

RIVISTA BIBLICA

ORGANO DELL'ASSOCIAZIONE BIBLICA ITALIANA

Anno LXVIII - Volume LXVIII

EDB

EDIZIONI DEHONIANE BOLOGNA

2020

RIVISTA BIBLICA

Trimestrale dell'Associazione Biblica Italiana

Quarterly of the Italian Biblical Association

ANNO LXVIII - N. 1

Gennaio-Marzo
January- March

Direttore / General Editor: Flavio Dalla Vecchia (Brescia)

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

Comitato di Redazione / Editorial Board

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

Comitato Scientifico / Advisory Board

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

Segretari di Redazione / Editorial Assistants

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

Direttore Responsabile / Managing Director

Alfio Filippi, alfio.filippi@dehoniane.it

Abbonamento annuo (2020) / Annual Subscription (2020):

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

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

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

Rest of the World: € 73,00

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

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

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

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

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

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

Stampa / Printer: Ilatiapolitografia, Ferrara 2020

Anche quest'anno, proseguendo una scelta opportuna, la Rivista apre ogni fascicolo con un contributo che esplora una tematica. Nel 2019 ci si è concentrati sulla Lettera agli Ebrei, allo scopo di chiarire la sua collocazione entro il dibattito relativo alla separazione tra giudaismo e cristianesimo (*the parting of the ways*). Nel 2020 l'intento è di compiere un percorso che rifletta sulla priorità «culturale» (e non semplicemente religiosa) di Israele, che si coglie nei testi dell'Antico Testamento e/o della Bibbia ebraica, e attraverso il contributo essenziale della LXX (o in genere delle traduzioni greche) viene a costituire il sottofondo della *praeparatio evangelica* che la monopolizza e la ripropone in altri termini. Data l'ampiezza dell'ambito scelto si sono individuati alcuni temi che consentono di sondare la valenza ermeneutica della prospettiva assunta.

Un primo contributo, proposto da Domenico Lo Sardo (Roma), intende mostrare il tipo di operazione editoriale ed ermeneutica effettuata dai traduttori del testo ebraico di Gen 49,10 e l'ulteriore simile attività intrapresa dagli autori neotestamentari per fini teologici e culturali. Nell'operazione ermeneutica è in gioco l'avvento di un messia regale che affonda le sue radici in Giuda (il ruolo centrale di uno dei figli di Giacobbe in Gen 49) e che darà fondamento al futuro Re-Messia Gesù di Nazaret, nato e morto in Giudea e come Re dei giudei (Mt 2,1-6; Lc 2,1-7; Gv 19,19).

Seguirà un contributo di Luigi Santopaolo (Napoli), che affronterà un tema controverso nella prospettiva escatologica biblica: il giorno dell'ira e il tempo della fine, illustrando il passaggio dalla apocalittica giudaica alla rilettura cristiana.

Un terzo tema, che si prospetta rilevante per la traiettoria di indagine in oggetto, è quello del banchetto veterotestamentario, compreso in sé e alla luce della sua riconfigurazione neotestamentaria come segno del compimento e della nuzialità messianica. Il contributo sarà offerto da Mario Cucca (Roma).

Infine, Álvaro Pereira Delgado (Sevilla), si concentrerà sull'uso paolino di Isaia (LXX) in 2 Corinzi, le cui citazioni non hanno grandi differenze tra il TM e la LXX. Questo fattore consente di proporre altre ragioni – oltre allo studio delle citazioni e della loro *Vorlage* – per confermare quanto sia stata decisiva la traduzione greca di Isaia per Paolo. Si analizzeranno alcuni motivi essenziali in 2 Corinzi per illustrare come sono stati recepiti e «preparati» dalla Settanta. Il confronto

vuole mostrare che il principale impatto di Isaia (LXX) su Paolo non risiede tanto nelle citazioni di testi specifici o allusioni ad essi, ma nel modo in cui la traduzione e l'attualizzazione greca della profezia hanno configurato il lessico e la teologia paolini.

L'inizio di quest'anno vede il mondo turbato e in crisi per una terribile pandemia; molti amici sono stati colpiti e alcuni ci hanno lasciato per la casa del Padre in questo difficile periodo. Doveroso è tenere viva la memoria di chi ha servito la Parola con impegno e competenza e lo vogliamo fare, oltre che nella preghiera, continuando ad attuare con diligenza il nostro servizio nella ricerca, nell'insegnamento e nell'impegno a favorire nella vita di ogni persona un contatto competente e fecondo con la Scrittura.

FLAVIO DALLA VECCHIA

Declinazioni testuali Antiche (LXX, α' , σ' , θ' , Vg...) a fondamento di un Nuovo progetto culturale ed ermeneutico. Gen 49,10 e il Re Messia veniente da Giuda (a Shilòh?)

*Tutto questo avvenne perché si adempisse ciò che era stato detto dal Signore per mezzo del profeta:
«Ecco, la vergine concepirà e partorirà un figlio che sarà chiamato Emmanuele»,
che significa Dio con noi.*

Ciò che è stato detto dal Signore per mezzo del profeta nella logica redazionale di Matteo (Mt 1,22-23) equivale a «sta scritto». Ai nostri orecchi tale testo suona fin troppo familiare e, forse, al comune lettore non dovrebbe risultare difficile associarlo a Is 7,14. La profezia però assumerebbe un sapore ancor più curioso e accattivante se letta dal testo ebraico (TM) e da esso tradotta: «ecco la giovane è incinta e partorirà un figlio e lo chiamerà col nome di Emmanuele». Da dove dunque giovane per vergine? Il testo citato come esempio e preso in considerazione è il più appropriato per introdurre la questione di cui ci si occuperà in questo contributo poiché mette in luce sia gli effetti di una traduzione sia la sua applicazione per un progetto ermeneutico divenuto centrale e fondante nel NT, e che riguarda nello specifico le prerogative regali-messianiche di Gesù di Nazaret.¹

Tra il IV-III sec. a.C. i giudei alessandrini intrapresero questo grande progetto culturale con la traduzione dei testi sacri dell'AT in lingua greca (LXX). Tradurre un testo da una lingua a un'altra, oltre a essere un progetto culturale, equivale a una scelta ermeneutica ben precisa, perché le lingue, costituite sì da termini e parole, sono portatrici di concetti, di idee, di significati e di valori semantici. In Is 7,14, in luogo

¹ Sull'attività ermeneutica dei LXX in relazione al messianismo diffusosi in seguito si veda J. LUST, «Messianism and Septuagint», in J.A. EMERTON (ed.), *Congress Volume, Salamanca 1983* (VT.S 36), Leiden 1985, 174-191.

del termine ebraico עַלְמָה (*giovane, fanciulla*) i traduttori della *Septuaginta* (LXX) scelsero la parola παρθένος (*vergine*). Difficile poter determinare la motivazione di tale scelta, visto che altrove lo stesso termine ebraico è tradotto con νεᾶνις (*giovane donna*) e quando devono tradurre בְּתוּלָה (*vergine*) impiegano il noto παρθένος.² La scelta dei LXX non è di poco conto per Is 7,14 dal punto di vista interpretativo della profezia messianica. La sua ricaduta ermeneutica assumerà una portata fondativa e fondante nella letteratura neotestamentaria poiché darà le basi e la configurazione del Messia, in quanto soggetto-oggetto dell'Altro Testamento.³

Il testo isaiano ora evocato è il più noto fra i tanti testi messianici disseminati nell'AT che, attraverso l'opera di traduzione (e trasmissione), giunge nel NT ed è impiegato per un ulteriore progetto ermeneutico e culturale, ma che affonda le sue radici nel testo greco della *Septuaginta*. L'identità messianica di Gesù di Nazaret, fin dagli esordi dei racconti evangelici (Mt 2,1-6; Lc 2,1-7), è strettamente connessa con Giuda e la regione della Giudea.⁴ Essa chiuderà la sua parabola terrena in Gerusalemme, capitale di Giudea, attribuendo al messia Gesù l'appellativo di «Re dei giudei» (Gv 19,19). Ciò che sta agli inizi dei vangeli sinottici e quasi alla fine della narrazione giovannea, in realtà si trova all'inizio della *Biblia Hebraica* e quasi alla fine del suo primo libro biblico. Infatti, in Gen 49,10, all'interno della lunga benedizione dei dodici figli di Giacobbe, Giuda assumerà in sé le prerogative messianiche e regali che, attraverso i LXX e le varie declinazioni testuali, faranno da *background* e *Leitmotiv* per la creazione dell'identità del messia del NT.

² Per l'AT il termine עַלְמָה ha per lo più il significato di «giovane donna», poiché per parlare di «vergine» è più usuale il termine בְּתוּלָה (cf. C. DOHMEN, «עַלְמָה, 'almāh», in *ThWAT* VI, 167-177; J. BERGMAN – H. RINGGREN – M. TSEVAT, «בְּתוּלָה, b'ṭūlā», in *ThWAT* I, 872-877). I LXX impiegano quasi costantemente il termine παρθένος per tradurre בְּתוּלָה. Il caso di Is 7,14 per l'uso di παρθένος per tradurre עַלְמָה è un'operazione ermeneutica, poiché altrove impiegano il corrispettivo νεᾶνις per dire «giovane donna»; cf. H.G. LIDDELL – R. SCOTT – H.S. JONES – R. MCKENZIE, *A Greek-English Lexicon: With a Revised Supplement* (ed. P.G.W. GLARE), Oxford 1996, 1164. In effetti παρθένος occorre solo in Gen 24,43 e Is 7,14 e per quest'ultima occorrenza α', σ', θ' hanno νεᾶνις.

³ Cf. R.E. BROWN, *The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in Matthew and Luke*, New York 1979, 165-201; A. CHESTER, *Messiah and Exaltation. Jewish Messianic and Visionary Traditions and New Testament Christology* (WUNT 207), Tübingen 2007, 210-230.

⁴ Per una panoramica su Giuda e Giudea/i dal IV sec. a.C. fino all'epoca ellenistica, cf. G.N. KNOPPERS – R. ALBERTZ – O. LIPSCHITS (edd.), *Judah and the Judeans in the Fourth Century B.C.E.*, Winona Lake, IN 2007.

Contesto e testo

Il riferimento di Gen 49,10 di cui ci si occuperà in questo contributo è situato letterariamente all'interno dei capitoli conclusivi della storia di Giacobbe e di Giuseppe (45,16–50,26).⁵ Da un punto di vista narrativo, il passaggio da 45,15 al v. 16 segna la chiusura di un intreccio narrativo, più o meno unitario, poiché si risolve il conflitto iniziale (risoluzione) e Giuseppe si rivela e si fa riconoscere dai fratelli (rivelazione).⁶ Le sezioni che seguono, a partire da Gen 45,16 in poi, inquadrano per lo più il ricongiungimento di Giuseppe con il padre Giacobbe in Egitto (Gen 46); l'installazione del clan di Giacobbe in Egitto (Gen 47); la benedizione di Giacobbe, prima ai figli di Giuseppe (Gen 48) e poi ai dodici (Gen 49,1-28); la morte e la sepoltura di Giacobbe (49,29–50,14); la morte e la sepoltura di Giuseppe in Egitto (Gen 50,15-26). Il capitolo delle benedizioni di Giacobbe ai dodici figli, così come Gen 48 e la benedizione/adozione dei figli di Giuseppe, si colloca all'interno di queste sezioni finali del libro della Genesi rivelandone la natura redazionale e tardiva rispetto al contesto.⁷

La natura redazionale è evidente anche dal fatto che nella *Biblia Hebraica* un tale passaggio si ripete e non è nuovo. In Dt 33,1-29 anche Mosè prima di morire impartisce saluti e benedizioni alle dodici

⁵ Cf. Y. YADIN, «Some notes on commentaries on Genesis 49 and Isaiah, from Qumran cave 4», in *IEJ* 7(1957), 66-68; H. SEEBASS, «Die Stämmesprüche Gen 49:3-27», in *ZAW* 96(1984), 333-350; K. SCHÖPFLIN, «Jakob segnet seinen Sohn: Genesis 49,1-28 im Kontext von Josefs- und Vätergeschichte», in *ZAW* 115(2003), 501-523; M. PRÖBSTLE, «'Lion of Judah': the blessing on Judah in Genesis 49:8-12», in G.A. KLINGBEIL – M.G. KLINGBEIL (edd.), «*For You Have Strengthened Me*»: *Biblical and Theological Studies in Honor of Gerhard Pfandl in Celebration of His Sixty-Fifth Birthday*, St. Peter am Hart 2007, 23-49; E. TOV, «Gen 49 in the Septuagint – Trial and Error», in H. AUSLOOS – B. LEMMELIJN (edd.), *A Pillar of Cloud to Guide: Text-Critical, Redactional, and Linguistic Perspectives on the Old Testament in Honour of Marc Vervenne* (BETHL 269), Leuven 2014, 315-332; G. TWERSKY, «Genesis 49: The foundation of Israelite monarchy and priesthood», in *JSOT* 43(2019), 317-333; K. SPARKS, «Genesis 49 and the tribal list tradition in ancient Israel», in *ZAW* 115(2003), 327-347; G. GALVAGNO – F. GIUNTOLI, *Dai frammenti alla storia. Introduzione al Pentateuco* (Graphé 2), Torino 2014, 56-58; per una lettura differente della struttura, J. BLENKINSOPP, *The Pentateuch: An Introduction to the first five Books of the Bible* (AncBRL), New York 1992, 107-108.111-126.

⁶ Cf. J.-L. SKA, «*I nostri padri ci hanno raccontato*». *Introduzione all'analisi dei racconti dell'Antico Testamento* (Biblica), Bologna 2012, 39-41.

⁷ Si vedano, al proposito, F. GIUNTOLI, *L'officina della tradizione. Studio di alcuni interventi redazionali post-sacerdotali e del loro contesto nel ciclo di Giacobbe* (Gn 25,19–50,26) (AnBib 154), Roma 2003, 233-282; ID., *Genesi 1–11. Introduzione, traduzione e commento* (NVBTA 1), Cinisello Balsamo (MI) 2013, 306-360.

tribù di Israele.⁸ Il testo di Gen 49 è un vero e proprio poema che mette insieme i figli di Giacobbe e le rispettive tribù, facendo continue allusioni ad avvenimenti riconducibili all'epoca patriarcale. La struttura si dispiega in forma concentrica ponendo al centro Giuda in modo da far emergere la sua preminenza rispetto alle altre tribù. I nomi dei figli-tribù non sono presentati seguendo l'ordine della loro nascita ma secondo l'ordine di appartenenza materna. Pertanto si hanno: Issakàr e Zebulùn (figli di Lea); Dan (figlio di Bilhàh); Gad (figlio di Zilpàh); Ashèr (figlio di Zilpàh); Naftalì (figlio di Bilhàh); Giuseppe e Beniamino (figli di Rachele). A far specie nella lista sono i primi tre figli di Lea, Ruben, Simeone e Levi, menzionati per primi e per i quali non si hanno parole di benedizione ma di condanna e disapprovazione. Al centro del poema si ha il quartogenito di Lea, Giuda, al quale viene consegnata preminenza e supremazia sugli altri. Considerando la figura in questione all'interno della storia di Giuseppe e delle sue vicende, si intuisce e si può dedurre la natura redazionale e ideologica sia di queste informazioni sia di Gen 44,18-34. Tuttavia, dell'intero capitolo è Gen 49,10 con l'accostamento di Giuda a Shilòh che ha generato parecchi interrogativi e altrettante possibili ipotesi di soluzione. Occorre quindi osservare il testo in dettaglio partendo dalla *Biblia Hebraica*, per mostrare quanto differente si presenti in altri testimoni testuali.

⁸ A porre le basi in tal senso fu E. SELLIN, «Zu dem Judaspruch im Jaobssegen Gen 49:8-12 und im Mosesegen Deut 33:7», in *ZAW* 60(1944), 57-67, a cui fecero seguito H.-J. ZOBEL, *Stammespruch und Geschichte: Die Angaben der Stammesprüche von Gen 49, Dtn 33 und Jdc 5 über die politischen und kultischen Zustände im Damaligen "Israel"* (BZAW 95), Berlin 1965, 4-25.26-44, e J. LINDBLOM, «The Political Background of the Shiloh Oracle», in *Congress Volume, Copenhagen 1953* (VT.S 1), Leiden 1953, 78-87. Lindblom sostiene che Shiloh in Gen 49,10 è un riferimento esplicito al sito del regno del Nord, a Efraim, ed esprime la volontà di estendere l'elezione di Davide non solo al regno di Giuda ma anche alle tribù del nord. Si ritornerà in seguito su queste ipotesi. In linea con queste supposizioni, si veda anche O. EISSFELDT, «Silo und Jerusalem», in *Volume du Congrès, Strasbourg 1956* (VT.S 4), Leiden 1957, 138-147; ZOBEL, *Stammespruch und Geschichte*, 13; J.D. HECK, «A History of Interpretation of Genesis 49 and Deuteronomy 33», in *BSac* 147(1990), 16-31; R. TOURNAY, «Le Psaume et les Bénédictiones de Moïse (Deutéronome, XXXIII)», in *RB* 65(1958), 181-213. Per un quadro redazionale più ampio, si veda M. NOBILE, «Le 'benedizioni' a Giuda e a Giuseppe in Gen 49,8-12.22-26 e in Dt 33,7.13-17, nel quadro della redazione Gen-Re», in *Ant* 64(1989), 501-517.



