

I,227 294n

II,210-213 225n

III,96-99.103 15n

De vita Mosis

1,199 433n

1,263-304 551

2,73-74 15n

Legum allegoriarum

3,4 290n

3,79-82 306n

Quod deterius

145-146 423n

Giuseppe Flavio*Antiquitates Iudaicae*

2,42 39n

2,45 39n

2,148 39n

3,15 433n

3,311 423n, 433n

4,260-264 425n

11,68 452

12,126-127 142

Bellum Iudaicum

3,353 39n

VIII. Letteratura cristiana antica

Agostino*De civitate Dei*

XIX,23,2 428n

De praedestinatione sanctorum

2,5 578n

Asterio*Omelie sui Salmi*

6,1	508n
6,9	509n
7,2	509n
8,3	505n, 507n
8,7	510n

Cirillo di Gerusalemme*Catechesi mistagogica*

III,1	539
III,2	527n

Clemente*I Lettera*

5,1-6	429n
7,1	429n
10,4.6	290n
14,5	290n
15,3	290n
32,3-4	646
64,1	436n

Didachè

1,1-6,2	181
16,5	262n

Epifanio*Panarion*

74,6	511n
------	------

Eusebio*De martyribus Palaestinae*

10,1	429n
11,5-6	429n
1,22	429n

Historia Ecclesiae

II,9,4	393n
VI,25,11-14	182n

Giovanni Crisostomo*Esposizione sui Salmi*

5,1	516n
-----	------

In Epistola ad Hebraeos

IX,15	21n
-------	-----

Omelie sulla Lettera agli Ebrei

16,1	513n, 514n, 515n
------	------------------

Panegirico di s. Paolo

I,2	570n
-----	------

Girolamo*De Viris Illustribus*

1	393n
---	------

Giustino*Apologia*

66	646
----	-----

Dialogo con Trifone

47,3	646
94,2	263n
94,5	263n
137	646

Ignazio di Antiochia*Lettera ai Filadelfesi*

8,2	646
11,1	429n

Lettera a Policarpo

1,3	429n
2,3	429n
3,1	429n

Lettera ai Romani

4,3	556
-----	-----

Lettera agli Smirnesi

12,1	429n
------	------

Ippolito*Tradizione apostolica*

21	537n
----	------

Ireneo*Adversus haereses*

1,26,1	570n
1,26,3	554
3,1,1	554
5,21,1	260n

Lettera a Diogneto

8,1-6	646
-------	-----

Martirio di Pionio

11,3-4	429n
--------	------

Origene*Principi*

III,1,12	438n
----------	------

Passione di Perpetua e Felicità

3,7-8	429n
6,7	429n
17,1	429n

Pseudo Giustino*Quaestiones et responsiones ad orthodoxos*

I 512n

Teodoreto di Ciro*Graecarum affectionum curatio*

10,94 512n

Interpretatio Epistola ad Hebraeos

IX 21n

Teofilatto*Expositio in Epistola ad Hebraeos*

IX 21n

Tertulliano*Adversus Marcionem*

III,5,4 581

IX. Letteratura greca e romana

Apollodoro*Biblioteca*

II,5,12 428n

Aristotele*Retorica*

1414a.30 327

Cicerone*De officiis*

I,160 420n

Dione Crisostomo*Orazioni*

4,31 428n

32,11 397n

77-78,37,45 397n

Epitteto*Diatriba*

II,22,57 428n

Dissertationes

II,10,7 420n

Erodoto*Storie*

8,135 397n

124-134 331

Eschilo*Persiani*

373-374 239

420-421 239

524-525 239

825 239

858-864 239

866 239

876 239

890-892 239

895 239

899 239

900-902 239

966 239

Supplici

9-10 241

37 238

118-119 238

129-130 238

141-143 241

151-153 241

195 244

202 244

225-229 242

234 239

234-237 239

234 244

273-274 239

277 239, 244

277-290 240

279-280 239

323 240

324 240

332 242

356 240-241

369 241

457-467 242

618 241

799 242

804-807 242

964 241

973 238

1030-1033 242

1034-1042 242

Euripide*Alceste*

1136-1142 428n

Ippolito

422 397n

Gaio*Institutiones*

II,102-103 518n

II,102-104 517

II,104 514n

Giuliano*Contro i Galilei*

176 570n

Luciano di Samosata*Vita di Demonatte*

3,11 397n

Orazio*Epistola ad Augusto*

2.1 333

Pindaro*Olimpiche*

13,1-3 240

Platone*Apologia di Socrate*

29d 397n

Fedro

247b 634

Repubblica

557 b 397n

7,5151A-D 15n

Timeo

72b 397n

Plotino*Enneadi*

II,9,6 15n

Plutarco*De liberis educandis*

V,7-9-13 425

Polibio*Storie*

1,38,6 397n

Porfirio*Contro i cristiani*

27 570n

28 570n

30 570n

Proclo*Cratilo*

129 15n

Seneca*De beneficiis*

III,38,2 420

De clementia

I,23,1 420n

De ira

II,21,1-6 424

De providentia

1,5 423n

2,5-7 423n

4,11 423n

4,11-12 424

4,12 423n

Tacito*Dialogus de oratoribus*

16.4-23 333

Virgilio*Eneide*

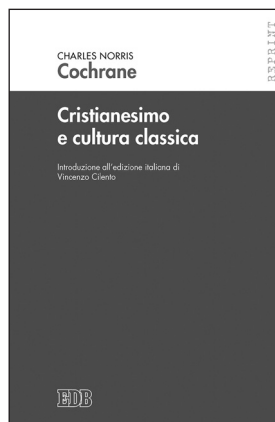
V,75-83 29n

CHARLES NORRIS COCHRANE

Cristianesimo e cultura classica

Introduzione all'edizione italiana
di Vincenzo Cilento

La diffusione del cristianesimo nel mondo greco-romano produce una vera e propria rivoluzione nel modo di pensare e nella prassi politica. L'organizzazione imperiale deve fare i conti con la crisi del tardo impero e Costantino si avvale del cristianesimo per conservare l'ordine sociale. Il fallimento di questo tentativo suggerisce l'indagine sul significato politico del messaggio cristiano, per il quale la città terrena ha una propria giustificazione provvisoria in funzione della città celeste. La base di tale rivoluzione sta nella rivelazione del logos di Cristo, che si sostituisce come fondamento ai valori della polis greco-romana.