I testimoni testuali

TM ⁹	לֹא יִסּוּר שֶׁבֶט מִיְהוּדָה וּמַחֲקֵק מִבֵּין רַגְלָיו: עַד בִּיְבוּא שִׁילָה [שִׁילָה] בְּלוֹ יִקְהָת עַמִּים
LXX ^{B10}	οὐκ ἐκλείψει ἄρχων ἐξ Ἰουδα καὶ ἡγούμενος ἐκ τῶν μηρῶν αὐτοῦ, ἕως ἂν ἔλθῃ τὰ ἀποκείμενα αὐτῶ, καὶ αὐτὸς προσδοκία ἐθνῶν.
PS ¹¹	... עד כי יבוא שילה ולו יקהתו עמים
T ^{PS-J12}	... עד זמן די ייתי מלכא משיחא זעיר בני ובדיליה יתימסון עממיא
T ^N	... עד זמן דייתי מלכא משיחא דדידיה היא מלכותא וליה ישתעבדון כל מלכוותא
T ^{O13}	... עד דייתי משיחא דדיליה היא מלכותא וליה ישתמעון עממיא
Pesh	אֲנִי וְכָל צָבָא דְּמַסְדָּא. הַמְכֻרָמָא דְּכָל הָאֱלֹהִים. הַמְכֻרָמָא דְּכָל הָאֱלֹהִים. הַמְכֻרָמָא דְּכָל הָאֱלֹהִים. הַמְכֻרָמָא דְּכָל הָאֱלֹהִים
α'	οὐκ ἀναστήσεται σκῆπτρον ἀπὸ Ἰούδα καὶ ἀκριβαζόμενος ἀπὸ μεταξὺ ποδῶν αὐτοῦ, ἕως ἂν ἔλθῃ τὰ ἀποκείμενα αὐτῶ, καὶ αὐτῶ σύστημα λαῶν.
σ ¹⁴	οὐ περιαιρεθήσεται ἐξουσία ἀπὸ Ἰούδα, καὶ ἡγούμενος ἐκ τῶν μηρῶν αὐτοῦ, ἕως ἂν ἔλθῃ ὧ ἀποκείμενα, καὶ αὐτὸς προσδοκία ἐθνῶν.
θ'	οὐκ ἐκλείψει ἄρχων ἐξ Ἰουδα, καὶ ἡγούμενος ἐκ τῶν μηρῶν αὐτοῦ, ἕως ἂν ἔλθῃ τὰ ἀποκείμενα αὐτῶ, τὰ ἀποκείμενα αὐτῶ, καὶ αὐτὸς προσδοκία ἐθνῶν.
Vg ¹⁵	Non auferetur sceptrum de Iuda et dux de femoribus eius <i>donec veniat qui mittendus est ipse erit expectatio gentium.</i>
Lugd ¹⁶	Non deficiet princeps ex Iuda nec dux de faemoribus eius <i>donec veniat cui reposita sunt et ipse erit expectatio gentium alligans.</i>

⁹ Per il testo ebraico secondo il *Codex Leningradensis B 19^A* (L), si veda: *critical apparatus* in K. ELLIGER – W. RUDOLPH (edd.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart 1967-1977: ⁵1997, 82.

¹⁰ A. RAHLFS – R. HANHART (edd.), *Septuaginta: Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, Duo volumina in uno*, Stuttgart 2006, 82. L'editio critica con *critical apparatus* in ACADEMIA SCIENTIARUM GOTTINGENSIS (ed.), *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum: Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum*, Vol. I: *Genesis* (ed. J.W. Wevers), Göttingen 1974, 460.

¹¹ A.F. VON GALL (ed.), *Der hebräische Pentateuch der Samaritaner*, Gießen 1918, 107.

¹² Per T^{PS-J} e T^N si veda A. DÍEZ MACHO (ed.), *Biblia Polyglotta Matritensis. Series IV: Targum Palaestinense in Pentateuchum. Additur Targum Pseudojonatan ejusque hispanica versio*, Voll. I-V, *Genesis. L. 1: Genesis*, Matriti 1980, 384-385.

¹³ Cf. M. ABERBACH – B. GROSSFELD (edd.), *Targum Onkelos to Genesis: A Critical Analysis With An English Translation of the Text (Based on A. Sperberg's Edition)*, Denver, CO 1982, 284-285.

¹⁴ Per le letture relative ad Aquila, Simmaco e Teodoziona, cf. F. FIELD (ed.), *Origenis Hexaplorum quae supersunt sive veterum interpretum graecorum fragmenta, post Flaminium Nobilium, Drusium et Montefalconium, adhibita etiam versione Syro-Hexaplarum, concinnavit, emendavit, et multis partibus auxit*, Vol. I, Oxonii 1875, 70.

¹⁵ Cf. B. FISCHER – I. GRIBOMONT – H.F.D. SPARKS – W. THIELE (edd.), *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*. Tomus I: *Genesis-Psalmi*, Stuttgart 1969, 74.

¹⁶ Manoscritto latino (Latcod 100, *Lugdunensis [Lugd]*) della *Vetus Latina*; B. FISCHER (ed.), *Vetus Latina: Die Reste der altlateinischen Bibel. Nach Petrus Sabatier*



Collectio dei dati testuali¹⁷

Raccogliamo le differenti varianti relative ai vari testimoni testuali secondo la divisione massoretica del v. 10, considerando la punteggiatura dell' *'atnah* della BHS:

לֹא־יִסּוֹר שֶׁבֶט מִיְהוּדָה αα ומחקה מבין רגליו אβ עד כִּי־בֹא שִׁילָה [שִׁילֹן] βα וְלוֹ יִקְהַת עַמִּים בֶּט

v. 10αα: לֹא־יִסּוֹר שֶׁבֶט מִיְהוּדָה («non sarà tolto lo scettro da Giuda»¹⁸).

In luogo di לֹא־יִסּוֹר LXX^B impiega il verbo ἐκλείπω, che ha più il senso di «fallire, smettere, cessare» che di «togliere, rimuovere, mettere da parte» del verbo ebraico סור. Mentre θ' segue LXX^B, α' (οὐκ ἀναστήσεται) e σ' (οὐ περιαιρεθήσεται), seppur con due verbi di radice differente (ἀνίστημι – περιαιρέω), rimangono fedeli al valore semantico di סור del TM (*alias* BHS). Rispetto a שֶׁבֶט מִיְהוּדָה («scettro di Giuda») le variazioni sono diverse, poiché LXX^B con ἄρχων ἐξ Ἰουδα presuppone il termine ebraico שֶׁבֶט in luogo di שֶׁבֶט. Anche in questo caso, per la lettura greca soltanto θ' segue LXX^B, mentre α' con σαῦπτρον rimane fedele all'ebraico e σ' con ἐξουσία impiega un sinonimo qualificativo inerente a chi detiene lo scettro del governo. Per le traduzioni latine, rispetto alla Vg, il *Lugd* traduce con «Non deficiet princeps ex Iuda» da cui si capisce che il traduttore intende ἄρχων con «principi».

v. 10αβ: וּמַחֲקֵק מִבֵּין רַגְלָיו («né il bastone del comando tra i suoi piedi»).

Di maggior rilievo si presentano le varianti testuali a partire da questo segmento del v. 10 in poi. La LXX^B e la Vg (e *Lugd*) impiegano rispettivamente ἐκ τῶν μηρῶν αὐτοῦ («dalle sue cosce») e *de femoribus eius* («dai suoi femori»). σ' e θ' rimangono fedeli alla LXX^B, mentre α' si mantiene fedele al testo ebraico (μεταξὺ ποδῶν αὐτοῦ). A scostarsi da questo significato sono i Targumim i quali riportano מְבָנֵי בְנוֹהֵי («figli dei suoi figli») e pongono l'accento più sulla discendenza, mentre il PS in luogo di רַגְלָיו riporta דְּגָלָיו («suoi stendardi»¹⁹).

Neu Gesammelt und Herausgegeben von der Erzabtei Beuron, Freiburg 1949-; P. SABATIER, Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae seu Vetus Latina: et caeterae quaecunque in codicibus mss. et antiquorum libris reperiri poterunt: Quae cum Vulgata Latina, et cum Textu graeco comparantur, Paris 1743-1749; ²1751; U. ROBERT, Pentateuchi Versio Latina Antiquissima e codice Lugdunensi, Paris 1881.

¹⁷ A. TAL, *Biblia Hebraica: Quinta editio cum apparatu critico novis curis elaborato. Genesis* (BHQ 1) Stuttgart 2015, 136.197-198.

¹⁸ La traduzione offerta segue la CEI 1974, con alcune modifiche quando ritenute necessarie.

¹⁹ La variazione si intuisce e si spiega come ipotetico errore ortografico tra ר e ד.



v. 10b α : [שילֹו] שִׁילֹה («finché non verrà Shilòh [a Shilòh]»)²⁰

Il termine שִׁילֹה (שִׁילֹו; *Qere* – שִׁילֹה; *Ketib*) è una storica *crux interpretum*, ambigua per significato e per interpretazione. La grafia con *yod*, in verità, in Gen 49,10 sembra un *hapax*. Il suo primo significato, stando all'aspetto morfologico sia per שִׁילֹה che per שִׁילֹו, indica la città di Shilòh.²¹ La forma *Ketib* (שִׁילֹה) è riportata da 39 mss che concordano con il PS indicanti la località di Shilòh. Normalmente il termine scritto che riferisce di Shilòh come località è שִׁילֹו. In verità in altre occorrenze le forme שִׁילֹה e שִׁילֹו indicanti Shilòh si alternano, se non addirittura sono presenti entrambe nello stesso versetto.²² Le versioni greche (in luogo) hanno: LXX^B ($\alpha\upsilon\tau\acute{\omega}$); α' ($\alpha\upsilon\tau\acute{\omega}$); σ' ($\acute{\omega}$); θ' ($\alpha\upsilon\tau\acute{\omega}$), cioè שִׁילֹה, in quanto contrazione di לֹו אֲשֶׁר לֹו, traducendo «al quale appartiene». A esse si associano il T^O (עַד דִּי יִתִּי מִשִּׁיחָא דְדִילִיָּהּ הִיא מְלֻכּוּתָא), T^N (עַד זְמַן דִּי יִתִּי מִלְכָּא מְשִׁיחָא דְדִידִיָּהּ הִיא מְלֻכּוּתָא), Pesh (ܥܕ ܕܝܝܬܝ ܡܫܝܚܐ ܕܕܝܠܝܗܐ ܗܝܐ ܡܠܟܘܬܐ) ad eccezione della Vg («donec veniat qui mittendus est») e del T^{PS-J} (עַד זְמַן דִּי יִתִּי מִלְכָּא מְשִׁיחָא).²³ Quest'ultimo, rispetto agli altri Targumim, all'espressione in questione aggiunge un ulteriore particolare: זְעִיר בְּנוֹי («l'ultimo dei suoi figli»). Il ms *Lugd*, invece, sembra più avvicinarsi ai LXX con l'espressione *donec veniat cui reposita sunt*, e secondo cui l'aspettativa messianica è maggiormente accentuata.

v. 10b β : in ultima battuta, in luogo di וְלֹו יִקְהָת עַמִּים («a cui [è dovuta] l'obbedienza dei popoli») del TM, in questo caso α' si discosta dall'ebraico avendo $\sigma\upsilon\sigma\tau\eta\mu\alpha\ \lambda\alpha\acute{\omega}\nu$ («una raccolta di persone»). α' non sembra tradurre l'ebraico יְקָהָת ma presuppone la radice קוּה («raccogliere»;

²⁰ La traduzione proposta è nostra. CEI 1974 e 2008 («finché verrà colui al quale esso appartiene»); NRSV («until tribute comes to him»); NETS («until the things stored up for him come»); BA («jusqu'à ce que vienne ce qui lui est réservé»); SD («das, was für ihn aufbewahrt ist, kommt»); KJV («Until Shiloh come»); NEB, NJPS, NRSV («So long as tribute is brought to him»); REB, RSV, JB («Until he receives what is his due»; basate su לֹו שִׁי); REB, RSV, JB («Until he receives what is his due»; basate su לֹו שִׁי).

²¹ Cf. HALOT, «שִׁילֹו/שִׁילֹה», 1478-1479.

²² Nella BHS la forma שִׁילֹה ricorre 23x, mentre שִׁילֹו si riscontra 11x. Rispettivamente: שִׁילֹה (Gen 49,10 K; Gs 16,6; 18,1.8.9.10; 19,51; 21,2; 22,9.12; Gdc 18,31; 21,12; 1Sam 1,3.9; 2,14; 3,21; 4,3.4.12; 1Re 2,27; 14,2.4; Ger 26,6); שִׁילֹו (Gen 49,10 Q; Gdc 21,19.21; 1Sam 1,24; 3,21; 14,3; Ger 7,12.14; 26,9; 41,5; Sal 78,60).

²³ Molto simile alla lettura del T^O è quella di un testo di Qumran, 4Q Patriarchal Blessings, Col V (frg. 6): עַד בּוֹא מְשִׁיחַ הַצְדָּק צִמַּח דָּוִד («finché non viene l'unto con giustizia, il rampollo di David»). Per la sigla del testo: 4Q252 (4QcommGen A) 4QCommentary on Genesis A 500, cf. G. BROOKE – J.J. COLLINS – T. ELGVIN – P. FLINT – J. GREENFIELD – E. LARSON – C. NEWSOM – É. PUECH – L.H. SCHIFFMAN – M. STONE – J. TREBOLLE BARRERA (edd.), *Qumran Cave 4. XVII: Parabiblical Texts. Part 3* (DJD 22), Oxford 1996, 205; R.E. BROWN, «The Messianism of Qumrân», in *CBQ* 19(1957), 53-82.



come anche il PS, (יקהתו) attestata in Gen 1,10 (וּלְמִקְוֵה) e tradotta dalla LXX^B con *συστήματα τῶν ὑδάτων*.

Rilettura dei dati testuali

Sebbene le divergenze testuali tra i vari testimoni siano numerose, di maggior peso per il loro significato e per la loro interpretazione sono quelle del v. 10c. Proviamo comunque a rileggerle tutte, nelle singole specificità, per un quadro d'insieme più esaustivo.

Nella prima parte del v. 10, l'uso di *ἐκλείπω* da parte della LXX^B e di *θ'* innesca un valore semantico della proposizione di apertura abbastanza differente rispetto al verbo סור e alla scelta delle altre antiche versioni. Il verbo *ἐκλείπω* ricorre altrove in Gen e quasi mai con lo stesso significato, e in nessun altro contesto traduce il verbo סור. In Gen, come altrove, prevale spesso il significato di «abbandonare, disertare, cessare», che presuppone un'azione volontaria del soggetto a essa connessa. Il verbo ebraico invece, presuppone proprio l'opposto. Di minor peso è invece la declinazione delle varianti in relazione a וּמַחֲקֵק מִבֵּין רַגְלָיו del TM. Più significativa rispetto alle altre è la scelta dei Targumim, poiché mettono in gioco più la virilità che una qualità legata al governo. L'espressione מבני בנוהי («figli dei suoi figli»), infatti, ha più il sapore di un eufemismo semitico relativo agli organi genitali. In tal senso, il precedente uso di שִׁבֵּט e di מַחֲקֵק accentua maggiormente questo tipo di scelta interpretativa. Per certi versi anche i traduttori latini interpretano sulla stessa lunghezza d'onda quando affermano: *dux de faemoribus eius* («e il bastone di comando dai suoi femori [cosce]»).

La vera *crux interpretum* di questo versetto è però la variante relativa a שִׁילָה. A ragion veduta, il rebus nasce come difficoltà lessicografica (שִׁילָה) e sintattica (עַד כִּי־יָבֹא) che nella storia della trasmissione si declinerà come problema testuale. La maggior parte delle versioni, infatti, hanno letto o sembrano dipendere dalla comprensione di שִׁילָה come il risultato della contrazione tra la preposizione אֶשֶׁר e il pronome suffisso לוֹ (אֶשֶׁר לֹה), cioè שִׁלָּה.²⁴ Nella BHS la contrazione della preposizione in diverse forme (ש, שֶׁ, שֵׁ, שִׁ) sembra essere ricorrente.²⁵ Sebbene

²⁴ Si veda anche il Targum Frammentario nei manoscritti 110; 264; 440; il frammento Z del Targum Palestinese della Geniza del Cairo; cf. Díez Macho (ed.), *Biblia Polyglotta Matritensis*, 384-385.

²⁵ Cf. per esempio Gen 6,3 (בְּשָׁנִים); 2Re 6,11 (מִשְׁלָנוּ); Qo 2,22 (שֶׁהוּא); 3,18 (שֶׁהֵם); Ct 1,6 (שֶׁאֲנִי); 6,5 (שֶׁהֵם); 8,12 (שֶׁלִּי); Lam 4,9 (שֶׁהֵם).



poi alcuni manoscritti del PS abbiano anche loro la lettura שלה, l'affermazione che sia la lezione originale e da preferire ci sembra affrettata, forse perché la più semplice. La Vg con *qui mittendus est* («colui che deve essere inviato»), sembra aver letto שלח in luogo di שליה. Tuttavia la sua tendenza a leggere in chiave messianica anche quanto segue, si associa a quella di tutte le versioni e dei Targumin.²⁶

Soluzioni proposte: per uno *status quaestionis*²⁷

Dato per assodato che i primi secoli di cristianesimo sono stati biblicamente formati dall'uso dell'AT secondo la traduzione greca dei LXX, risulterà altrettanto evidente e quasi scontato far presente che il testo di Gen 49,10 agli orecchi dei padri della Chiesa e degli autori cristiani dovette immediatamente risuonare come un'allusione messianica.²⁸ La storia della ricerca a tal proposito si è profusa così abbondantemente a partire dalla fine del sec. XIX che, per ripercorrerla tutta, occorrerebbe una trattazione a sé. Proporrei pertanto una sintesi, tenendo conto di alcuni contributi significativi che a loro volta si fanno portatori del già detto.

Tra la fine del XIX e la prima metà del XX sec. gli studiosi di AT importarono e impiegarono la conoscenza delle lingue semitiche antiche del Vicino Oriente antico, per rendere ragione di problemi testuali e interpretativi presenti all'interno del TM. Questo tipo di approccio di fronte alla *crux interpretum* di Gen 49,10 fu messo a dura prova, nonostante gli sforzi e i possibili tentativi di soluzione proposti. Nel 1958 sarà il gesuita nordamericano W.L. Moran a metterne in discussione sia l'approccio sia le conclusioni, principalmente fondate sul dato lessicografico ebraico a confronto con l'accadico e l'ugaritico. L'articolo di Moran è considerato come filone spartiacque per l'impostazione e

²⁶ Anche la letteratura rabbinica successiva propenderà in tal senso, vedendo in Gen 49,10 il futuro Messia chiamato appunto Shiloh (cf. *Genesi Rabba*, 98,8; Talmud Babilonese, ordine *Neziqin*, trattato *Sanhedrin* 98b). Cf. il riferimento a proposito di GIUNTOLE, *Genesi 1 – 11*, 342.

²⁷ J.W. WEVERS, *Notes on the Greek Text of Genesis* (SBL – Septuagint and Cognate Studies Series 35), Atlanta, GA 1993, 825-826.

²⁸ Tra questi, degni di nota sono Rufino di Concordia (*Le benedizioni dei patriarchi* 1,5) e Cirillo d'Alessandria (*Glaphyra sulla Genesi* 7); cf. M. SHERIDAN – M. CONTI (edd.), *La Bibbia commentata dai Padri: Genesi 12–50* (Antico Testamento 1/2), Roma 2004, 465-466. Per una *collectio* sulle opere dei Padri in riferimento a Gen 49,10, si veda K. SMYTH, «The Prophecy concerning Juda: Gen. 49:8-12», in *CBQ* 7(1945), 290-305, spec. 299-300.



la suddivisione delle proposte e delinea l'andamento dell'indagine della storia della ricerca sulla *crux interpretum* presa in esame.²⁹ Accanto e dopo di lui, H. Cazelles e R. Criado faranno da riferimento sintetico per l'analisi dell'andamento della ricerca.

W.L. Moran si fa portavoce degli studi che lo hanno preceduto, criticando e mettendo in discussione tre ambiti di ricerca e le relative proposte di soluzione: a) il rapporto di שִׁלָּה con l'accadico (ambito linguistico-lessicografico); b) l'emendazione-correzione di שִׁלָּה con il supporto di altre versioni (ambito critico-testuale); c) l'associazione di שִׁלָּה alla città di Shilòh (ambito sintattico-grammaticale). Le prime critiche di Moran si muovono contro quegli autori che hanno visto in שִׁלָּה un prestito linguistico (a) dell'accadico *šilu/šēlu* il cui significato è «sovrano, principe, re». Il rifiuto di tale soluzione è legato al fatto che si basa sulla emendazione di *šylh* a *môšw^{el}lôh*, «il suo sovrano».³⁰ Accanto a questa proposta prevale anche la variante accadica *ši-lum* («buco») in quanto equivalente di un'influenza sumerica sulla terminale in *u*. Moran ha concluso che era ormai arrivato il momento di congedare il mito della *fiction* lessicografica. Tale approccio, in realtà, sarà sposato da diversi studiosi anche in seguito.³¹

Il secondo approccio-proposta confutato da Moran è ascrivibile a coloro i quali hanno corretto שִׁלָּה del TM con שֶׁלֹּ (šellô: «a cui appartiene») con il supporto delle letture varianti delle antiche versioni (b). Tale lettura, secondo Moran, non può essere supportata perché l'inespresso soggetto di שִׁלָּה, grammaticalmente, non può essere ricon-

²⁹ Cf. W.L. MORAN, «Gen 49,10 and its Use in Ez 21,32», in *Bib* 39(1958), 405-425. A Moran si rifaranno in seguito altri due contributi che seguono lo stesso andamento: R. CRIADO, «Hasta que venga Silo: (Gen 49,10) Recientes explicaciones católicas», in *EstB* 24(1965), 289-320; L. MONSENGWO PASINYA, «Deux textes messianiques de la Septante: Gen 49,10 et Ez 21,32», in *Bib* 61(1980), 357-376.

³⁰ Le basi di tale interpretazioni furono poste da W. SCHRÖDER, «Gen 49,10. Versuch einer Erklärung», in *ZAW* 29(1909), 186-198. Per le scuole di pensiero che ne seguirono, cf. MORAN, «Gen 49,10», 405-409, e relative note bibliografiche. Si veda anche G. VON RAD, *Das erste Buch Mose: Genesis* (ADT 2-4), Göttingen 1949; 1953, 371-372.

³¹ SCHRÖDER, «Gen 49,10. Versuch einer Erklärung», 186-198; J. HALÉVY, «Silo», in *JA* X(1910)15, 383-384; F. NÖTSCHER, «Gen 49:10: שִׁלָּה = šēlu», in *ZAW* 47(1929), 323-325; E. SELLIN, «Zu dem Judaspruch im Jaqobssegen Gen 49:8-12 und im Mosesegen Deut 33:7», in *ZAW* 60(1944), 57; S. MOWINCKEL, *He That Cometh: The Messiah Concept in the Old Testament and Later Judaism*, Oxford 1956, 13 nota 2; J. COPPENS, «La bénédiction de Jacob», in *Volume du Congrès, Strasbourg 1956* (VT.S 4), Leiden 1957, 97-115. E per certi versi anche da B. MARGULIS, «Gen. XLIX 10/Deut. XXXIII 2-3. A New Look at Old Problems», in *VT* 19(1969), 202-210.

dotto a quello della prima parte del verso, cioè Giuda.³² A ragion veduta, tale tentativo è quello che nella storia della ricerca ha avuto maggiori studiosi, poiché dalla emendazione e interpretazione del testo, da un punto di vista critico-testuale si è passati alla critica letteraria volendo rintracciare un legame di dipendenza di Ez 21,32 da Gen 49,10.³³

La terza proposta di Moran è quella che ha avuto maggior successo e alla quale molti hanno aderito, poiché fondata sul testo e sulla sua dimensione sintattica (c).³⁴ Non per questo, l'autore ne ha approvato le conclusioni e cioè che שִׁילָה corrisponderrebbe alla città efraimita dell'antico santuario di Shilòh. L'obiezione si fonda sulla constatazione storica del fatto che, in un periodo in cui Shilòh era in rovina, non poteva più essere usato per simboleggiare il controllo sulle tribù settentrionali. Il testo di Gen 49,10 celebra l'affermarsi di Giuda e associarvi la città di Shilòh, la cui gloria era ormai tramontata, è anacroni-

³² I primi interventi in tal senso furono effettuati nelle traduzioni di varie Bibbie nella seconda metà del secolo scorso a cui seguirono studi specifici; J. CHAINE, *Le livre de la Genèse*, Paris 1948, 435 nota 60; A. CLAMER, *La Sainte Bible*, Paris 1953, 499; R. DE VAUX, *La Sainte Bible*, Paris 1953, 212; H. HOLZINGER, *Genesis* (KHC 1), Leipzig-Tübingen 1898, 258; SMYTH, «The Prophecy concerning Juda: Gen. 49:8-12», 290-305; SCHRÖDER, «Gen 49,10. Versuch einer Erklärung», 186-198; H. CAZELLES, «Patriarches», in L. PIROT – A. ROBERT – H. CAZELLES – A. FEUILLET (edd.), *Supplement au Dictionnaire de la Bible*. Vol VII (Fascicule 36), Paris 1961, 81-156; M. RÖSEL, «Die Interpretation von Genesis 49 in der Septuaginta», in *BN* 79(1995), 54-70.

³³ MORAN, «Gen 49,10», 405-425; CRIADO, «Hasta que venga Silo», 289-320; L. SABBOTKA, «Noch einmal Gn 49,10», in *Bib* 51(1970), 225-229; MONSENGWO PASINYA, «Deux textes messianiques de la Septante», 357-376; R.C. STEINER, «Poetic Forms in the Masoretic Vocalization and Three Difficult Phrases in Jacob's Blessing: יָהֵר שָׂאֵת (Gen 49:3), יְצוּעֵי עֵלָה (Gen 49:4) and בֵּא שִׁילָה (Gen 49:10)», in *JBL* 129(2010), 219-226; ID., «Four Inner-Biblical Interpretations of Genesis 49:10: On the Lexical and Syntactic Ambiguities of עַד as Reflected in the Prophecies of Nathan, Ahijah, Ezekiel, and Zechariah», in *JBL* 132/1(2013), 33-60. Questi ultimi articoli sono tra i più recenti che in modo sistematico ripercorrono le posizioni antecedenti, e nello specifico il contatto letterario tra Gen 49,10 e Ez 21,32 sull'interpretazione messianica.

³⁴ Cf. F. DELITZSCH, *Commentar über die Genesis*, Leipzig 1872; A.B. EHRlich, *Randglossen zur hebräischen Bibel: Textkritisches, sprachliches und sachliches. I: Genesis und Exodus*, Leipzig 1908, 245-246; J. SKINNER, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis* (ICC 1), Edinburgh 1910; ²1930, 518-524; H. GUNKEL, *Genesis* (HK 1,1), Göttingen ³1910; ⁶1964, 481-482; O. PROCKSCH, *Die Genesis* (KAT 1), Leipzig 1913, 276-279; S. LÖNBORG, «Der Silo-Verse in Gen 49», in *ARW* 27(1929), 369-384; J. CHAINE, *Le livre de la Genèse*, Paris 1948, 435 nota 60; J. LINDBLOM, «The Political Background of the Shiloh Oracle», in *Congress Volume, Copenhagen 1953* (VT.S 1), Leiden 1953, 78-87; J. COPPENS, «La bénédiction de Jacob», in *Volume du Congrès, Strasbourg, 1956*, 97-115; O. EISSFELDT, «Silo und Jerusalem», *ibid.*, 138-147; E.A. SPEISER, *Genesis: Introduction, Translation and notes by E.A. Speiser* (AncB 1), Garden City, NY 1964; C.F. KEIL – F. DELITZSCH, «The Pentateuch», in *Commentary on the Old Testament in Ten Volumes*. Vol. I, Grand Rapids, MI 1981, 393-401.

stico. L'ipotesi, sempre a detta dell'autore, è esclusa anche per ragioni ortografiche, poiché in nessun'altra parte della Bibbia la città di Shilòh è scritta *šylh*. Tra gli autori dei primordi, degno di nota è J. Skinner, il quale, tra le varie proposte offerte a sostegno di tale ipotesi, ebbe a dire: «This is grammatically unexceptionable (cf. 1 Sa. 4,12), and has in its favour the fact that שִׁלֹה (שָׁלוֹ, שִׁלֹּ [orig. שָׁלוֹן]) everywhere in OT is the name of the central Ephraimite sanctuary in the age of the Judges (Jos. 18,1ff., 1 Sa. 1–4 ecc.)».³⁵

Moran non ha concluso la sua indagine con sole obiezioni e critiche ma ha offerto una soluzione che ha avuto un certo seguito. In altre parole l'esegeta ha proposto una correzione ortografica di שִׁלֹה, separando שִׁ e לֹה («tributo a lui») in modo tale da ottenere una simile vocalizzazione-traduzione: «fino a quando non gli verrà offerto un tributo, e sua è l'obbedienza dei popoli». Il secondo passaggio, deducibile dal titolo dell'articolo, è l'ipotesi che Gen 49,10 sia stato impiegato dagli autori in Ez 21,32. Sulla base della ripresa linguistica e lessicografica di עַד כִּי־יָבֹא da parte di Ezechiele (עַד־בֹּא אֲשֶׁר־לוֹ), Moran conclude che il profeta rimodula l'eziologia dell'espressione di Genesi per una riformulazione ironica, che affonda le sue radici già nel contesto di Ez 19,1-3. In entrambi i contesti la sorte in questione è quella di Giuda. Solo che, mentre lo stato d'animo del c. 19 è quello di un terribile dolore assorbito dalla riflessione, in Ez 21,32 è quello di un'amara ironia, che si esprime in una provocazione. In altri termini, Moran conclude che Ez 21,32 in connessione con Gen 49,10 è il migliore fondato in termini di parallelismi grammaticali e lessicali.

Appena un decennio dopo la soluzione offerta da Moran, toccherà al gesuita spagnolo R. Criado ripercorrere lo *status quaestionis* sulla nota *crux interpretum*. Il contributo di Criado parte da un riesame delle obiezioni di H. Cazelles³⁶ alle posizioni di Moran per ripercorrere a ritroso le posizioni cattoliche sulla questione. L'interesse principale di Criado è quello di mettere in luce punti forti e punti deboli di entrambe le posizioni, facendo notare come esse erano già state avanzate e supportate da altri autori, fedeli a una cosiddetta lettura cattolica antecedente. Della lunga riproposizione delle ben note posizioni, ciò che è più opportuno mettere in luce è appunto la posizione di Cazelles, secondo cui non c'è contraddizione nell'accettare la lettura consonantica del TM שִׁלֹה e al contempo vocalizzare con שִׁלֹה, come le antiche

³⁵ Cf. SKINNER, *Genesis*, 522.

³⁶ Cf. CAZELLES, «Patriarches», 81-156.

versioni. L'ostacolo maggiore di tale scelta però è come giustificare la presenza dello *yod* nella lezione del TM pur mantenendo l'interpretazione delle versioni che non la considera. Cazelles supera l'ostacolo asserendo che lo *yod* sarebbe semplicemente una *mater lectionis* per indicare che la consonante seguente deve essere ridotta, rifacendosi allo stile dell'ebraico misnaico e di Qumran.³⁷ A conferma di tale scelta vi è il noto riferimento di Ez 21,32 nel quale appunto esso è grammaticalmente presente (עֲדִיבָא אֲשֶׁר-לֵוִי). L'obiezione maggiore di Cazelles alle istanze di Moran riguarda l'uso di Gen 49,10 da parte di Ez 21,32. A detta di Cazelles, Ezechiele non usa però il testo di Genesi al solo scopo di contrasto, ma per un'interpretazione messianica riferita al futuro di Davide.³⁸

All'interno di questi filoni di ricerca maggioritari, non mancheranno letture di tipo contestuale e intertestuale finalizzate a inquadrare il dato di Gen 49,10 all'interno di un panorama ermeneutico più ampio quale quello dell'AT.³⁹ Buona parte di questi autori si muoverà anche in senso trasversale, cercando in qualche modo di far dialogare tutti i

³⁷ Le obiezioni circa il ricorso all'ebraico misnaico sono antecedenti allo stesso Cazelles; cf. F.X. PATRITII, *Biblicarum Quaestionum Decas*, Romae 1877, 69-118, spec. 104-115. Patrizzi rifiuta di intendere lo *yod* come un segno equivalente a una duplicazione della consonante seguente, perché, dice, «ciò non si verifica tranne quando la vocale che precede lo *yod* è un *hireq*: allora vengono date parole in cui, invece di un forte *dagesh* nella consonante seguente, c'è un *gadol hireq*» (89).

³⁸ Tra le proposte più recenti, si veda A. CATASTINI, «Sul testo di Genesi 49:10», in *Henoch* 16(1994), 15-22.