«REPRINT»

pp. 720 - € 38,00

EDB

**Edizioni
Dehoniane
Bologna**

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

www.dehoniane.it

INDICE DEGLI AUTORI

a cura di GIUSEPPINA ZARBO

- Abadie L. 82
Achtemeir E. 366
Adams E. 13, 15
Adams S.A. 386
Adinolfi M. 397, 408
Agostino 428, 578
Ahlborn E. 187
Airoidi N. 205
Aland B. 402
Aland K. 89, 402
Albarelo D. 574, 592
Alberta M. 535
Albini U. 239
Aletti J.-N. 120, 129, 134, 135, 136, 249, 261, 273, 274, 276, 277, 278, 279, 281, 283, 390, 395, 401, 402, 416
Alias R. 614, 616
Allen D. 186
Alonso Schökel L. 70, 74, 82, 233, 296, 597
Alter R. 387
Alvarez Cineira D. 589
Amphoux C. 196
Anassimene 402
Anderson P.N. 374
Anderson R.D. 401
Andriessen P. 434
Antiseri D. 592
Apollodoro 428
Arcangeli D. 609, 612
Arces, P. 519
Argenti C. 531
Aristotele 402, 403, 413, 424
Arnold B.J. 644
Aschim A. 185
Ascough R.S. 382
Asgaard R. 587
Asterio 505, 507, 508, 509, 510
Attinger D. 598
Attridge H.W. 10, 11, 15, 16, 20, 31, 39, 177, 186, 190, 191, 192, 195, 288, 293, 297, 346, 348, 353, 354, 428, 435, 436
Aune D. 428, 550, 551

Bachmann M. 395
Backhaus K. 108, 109, 548
Badiou A. 575, 590
Baer C. 437
Baglioni I. 26

Bakewell G.W. 238, 240, 241, 244
Balch D.L. 428, 587
Balentine S.E. 203, 207, 210, 216, 217
Balla P. 270, 281
Balzaretto C. 315
Barbaglia S. 82, 172
Barbaglio G. 403, 404, 571, 577, 581
Barbiero G. 232, 467
Barclay J.M.G. 571
Barelli E. 414
Barnard J.A. 12, 15
Barnett A.E. 545
Barnett P.W. 404, 406, 407, 408, 410
Barrett C.K. 12, 362, 369, 373
Barth M. 180, 184, 185, 187, 188, 191, 192, 193, 199, 587
Bartholomew G.L. 109
Bartolomei M.C. 573
Barton S.C. 68
Baslez M.F. 429
Basta P. 249
Bateman IV H.W. 427
Battezzato L. 239
Bauckham R. 13, 30
Baudry G.-H. 539
Bauman Z. 584
Baumgarten J.M. 212
Baur F.C. 391, 544
Bazzi C. 402
Beale G.K. 195
Beasley-Murray G.L. 369
Becker A.H. 178
Becker J. 544
Beentjes P.C. 64, 66, 68, 76, 83
Belano A. 90
Belcastro M. 272
Belezos C.J. 571
Ben-Chorin S. 592
Bencivenni A. 506
Ben Hayym Z. 64
Benzi G. 321, 491, 492, 493, 571
Berger K. 545, 553, 557, 558, 561
Berlin A. 233
Berlinerblau J. 223
Bernardini P.A. 243
Bertoldi F. 519
Best E. 108, 109, 274, 279, 284
Betori G. 116
Betz H.D. 401, 402, 406

- Beutler J. 362, 369, 371, 374
Biancalani A. 575
Bianchi F. 145
Bianchini F. 269, 273, 279, 280, 285, 328, 401, 417
Bienert D.C. 543
Bieringer R. 371, 573
Biguzzi G. 548, 558
Billerbeck P. 191
Bird M.F. 573
Bissoli C. 422
Bittasi S. 401
Black M. 260, 402
Blackman A.M. 211
Bland D. 95
Blenkinsopp J. 367
Block D.I. 425
Boccaccini G. 348
Böcher O. 545
Bock D. 93
Bockmuehl M. 385
Boffi G. 413
Boismard M.-É. 119, 364
Boivin O. 447
Bond H.K. 382
Bonner S.F. 420
Bonora A. 422
Boobyer G.H. 108
Boomershine T.E. 95, 109, 110, 111
Borgen P. 363, 364, 365
Borgonovo G. 597, 598
Bornert R. 538
Borobio D. 522, 524, 529, 534, 535, 539
Bortone G.P. 24
Bortz A.M. 452
Bosenius B. 103
Botte B. 532
Botturi F. 584
Bouckmuehl M.N.A. 411
Bourquin Y. 90, 94, 99
Bousset W. 91, 561
Bouthors J.-F. 573
Box G.H. 64
Boyarín D. 573
Boys-Stones G. 76
Braude W.G. 508
Braulik G. 52
Braun H. 10, 435
Brawley R.L. 127
Brenner A. 231, 235
Bresciani E. 65
Breitenbach C. 574
Brillante C. 243
Brillet-Dubois P. 196
Briones D.E. 574
Broccardo C. 180, 612
Brodeur S.N. 571
Brooke G.J. 212, 350, 352, 586
Brown R.E. 357, 361, 367, 369
Bruce F.F. 30, 123, 178, 182, 198
Brunner H. 65, 422
Brunon J.B. 523
Bucarelli O. 571
Buffa C. 245
Bultmann R. 357, 363
Bunge M.J. 271
Burkhardt E. 631
Busato Barbaglio G. 571
Bussino S. 68, 76
Busto Saiz R. 81
Butticaz S. 387
Cadbury H.J. 128
Cadwallade A. 187
Calduch Benages N. 64, 68, 73, 76, 575
Calimani R. 576
Campbell D.A. 571
Campbell E.F. 234
Canali L. 414
Canals J. M. 535
Canivet P. 512
Capelli P. 164
Caquot A. 352
Carchia G. 413
Cardellini I. 222, 232
Carena C. 578
Carniti C. 296
Carr A. 115
Carson D.A. 179, 195
Cartledge T.W. 222
Casalegno A. 397
Casalini N. 31
Casey T.G. 574
Cassuto U. 49
Catchpole D. 93
Cattani L. 207
Cecchinato A. 538
Cecconi R. 107, 109
Chalier C. 167
Charles R.H. 64, 545
Chepey S. 222, 223, 223
Chester A. 178
Childs B.S. 206
Christensen D.L. 60

- Church P. 9, 13, 16, 21, 22, 23, 28
 Ciccarelli M. 24, 26, 31, 33, 34, 35, 37, 38,
 39, 42, 160, 428, 429, 441, 444
 Cicerone 402, 403, 420, 424
 Cilia L. 105
 Cimosà M. 422
 Cirillo Di Gerusalemme 527, 539
 Clayton Jr. P.B. 512
 Clayton P.B. 512
 Clemente Romano 290, 429
 Cockerill G.L. 10, 15, 28, 184, 185, 186,
 187, 189, 190, 191, 192, 193, 197, 199,
 292
 Codina V. 538
 Cody A. 11
 Cohn-Sherbok D. 301
 Cola S. 581
 Collins J.J. 82, 352
 Combet-Galland C. 101
 Compiani M. 93, 94, 95, 96, 99, 100, 110,
 111
 Congar Y.M.-J. 525, 538
 Conzelmann H. 535
 Coppens J. 536
 Corley J. 64, 68
 Cornelio A Lapide 21
 Cornificio 402, 403
 Corsato C. 81
 Cortés E. 359
 Cosgrove C.H. 119
 Costa P. 137
 Côté J. 571
 Cothenet E. 524
 Couffignal R. 106
 Cox C. 39
 Cranfield C.E.B. 90
 Crimella M. 394, 480, 644
 Cross F.L. 193
 Crossan J.D. 92, 97
 Croy N.C. 90, 431, 435
 Cukrowsi K. 550
 Culpepper R.A. 374
 Cumont F. 419