³⁹ A. POSNANSKI, *Schiloh: Ein Beitrag zur Geschichte der Messiaslehre*, Leipzig 1904, 125; J.H. BENNETCH, «The Prophecy of Jacob», in *BSac* 95(1938), 417-435; K. SMYTH, «The Prophecy Concerning Juda: Gen. 49:8-12», in *CBQ* 7(1945), 290-305; B. VAWTER, «The Canaanite Background of Gen 49», in *CBQ* 17(1955), 1-18; E.M. GOOD, «The 'Blessing' on Judah, Gen 49,8-12», in *JBL* 82(1963), 427-432; M. TREVES, «Shiloh [Genesis 49:10]», in *JBL* 85(1966), 353-356; A. EMERTON, «Some Difficult Words in Genesis 49», in P.R. ACKROYD – B. LINDARS (edd.), *Words and Meanings: Essays Presented to David Winton Thomas on his Retirement from the Regius Professorship of Hebrew in the University of Cambridge, 1968*, Cambridge 1968, 81-93; C.C. CARMICHAEL, «Some Sayings in Genesis 49», in *JBL* 88(1969)4, 435-444; A. CAQUOT, «Ahiyya de Silo et Jéroboam I^{er}», in *Sem* 11(1961), 17-27; ID., «La parole sur Juda dans le testament lyrique de Jacob (Genèse 49, 8-12)», in *Sem* 26(1976), 5-32; E. BLUM, *Die Komposition der Vätergeschichte* (WMANT 57), Neukirchen-Vluyn 1984, 261-263; R.A. ROSENBERG, «Beshaggam and Shiloh», in *ZAW* 105(1993), 258-261; J.-D. MACCHI, *Israël et ses tribus selon Genèse 49* (OBO 171), Göttingen 1999, 98; R. DE HOOP, *Genesis 49 in Its Literary and Historical Context* (OTS 39), Leiden 1999, 141; K.A. MATHEWS, *Genesis 11:27-50:26*. Vol. 2 (NAC 1/B), Nashville, TN 2005, 895; S. FROLOV, «Judah Comes to Shiloh: Genesis 49:10ba, One More Time», in *JBL* 131(2012), 417-422; D. PÉREZ GONDAR, «La bendición de Judá en el testamento de Jacob. Gn 49,8-12, su interpretación en el contexto intertestamentario y su recepción neotestamentaria», in *EstB* 75(2017), 355-383.

piani, da quello lessicografico a quello critico-testuale e critico-letterario. In tal senso, tra gli esegeti incrociati, si inserisce anche la lettura rabbinica e/o di matrice ebraica, la quale riserverà uno sguardo particolare alla tradizione manoscritta più tardiva.⁴⁰

In sintesi: la storia della ricerca è segnata da forti contrapposizioni tra i diversi approcci, soprattutto nella prima metà del secolo scorso. Da W.L. Moran in poi vi è un decisivo cambio di rotta ma anche un ristagno su metodi e conclusioni. Infatti, la ricerca si concentrerà in modo del tutto esclusivo sul possibile parallelo con Ez 21,32 e il dato messianico forzatamente rilevato in Gen 49,10bα ([שילֹה] עַד בְּיָבֹא שִׁילָה). L'unica nota fuori dal pentagramma, inascoltata e forse degna di attenzione, rimarrà quella di J. Skinner, secondo cui il riferimento al santuario di Shilòh, «grammatically unexceptionable», e perché *lectio difficilior*, è quello più fondato e sintatticamente perseguibile, non perseguito però dall'autore stesso.

Gen 49,10: Shilòh e aspettative messianiche⁴¹

Per l'obiettivo di questo contributo si intende partire da un dato che fa da inclusione alla parabola della storia della ricerca. Gli inizi e l'attuale stato della ricerca, infatti, concordano su un dato testuale comune e fondamentale: עַד בְּיָבֹא שִׁילָה è *lectio difficilior*, pertanto il TM è da preferire.⁴² A questo dato assodato affianchiamo le osservazioni di J. Skinner circa la «ineccepibilità grammaticale», eluse dallo stesso nello sviluppo delle successive argomentazioni.⁴³ La storia della ricerca ha mo-

⁴⁰ L. PRIJS, *Jüdische Tradition in der Septuagint*, Leiden 1948, 67-70; S.H. LEVEY, *The Messiah. An Aramaic Interpretation. The Messianic Exegesis of the Targum*, Cincinnati, OH 1974; B. SYRÉN, *The Blessings in the Targums: A Study on the Targumic Interpretations of Genesis 49 and Deuteronomy 33* (Acta Academiae Aboensis, ser. A, 64), Åbo 1986; R. MACUCH, «Hermeneutical Divergencies between the Samaritan and Jewish Versions of the Blessings on the Patriarchs (Genesis 49 and Deuteronomy 33)», in A.D. CROWN (ed.), *New Samaritan Studies of the Société d'Études Samaritaines*, London 1995, 365-379; T. LEGRAND, «À propos d'un messianisme qui divise: Targum Genèse 49.8-12», in *Aramaic Studies* 12(2014), 32-52.

⁴¹ Per il reperimento della *Vetus Latina* di Genesi, cf. B. FISCHER (ed.), *Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel. Nach Petrus Sabatier Neu Gesammelt und Herausgegeben von der Erzabtei Beuron*, Freiburg 1951, 505-506. Per il solo manoscritto latino *Lugdunensi*, cf. U. ROBERT, *Pentateuchi Versio Latina Antiquissima e codice Lugdunensi*, Paris 1881, 44-45.

⁴² WEVERS, *Notes on the Greek Text of Genesis*, 826; E. TOV, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis, MN 2012, 3.114.

⁴³ Cf. SKINNER, *Genesis*, 522-525.



strato i suoi complessi rivoli a motivo della non assunzione di questo dato fondamentale, ritenendo del tutto improbabile se non impossibile che in Gen 49,10b α si stia facendo esplicito riferimento al sito-santuario di Shilòh. Il grande limite o difficoltà, con buone probabilità, era generato da un dato letterario che ad oggi risulta riconosciuto da un ampio consenso: la datazione e la natura redazionale di Gen 49 (il limite di Skinner). La seconda sabbia mobile in cui si impantanò la ricerca è segnatamente di natura sintattica: esclusa la possibilità del riferimento a Shilòh, gli esegeti faticarono a trovare a qualunque costo il soggetto grammaticale della proposizione di Gen 49,10b α . Partendo, dunque, dal punto fermo del dato testuale, almeno per il TM la questione si sposta sul piano sintattico e letterario, e successivamente di nuovo sulla natura testuale per quanto riguarda la *vetus Geschichte* delle versioni.

Livello sintattico

Negli studi più antichi gli esegeti si sono imbattuti in farragginose teorie grammaticali nel tentativo di trovare un possibile soggetto del verbo יבא al v.10b α : Davide, Nabucodonosor, Selah o un messia chiamato appunto Shilòh (cf. *Genesis Rabba* 98,8). Di conseguenza, il carattere messianico che trasuda più dal v. 10a e 10b β è addossato anche alla proposizione $\text{עד כִּי־יבא שִׁילֹה}$, la quale sintatticamente non sembra dipendere direttamente dalla proposizione iniziale ($\text{לֹא־יָסוּר שֶׁבֵּט מִיְהוּדָה}$) (ומחוקק מִבֵּין רִגְלָיו). Da un punto di vista sintattico, entrambe le proposizioni sono introdotte da elementi che tendono a dare enfasi al soggetto di riferimento. Infatti, sia לֹא , a inizio frase e prima del verbo (יָסוּר), che עד , grammaticalmente enfatizzano sia יְהוּדָה che שִׁילֹה .⁴⁴ La seconda proposizione però, introdotta da כִּי־ + imperfetto, esprime un limite oltre il quale l'azione o lo stato descritti nella proposizione principale continuano ancora.⁴⁵ Normalmente le grammatiche segnalano le costruzioni עד כִּי־ , עד אֲשֶׁר־ , עד אִם־ , עד־אֲשֶׁר־אִם , seguite da perfetto o imperfetto per introdurre una proposizione temporale, con il significato di «fino a», «fino a che», «purché».⁴⁶ Da ciò emergono due dati

⁴⁴ P. JOÜON – T. MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew* (SubBi 27), Roma 2006, § 155 m.

⁴⁵ W. GESENIUS – E. KAUTZSCH, *Gesenius' Hebrew Grammar: Revised by A.E. Cowley*, Oxford 1910, § 164 f. Cf., per es., 2Sam 23,10 (עד כִּי־יַגֵּעַה).

⁴⁶ R. MEYER, *Hebräische Grammatik*, Berlin 1972, I-IV; vol. IV, *Register*, 74; vol. III, *Satzlehre*, 109-110. Le costruzioni עד־אֲשֶׁר־אִם e עד־אֲשֶׁר־אִם־ possono introdurre anche proposizioni condizionali o finali; JOÜON – MURAOKA, *A Grammar*, § 112 i; 113 k.



di fondamentale importanza per la comprensione sintattica del versetto: 1) la proposizione temporale è legata alla principale volutamente, con l'intenzione di connettere Shilòh a Giuda; 2) l'ipotetica connessione-dipendenza di Ez 21,32 da Gen 49,10ba a motivo di עַד־בֵּא אֲשֶׁר־לוֹ è fortemente messa in discussione per ragioni sia sintattiche che eziologiche. In questo secondo caso, infatti, la preposizione אֲשֶׁר ha come suo referente quanto segue e non è posta in costrutto con עַד (עַד־אֲשֶׁר).⁴⁷

La preposizione עַד nella combinazione כִּי עַד con valore subordinativo è più diffusa nella prosa, sebbene comunque sia molto rara, ed è impiegata per condurre una proposizione a un passaggio climatico. Nel contesto in questione l'uso è eccezionale, poiché attraverso un verbo all'imperfetto rinvia al futuro un'azione, senza alcun'altra specificazione. La costruzione, infatti, ricorre più di frequente in prosa, soprattutto in associazione con un verbo al perfetto.⁴⁸ L'uso modificato e in un contesto letterario di genere poetico suggerisce che la proposizione temporale introdotta da כִּי עַד sia secondaria e successivamente aggiunta nell'attuale contesto.⁴⁹

In tal senso proviamo a ipotizzare per Gen 49,10 il senso del v. 10a senza la parte finale (v. 10bβ), e in seconda battuta l'assenza del costrutto del v. 10ba, e valutare la coerenza sintattica dell'insieme:

10aba	לֹא־יִסוֹר שִׁבֵּט מִיְהוּדָה וּמַחֲקֶק מִבֵּין רַגְלָיו עַד כִּי־יָבֵא שִׁילֹה [שִׁילֹה]
	Non sarà tolto lo scettro da Giuda né il bastone del comando tra i suoi piedi, finché viene a Shilòh...

La questione sintattica che ha messo a dura prova gli esegeti è legata al soggetto della seconda proposizione, ritenuto שִׁילֹה accusativo del *nomen regens* del verbo יָבֵא. Ora, se non per la sintassi ma per il contesto, per i vv. 8-12, pare abbastanza assodato che il soggetto sia Giuda.

⁴⁷ Un caso simile che conferma l'anomalia di Ez 21,32 si trova in Qo 12,1: עַד אֲשֶׁר לֹא־יָבֵאוּ יְמֵי הָרָעָה. In questo riferimento la costruzione עַד אֲשֶׁר è seguita dal verbo all'imperfetto e con l'accusativo determinato. In 1Re 5,23 si ha un caso in cui l'accusativo determinato segue la preposizione temporale עַד, ma il verbo del soggetto (תִּשְׁלַח) segue comunque la preposizione אֲשֶׁר (עַד־הַמָּקוֹם אֲשֶׁר־תִּשְׁלַח).

⁴⁸ Cf. soprattutto STEINER, «Four Inner-Biblical Interpretations of Genesis 49:10», 37-39 note 15-17.

⁴⁹ Sarna fa notare, inoltre, che i massoreti compresero per certi versi che il problema morfo-sintattico non si poneva per la prima parte del verso, infatti hanno posto l'*amnah* sotto la parola רַגְלָיו che precede עַד. Cf. N.M. SARNA, *Genesis (בראשית): The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation (JPS Torah Commentary)*, Philadelphia, PA 1989, 336; SKINNER, *Genesis*, 520 e relative note.



Sintatticamente, invece, per l'assoluta certezza che שִׁילָה sia accusativo del verbo che lo precede, ci si sarebbe aspettati la particella אֶת dell'oggetto diretto o la determinazione הַ (per es. Qo 12,1.6) o che esso fosse stato in stato costruito.⁵⁰ Pertanto, in assenza, nulla vieta di ipotizzare che la proposizione temporale introdotta da עַד־ sia anche locativa nella sua parte finale: *finché viene a Shilòh* (cf. 1Re 5,23; 2Re 21,16; Ne 2,16). Da un punto di vista eziologico, rispetto a Ez 21,32, il passaggio del v. 10abα colloca l'autorità di Giuda anche a Shilòh, e proprio a Giuda e non a un ipotetico Davide o Nabucodonosor.

Proviamo adesso a osservare Gen 49,10 senza il riferimento a Shilòh considerando insieme le parti iniziale e finale del versetto:

10aabb	לֹא־יִסּוּר שֶׁבֶט מִיְהוּדָה וּמַחֲקֶק מִבֵּיַן רִגְלָיו וְלוֹ יִקְהֶת עַמִּים
	Non sarà tolto lo scettro da Giuda né il bastone del comando tra i suoi piedi, e a lui è dovuta l'obbedienza dei popoli.

La sintassi di questa ipotesi avvalorata la prima, poiché, come si può ben notare, si hanno tre proposizioni coordinate da due congiunzioni (וּמַחֲקֶק – וְלוֹ), da uno *yiqtol* e da un sostantivo in stato costruito (יִקְהֶת – יִסּוּר), con al centro un participio sostantivato (מַחֲקֶק) coordinato al verbo della principale (יִסּוּר). Anche in questa ipotesi la regalità di Giuda preannunciata dalla proposizione principale (שֶׁבֶט מִיְהוּדָה) trova estensione e compimento nella chiusura del versetto (יִקְהֶת עַמִּים): *lo scettro di Giuda... a cui è dovuta l'obbedienza dei popoli*.

Livello letterario

Il dato letterario merita una certa attenzione, poiché di fatto, sotto il pretesto della *crux interpretum* di natura testuale, è stato quello che ha generato fiumi d'inchiostro e, nello specifico, l'attenzione al costruito letterario del v. 10ba in relazione a Ez 21,32 o a ulteriori testi profetici. L'affinità sia sintattica sia eziologica ci sembra del tutto fuori posto visto che: a) non vi è assoluta certezza e fondamento che שִׁילָה sia realmente la crasi di אֶשֶׁר־לוֹ così com'è in Ez 21,32; b) la costruzione sintattica di Ez 21,32 esordisce con עַד־בֵּא אֶשֶׁר e non con עַד־בֵּיבֵא, poiché differiscono costruzioni (עַד בֵּי – אֶשֶׁר) e tempi verbali (בֵּא – בֵּא); c) i due testi contrastano vistosamente per contesto e contenuti

⁵⁰ Cf. GESENIUS – KAUTZSCH, *Gesenius' Hebrew Grammar*, § 118 (372-374).



in riferimento all'eziologia messianica. Nel corso degli anni, la storia della ricerca ha smentito le obiezioni di Moran circa la grafia di שִׁילֹה e l'attestazione biblica indicante il santuario di Shilòh e la convinzione che in Gen 49,10ba l'ipotetica crasi dipenda dall'influenza dell'ebraico misnaico (H. Cazelles), poiché il fenomeno è segnatamente tardivo, riflesso maggiormente nei testi della letteratura rabbinica. In tal senso è più probabile che la *scriptio plena* sia conforme all'ebraico di Qumran che non a quello della Mishnah, eccessivamente tardo rispetto alla data di composizione redazionale di Gen 49.⁵¹

Dal nostro punto di vista, invece, maggiore attenzione merita proprio il sintagma *qatal/yiqtol* + עַד כִּי, poiché nel TM ricorre pochissime volte (8x) e in testi relativamente recenti, se non addirittura coevi a Gen 49. La costruzione *qatal* + עַד כִּי è attestata in Gen 26,13; 41,49 mentre *yiqtol* + עַד כִּי è presente in Dt 31,21; 2Sam 23,10 e 2Cr 26,15. Redazionalmente parlando, soprattutto questi ultimi testi vanno collocati in epoca davvero tarda e, con alte probabilità, dello stesso periodo dovrà essere l'inserzione redazionale di Gen 49,10ba. L'ipotesi avanzata, rispetto alle soluzioni storiche, si muove all'insegna della massima economicità perché nella storia dell'interpretazione il riconoscimento del toponimo del santuario di Shilòh è stato il più difficile da controbattere.⁵² Le obiezioni più intransigenti a tale ipotesi erano figlie delle comprensioni scientifiche in materia di storia della composizione, anch'esse figlie del loro tempo. Le ipotetiche datazioni antiche, sia di Gen 49 sia di quei testi riguardanti la storia premonarchica d'Israele, sono state parecchio condizionanti e limitanti al punto da impedire, per esempio, una possibile redazione nel tardo post-esilio di quei testi che enfatizzano Giuda e Gerusalemme. A tal proposito, infatti, si è ormai coscienti che a queste recenti composizioni redazionali appartengono anche i libri delle Cronache e il loro chiaro sentimento nostalgico nei confronti di Davide-Salomone e soprattutto dell'epoca

⁵¹ Sebbene nel TM la grafia con *yod* (שִׁילֹה) non sia attestata, e si alternino le forme שִׁלֹה e שִׁילֹה, un testo biblico di Qumran (4QSam^a) alle linee 6-10 [spec. 8], per 1Sam 1,24 restituisce la grafia שִׁילֹה in luogo di שִׁלֹה nel TM. Cf. F.M. CROSS – D.W. PARRY – R.J. SALEY – E. ULRICH (edd.), *Qumran Cave 4. XII: 1-2 Samuel* (DJD 17), Oxford 2005, 30-31. Si vedano al proposito le osservazioni di S. PISANO, *Additions or Omissions in the Books of Samuel: The Significant Pluses and Minuses in the Massoretic, LXX and Qumran Texts* (OBO 57), Göttingen 1984, 157-160; CATASTINI, «Sul testo di Genesi 49:10», 20; A. CATASTINI, «Su alcune varianti qumraniche nel testo di Samuele», in *Hennoch 2*(1980), 267-284.