 Daise M.A. 373
 Dalla Vecchia F. 215
 Damgaard F. 382
 Danove P. 89, 95, 99, 110, 111
 Darko D.K. 271, 282
 Dassmann E. 543
 Daube D. 12
 Dautzenberg G. 559

 Davies W.D. 12
 Davila J.R. 185
 Davis E. 236
 Day L. 233
 De Ausejo A. 524
 De Caprio D. 169
 De Carlo F. 134
 De Caro E. 413
 De Goitia J. 522, 528
 De La Potterie I. 523, 531
 De Margerie B. 530
 Demetrio 27
 Demitrow A. 79
 De Nardo A.R. 570
 Denaux A. 89
 De Roover E. 261
 Derrett M. 365
 De Santos L. 107
 De Silva D.A. 11, 30, 431, 438, 443
 Desmond A.T. 204
 De Souza E.B. 12
 Detienne M. 243
 De Troyer K. 491
 Dettwiler A. 571
 De Virgilio G. 283
 De Wette W.M.L. 48
 Dewey J. 95, 98
 De Zan R. 68, 78
 Diethard Römheld K.F. 205, 206
 Dietrich W. 378
 Di Lella A.A. 64, 68, 72, 73, 74
 Dillon R.J. 394
 Dimant D. 351
 Diodato R. 413
 Diogene Laerzio 275, 424
 Dione Crisostomo 397, 428
 Docherty S. 184, 187, 190
 Dodd B. 401
 Dodd C.H. 133, 358, 364, 401, 569
 Dodson J.R. 574
 Doglio C. 622
 Donaldson T.L. 215
 Donfried K.P. 420, 424
 Dorival G. 196
 Douglas M. 216
 Driver D. 13, 30
 Driver S.R. 45
 Dschulnigg P. 368
 Duesberg H. 64, 76
 Duncan J. 365
 Dunn J.D.G. 120, 178, 525, 526, 571, 572
 Dupont J. 361, 367

- Durham J.I. 204
 Dwyer T. 93, 111
 Dyer B.R. 184, 192, 432
 Dyk J.W. 66, 83

 Eberhart C.A. 12, 23, 39
 Ebner M. 559
 Eckey W. 93
 Eckhardt B. 586
 Edart J.-B. 517
 Edwards J.R. 93, 104
 Egger-Wenzel R. 64
 Egwim S.C. 132
 Ehrlich C.S. 224
 Eilberg-Schwartz H. 211, 213, 219, 220
 Eisele W. 11, 28, 31
 Eisenbaum P. 431, 434, 438, 573
 Elio Aristide 398
 Ellingworth P. 10, 15, 20, 35, 419, 432, 435
 Elliott J.K. 90, 380, 384, 397, 579
 Elliott N. 578
 Ellis E.E. 362
 Engberg-Pedersen T. 574
 Epifanio Di Salamina 511
 Epitteto 398, 420, 429
 Epstein I. 368, 372
 Erasmo da Rotterdam 570
 Erma 28
 Ermidoro S. 316
 Ermogene 424
 Ernst J. 183
 Erodoto 397
 Eshel H. 348
 Eskola T. 12, 22, 23
 Esposito F. 576
 Esterline D. 395
 Estrada B. 639
 Estrada N.P. 118, 122, 126
 Euripide 397, 398, 428
 Eusebio 182, 193, 393, 512
 Evans A.A. 374
 Evans C.A. 259, 267
 Evans C.F. 108
 Evdokimov P. 529

 Fabris R. 298, 410, 411, 591
 Falsini R. 535
 Fändrich R. 631
 Farahian E. 117
 Farkasfalvy D.M. 337
 Farmer W.R. 195, 337

 Faust A. 213
 Fekkes J. 557
 Feldman E. 220
 Ferguson E. 428
 Fernández Rodríguez J.M. 541
 Ferrer J. 64, 73
 Filannino F. 113, 614
 Filippi A. 571
 Filone Alessandrino 15, 27, 28, 30, 39, 77, 225, 290, 294, 296, 297, 306, 423, 425, 433, 435, 438
 Filoramo G. 367
 Filtvedt O.J. 13, 439
 Finney M.T. 263
 Finsterbusch K. 205, 206
 Fiore B. 401, 415
 Fischer I. 66, 236
 Fitzmyer J.A. 122, 128, 379, 384, 394
 Flavio Giuseppe 39, 423, 425, 433
 Fleer D. 95
 Flusser D. 348
 Focant C. 19, 82, 89, 94, 101, 111, 397
 Foerster W. 122
 Fontana E. 571
 Fortna R.T. 357, 369
 Foskett M.F. 365
 Fournier-Bidoz A. 68
 Fowler R.M. 94, 99, 109
 France R.T. 90, 93, 101, 102, 373
 Fransen I. 64, 76
 Frasca R. 420
 Freed E.D. 363
 Frevel C. 189
 Frey J. 12, 548, 572
 Fried L.S. 236
 Fromm E. 583
 Fuhrmann S. 10
 Furnish V.P. 402, 405, 408, 410, 571

 Gäbel G. 11, 23, 32, 33, 34, 35, 39
 Gaio 514
 Galimbert I U. 584, 591
 Gallo M. 372
 Gammie J.G. 74
 García Martínez F. 212, 300
 Garland D.E. 90, 101, 102, 111
 Garrett S.R. 391
 Garribba D. 502
 Garrido Boñano M. 530
 Garuti P. 298, 299, 308, 506, 517, 520
 Garvie A. 237
 Gauthier R.X. 185

- Gazich R. 414
 Geiger G. 313
 Gelardini G. 11, 23
 Gennaro G. 66
 George J.C. 107, 108
 Geraci G. 518
 Gerratana V. 576
 Gheorghita R. 186, 189
 Gianantoni L. 593
 Gianotto C. 367
 Gibson J.J. 120, 122
 Gielen M. 552
 Giesen H. 93, 97, 100, 101, 104, 108
 Gilbert M. 66, 68, 78, 81, 82
 Gilders W.K. 217
 Gilfillan Upton B. 94, 95, 99
 Giovanni Crisostomo 21, 428, 513, 514, 515, 516, 570
 Giovanni Damasceno 21
 Girolami M. 180, 187, 200, 647
 Girolamo 393
 Giustino 263
 Glasson T.F. 362
 Gnilka J. 93
 Goehring J.E. 428
 Goff M. 259
 Goldhill S. 244
 Goldingay J. 213
 Goodman M. 178
 Goppelt L. 299
 Gramsci A. 576
 Granados Rojas J.M. 571
 Grass H. 91
 Grasser E. 11, 15, 20, 29, 35, 181
 Grassilli M. 621
 Grasso S. 107
 Gray G.B. 16
 Graziano P. 24
 Greenberg M. 337
 Gregory A.F. 179
 Grethlein J. 241
 Grilli M. 607
 Gross H. 597
 Guanzini I. 575
 Guilding A. 373
 Guillet J. 525
 Gundry R.H. 107
 Günther M. 547, 548
 Guthrie G.H. 181, 183, 195
 Haag H. 524
 Habel N.C. 597
 Häfner G. 549
 Hagner D.A. 179
 Hainz J. 63
 Hall J. 240
 Hamman A. 535
 Hanges J.C. 576
 Hanson A.T. 179, 184, 193, 199, 360, 362
 Hanson J.S. 95
 Haran M. 339
 Harder G. 118
 Harrington H.K. 212
 Harris M.J. 402, 403, 404, 405, 407, 408, 410
 Harrison R.K. 212
 Hart T.A. 13, 30
 Hartley J.E. 211, 218, 219
 Hartvigsen K.M. 94, 99
 Harvey J.D. 68
 Haspecker J. 80
 Hattridge H.W. 82
 Hawkins P.S. 236
 Hawthorne G.F. 575
 Hays R.B. 365
 Hayward C.T.R. 68
 Heemstra M. 430
 Hegermann H. 177, 197
 Heiligenthal R. 554
 Heininger B. 559
 Hempel C. 586
 Henge M. 182
 Hengel M. 389, 548
 Hense M. 337
 Herzer J. 572
 Hester J.D. 95, 99
 Hexter R. 241
 Hieke T. 10
 Hirschberg P. 561
 Hofius O.F. 11
 Holl K. 511
 Holladay C.R. 119, 128, 129, 130
 Holtz T. 557
 Holtzmann H.J. 545
 Honig B. 231
 Hooker M. 95, 101
 Hoppe R. 549
 Hopper V.F. 214
 Horbury W. 126
 Horn F.W. 556, 564
 Hossfeld F.L. 132
 Hotz R. 529
 Hübner H. 417
 Hughes G. 181