⁵² Cf. SKINNER, *Genesis*, 522; MORAN, «Gen 49,10», 410; CAQUOT, «La parole sur Juda», 25.



monarchica. Perché dunque concentrarsi solo su Ez 21,32 e il carattere messianico proveniente, in teoria, da Gen 49,10b α ? Di questa decisiva impronta declinatasi soprattutto nelle versioni e impostasi fin nel NT si parlerà in seguito.

Ger 7 e l'oracolo del Tempio: assimilazioni e nostalgie?

Del possibile legame tra Gen 49,10b α e il libro di Geremia si sono registrati pallidi accenni nella storia della ricerca. In moltissimi lavori sono emerse e sono state proposte possibili connessioni con Ezechiele, Isaia, Michea, Zaccaria, ma solo in pochi si è provato a guardare a Ger 7,12-14.⁵³ Il testo in questione appartiene all'insieme di Ger 7,1-8,3, comunemente definito «The Temple Sermon», dove il profeta inveisce contro gli abusi cultuali e idolatrici consumati nel tempio di Gerusalemme.⁵⁴ La denuncia di Geremia verte su due problemi di fondo: la distorta e diffusa convinzione che la presenza di YHWH al tempio sarebbe garanzia di incolumità e gli abusi di tipo idolatrico ivi perpetuati.⁵⁵ Nella prima sezione dell'intero oracolo, ai vv. 1-15, la denuncia, dal sapore deuteronomistico, è di tradimento dell'alleanza da parte del popolo. Nei vv. 8-11, però, l'affondo si infittisce e diventa più specifico: trasgressione dei comandamenti della Legge e accusa contro i sacrifici bruciati a Ba'al. Si percepisce un'intensa carica emotiva da parte del profeta, il quale presta bocca a Dio, come se fosse egli stesso a parlare in prima persona. Giunti al v. 12, così esordisce:

⁵³ Cf. CRIADO, «Hasta que venga Silo», 295 nota 16; FROLOV, «Judah Comes to Shiloh», 420; J.L. MCKENZIE, «Royal Messianism», in *CBQ* 19(1957), 25-52.

⁵⁴ Alcuni riferimenti bibliografici utili per una panoramica sulla questione: J. BARTON, «The Prophets and The Cult», in J. DAY (ed.), *Temple and Worship in Biblical Israel*, London 2005, 111-122; P.-M. BOGAERT, «Le livre de Jérémie en perspective. Les deux rédactions antiques selon les travaux en cours», in *RB* 101(1994), 363-406; S. MOWINCKEL, *Zur Komposition des Buches Jeremia*, Kristiania 1914; G. FISCHER, *Jeremia: Der Stand der theologischen Diskussion*, Darmstadt 2007; R.P. CARROLL, *Jeremiah*, Sheffield 1989; V. LOPASSO, *Geremia: Introduzione, traduzione e commento* (NVBTA 11), Ciniello Balsamo (MI) 2013, 9-42; J.R. LUNDBOM, *Jeremiah 1-20: A New Translation with Introduction and Commentary* (AncB 21A), New York 1999, 453-503; E.K. HOLT, «Jeremiah's Temple Sermon», in *JSOT* 36(1986), 73-87.

⁵⁵ Per alcune sintetiche linee guida circa la critica geremiana verso gli abusi nel tempio, cf. D. LO SARDO, *Sine Templo nulla Scriptura. Il Tempio nell'Antico Testamento e nella storia d'Israele*, Assisi 2019, 134-143.



Andate, dunque, nel mio *luogo* (*santuario*) che era in Shilòh (שִׁילֹה), dove *dimorava* (יָשַׁבְתִּי) da principio il mio nome; considerate che cosa io ne ho fatto a causa della malvagità di Israele, mio popolo.⁵⁶

La denuncia non sembra essere rivolta direttamente e contro il tempio in sé, ma contro una fede cieca, una ritualità vuota e dissociata dalla vita quotidiana e dai precetti della Torah. Il richiamo al santuario di Shilòh non è solo presentato in termini di minaccia, ma di nostalgia e amarezza, poiché per la stessa ragione la sua sorte e le rispettive conseguenze furono disastrose.⁵⁷ Pertanto, esso è richiamato al fine di scongiurare che per Gerusalemme e il suo tempio non accada lo stesso. L'abbandono dell'osservanza della Torah è slittato nell'abbandono di Dio, e di conseguenza la punizione inflitta al popolo è stata la privazione della sua presenza e dell'opportunità di incontrarlo, appunto nel tempio.⁵⁸ Vi era già stata una grave perdita, quella del glorioso santuario di Shilòh, immagine e fulcro dell'Israele pre-monarchico; perché tentare nuovamente la cattiva sorte?

I toni del sermone si fanno ancor più preoccupanti e amari al v. 14, dove la minaccia assume un volto più risoluto e deciso:

io farò a questo tempio *dove è invocato* il mio nome e nel quale confidate e questo luogo che *ho dato* a voi e ai vostri padri, come *ho fatto* a Shilòh.

Il rischio che si palesa come imminente è l'esilio di Giuda, che mette a rischio il tempio di Gerusalemme, così come al tempo dell'Israele del nord fu messo a rischio il santuario di Shilòh. Questo santuario è ancora di primo piano perché evidentemente è ancora una ferita aperta, una perdita mai metabolizzata. E il motivo centrale, non espresso ma palese, è che questo santuario segna l'inizio della presa di dimora stabile

⁵⁶ Traduzione della CEI 1974 con leggere modifiche. I corsivi sono nostri.

⁵⁷ Il sito del santuario è la città di Shilòh, situata a nord di Bet-èl e a circa 40 km da Gerusalemme. Per una ricognizione storica e terminologica del santuario in 1Sam 1-3, cf. B.C. OLLENBURGER, *Zion the City of the Great King: A Theological Symbol of the Jerusalem Cult* (JSOT.S 41), Sheffield 1987, 39-41. Si vedano anche R. DE VAUX, *Le istituzioni dell'Antico Testamento*, Torino 1964, 303-304, e il più recente D. EDELMAN, «Cultic Sites and Complexes beyond the Jerusalem Temple», in F. STAVRAKOPOULOU – J. BARTON (edd.), *Religious Diversity in Ancient Israel and Judah*, London-New York 2010, 82-103.

⁵⁸ Dello stesso avviso è Holt, secondo cui l'afflato di Geremia è di grande preoccupazione per il tempio, e non di una denuncia contro di esso: HOLT, «Jeremiah's Temple Sermon», 74-75. Contrariamente a quello che invece sostiene Volz, secondo cui la denuncia è contro il tempio: P. VOLZ, *Der Prophet Jeremia* (KAT 10), Leipzig 1922, 88-91.

della presenza divina a motivo dell'arca dell'alleanza (1Sam 1–4). Geremia si fa portavoce non solo di coloro i quali hanno a cuore il tempio di Gerusalemme, ma anche di coloro che conservano il caldo ricordo di Shilòh, tanto è vero che ripeterà le stesse denunce-raccomandazioni fino al suo arresto (Ger 26,6.9). L'amaro ricordo emerge anche dal Sal 78,60, dove si sottolinea appunto la storica *dimora* (מִשְׁכָּן) di YHWH nel santuario di Shilòh, la tenda (אֹהֶל) dove egli dimorava (יָשַׁב). Quale possibile connessione, dunque, con Gen 49,10?

La redazione di Gen 49 e l'evidente preminenza di Giuda (vv. 8-12) riflettono con buone probabilità la ben nota politica di erezione della Giudea a provincia semi-federale, sotto il protettorato persiano. Il testo in modo palese spinge all'ideologica celebrazione di Giuda come colui che detiene lo scettro, simbolo di potere e autonomia. Ma è anche l'epoca in cui, accanto alla ricostruzione, qualcuno spinge verso la restaurazione provando a far rivivere gli antichi splendori monarchici di Davide e Salomone (1–2Cr).⁵⁹ Se la classe laica e quella sacerdotale puntano all'unità regionale della Giudea nascente, altri, i nostalgici conservatori, rievocano addirittura l'epoca pre-monarchica con sede religiosa a Shilòh. Ecco perché si auspica che lo scettro di Giuda possa giungere anche a Shilòh, cosicché potrà ricevere l'obbedienza di tutti i popoli, cioè anche del nord e non solo della limitata provincia di Giudea («finché non verrà Shilòh [a Shilòh]»). Del resto, è proprio della figura del messia unire e non dividere, includere e non escludere.

Ad ogni modo, però, bisogna constatare che le cose di fatto andarono diversamente in Giudea: centralizzazione ed esclusione, e questo piccolo e modesto tentativo rimarrà solo tale e disatteso. Chi farà la storia sulla base di questa modesta inserzione sarà la tradizione delle versioni altre rispetto al proto-testo massoretico. Infatti, sia la tradizione manoscritta legata ai LXX sia la letteratura rabbinica coeva e posteriore, sulla base di Gen 49,10 punteranno alla propagandata attesa messianica, legata comunque a Giuda ma a servizio di tutti i popoli.⁶⁰

⁵⁹ Per una presa di coscienza dell'opera del Cronista e la sua finalità, cf. R. NORTH, «Theology of the Chronicler», in *JBL* 82(1963), 369-381; P.R. ACKROYD, «Chronicler as Exegete», in *JSOT* 2(1977), 2-32; G. GARBINI, *Il ritorno dall'esilio babilonese* (StBi 129), Brescia 2001, 31-76.121-143; T. LORENZIN, *1-2 Cronache: Nuova versione, introduzione e commento* (I libri biblici. Primo Testamento 30), Milano 2011, 12-20.

⁶⁰ Cf. E. O'DOHERTY, «The Organic Development of Messianic Revelation», in *CBQ* 19(1957), 16-24, a cui, qualche decennio dopo, fece seguito un vero e proprio simposio sulla questione messianica: J.H. CHARLESWORTH (ed.), *The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity: The first Princeton Symposium on Judaism*

Le radici messianiche nel NT: Gen 49,10 come *background* e *Leitmotiv* testuale e culturale

Se il libro di Genesi si appresta nella sua conclusione a una considerazione di non poco conto verso Giuda, nel NT tale motivo inaugura le radici messianiche del Gesù di Nazaret (Mt 2,6), nato a Betlemme di Giudea, fino a giungere all'ultimo libro della Bibbia (Ap 5,5). Il paradosso emblematico di tale identificazione si trova nell'evento conclusivo della parabola terrena del Gesù-Messia, sulla croce, con l'iscrizione voluta da Pilato: «Gesù il Nazareno, il re dei Giudei» (Gv 19,19). Gesù era originario di Nazaret, dunque della Galilea, eppure nel NT gli autori propendono più a collocarlo in Giuda/Giudea, dalla sua nascita fino alla sua morte. L'identità messianica di Gesù affonda le sue radici in Giuda, e in Gerusalemme sua capitale conclude la sua parabola terrena. Da dove proviene una tale caratterizzazione? Al lettore di questo contributo la risposta potrà sembrare ovvia (Gen 49,10) e non sbaglia, ma occorre ripercorrere un po' di tappe per dare credito a tale istanza.

Se ogni indizio rinvia a Gen 49,10 occorre ripercorrere in breve la sua difficile interpretazione nella declinazione testuale. Secondo quanto osservato in precedenza, l'incomprensibile שִׁילָה del TM non ancora vocalizzato, a partire dalla traduzione dei LXX in poi, ha generato nelle sue diverse forme testuali un'inclinazione che le accomuna, sia nella tradizione greca che ebraica. Si era già abbondantemente evidenziato che per Gen 49,10b α buona parte delle versioni seguono i LXX (α' , σ' , θ') traducendo «colui al quale appartiene», seguite da T^O e T^N. Le traduzioni di Vg, T^{PS-J} e *Lugd* sono differenti e sembrano accentuare maggiormente l'aspettativa messianica. Il TM in quanto tale per Gen 49,10 registra al massimo l'ideologia regale centrata su Giuda. La difficoltà interpretativa dei traduttori per il v. 10b α ha condizionato anche la parte finale del versetto a motivo dell'uso di προσδοκία («aspettativa, attesa»). È proprio questo termine a dare il tono messianico al versetto e LXX, σ' , θ' (eccetto α') creeranno le basi su cui si incentrerà in seguito la letteratura rabbinica post-biblica e del NT. Il T^{PS-J} e il T^N, in tal senso, si esprimono in chiari termini parlando di מלכא משיחא («Re

and Christian origins (at Princeton Theological Seminary in October 1987), Minneapolis, MN 1992. Ad oggi il testo più recente sulla questione è lo studio di A. CHESTER, *Messiah and Exaltation. Jewish Messianic and Visionary Traditions and New Testament Christology* (WUNT 207), Tübingen 2007.

Messia»), configurando palesemente la concezione di una regalità messianica (o una messianicità regale).⁶¹

L'opera di traduzione in greco dei testi dai caratteri ebraici, che convenzionalmente chiamiamo LXX, ebbe inizio tra il IV e il III sec. a.C. La tradizione manoscritta appena accennata è quindi sicuramente successiva e da essa per certi versi influenzata. Nel NT l'uso dell'AT greco in verità sarà più che una scelta editoriale, poiché di fatto si rivela come progetto culturale ed ermeneutico vero e proprio. Pertanto: vi sono tracce di Gen 49,10 nel NT, e se sì, come vi si colloca? In che modo può aver influito sulle aspettative e sui tratti messianici che si ritrovano nel Gesù di Nazaret? Il sospetto che nel NT vi sia una scelta ermeneutica di fondo da parte degli autori si palesa a partire dalle indicazioni biografiche di Gesù. Infatti, nei racconti di annuncio-nascita di Gesù, sebbene l'origine geografica venga collocata a Nazaret di Galilea, di fatto la dimensione messianica di tale evento è fortemente declamata e collocata a Betlemme di Giudea. In tal senso soprattutto Matteo (cf. Mt 2,1-6) e Luca (Lc 2,1-7) insistono in diverse occasioni sulla specifica che Gesù-Messia è legato alla Giudea. Occorre, dunque, esaminare i testi appena menzionati in relazione all'associazione Re/Messia-Giudea/Giuda.⁶²

Nella versione matteana del racconto di nascita di Gesù viene detto: «Ora dopo la nascita di Gesù in Betlemme della Giudea... [Erode] domandò loro dove doveva nascere il Messia... A Betlemme di Giuda gli risposero... “e tu Betlemme terra di Giuda...”» (Mt 2,1-6). Due sono i dati degni di nota in questo testo: il nascituro viene indicato come il Messia atteso e la triplice attestazione di Betlemme di Giudea/Giuda. A detta degli autori, Betlemme è un motivo-espedito per connet-

⁶¹ Segnaliamo alcuni testi di riferimento in tal senso senza alcuna pretesa di competenza su una questione che va ben oltre ciò che in questo contributo può essere messo in luce: MOWINCKEL, *He That Cometh*, 13 nota 2; J. COPPENS, *Le Messianisme royal. Ses origines. Son développement. Son accomplissement*, Paris 1968, 37-63.143-147; M. MC-NAMARA, *I Targum e il Nuovo Testamento. Le parafrasi aramaiche della Bibbia ebraica e il loro apporto per una migliore comprensione del Nuovo Testamento* (StBi 5), Bologna 1978; G. JOSSA, *Dal Messia al Cristo. Le origini della cristologia* (StBi 88), Brescia 1989, 11-26.

⁶² Per una trattazione esaustiva circa il carattere regale e messianico del Messia nell'AT, nella letteratura del Vicino Oriente antico, fino al NT, cf. J. KLAUSNER – W.F. STINESPRING, *The Messianic idea in Israel from its beginning to the completion of the Mishnah*, London 1956; J. DAY (ed.), *King and Messiah in Israel and the Ancient Near East: Proceedings of the Oxford Old Testament Seminary* (JSOT.S 270), Sheffield 1998. Circa l'associazione a Giuda/Giudea di Gesù si veda G. BARBAGLIO, *Gesù ebreo di Galilea. Indagine storica*, Bologna 2003, 115-119, spec. 119.

tere il Messia a Davide, e di conseguenza viene messo in luce il carattere regale della messianicità. Circa l'insistenza sul legame tra Betlemme e Giudea/Giuda si è posti d'innanzi a due ipotesi: a) distinguere Betlemme di Giuda da Betlemme di Zabulon (Gs 19,15); b) sottolineare che Gesù Re-Messia discende da Giuda. Entrambe le ipotesi non si contraddicono ma quest'ultima è avvalorata dalle informazioni riportate nella genealogia (Mt 1,2-3) e dal motivo espresso dai magi secondo i quali sono alla ricerca del *ὁ τεχθεις βασιλευς των Ιουδαιων* (Mt 2,2). In altri termini, Matteo intende affermare che il Re-Messia dei giudei nacque in una città del territorio giudaico (Giudea/Giuda).⁶³ Il dato ha tutte le caratteristiche di un'inquadratura teologica più che storica, al fine di presentare un Messia che attraverso Davide attinge la propria dimensione regale alle lontane radici di Giuda (Gen 49,10) per il quale valgono lo «scettro» e «l'obbedienza dei popoli».

Secondo il testo di Lc 2,1-7, invece, Maria e Giuseppe vanno da Nazaret a Betlemme di Giuda per farsi registrare, a motivo di un censimento indetto da Cesare Augusto, mentre era governatore Quirino. Il testo dichiara che ognuno si recava nella propria città per farsi registrare, quindi essendo evidentemente Giuseppe nativo di Betlemme, insieme a Maria, è costretto a recarsi fuori da Nazaret. Rispetto a Mt 2,1.5 l'evangelista Luca specifica che la città di Betlemme verso cui salgono Giuseppe e Maria è la «città di Davide» che si trova in Giudea (*εις την Ιουδαίαν, εις πόλιν Δαβίδ*; Lc 2,4). La particolarità di Luca sta nell'associazione alla casa di Davide non solo di Giuseppe, ma anche del nascituro Gesù, chiamato «salvatore» e «Cristo Signore», cioè Messia/Signore (Gv 7,27.42). L'elemento che accomuna questi due racconti di nascita è l'associazione di Betlemme in quanto città di Davide. In verità nell'AT la città regale è Gerusalemme (cf. 2Sam 5,7.9; 6,10.12.16; 2Re 9,28; 12,22) mentre Betlemme è la città d'origine di Davide (cf. 1Sam 16; 17,12.58). La città di Betlemme associa il Messia alla profezia di Mi 5,2 ai fini della regalità davidica, mentre il martellante riferimento a Giudea/Giuda necessariamente ha come *background* Gen 49,10.

Un altro testo dal quale si intravedono influenze provenienti dalla tradizione dei LXX, e che di fatto accomuna anche i vangeli sinottici, è quello di Gv 19,19 con l'iscrizione sulla croce riportante il motivo della condanna di Gesù: «Pilato compose anche l'iscrizione e la fe-

⁶³ Cf. R.E. BROWN, *The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in Matthew and Luke*, New York 1979, 165-201 (tr. it. *La nascita del Messia secondo Matteo e Luca*, Assisi 2002).

ce porre sulla croce; vi era scritto: Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων». Se per i racconti della nascita del messia si può solo contare su Mt e Lc, in questo caso la citazione dell'iscrizione è presente in tutti e quattro i Vangeli (Mt 27,37; Mc 15,26; Lc 23,38; Gv 19,19). La differenza maggiore del testo giovanneo rispetto ai sinottici è data da tre fattori: a) solo Gv attesta che è Pilato a far porre l'iscrizione; b) solo in Gv si ha un testo così completo di identità nativa e dignità regale/messianica di Gesù; c) solo in Gv si fa menzione delle tre lingue del testo. L'elemento comune a tutti e quattro i Vangeli è invece l'espressione ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων, il che lascia pensare che stia alla base della tradizione letteraria di questo testo.⁶⁴ Il fatto che Gv l'attribuisca a Pilato e che i sommi sacerdoti la vorrebbero modificata (Gv 19,21-22) rivela due motivazioni di fondo: a) per i romani, la causa della morte di Gesù era la sua pretesa regalità politica; b) per i giudei, invece, la sua pretesa regalità messianica. L'episodio e la scelta di Pilato non sembrerebbero così improbabili storicamente, visto che nell'antichità romana l'uso di far portare al condannato il motivo della condanna era variamente attestato. Ma qui l'intenzione è teologica e, sebbene sia messa in atto in modo ironico, lo scopo è la proclamazione della regalità universale di Gesù.

Quale dunque possibile legame o connessione con Gen 49,10? Ovviamente non si può parlare di dipendenza letteraria *tout court* ma il *background* veterotestamentario proveniente da Gen^{LXX} è innegabile per diversi motivi: a) l'insistenza sulla regalità giudaica di un personaggio presentato come messia ma che ha origini galilaiche non è un caso; b) in soli pochi versetti (Gv 19,19-22) la radice del verbo γράφω ricorre per ben 6 volte facendo da cornice a 3 occorrenze di ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων. Il mettere per iscritto è tipico del momento fondatore della Legge e non può che rinviare alla Torah scritta. Come dire che ciò che Gv sta attestando in verità era già scritto, e qui è ripreso come *Leitmotiv* di connessione con un passato che trova compimento e attuazione nel Gesù Re-Messia di Giuda. Ed essendo scritta in ebraico, in greco e in latino lascia intendere che ha come obiettivo quello di raggiungere l'intera *oikoumenē* dei popoli («l'obbedienza dei popoli»). In Gv 4,22 lo stesso Gesù aveva attestato alla Samaritana che «la salvezza viene dai giudei», e adesso essa trova compimento.

⁶⁴ N.H. YOUNG, «'The King of the Jews': Jesus before Pilate (John 18:28–19:22)», in *ABR* 66(2018), 31-42.

In conclusione, partendo dalle informazioni circa le origini di Gesù fornite nei Vangeli, e procedendo a ritroso attraverso le profezie messianiche anticostamentarie (Zc 2,14; Mi 5,1-4; Is 7,14; 2Sam 7; Dt 18,15-19; Nm 24,17-19) si approda a Gen 49,10 e alla regalità messianica di Giuda, declinata dalle diverse tradizioni testuali, che in tal senso l'hanno interpretata.

Per non concludere

Giunti al termine di questo sintetico percorso investigativo su Gen 49,10 e la sua ben nota natura di *crux interpretum* accreditatagli dalla storia dell'interpretazione, ben lungi da noi la pretesa d'aver detto l'ultima e definitiva parola. Non a caso, infatti, ci si è voluti concentrare sulle ipotesi che la storia della ricerca ha proposto e l'andamento che essa ha assunto, soprattutto negli ultimi due secoli. La stessa difficoltà interpretativa dei vari autori ed esegeti aveva già messo a dura prova i traduttori del testo a partire dal suo originale ebraico non vocalizzato.

Secondo un noto aforisma linguistico, «le parole significano ciò che intende colui che le usa». Ora, stando al testo studiato, ben noto per la sua ambiguità e difficoltà, è difficile poter affermare se tale asperità sia stata creata dall'autore oppure se essa dovesse essere presumibilmente chiara al lettore destinatario. In verità, fino ad oggi si scrive ipoteticamente con la convinzione che ciò possa risultare chiaro al lettore per rivelarsi invece proprio il contrario. Un fatto è certo: l'anomalia morfologica di שילה in Gen 49,10b α si è esposta a un intrigo interessante, sia nella vicenda editoriale di traduzione e trasmissione del testo sia nella storia dell'interpretazione in generale. L'intero verso in verità si espone già a una certa sponsorizzazione di Giuda a prerogative regali, ma ciò che ne faranno i posteri sarà ben di più. Infatti, forse i traduttori greci (e non solo) dovevano essere a conoscenza delle potenzialità del sopra citato aforisma, poiché le hanno sfruttate al meglio per colorare la prerogativa regale di Giuda di un certo afflato messianico.

Per il testo ebraico l'aspetto morfologico del termine שילה potrebbe anche risolversi con un sottile richiamo al famoso santuario di Shilòh, ove per certi versi ebbe inizio l'epopea pre-monarchica della presenza divina di YHWH in mezzo al suo popolo. Tale ipotesi non stupirebbe poiché le correnti politico-religiose al rientro dalla cattività babilonese provarono, ognuna a proprio modo, a ri-creare un tessuto e

una società con una identità propria, altra rispetto alla sovrintendenza persiana. Alcune di esse puntarono a una ricostruzione identitaria, concentrandosi soprattutto sulla ricostruzione del tempio di Gerusalemme; altre invece intesero tale progetto come una restaurazione o un ritorno al glorioso passato, anch'esso templare, ma aventi come modello quello delle origini e dove aveva preso dimora l'arca di YHWH, cioè Shilòh. A questo si affianca, come già abbondantemente evidenziato, una connotazione regale-messianica palesemente mirata su Giuda/Giudea che, nel periodo asmoneo-ellenistico (III-II sec. a.C.), rappresenta quella corrente ideologica che attinge alle gloriose origini genesiache.

Il contesto storico di creazione del testo in questione risente già di tali tendenze e attese come afflato religioso all'interno del giudaismo del tardo post-esilio. I traduttori alessandrini, vuoi per reale o presunta incomprendimento, vuoi per *carpe diem*, ne hanno fatto un manifesto politico-religioso per propagandare la regalità messianica di Giuda. Le traduzioni successive, per certi versi legate ai LXX, ma anche le tradizioni testuali di matrice ebraica, declineranno l'assunto di Gen 49,10b con un'amplificazione tale da rivelare un vero progetto ermeneutico e culturale che approderà all'interno della letteratura neotestamentaria. Le implicazioni, dunque, non sono di poco conto se si considera che il Messia di Nazaret verrà collocato maggiormente in Giuda/Giudea e la sua identità riceverà, come nota conclusiva, «costui è il re dei giudei». Il Nuovo è prima di tutto un progetto che si dispiega come autoritativo se trova le proprie fondamenta nell'Antico. Quale Antico però (TM, LXX, ...)?

DOMENICO LO SARDO
Pontificia Università Antonianum
Via Merulana, 124
I-00185 Roma (RM)
domenicoesodo@gmail.com

Parole chiave

Gen 49,10 – Giuda – Shilòh – Regalità – Messianicità

Keywords

Gen 49,10 – Judah – Shiloh – Kingship – Messianism

Sommario

Questo contributo intende mostrare il tipo di operazione editoriale ed ermeneutica effettuata dai traduttori del testo ebraico di Gen 49,10 e l'ulteriore simile attività ingaggiata dagli autori neotestamentari per fini teologici e culturali. Nell'operazione ermeneutica è in gioco l'avvento di un messia regale che affonda le sue radici in Giuda (il ruolo centrale di uno dei figli di Giacobbe in Gen 49) e che darà fondamento al futuro Re-Messia Gesù di Nazaret, nato e morto in Giudea e come Re dei giudei (Mt 2,1-6; Lc 2,1-7; Gv 19,19). Il movente che ha generato questa opportunità ermeneutica è una *crux interpretum* in Gen 49,10ba ([שילון] עַד כִּי־יָבֹא שִׁילָה [שִׁילֹן]). In prima battuta verranno mostrati il ventaglio testuale su Gen 49,10 e le varie letture varianti differenti dal testo ebraico del TM. Segue uno *status quaestionis* che ripercorre in modo sintetico e tematico l'andamento della storia della ricerca sulla *crux interpretum* in questione. Due paragrafi successivi offrono due proposte di soluzione relative a: a) una possibile connessione di Shiloh con la letteratura profetica (Ger 7,12-14); b) la ricaduta neotestamentaria delle declinazioni testuali a fondamento del carattere regale-messianico del Gesù di Nazaret.

Summary

This paper intends to show the type of editorial and hermeneutical operation carried out by the translators of the Hebrew text of Gen 49,10 and the later similar activity employed by the New Testament authors for theological and cultural purposes. In this hermeneutical operation, the issue at stake is the coming of a royal Messiah whose roots are in Judah (the central role of one of the sons of Jacob in Gen 49) thus lending support to the future King Messiah, Jesus of Nazareth, who was born and died in Judaea and as King of the Jews (Mt 2,1-6; Lk 2,1-7; Jn 19,19). The motive for this hermeneutical opportunity is a *crux interpretum* Gen 49,10ba ([שִׁילֹן] עַד כִּי־יָבֹא שִׁילָה [שִׁילֹן]). As a first step, we shall show the textual range of Gen 49,10 and the various variant readings which differ from the Hebrew text of the MT. This is followed by a *status quaestionis* which traces in a summary and thematic way the history of the study of the *crux interpretum* in question. The two following sections offer two solutions relating to: a) a possible connection of Shiloh with the prophetic literature (Jer 7,12-14); and b) the consequence in the New Testament of the textual variations in support of the royal messianic character of Jesus of Nazareth.



Le parabole della crescita (Mc 4,26-32; Mt 13,31-33; Lc 13,18-21). Una lettura «canonica»

Il cosiddetto «libretto delle parabole» del Vangelo secondo Marco comprende la parabola della semina e altre due parabole che attingono al medesimo immaginario: quella del seme che cresce da sé e quella del granello di senape (Mc 4,26-32). Il tema della crescita è presente anche nei paralleli di Matteo (Mt 13,31-33) e di Luca (Lc 13,18-21), i quali tralasciano la parabola del seme che cresce da sé e alla parabola della senape abbinano quella del lievito. Facendo tesoro dell'esegesi patristica e medievale,¹ ci proponiamo qui una lettura «canonica» delle tre parabole della crescita, cogliendone le molteplici risonanze nel contesto unitario delle Scritture.²

Marco: il seme che cresce da sé e il granello di senape

²⁶Diceva: «Così è il regno di Dio: come un uomo che getta il seme sul terreno; ²⁷dorma o vegli, di notte o di giorno, il seme germoglia e cresce. Come, egli stesso non lo sa. ²⁸Il terreno produce spontaneamente prima lo stelo, poi

¹ Riprendendo l'insegnamento della *Providentissimus* di Leone XIII e della *Divino Afflante Spiritu* di Pio XII, il documento della Pontificia Commissione Biblica del 1993 ricorda che i padri della Chiesa hanno avuto «un ruolo fondatore in rapporto alla tradizione vivente che accompagna senza interruzione e guida la lettura e l'interpretazione che la Chiesa fa delle Scritture» (PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, III. B. 2).

² Per la lettura «canonica» dei testi biblici – raccomandata da Benedetto XVI nell'esortazione apostolica post-sinodale *Verbum Domini* (2010), n. 34 – si veda *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, I. C. 1. Approccio canonico (*Enchiridion Biblicum*, nn. 1325-1332). «Obiettivo dell'esegesi canonica – scrivono T. SÖDING e C. MÜNCH – è di comprendere un tema specifico o un intero libro come parte del Nuovo Testamento che, insieme all'Antico Testamento, forma a sua volta la sacra Scrittura dei cristiani» (*Breve metodologia del Nuovo Testamento*, Torino 2018, 155). Secondo G. SEGALLA, «la critica canonica, intesa nel senso del Sanders, potrebbe essere considerata l'ultimo passo che deve percorrere la critica biblica: alla critica redazionale e compositiva dei singoli libri o gruppi di libri dovrebbe seguire la critica canonica, che li considera all'interno del complesso e del processo canonico, paradigma anche dell'ermeneutica attuale della Chiesa» (*Teologia biblica del Nuovo Testamento*, Leumann-TO 2006, 546).



la spiga, poi il chicco pieno nella spiga; ²⁹e quando il frutto è maturo, subito egli manda la falce, perché è arrivata la mietitura».

³⁰Diceva: «A che cosa possiamo paragonare il regno di Dio o con quale parabola possiamo descriverlo? ³¹È come un granello di senape che, quando viene seminato sul terreno, è il più piccolo di tutti i semi che sono sul terreno; ³²ma, quando viene seminato, cresce e diventa più grande di tutte le piante dell'orto e fa rami così grandi che gli uccelli del cielo possono fare il nido alla sua ombra» (Mc 4,26-32)

Note alla traduzione CEI (2008): v. 27: *kai katendē; kai egeirētai nyktos kai hēmeras*; lett. «e dorma e si alzi, notte e giorno». - v. 29: *hotan de paradoi ho karpos*; lett. «e quando il frutto lo consenta». - v. 30: *pōs homoiōsōmen*; lett. «Come possiamo paragonare?». - v. 32: *anabainei*; lett. «sale»; *kataskēnōn*; lett. «abitare» ossia, trattandosi di uccelli, «trovare riparo».