- Human D.J. 186, 189
Hurst L.D. 12, 14, 15, 22
Hurtado L.W. 94, 95, 96, 98, 111, 382, 403, 577
Hvalvik R. 439
- Ignazio di Antiochia 429
Infante R. 373, 610
Ippolito V. 417
Ippolito di Roma 537, 554
Irarrazaval D. 538
Ireneo di Lione 124, 260, 570
Isocrate 424
- Jacquier E. 121
Jamieson R.B. 10, 11, 13, 14, 15, 17, 23, 24, 33, 34, 35, 37, 38, 39
Jansssen M. 572
Japhet S. 337
Jaubert A. 513, 516
Jefferson R.-H. 573
Jenni E. 422
Jepsen A. 235
Jeremias J. 11, 25
Johnson L.T. 125, 128, 198, 199, 364, 435
Johnson R.W. 8
Johnston J.J. 267
Johnston P.S. 424, 425
Jokiranta J. 348
Joosten J. 66, 69, 82, 125
Jüngel E. 578
Jüngling W. 63
- Kaestli J.-D. 571
Kamplung R. 233
Karrer M. 183, 187, 189, 545, 556, 558
Käsemann E. 544
Kaufmann Y. 49
Kearns C. 76
Keener C.G. 386, 574
Keener C.S. 123
Kelber W.H. 97
Kellermann D. 232
Kertelge K. 543
Kibbe M.H. 153
Kim M. 403, 404, 572
Kinzig W. 505, 508, 510
Kistemacher S.J. 179, 186
Klassen W. 179, 180
Klauck H.-J. 552, 553, 558, 561, 562, 578
Klumbies P.-G. 94
Knoppers G.N. 236
- Knox W.L. 90
Koch D.-A. 543
Kodzo Mensah M. 455
Koester C.R. 10, 22, 27, 29, 30, 177, 181, 435
Kogan L. 342
Koole J.L. 369
Kopciowski E. 217
Kornfeld W. 224, 225
Koslova N. 342
Kotzé G.R. 185
Kratz R.G. 215
Kraus W. 185, 187, 190, 199, 425
Kügler J. 552
Kurz W.S. 125, 392
Kuss O. 579
- Lacocque A. 236
Lake K. 128
Lambert W.G. 422
Lambrecht J. 402, 403
Lamouille A. 119, 364
Landi A. 396, 398, 571
Lane W.L. 10, 20, 22, 28, 93, 109, 419, 424, 430
Lang F. 406
Lang J. 233
Lange A. 205, 206
Lau P.H.W. 236
Laub F. 10
Lausberg B.M. 402
Lazarus H.M. 368, 372
Lécuyer J. 28
Le Déaut R. 265, 363, 365
Lee D. 392
Lee E.P. 233, 234
Lee J.W. 395
Leiman S.Z. 337
Lémonon J.P. 82
Lenski R.C.H. 119, 122, 124, 132, 137
León-Dufour X. 523
Lepore L. 319
Leport B. 267
Leschert D.F. 185
Lesêtre H. 525
Levêque J. 598
Lévi I. 64
Levine B.A. 211, 225
Levine L.I. 340
Levinson B.M. 52
Lewis G.S. 185
Lexutt A. 552

- Libanori D. 572
 Lichtenberger H. 119, 545
 Liesen J. 63, 64, 68, 69, 73, 83
 Lightfoot R.H. 108
 Ligier L. 532
 Lim B.H. 492
 Lim T.H. 362
 Lincoln A.T. 94, 110, 111, 275, 277, 278, 281, 282
 Lindemann A. 92, 101, 102, 109, 543
 Linnemann E. 90
 Lipschits O. 236
 Liptzin S. 236
 Litt D. 64
 Loader W. 9, 10, 11, 20, 177
 Loersch S. 48
 Loesov S. 342
 Lohfink N. 60
 Lohmeyer E. 108
 Löhr H. 12, 27, 182, 552, 562
 Lohse E. 544, 558
 Long B.O. 50
 Long F.J. 402
 Longenecker R.N. 129
 Luciano Di Samosata 397
 Lüdemann G. 577
 Lührmann D. 93, 99
 Lundbom J.R. 338
 Lupo A. M. 230
 Lutero M. 582
 Luzi M. 578
 Luzzatto S.D. 53
 Lynette G.M. 237, 240, 242

 Macdonald N. 13, 30
 Macdonald M.Y. 271, 282
 Macht D.I. 211
 Mack B.L. 401
 Mackie S.D. 11, 12, 22, 28, 40
 Mackinnon J.K. 242
 Macleod D.J. 17
 Magness J.L. 93, 94, 111
 Maffei A. 588
 Mainville O. 101
 Malbon E.S. 93, 98, 111
 Maly A. 483
 Manzi F. 148, 303, 305, 402, 489
 Marböck J. 64, 66, 67, 68, 70, 71, 74, 75, 82
 Marcato M. 78, 79
 Marcheselli M. 359, 371, 374, 630
 Marcheselli-Casale C. 30, 287
 Marconi G. 328
 Marcus J. 93, 100, 103, 104, 111
 Marguerat D. 101, 117, 118, 121, 122, 123, 126, 387, 395, 397, 571, 572
 Marion J.-L. 575
 Mariotti C. 575
 Maritain J. 575
 Marrou H.-I. 416
 Marshall I.H. 380
 Marsili S. 535
 Martimort A.G. 529
 Martin A. 180, 283
 Martin R.P. 575
 Martini C.M. 402
 Martyn J.L. 252
 Marucci C. 283
 Marxsen W. 108
 Mascilongo P. 636
 Matera F.J. 402, 403, 404, 406
 Mathieu Y. 122, 123, 125, 136, 378
 Mathon G. 525
 Matjaž M. 93, 100
 Mazzinghi L. 75
 Mccruden K.B. 191
 Mccullough J.C. 186, 187, 188
 McEleney J. 215
 Mckane W. 338
 McKnight S. 181
 Meeks W. 428
 Meier J.P. 148, 361
 Meiser M. 425
 Meissner S. 573
 Melbourne B.L. 181, 190
 Mello M. 571
 Mendel Schneerson M. 207, 227
 Menestrina G. 164
 Menken M.J.J. 186, 189
 Merklein H. 101, 104, 280
 Merlo P. 497
 Meshel N.S. 217, 221
 Metzger B.M. 270, 402
 Miceli C.A. 101
 Michaelis W. 557
 Michel O. 11
 Mies F. 598
 Migne J.-P. 512, 513
 Milani M. 78, 81, 82, 85, 599
 Milgrom J. 208, 209, 213, 214, 217, 219, 220, 226
 Militello C. 574
 Minissale A. 64
 Missere P. 567

- Mitchell A.C. 179, 182
 Moatti C. 518
 Moberly R.W.L. 30, 31
 Moffitt J.M. 10, 11, 12, 23, 24
 Molinaro A. 575
 Moloney F.J. 93
 Monti G. 414
 Monti L. 321
 Moore N.J. 11, 424
 Mopsik C. 74
 Morales M.M. 571
 Moret J.-R. 24
 Morin E. 516
 Morris L. 373
 Mortara Garavelli B. 402, 403, 410
 Moyise S. 186, 189
 Mulder O. 68
 Müller A.R. 64, 545, 553, 559
 Müller I. 368
 Müller U.B. 544, 552, 556, 565, 567
 Müller-Fieberg R. 563, 566, 567
 Munro W. 98
 Murphy O'Connor J. 574, 577
 Mussini C. 331
 Mussner F. 277

 Najman H. 350
 Nappa E. 24
 Nardoni F. 71
 Navarro Puerto M. 95, 98, 99, 106
 Negretti N. 203
 Neiryneck F. 100
 Nelson R.D. 11, 60
 Nepi A. 164
 Nestle E. 402
 Neusner J. 372
 Newman C.C. 185
 Newsom C.A. 574
 Niccacci A. 233
 Nicklas T. 10
 Nietzsche F. 578
 Noble T.A. 424
 Noffke E. 476
 Nolland J. 384
 Norelli E. 387
 Norton G. 76
 Novick T. 130, 131
 Nussbaum M. 415

 O'Brien P.T. 275, 279, 282, 411, 435
 Oeming M. 236
 Oepke A. 278

 Oesterley W.O.E. 64
 O'Mahony K. 402, 403, 410
 Omanson R.L. 17
 Oñatibia I. 529
 Origene 438
 Orlov A. 348
 Osborne G.R. 181
 Osiek C. 587
 Ossandón J.C. 167
 Otto E. 204

 Padilla O. 386
 Padva P. 185
 Pagani I. 607
 Pagano G. 360, 365, 366, 367, 375
 Page D. 238
 Pahl M.W. 386
 Painter J. 357
 Palazzo R. 137, 392
 Palmisano M.C. 64, 66, 79, 80
 Pani G. 570
 Panzarella S. 483
 Paprocki H. 529
 Parker R. 211
 Parmentier E. 196
 Parry D.T.N. 391
 Parson M.C. 125, 126
 Pasolini P.P. 569
 Pasolini R. 98, 103
 Passariello C. 241
 Pastor-Ramos F. 571
 Patillon M. 126
 Patitucci Uggeri S. 571
 Patrick D. 204, 401, 597
 Paulsen H. 108
 Pavan M. 460, 467, 475
 Paximadi G. 218, 219
 Pazzini M. 233
 Pearson B.A. 544
 Pederson R. 575
 Peeler A.L.B. 432, 434, 435, 439
 Pellegrino C. 576, 585
 Penna R. 233, 247, 250, 253, 255, 274,
 571, 572, 574, 575, 576, 577, 578, 580,
 581, 583, 584, 585, 586, 587, 588, 589,
 590, 591, 593
 Peppard M. 273
 Perdue L.G. 67, 74
 Perego G. 101, 110, 111
 Pérez Herrero F. 93, 100, 101, 104, 107,
 109
 Perkins P. 389

- Perlitt L. 60
 Perroni M. 367, 616
 Pervo R.I. 394
 Pesce M. 367, 578
 Pesch R. 91, 93, 393, 535
 Peters N. 64
 Petersen A.K. 348
 Petersen N.R. 95
 Peterson D. 14, 133, 191
 Piazzolla F. 371
 Pieri F. 581
 Pitta A. 248, 255, 257, 261, 324, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 410, 548, 555, 557, 564, 571, 572, 581, 582, 614
 Pizzitola F. 308
 Platone 15, 397, 413
 Plutarco 420
 Polibio 397
 Pollefeyt D. 371, 573
 Pomykala K.E. 586
 Porfirio 570
 Porter S.E. 571, 573
 Poulsen F. 319
 Pratesi A. 424
 Prato G.L. 66, 67, 69, 73, 74, 78, 79, 81, 313, 334, 452, 455, 633
 Pressler C. 233
 Preuss H.D. 48
 Price R. 186
 Prinzivalli E. 181
 Priotto M. 68, 422
 Pritchard J.B. 50, 65
 Proclo 15
 Provera L. 331
 Pseudo-Clemente 581
 Pseudo Ecumenio 21
 Pseudo Giustino 512
 Pseudo Isocrate 77
 Puech É. 69, 82
 Pulcinelli G. 153, 571
 Quintiliano 402, 403
 Rahlfs A. 64
 Rascher A. 186, 187, 194, 195
 Rashi di Troyes 206, 209
 Rastoin M. 249
 Read-Heimerdinger J. 131
 Reboul O. 402
 Reed A.Y. 178
 Regli S. 532, 537
 Reid D.G. 475, 575
 Reiner E. 50
 Reitemayer M. 67, 68, 69, 70
 Reiterer V. 67, 71
 Resseguie J.L. 127
 Reuter E. 235
 Revel J.-P. 525, 537
 Rey J.S. 66, 69, 82
 Rhee V. 195
 Rhoads D. 395
 Ribbens B.J. 8, 10, 11, 12, 14, 16, 23
 Richard M. 505
 Richards E.R. 578
 Richardson P. 420, 424
 Richter G. 363
 Rickenbacher O. 65, 67, 68
 Riemer U. 550
 Riera Casadeval J.L. 530
 Rigato M.L. 574
 Ringe S.H. 574
 Rius-Camps J. 131
 Rizzi A. 572
 Roberts Gaventa B. 593
 Robinson D.F. 393
 Roccati A. 65
 Rocchi S. 331
 Rodgers Z. 94
 Rofé A. 60
 Rojas Gálvez I. 160
 Roloff J. 182, 561, 565
 Romanello S. 272, 273, 276, 279, 280, 486, 571, 572, 584
 Rondeau M.J. 193
 Rossano P. 573
 Rossé G. 116, 122, 133, 576
 Rossi L. 392
 Rota G. 505
 Roth W.M.W. 68
 Rothschild C.K. 572
 Rubenstein J.L. 372
 Rubenstein R.L. 592
 Ruffini F. 535
 Runesson A. 224
 Runia D.T. 22
 Rösen-Weinhold U. 185
 Ruwe A. 460
 Ruzer S. 342
 Ryle H.E. 337
 Sabbe M. 89
 Sacchi P. 260, 265, 266, 267
 Sakenfeld K.D. 234
 Saldarini A.J. 361