Tutte e tre le parabole hanno come tema il «regno di Dio», che è al centro del kerygma di Gesù (Mc 1,14.38). Anche se la parabola della semina non lo dice in forma esplicita, ciò risulta dal *logion* che introduce la sua spiegazione: «A voi è stato dato il mistero del regno di Dio» (4,11). Esso è legato alla persona e alla missione di Gesù: lo lascia intendere la risposta agli scribi, che lo accusano di scacciare i demoni «per mezzo del capo dei demoni» (3,22-30); risposta che Matteo e Luca esplicitano: «Se io scaccio i demoni con il dito di Dio, allora è giunto a voi il regno di Dio» (Lc 11,29; cf. Mt 11,28: «per mezzo dello Spirito di Dio»). Ne è conferma la portata chiaramente cristologica della parabola della semina: nel seminatore è adombrata la persona di Gesù stesso; il successo e l'insuccesso della sua opera alludono alle diverse reazioni che Gesù incontra nella propria missione. La spiegazione attualizza il messaggio della parabola per i destinatari cristiani, i quali devono interrogarsi circa la loro personale risposta alla «parola», ossia al vangelo di Gesù.³ Su questo insistono i detti parabolici dei vv. 21-24: sia l'immagine della lampada sia il *mašal* della misura sollecitano ad accogliere fattivamente il messaggio di Gesù.

Il detto rivolto ai discepoli: «A voi è stato dato il mistero del regno di Dio» implica che nelle parabole di Gesù si nasconde un *mystērion* che, a differenza di «quelli di fuori», essi sono in grado di comprendere. Ciò vale non solamente per la parabola della semina, ma anche per le altre, come afferma la conclusione dell'intera serie: «Con molte parabole dello stesso genere annunciava loro la parola, come potevano

³ Cf. J. LAMBRECHT, *Le parabole di Gesù*, Bologna 1982 (orig. franc. 1980), 123-125.

intendere. Senza parabole non parlava loro ma, in privato, ai suoi discepoli spiegava ogni cosa» (4,33-34).

Già la parabola della semina lascia intendere che il «regno di Dio» non è una realtà statica. Il seminatore «esce» per seminare. La sua azione copre un ampio terreno, nel quale insieme alla terra fertile ci sono zone sassose, nelle quali la terra è poco profonda; ci sono i rovi infestanti e la stradicciola che attraversa il campicello. A seconda della qualità del terreno, i semi gettati hanno una sorte diversa: se è sassoso, attecchiscono e germogliano, ma al calore del sole seccano perché non hanno radici; se i semi sono caduti in mezzo ai rovi, anche questi ultimi crescono e li soffocano; quelli poi caduti sul sentiero battuto nemmeno germogliano. Solamente quelli accolti dal terreno buono spuntano, crescono e portano frutto.

È questo l'aspetto ripreso nelle altre due parabole. La prima attira l'attenzione sulla forza misteriosa per la quale «il seme germoglia e cresce». La terra «produce spontaneamente (*automatē*) prima lo stelo, poi la spiga, poi il chicco pieno nella spiga». È il miracolo della creazione (Gen 1,11-12) che si rinnova di continuo mentre l'agricoltore «dorme» o «è alzato», «notte e giorno», senza che egli faccia alcunché. «Come» ciò avvenga, «egli stesso non lo sa». ⁴ La parabola riflette lo stupore ingenuo dell'uomo antico, che non dispone di conoscenze scientifiche circa i processi della natura. Ma l'accento è sul fatto che il regno di Dio si afferma non in virtù dell'impegno dell'uomo, ma perché Dio stesso è all'opera. ⁵ Anche quando attira l'attenzione sui fiori campestri (Mt 6,28: «Osservate come crescono i gigli del campo...»), Gesù vede in essi non una meraviglia della natura, bensì l'azione misteriosa del Crea-

⁴ Il seminatore non sa che, mentre la semenza cresce, la terra produce il frutto da sé mediante l'azione meravigliosa di Dio (cf. R. PESCH, *Il Vangelo di Marco*, I-II, Brescia 1980, I, 410). «La causalità divina è data per scontata, anche se non vi si rinvia in modo così manifesto come in altri detti di Gesù (ad es., Mt 6,26.30 / Lc 12,24.28)»: così A.J. HULTGREN, *Le parabole di Gesù*, Brescia 2004 (orig. ingl. 2000), 368.

⁵ S. LÉGASSE ritiene che questa parabola offra una risposta analoga a quella attestata nelle apocalissi giudaiche: «A quelli che non vedono arrivare il giorno della loro liberazione, ai giudei sottomessi alla prova crudele del tempo e che cercano di comprendere perché la loro attesa si prolunghi, viene data una risposta. Questa risposta è che Dio ha stabilito una misura [...]. È il caso della nostra parabola, concepita senza dubbio per riconfortare i discepoli di Gesù nell'attesa di un regno di Dio ancora invisibile e di cui apprendono che è, malgrado le apparenze, in via di compimento, fino al tempo che Dio ha fissato per la sua manifestazione; ugualmente per Marco, che si rivolge a una comunità provata e per la quale l'instaurazione del regno di Dio coincide con la seconda venuta di Gesù» (*Marco*, Roma 2000, 246). Vedi anche M. GOURGUES, «Faire confiance à la grâce de Dieu. La parabole du blé qui pousse tout seul», in *NRT* 117(1995), 364-375.

tore. La crescita del seme è inarrestabile. Punto di arrivo è la mietitura, classico simbolo del giudizio divino.⁶

L'immagine è ripresa nella parabola del granello di senape, che pone l'accento sul contrasto tra il momento iniziale («il più piccolo di tutti i semi») e il risultato ultimo («più grande di tutte le piante dell'orto»)⁷. Tra i due momenti è messa in risalto la crescita: «cresce e diventa...». Il tocco finale è chiaramente allusivo. L'arbusto nato dal piccolo seme ha rami così grandi che gli uccelli del cielo possono ripararsi alla sua ombra. Ciò significa che il regno di Dio si estende ai popoli, che vi accorrono come gli uccelli del cielo tra i rami del grande cedro (Ez 17,5-6.22-24; 31,2-9) e del grande albero (Dn 4).⁸

La portata di ambedue le parabole è teologica (il «regno di Dio») e insieme cristologica. Come con la storia della semina, così con quella del seme che cresce da sé e con quella del granello di senape Gesù pare rispondere agli insuccessi registrati nella prima parte del racconto di Marco: vedi le controversie (2,1-3,6), l'incomprensione dei parenti (3,21), l'accusa degli scribi venuti da Gerusalemme (3,20-30). Il parziale fallimento della sua missione si spiega con le disposizioni, spesso sfavorevoli, di coloro ai quali si rivolge. Egli tuttavia è pieno di fiducia: la sua non è un'impresa semplicemente umana. In ciò che al presente appare piccolo e trascurabile agisce misteriosamente Dio stesso, che assicura alla missione di Gesù un sicuro risultato.

Matteo e Luca: il granello di senape e il lievito

Tralasciando la parabola del seme che cresce da sé, sia Matteo sia Luca abbinano alla parabola della senape quella del lievito. Nel trascrivere la prima, ambedue pongono l'accento sulla crescita: «una volta cresciuto» (Mt 13,32; cf. Lc 13,19: «crebbe»). In ambedue i testi il

⁶ Sia nell'Antico (Gl 4,12-13) sia nel Nuovo Testamento (Mt 3,12; 13,30.39ss; Gc 5,7s; Ap 14,14-17) la mietitura è di solito immagine del giudizio divino. Non si deve tuttavia trascurare che in Mt 9,37 par. Lc 10,2 e in Gv 4,35-38 la mietitura è immagine della missione: Gesù manda i suoi apostoli a raccogliere il popolo di Dio (cf. Is 27,12s).

⁷ L'arbusto della senape (*Sinapis nigra*) nasce da un piccolo seme nero e raggiunge di solito 1,50 m di altezza, al massimo 3 m. La «punta» della parabola è che il regno di Dio inizia come un minuscolo (*unscheinbar klein*) chicco di senape (cf. PESCH, *Il Vangelo di Marco*, I, 417 e 419). U. LUZ rileva il contrasto tra l'immagine «presa dall'orto di casa», alla quale ricorre Gesù, e le concezioni del regno di Dio che circolavano a quel tempo nel suo ambiente: esso «sarà qualcosa di diverso da quel che pensate l'albero biblico di Dio (cf. Ez 17)» (*Vangelo di Matteo*, 4 voll., Brescia 2006, I, 420).

⁸ Vedi anche Gdc 9,8-15; Ez 17,22-24; Sal 80,8ss; Lam 4,20.



granello di senape diventa «un albero, *dendron*». È evidente che i due evangelisti attingono a una fonte comune, solitamente identificata come fonte Q.⁹

Mt 13,31-33

³¹Esposero loro un'altra parabola, dicendo: «Il regno dei cieli è simile a un granello di senape, che un uomo prese e seminò nel suo campo. ³²Esso è il più piccolo di tutti i semi ma, una volta cresciuto, è più grande delle altre piante dell'orto e diventa un albero, tanto che gli uccelli del cielo vengono a fare il nido fra i suoi rami».

³³Disse loro un'altra parabola: «Il regno dei cieli è simile al lievito, che una donna prese e mescolò in tre misure di farina, finché non fu tutta lievitata».

Note alla traduzione CEI (2008): v. 31: *labōn espeiren*; lett. «avendo preso, seminò» (participio «grafico»). - v. 32: *hotan de auxēthēi*; lett. «quando sia cresciuto». - ivi: *meizon tōn lakhanōn estin*; lett. «è più grande degli ortaggi». - ivi: *kataskenoun*; lett. «abitano». - v. 33: *labousa enekrypsen*; lett. «avendo preso, nascose» (participio «grafico»). - ivi: *sata tria*; lett. «tre staia» (uno staio corrisponde a 13 litri circa).

Dopo il grande dittico formato dai cc. 5–7 (l'insegnamento di Gesù) e 8–9 (le «opere del Cristo»), con la missione dei Dodici (c. 10) Matteo illustra l'espandersi dell'annuncio, accolto da alcuni con perplessità, da altri in modo critico, da altri ancora con attacchi ostili (cc. 11–12). Molti però accolgono Gesù e il suo messaggio: sono i «piccoli», ai quali il Padre si rivela per mezzo del Figlio (11,25-27). In questa cornice l'evangelista colloca le sette parabole del c. 13.

Seguendo il testo di Marco, Matteo riporta anzitutto la parabola della semina, cui segue il dialogo con i discepoli (13,2-20), e vi aggiunge quella della zizzania (13,24-30). Tra questa e la sua spiegazione (13,36-43), omessa la parabola del seme che cresce da sé, inserisce la coppia senape-lievito. Chiudono la raccolta altre tre parabole: del tesoro nascosto, della perla preziosa, della rete (13,44-50). Il messaggio della prima parabola è pertanto approfondito nelle sei che seguono a beneficio anzitutto dei discepoli, i quali sono in grado di comprendere «i misteri del regno dei cieli» (13,10-17; cf. vv. 36.51). Quella della zizzania evidenzia l'azione di una forza che contrasta il regno di Dio e spinge lo sguardo fino al momento conclusivo della vicenda: il giudizio come se-

⁹ Cf. J.A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke X-XXIV*, New York 1985, 1015; F. BOVON, *Luca*, 3 voll., Brescia 2007, II, 444.



parazione dei «figli del Regno» dai «figli del maligno». Delle ultime tre parabole, due portano l'attenzione sulla risposta dell'uomo all'annuncio del Regno, la terza ritorna sul tema della separazione finale.

La parabola del granello di senape esprime – come nel Vangelo di Marco – la sicura fiducia di Gesù nel futuro successo dell'opera che Dio va realizzando per suo mezzo (il «regno dei cieli»).¹⁰ Nel contesto di Matteo essa è posta in una prospettiva specifica: il regno di Dio si afferma in mezzo a difficoltà e contrasti: le prime sono state esemplificate dalla parabola della semina, che Gesù stesso ha interpretato in questo senso; i secondi sono stati evocati dalla parabola della zizzania, che un «nemico» ha seminato «nel suo campo» (13,24; cf. v. 31).¹¹ Per la Chiesa di Matteo il messaggio è chiaro: nonostante la piccolezza degli inizi e le avversità che sperimenta, il «regno di Dio» annunciato da Gesù e già presente nella sua persona (cf. 12,28) è destinato ad affermarsi in modo prodigioso.¹²

Con la parabola del granello di senape fa coppia quella del fermento (*zymē*), capace di far lievitare una grande quantità di farina («tre staia», circa mezzo quintale!) trasformandola in pasta da cuocere per ottenere il pane. Più sovente, l'immagine del lievito o fermento ha un senso negativo (cf. Mt 16,12-16; 1Cor 5,6; Gal 6,9). Qui invece l'immagine ha un'applicazione positiva.¹³ Merita rilevare alcuni aspetti specifici. Il fatto che la donna «nasconde» il fermento nella massa di farina, allude al carattere «nascosto» del regno di Dio (cf. Mt 10,26; 11,25; 13,35.44). Benché piccolo e come invisibile, esso agisce nella massa – nella quale, analogamente al grande albero dell'altra parabola, è rappresentata l'umanità – e la lievita «tutta». ¹⁴ Anche la parabola del lievito risponde

¹⁰ Al posto di *anabainei* (lett. «sale»: Mc 4,32), Matteo ha il verbo *auxanō* all'acristo passivo, che sottolinea l'azione di Dio (Lc 1,39: *ēuxanen*).

¹¹ Il collegamento con la parabola della zizzania è rafforzato da un dettaglio: l'uomo ha seminato il granello di senape «nel suo campo» (13,31; cf. 13,24).

¹² «La parabola allude alla delusione dei discepoli di fronte al regno inaugurato da Gesù, ma che fino alla sua manifestazione ultima è sotto scacco» (P. BONNARD, *L'Évangile selon Saint Matthieu*, Neuchâtel 21970, 440). La similitudine può ridare speranza alla comunità: «Per l'evangelista l'accento cade sulla conclusione, la promessa della grandezza e pienezza del Regno di Dio» (LUZ, *Vangelo di Matteo*, I, 420).

¹³ Commentando il parallelo in Luca, BOVON, *Luca*, II, 454, nota che «se la scelta della senape aveva un che di sorprendente per descrivere il regno di Dio, quella del lievito era francamente sconvolgente per un giudeo»: nella tradizione ebraica lo si deve eliminare prima di celebrare la festa degli Azzimi (Es 12,15-20). Ciò corrisponde alla dattica «non convenzionale» di Gesù.

¹⁴ Rilevando che in questa parabola l'idea della crescita è più centrale che in quella del seme che cresce da sé, LUZ osserva: «Il punto importante... è che la pasta acida sta

dunque all'ansia della Chiesa di Matteo: benché gli inizi del fatto cristiano – Gesù stesso e il «piccolo gregge» che lo segue – siano esigui, la sua presenza nel mondo ha la forza di operarne la trasformazione.

Lc 13,18-21

¹⁸Diceva dunque: «A che cosa è simile il regno di Dio, e a che cosa lo posso paragonare? ¹⁹È simile a un granello di senape, che un uomo prese e gettò nel suo giardino; crebbe, divenne un albero e gli uccelli del cielo vennero a fare il nido fra i suoi rami». ²⁰E disse ancora: «A che cosa posso paragonare il regno di Dio? ²¹È simile al lievito, che una donna prese e mescolò in tre misure di farina, finché non fu tutta lievitata».

Note alla traduzione CEI (2008): v. 19: *labōn... ebalen*; lett. «avendo preso, gettò». - ivi: *kateskēnōsen*; lett. «vennero ad abitare». - v. 21: *labousa... ekrypsen eis aleuron sata tria*; lett. «avendo preso, nascose in tre staia di farina».

Le due parabole sono inserite in un contesto narrativo caratterizzato dal contrasto: polemica con gli avversari e appelli alla conversione. Poste subito prima del sommario che segna una cesura nel cammino verso Gerusalemme, paiono rappresentare un bilancio rispetto al passato e prospettare un quadro ottimistico del futuro.¹⁵ Gesù passa «per città e villaggi» (13,22) annunciando la buona novella del regno di Dio (cf. 5,43; 8,1; 9,11; 16,16); ma qual è il destino di questa realtà misteriosa, legata alla persona di Gesù stesso (cf. 11,20)? Il successo solamente parziale della sua missione pone un problema. Con le due parabole Gesù dà una risposta, che esprime la sua fiducia nel sicuro sviluppo del regno di Dio: esso si affermerà in modo inarrestabile fino a diventare una grande realtà.¹⁶

Se in Marco la parabola del granello di senape mette in risalto il contrasto tra la piccolezza del seme e la pianta che ne deriva, Luca – come anche Matteo – pone l'accento sulla crescita: «crebbe e divenne un albero...». Mentre secondo Matteo l'uomo ha seminato il chic-

“nascosta” nella farina, e tuttavia fa lievitare inarrestabilmente una massa enorme di farina» (*Vangelo di Matteo*, I, 420).