- Saller R.P. 420
 Sampley J.P. 574
 Sanchez Bosch J. 571
 Sanders E.P. 572, 574
 Sandnes K.O. 439
 Saraiva Martins J. 529, 530
 Sartore D. 535
 Sauer G. 64, 66, 68, 71
 Sawyer J.F.A. 78
 Scaiola D. 231, 324
 Scandroglio M. 145
 Schäfer P. 545
 Schapdick S. 27
 Schenck K.L. 8, 12, 15, 40
 Schenker A. 189
 Schlarb R. 105
 Schmitz B. 491
 Schnabel E.J. 82
 Schnackenburg R. 364, 417
 Schneider T. 522, 534
 Schnelle U. 548, 555
 Scholtissek K. 548
 Schottroff L. 106
 Schrader K. 391
 Schreiner J. 64, 233
 Schrenk G. 422, 423
 Schröger F. 183, 185, 190, 191, 199
 Schröter J. 12, 560
 Schuller E. 224
 Schüssler Fiorenza E. 545, 546, 553, 555, 557, 574
 Schwartz B.J. 217, 221, 224
 Schweitzer A. 572, 578
 Schwienhorst-Schönberger L. 204
 Sciliron C. 575
 Scollo G.G. 639
 Scott Caulley T. 119
 Scott Kellum L. 358
 Scult A. 401
 Sebott R. 63
 Sechrets L.L. 573
 Segal M.H. 64
 Segalla G. 403
 Segovia F.F. 357, 358
 Selden D. 241
 Sellin G. 270, 272, 275, 279
 Seneca 414, 415, 416, 420
 Sequeri P. 583
 She K.L. 186
 Shinan A. 337
 Simonelli C. 575
 Simonetti M. 181, 185
 Siquans A. 232
 Ska J.-L. 231, 232
 Skehan P.W. 64, 68, 72, 73, 74, 292
 Slater T.B. 550
 Smend R. 75, 76, 82
 Smillie G. 29
 Smith M.S. 234
 Smith P.A. 369
 Snyder G.F. 180
 Soards M.L. 386
 Soggin J.A. 48
 Sommerstein A. 237, 238, 240, 242
 Son K. 15, 21
 Sowers S.G. 191
 Spawn K.L. 180
 Spellman C. 433, 435
 Spicq C. 10, 15, 21, 25
 Spreafico A. 232
 Sprinkle J.M. 204, 219, 221, 223, 211, 220
 Spronk K. 66, 83
 Stackert J. 217, 221
 Stadelmann L. 67, 70, 78
 Stahlberg L.C. 236
 Stavru A. 126
 Stefani P. 367
 Stegemann E.W. 11
 Stegemann W. 11
 Stein R.H. 90, 93, 100, 101, 102, 104, 106, 109
 Stemberger G. 307, 369
 Stendahl K. 572
 Sterling G.E. 22
 Sternberg, M. 387
 Stewart D.T. 221
 Steyn G.J. 116, 128, 132, 181, 184, 185, 186, 187, 188, 197
 Still T.D. 577
 Strack H. 191
 Strauss M.L. 97, 100, 101, 102, 104, 106
 Strecker C. 280, 575
 Strecker G. 182, 543
 Stuckenbruck L.T. 348, 350
 Stulac D. J. 492
 Sumney J.L. 567
 Svendsen S.N. 191
 Svetonio 424
 Sweat L.C. 13
 Swetnam J. 21, 30, 39
 Syrén R. 363
 Szkredka S. 477

- Taeger J.-W. 543, 553, 558
 Tannehill R.C. 118, 120, 122, 387
 Taubes J. 573, 575
 Taylor J. 574
 Tena P. 532
 Teodoreto Di Ciro 21, 512
 Teofilatto 21
 Terenzio 424
 Terranova F. 519
 Theobald M. 373
 Théon A. 126
 Thériault J.-Y. 97
 Thiede C.P. 393
 Thielman F. 270, 274, 275, 280, 282
 Thiessen M. 214, 215, 433, 549, 560, 561
 Thompson J.W. 20, 24
 Thrall M.E. 402, 405, 406, 408, 413
 Thurian M. 531
 Tigay J.H. 60
 Tishchenko S. 342
 Tobin T.-H. 82
 Tofghi F. 576
 Tolbert M.A. 99
 Toloni G. 311
 Tommaso d'Aquino 437
 Tomson P.J. 178
 Tosolini F. 248, 268
 Totato F. 584
 Tragan P.-R. 367, 535, 575, 616
 Trebilco P. 547
 Trebolle Barrera J. 300
 Triacca A.M. 530, 535
 Trompf G.W. 90
 Tucker W.D. 133
 Tuckett C.M. 179, 238, 239, 391
 Turner C.
 Tzoref S. 13

 Uggeri G. 571
 Urso F. 428, 437, 438

 Vaage L.E. 431
 Vaccari A. 72
 Valentin J. 575
 Valerio Massimo 420
 Vandecasteele-Vanneuille F. 371
 Van den Born A. 524
 Van der Meer M.N. 425
 Van der Ploeg J.P.M. 177, 192
 Vanhoye A. 10, 14, 16, 17, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 34, 40, 191, 195, 261, 433, 435, 436, 437, 438, 439, 442, 571

 Van Iersel B.M.F. 93, 99, 101
 Van Seters J. 205
 Vanni U. 486, 560
 Vannini M. 582
 Vattimo G. 575
 Vattioni F. 26, 64
 Veijola T. 60
 Venard L. 185
 Venema G.J. 66, 83
 Verheyden J. 398
 Vermes G. 293
 Vermeylen J. 68
 Vernant J.-P. 244
 Vignolo R. 94, 95, 98, 99, 104, 105, 109, 110
 Villalon J.-R. 531
 Vinel F. 66
 Virgilio 29
 Vitiello V. 576
 Vogels W. 595
 Voicu S.J. 512
 Volterra E. 509
 Von Büllow V. 552
 Von Campenhausen H. 337
 Von Harnack A. 512
 Von Otto J.K.T. 512
 Von Rad G. 76, 227

 Wahlen C. 392
 Wallace R. 573
 Walser G. 187, 188, 189, 196
 Walt L. 578
 Walter M. 551
 Wargnies P. 103, 106, 109
 Waters G.P. 572
 Waters L.J. 13
 Watson F. 572
 Watts J.W. 209
 Weeber K.-W. 420
 Weeden T.J. 92
 Weidner E.F. 50
 Weinfeld M. 50, 343
 Weiss H.-F. 10, 28, 30, 419
 Wellhausen J. 91
 Wenham G.J. 212, 220, 373
 Wenkel D.H. 13, 14
 Wesley Allen Jr. O. 365
 Westcott B.F. 10, 30, 187
 Westerholm S. 572
 Westermann C. 339, 370, 422
 Wevers J.W. 214
 Whitekettle R. 212, 221

- Whitenton M.R. 96
Whitlark J.A. 421, 429
Whitlock M.G. 128, 129, 130, 137
Whitney Green A.R. 206
Wiarda T. 120, 136, 380
Wider D. 187
Wikgren A. 402
Wilckens U. 91
Williams G.J. 100, 103
Williams J.F. 89, 90
Williams W. 573
Williamson R. 12, 191
Wilson S.G. 179
Wilson W. 392
Wimbush V.L. 431
Winter B.W. 589
Witherington III B. 90, 101, 102, 111, 123, 124
Witherup R.D. 387, 392
Witte M. 636
Wittle S.K. 424, 425
Witulski T. 91, 94
Wivniewski P.A. 139
Wodka A. 403, 405, 406, 413
Wolter M. 546, 549, 557, 564
Wooden R.G. 187
Wrede W. 572, 576
Wright D.P. 211, 217, 221
Wright N.T. 571
Wyschogrod W. 213
Yarbro Collins A. 93, 104, 109
Yee G.A. 373
Young B.H. 354
Young I. 13
Young N.H. 21
Zakovitch Y. 337, 338, 340, 354
Zapff B.M. 64
Zecharias H.D. 259
Zeitlein F. 241, 242, 243
Zenger E. 68, 132, 133
Zenone 77
Zerwick M. 432
Ziegler J. 64
Zimmermann B. 237
Zumstein J. 371, 373
Zurawski J.M. 425
Zuurmond R. 83
Zwiep A.W. 117, 121, 122, 123, 125, 126, 128, 129

INDICE GENERALE

EDITORIALE

DALLA VECCHIA F., Editoriale	3 -6
------------------------------------	------

ARTICOLI

BIANCHINI F., <i>Predestinati ad essere figli adottivi. La categoria della figliolanza in Efesini</i>	269-286
BUFFA C., <i>Rut la Moabita e le Supplici di Eschilo: modelli culturali d'integrazione a confronto</i>	231-246
CICCARELLI M., <i>L'umanità sofferente di Cristo e l'ingresso nel santuario del cielo secondo l'Epistola agli Ebrei</i>	7-43
CICCARELLI M., <i>Una formazione esigente per i figli di Dio. L'educazione divina in Eb 12,4-11</i>	419-445
COSTA P., <i>Il primo «atto» di Pietro. Analisi narrativa di At 1,16-22</i>	115-138
FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ J.M., <i>El fundamento bíblico del sacramento del Espíritu: su exégesis bíblica</i>	521-542
FILANNINO F., <i>Il dono nel fallimento: il paradosso del discepolato in Mc 16,1-8</i>	89-114
GARUTI P., <i>Il giudeo cartofilace. La ricezione di Eb 9,15-18 nei teologi antioccheni di IV secolo: dalla partecipazione all'esclusione</i>	505-520
GIROLAMI M., <i>La Lettera agli Ebrei: una teologia della Parola senza «parole» di Gesù</i>	177-201
IPPOLITO V., <i>Mimesi ed esemplarità umana in 2Cor 8,1-15</i>	401-418
LANDI A., <i>Pietro, una figura identitaria per la cristianità lucana</i> ..	377-399
LUPO A.M., <i>Il significato del giorno ottavo nella Tôrah</i>	203-230
MILANI M., <i>Il saggio scriba intellettuale credente mediatore della sapienza e suo interprete profetico in Sir 38,24-39,11</i>	63-87
MISSERE P., <i>Paolinismo in Apocalisse? Sulle tracce dell'eredità paolina nell'opera di Giovanni di Patmos</i>	543-568
PAGANO G., <i>L'uso rovesciato di Is 66,5 in Gv 15,1-16,33 nel contesto polemico intragiudaico del Vangelo di Giovanni</i> ..	357-376
PENNA R., <i>L'attualità di San Paolo. Bilancio e prospettive</i>	569-594
PIZZITOLA F., <i>Alle origini dell'ermeneutica cristiana. La catena scritturistica di Eb 1,5-14</i>	287-309
ROFÉ A., <i>Introduzione critica al Deuteronomio</i>	45-61
RUZER S. – ZAKOVITCH Y., <i>New Covenant in the Epistle to the Hebrews and the Parting of the Ways between Judaism and Christianity</i>	337-356
TOSOLINI F., <i>Intertestualità e redenzione universale in Gal 3,1-4,7</i> ..	247-268

NOTE

MILANI M., <i>Giobbe e i suoi silenzi</i>	595-600
---	---------

OSSERVATORIO BIBLIOGRAFICO

MARCHESELLI M., <i>Introduzioni al QV e alla letteratura giovannea</i>	601-630
--	---------

RECENSIONI

ARNOLD B.J., <i>Justification in the Second Century</i> (M. Girolami) ...	644-647
BARBIERO G., <i>Perché, o Dio, ci hai rigettati? Salmi scelti dal secondo e terzo libro del Salterio</i> (M. Pavan)	467-475
BIBLIA. ASSOCIAZIONE LAICA DI CULTURA BIBLICA, <i>Vademecum per il lettore della Bibbia</i> (J.C. Ossandón)	164-167
BOIVIN O., <i>The First Dynasty of the Sealand in Mesopotamiam</i> (G.L. Prato)	447-452
BORTZ A.M., <i>Identität und Kontinuität. Form und Funktion der Rückkehrerliste Esr 2</i> (G.L. Prato)	452-455
CHALIER C., <i>Leggere la Torà</i> (D. De Caprio)	167-169
ERMIDORO S. (ed.), <i>Quando gli dèi erano uomini. Atrahasis e la storia babilonese del genere umano</i> (L. Lepore)	316-319
GEIGER G., <i>Introduzione all'aramaico biblico</i> (C. Balzaretto)	313-315
GRASSILLI M., «Santificali nella verità». <i>Il rapporto tra santificazione e missione nel Vangelo di Giovanni</i> (S. Panzarella)	480-483
KIBBE M.H., <i>Godly Fear or Ungodly Failure? Hebrews 12 and the Sinai Theophanies</i> (M. Ciccarelli)	154-160
KODZO MENSAN M., <i>I turned back my feet to your decrees (Psalm 119,59). Torah in the Fifth Book of the Psalter</i> (M. Pavan)	455-460
MALY A., <i>Dall'atleta incatenato al campione celeste. Escatologia e metafora agonistica nella Lettera ai Filippesi</i> (S. Romanello)	483-486
MARCONI G., <i>Anna e Gioacchino. I nonni materni di Gesù</i> (L. Provera)	328-331
MASCILONGO P., <i>Il Vangelo di Marco. Commento esegetico e teologico</i> (B. Estrada)	636-639
MAZZINGHI M., <i>Weisheit</i> (M. Witte)	633-636
MEIER J.P., <i>Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico. Vol. V. L'autenticità delle parabole</i> (G. Pulcinelli)	148-153
MONTI L., <i>I Salmi: preghiera e vita</i> (D. Scaiola)	321-324
PITTA A., <i>Giustificati per grazia. La giustificazione nelle lettere di Paolo</i> (F. Bianchini)	324-328
POULSEN F., <i>The Black Hole in Isaiah. A Study of Exile as a literary Theme</i> (G. Benzi)	319-321
REID D., <i>Ester. Introduzione e commento</i> (E. Noffke)	475-476

ROCCHI S. – MUSSINI C. (edd.), <i>Imagines Antiquitatis. Representations, Concepts, Receptions of the Past in Roman Antiquity and the Early Italian Renaissance</i> (G.L. Prato)	331-334
ROJAS GALVEZ I., <i>I simboli dell'Apocalisse</i> (A. Nepi)	160-164
RUWE A. (ed.), « <i>Du aber bist es, ein Mensch meinesgleichen</i> » (Psalm 55,14). <i>Ein Gespräch über Psalm 55 und seine Parallelen</i> (M. Pavan)	460-467
SCANDROGLIO M., <i>Michea. Nuova versione, introduzione e commento</i> (F. Manzi)	145-148
<i>The Samaritan Pentateuch. A Critical Editio Maior. Volume 3: Leviticus</i> . Edited by STEFAN SCHORCH, in Collaboration with EVELYN BURKHARDT and RAMONA FÄNDRICH (G.L. Prato)	631-633
SCOLLO G.G., <i>The Strength Needed to Enter the Kingdom of God: An Exegetical and Theological Study of Luke 16,16 in Context</i> (M. Crimella)	639-644
SZKREDKA S., <i>Sinners and Sinfulness in Luke: A Study of Direct and Indirect References in the Initial Episodes of Jesus' Activity</i> (M. Crimella)	477-480
TOLONI G. (ed.), <i>L'opera di Luigi Cagni (1929-1998)</i> (G.L. Prato)	311-313
VANNI U., <i>Apocalisse di Giovanni. Primo Volume: Testo greco articolato. Traduzione italiana. Annotazioni testuali, linguistiche e letterarie; Secondo Volume: Introduzione generale. Commento</i> (F. Manzi)	486-489
WIŚNIEWSKI P.A., <i>La discendenza di Aronne. Studio diacronico di Es 24*; Lv 10*; Nm 17*; Nm 27*</i> (F. Bianchi)	139-145

SEGNALAZIONI

DE TROYER K. – SCHMITZ B. (edd.), <i>The Early Reception of the Book of Isaiah</i> (G. Benzi)	491
LIM B.H., <i>The 'Way of the Lord' in the Book of Isaiah</i> (G. Benzi)	492-493
STULAC D.J., <i>History and Hope. The Agrarian Wisdom of Isaiah 28-35</i> (G. Benzi)	492

CRONACHE

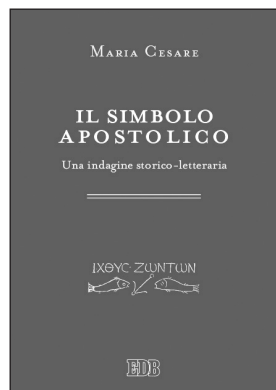
BARBAGLIA S., <i>Seminario per docenti e studiosi di Sacra Scrittura. L'opera lucana (Vangelo di Luca e Atti degli Apostoli), 21-25 gennaio 2019</i>	171-172
GARRIBBA D., <i>XVIII Convegno di Studi Neotestamentari e Anticristianisti</i>	499-502
MERLO P., <i>XXI Convegno di Studi Veterotestamentari</i>	495-497

MARIA CESARE

Il Simbolo apostolico

Una indagine storico-letteraria

Lo studio si fonda su una ricostruzione critica del Simbolo apostolico. Nonostante gli importanti contributi di insigni studiosi, filologi e teologi, per il Credo degli apostoli manca un'edizione critica del testo, a differenza del Simbolo niceno-costantinopolitano. La ricerca rappresenta un primo tentativo di fornire un'edizione quanto più esauriente e oggettiva, indaga i diversi testimoni, non sottovalutando il contesto storico-culturale e le implicazioni teologiche.



«PRIMI SECOLI»

pp. 224 - € 20,00



**Edizioni
Dehoniane
Bologna**

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

www.dehoniane.it

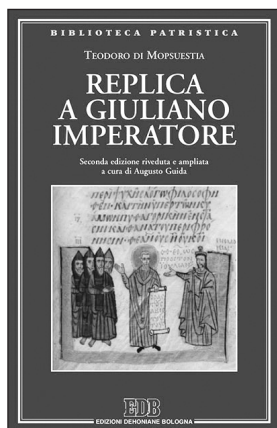
TEODORO DI MOPSUESTIA

Replica a Giuliano imperatore

In appendice Testimonianze sulla polemica antigiliana
in altre opere di Teodoro, con nuovi frammenti
del «Contro i Galilei» di Giuliano

A cura di Augusto Guida. Seconda edizione riveduta e ampliata

La *Replica a Giuliano imperatore* è il primo testo composto da un autore cristiano, intorno al 380 d.C., in risposta all'opera *Contro i Galilei*, scritta dal sovrano nel 363. Dell'opera sono rimasti solo ampi frammenti, pubblicati da Augusto Guida nel 1994. Solo in seguito è emerso un nuovo ampio passo che arricchisce notevolmente l'opera. La nuova edizione critica si presenta non solo arricchita di nuovi passi e testimonianze, ma completamente rivista e aggiornata in base agli studi più recenti.



«BIBLIOTECA PATRISTICA»

pp. 304 - € 27,00

EDB

**Edizioni
Dehoniane
Bologna**

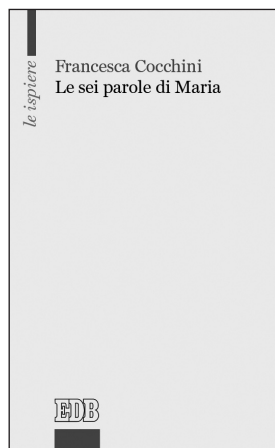
Via Scipione Dal Ferro, 4 - 40138 Bologna
Tel. 051 3941511 - Fax 051 3941299

www.dehoniane.it

FRANCESCA COCCHINI

Le sei parole di Maria

I vangeli canonici riferiscono solo sei circostanze in cui Maria ha preso la parola. È nota la tradizione cristiana cresciuta attorno alle «sette parole» pronunciate da Gesù sulla croce. Sono infatti numerosi gli scrittori ecclesiastici che lungo i secoli le hanno meditate, elaborando una ricchissima dottrina teologica e spirituale, mistica e ascetica. Le «parole di Maria», invece, non hanno ricevuto alcuna specifica attenzione. E ciò sorprende, soprattutto a partire dal fatto che esse sono sei, un numero simbolico, e pertanto, come tale, da «scavare» nel suo significato più profondo.



«LE ISPIERE»

pp. 120 - € 14,00

EDB Edizioni
Dehoniane
Bologna

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

www.dehoniane.it