¹⁵ «Come suggerisce l'οὐν iniziale, l'evangelista considera queste parabole la conclusione dell'episodio della donna paralizzata e poi raddrizzata e, più in generale, di una sezione del racconto del viaggio. Ritene probabilmente che l'insegnamento e la guarigione precedenti simboleggino questa presenza discreta e attiva del regno di Dio» (BOVON, *Luca*, II, 446; cf. *ivi*, 451s, dove l'A. passa in rassegna tutti i passi dei cc. 11 e 12 che riguardano il regno di Dio).

¹⁶ Cf. FITZMYER, *The Gospel according to Luke X-XXIV*, 1016.

co di senape «nel suo campo» (Mt 13,27), secondo Luca lo ha seminato «nel suo giardino», ossia nell'orto di casa.¹⁷ L'immagine degli uccelli del cielo che nidificano tra i rami del grande albero acquista per il terzo evangelista un particolare valore, alludendo all'universalità della missione cristiana.¹⁸

La parabola del lievito, che anche nel Vangelo di Matteo è complementare alla precedente, sottolinea un ulteriore aspetto della crescita del regno di Dio: essa è dovuta a una forza misteriosa, paragonabile a quella del fermento che fa lievitare la massa di farina.¹⁹ Attraverso ambedue le parabole Gesù trasmette un identico messaggio: il «regno di Dio» possiede una forza intrinseca, che sfugge ai calcoli umani ed è capace di produrre risultati meravigliosi. Se i suoi ascoltatori ancora non se ne rendono conto, il futuro dimostrerà che fin d'ora il regno di Dio è presente e operante (cf. 11,20).

Lo sviluppo ermeneutico

È possibile rintracciare lo sviluppo ermeneutico delle parabole «della crescita» da Gesù alla tradizione preevangelica, a Marco, agli altri due sinottici. Nella situazione originaria (*Sitz im Leben Jesu*), caratterizzata da parziale insuccesso e dalla tenace opposizione di un fronte avversario, con la parabola del seme che cresce da sé Gesù manifesta la sua fiducia in Dio, che opera efficacemente: il suo regno si instaura e si afferma proprio nella piccolezza degli inizi e nelle condizioni non sempre favorevoli delineate nella parabola della semina.²⁰ Le parabole del granello di senape e del lievito ne riprendono un aspetto specifico, quello appunto della crescita. Con la prima Gesù esprime la certezza che una realtà a prima vista poco appariscente, ossia la sua missione profetica, è destinata a un successo di proporzioni impensate. Con la

¹⁷ L'evangelista sottolinea «il progetto del proprietario, la sua attesa e le sue esigenze, il suo desiderio di coltivare il germoglio con cura in uno spazio riservato» (BOVON, *Luca*, II, 446).

¹⁸ «Luca dà un'interpretazione escatologica della parabola, ma in lui non c'è escatologia senza popolo di Dio. Gli uccelli fra i rami sono lì a ricordarlo» (BOVON, *Luca*, II, 451).

¹⁹ Oltre a precisare la differenza tra fermento e lievito, Bovon spiega con precisione come gli israeliti preparavano la pasta per cuocere il pane (BOVON, *Luca*, II, 452).

²⁰ «Gesù parla della sua fede (*Jesus bringt seinen Glaube zur Sprache*)» (PESCH, *Il Vangelo di Marco*, I, 413). Il regno di Dio s'instaura nella piccolezza di Gesù e della sua missione (*ivi*, 419).

seconda porta l'attenzione sulla forza nascosta del regno di Dio, capace di trasformare dall'interno la realtà umana.²¹

Nella tradizione premarciana (*Sitz im Leben der Gemeinde*), mentre la parabola della semina riceve un'applicazione parenetica, quelle che svolgono il tema della crescita riflettono la percezione dell'esiguità degli inizi e rispondono ai timori dei discepoli di Gesù di fronte alle difficoltà e agli insuccessi. Esse hanno la funzione di incoraggiare le prime Chiese trasmettendo ai credenti la fiducia di Gesù nel futuro di Dio, nell'affermarsi misterioso del suo regno e nel successo finale.²²

Gli evangelisti riprendono sostanzialmente il messaggio di Gesù, quale era recepito e attualizzato nella tradizione, ma ciascuno lo rilegge secondo la propria prospettiva. Marco attira l'attenzione sulla forza misteriosa per la quale il seme dell'evangelo «germoglia e cresce». Lo sguardo dell'evangelista è rivolto al futuro: quello delineato dalla parabola del granello di senape, che diventa un albero, e quello raffigurato dalla mietitura, classico simbolo del giudizio ultimo.²³

Con la parabola del granello di senape anche Matteo mette in risalto il contrasto tra la piccolezza degli inizi e l'estensione universale del Regno inaugurato da Cristo (cf. Mt 28,18-20). L'evangelista colloca però la parabola in una prospettiva specifica: il regno di Dio si afferma in mezzo a difficoltà e contrasti (parabola della zizzania). Con la parabola del lievito Matteo sottolinea inoltre il carattere «nascosto» del regno di Dio, che tuttavia sta facendo lievitare «tutta» la massa.

Inserendo le due parabole in un contesto narrativo caratterizzato dal contrasto, anche Luca esprime la sua fiducia nell'affermazione del

²¹ Con le due parabole Gesù esprime la sua «grande speranza» (BOVON, *Luca*, II, 454).

²² Cf. PESCH, *Il Vangelo di Marco*, I, 412s e 420s. Vedi anche LÉGASSE, *Marco*, 246 nota 5.

²³ Dal punto di vista di Marco «la semina nella terra è già stata inaugurata dal ministero del Gesù terreno. Il presente è un tempo in cui si attendono il raccolto, il compimento del regno e la parusia di Gesù. Anche malgrado la persecuzione (4,17), la chiesa può continuare a confidare che Dio realizzerà tali eventi» (HULTGREN, *Le parabole di Gesù*, 170). Secondo A. YARBRO COLLINS, la parabola del seme che cresce da sé «indica che i discepoli non devono impazientirsi o scoraggiarsi: essi non possono avere il controllo sulla manifestazione del regno né forzarla»; quella della senape risponde ad attese messianiche esagerate: «L'aspetto più ostico del mistero del regno di Dio in Marco è la rivelazione che il Messia, Gesù, deve soffrire e morire. Marco ha organizzato il suo discorso in parabole in modo che esso guidi l'uditorio dalla proclamazione di Gesù, posta in risalto all'inizio, alla prefigurazione della sua passione e delle sue conseguenze [...]. Ciononostante, il regno di Dio si manifesterà per mezzo di lui» (*Vangelo di Marco*, 2 voll., Brescia 2018, I, 431).

regno di Dio annunciato da Gesù e destinato all'intera umanità. Ambedue le immagini (granello di senape e lievito) sottolineano la forza misteriosa che ne determina il successo.

Un riflesso giovanneo e un parallelo nelle lettere di Paolo

Non si può trascurare che nel Quarto Vangelo l'immagine del seme gettato nel terreno è direttamente riferita a Gesù e alla sua vicenda personale. Nell'incontrare alcuni greci, primizia dei gentili, egli dichiara: «In verità, in verità io vi dico: se il chicco di grano, caduto in terra, non muore, rimane solo; se invece muore, produce molto frutto» (Gv 12,24). Come il chicco di frumento deve morire per produrre la spiga, così la morte di Gesù sarà feconda: il suo «frutto» è la salvezza degli uomini (cf. 4,35s; 15,2-8). In essa è «glorificato» il Figlio dell'uomo (v. 23) e per ciò stesso è glorificato il Padre (v. 28; cf. 17,1). È del tutto probabile che il detto giovanneo sia da ricondurre a una parola originaria di Gesù e che perciò si possa collegare con le sue parabole, nelle quali occorre la medesima immagine del seme che, gettato nel terreno, produce frutto.²⁴

È altresì significativo che nel testo giovanneo l'immagine del seme non riguardi soltanto Gesù, ma anche i suoi discepoli, chiamati a imitare la sua autodonazione. La prospettiva della vita oltre la morte e della glorificazione vale anche per loro: «Chi odia la propria vita in questo mondo, la conserverà per la vita eterna... il Padre mio lo onorerà» (vv. 25-26).²⁵

Nella Prima lettera ai Corinzi l'apostolo ricorre alla medesima immagine per spiegare il mistero della risurrezione dei morti: «Come risorgono i morti? Con quale corpo verranno?». A questo interrogativo di un ipotetico obiettore Paolo risponde: «Stolto! Ciò che tu semini non prende vita, se prima non muore. Quanto a ciò che semini, non

²⁴ Secondo R.E. BROWN, sia nella parabola sinottica del chicco di senape sia nella versione giovannea si coglie un richiamo a Dn 4,12. Ambedue fanno riferimento alle genti, che nel primo caso sono raffigurate dagli uccelli del cielo, mentre nel secondo sono rappresentate dai «greci» che incontrano Gesù (*Giovanni*, 2 voll., Assisi 1979 [orig. ingl. ²1971], I, 613s). A. MELLO, *Evangelo secondo Matteo*, Magnano (BI) 1995, 249s, accosta il *mašal* di Gv 12,24 alla versione matteana della parabola, notando che ad esso Giovanni fa seguire il *logion* che si legge due volte nel Vangelo di Matteo: «Chi ama la propria vita, la perde e chi odia la propria vita in questo mondo, la conserverà per la vita eterna» (Gv 12,25; cf. Mt 10,39 e 16,25).

²⁵ Cf. F.J. MOLONEY, *Il Vangelo di Giovanni*, Leumann (TO) 2007 (orig. ingl. 1998), 308.



semini il corpo che nascerà, ma un semplice chicco di grano o di altro genere. E Dio gli dà un corpo come ha stabilito, e a ciascun seme il proprio corpo» (1Cor 15,35-38).²⁶

L'esegesi dei padri della Chiesa

Nel commentare le parabole della crescita i padri della Chiesa²⁷ seguono tre principali linee interpretative: quella cristologica, che nel granello di senape e nel pugno di lievito scorge la figura di Cristo; quella ecclesiologica, che mette in risalto l'affermazione del regno di Dio nella missione della Chiesa; quella antropologica, che porta l'attenzione sul progresso dei singoli credenti.

Reagendo all'interpretazione dei valentiniani, Origene († 257) inaugura l'interpretazione antropologica ortodossa della parabola del lievito: «In altro modo si può ravvisare nella donna la chiesa, nel lievito lo Spirito santo, nelle tre misure il corpo, lo spirito e l'anima. Sono santificati dal lievito dello Spirito santo, fino a diventare con lui una sola pasta, affinché "tutto il vostro corpo, il vostro spirito e la vostra anima, siano conservati irreprensibili nel giorno del nostro Signore Gesù Cristo", come dice san Paolo (1Ts 5,23)» (*Omelie su Luca*, frammento 82).²⁸

Nel granello di senape, «amarissimo e il più piccolo di tutti i semi, la cui forza e potere si accende con le pressioni e tribolazioni», Ilario di Poitiers († 367) vede raffigurato Gesù, mentre negli ortaggi sono raffigurati i profeti, la cui gloria egli ha superato. Fuggendo i venti del maligno, le genti riposano all'ombra dei rami, che rappresentano gli apostoli. La donna che, condannandolo a morte, nasconde il fermento, os-

²⁶ 1Cor 15,35-38 è «accostabile a un noto apoftegma di Gesù (Gv 12,24), che potrebbe aver suggerito l'uso della stessa immagine del chicco di grano» (F. BARGELLINI, «Prima lettera ai Corinzi», in B. MAGGIONI – F. MANZI [edd.], *Lettere di Paolo*, Assisi 2005, 380).

²⁷ Nel documento *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa* (1993) la Pontificia Commissione Biblica dedica un intero paragrafo all'esegesi dei padri della Chiesa (III. B. 2. Vedi anche: II. A. 2.). L'attuale rilevanza della esegesi patristica è stata caldeggiata di recente da G.I. GARGANO, *Il sapore dei Padri della Chiesa nell'esegesi biblica. Introduzione a una lettura sapienziale della Scrittura*, Cinisello Balsamo (MI) 2009; L. BASSETTI, *La lettera e lo spirito. Storia dell'ermeneutica cristiana delle Scritture*, Trapani 2016.

²⁸ ORIGÈNE, *Homélies sur S. Luc.* Texte latin et fragments grecs. Introduction et Notes par H. CROUZEL – F. FOURNIER – P. PÉRICHON (SC 87), Paris 1962, fr. 82 (pp. 538s). In italiano: *Commento al Vangelo di Luca*. Traduzione di S. ALIQUÒ. Introduzione e note di C. FAILLA, Roma 1974, 289.



sia Cristo, è la Sinagoga. Le tre misure di farina sono la Legge, i Profeti e l'Evangelo, che il fermento unifica: «affinché ciò che la Legge stabilì e i Profeti annunciarono, si realizzasse grazie ai progressi degli Evangelii (*ut quod lex constituit, prophetae nuntiaverunt, id ipsum evangeliorum profectibus expleatur*)» (*Commento a Matteo XIII*, 4-5).²⁹

In due sermoni dedicati a san Lorenzo martire, Massimo di Torino († 398) spiega in modo popolare e insieme profondo la parabola del grano di senape. Commentando il detto di Gesù: «Se voi aveste fede quanto un grano di senape...» (Lc 17,6), il vescovo osserva che «a prima vista, esso appare piccolo, insignificante, spregevole», inodore e insapore; ma appena triturato «subito sparge il suo odore e rivela il suo gusto acre», e ad esso si ricorre «per scacciare il freddo, per gettar fuori i cattivi umori e per riscaldare il sangue degli uomini». Serve dunque come medicinale: «se v'è qualcosa di debole e di ammalato, viene curato dal fuoco della senape». Così è la fede cristiana: «a prima vista, sembra essere poca cosa... non esibisce il suo potere...; ma appena comincia ad essere tritурata da varie prove, subito trae fuori la sua energia, mostra la sua vivacità... e diffonde un tale ardore di fuoco divino da ardere essa stessa e da costringere ad ardere quanti ad essa partecipano» (*Sermone 24*). Tutto ciò viene applicato al martirio di Lorenzo, che torturato nel corpo riversò in tutto il mondo la fragranza del profumo di Cristo (cf. 2Cor 2,15).

Nel sermone seguente Massimo riprende: «La fede cristiana, che è il regno di Dio, ha la stessa efficacia che si ottiene dalla natura della senape [...]. Quando apprendiamo i comandamenti della fede cristiana siamo contristati nell'anima, afflitti nel corpo, stimolati alle lacrime e conseguiamo la nostra stessa salvezza con un certo pianto e dolore». L'amarrezza della senape è messa in relazione con «gli amari discorsi dei comandi di Cristo». Ma, in seguito, l'immagine è riferita alla persona stessa di Cristo: «nascendo come uomo fu umiliato come grano, e ascendendo al cielo fu esaltato come albero. Cristo, certo, è grano quando soffre, è albero quando risorge; [...] è grano quando viene percosso, oltraggiato, umiliato, mentre è albero quando dà la vista ai ciechi, risuscita i morti, rimette i peccati». Notando che l'uomo seminò il grano di senape «nel suo giardino» (Lc 13,19), Massimo collega questo dettaglio al racconto della sepoltura di Gesù, che Giuseppe di Arimatea «pose in un sepolcro preparato in un giardino» (Gv

²⁹ ILARIO DI POITIERS, *Commento al Vangelo di Matteo*. Traduzione, introduzione e note a cura di L. LONGOBARDO, Roma 1988, 160-162 (cf. SC 254, pp. 297-300).



19,41): «il giardino di Giuseppe era certo ripieno di profumi di diversi fiori, eppure in esso non era ancora stato seminato un tale germoglio» (*Sermone 25*).³⁰

Un altro sermone è dedicato alla parabola del lievito. Il lievito è Cristo: «essendo uomo per la natura, insignificante per l'umiltà, disprezzato per la debolezza, intimamente era ricco di una tale sapienza che a stento il mondo poteva comprendere la sua dottrina. Quando poi, in forza della sua divinità, prese a diffondersi in tutto il mondo, col suo potere trasformò subito nella sua sostanza tutto il genere umano. Infondendo poi la forza del suo Spirito in tutti i santi, fece sì che ogni cristiano diventasse quel che Cristo è». L'interpretazione diventa poi ecclesiologica: grazie a Cristo, che «essendo lievito per tutto il mondo venne spezzato, lacerato da molti patimenti e dissolto», la massa disgregata e dispersa dell'umanità ha trovato compattezza: «per la forza della passione di Cristo siamo stati raccolti nel suo stesso corpo [...]. Chi è poi quella donna che – come è detto – nasconde il lievito nella farina, se non la santa Chiesa che quotidianamente si sforza di nascondere nei nostri cuori la dottrina di Cristo Signore?» (*Sermone 33*).³¹

Il commento di san Girolamo († 420) a Mt 4,2ss è cristologico: «Il seminatore uscì a seminare perché il Signore, uscendo dal seno del Padre, è venuto al mondo e ha seminato per il genere umano, sia direttamente sia per mezzo di uomini da lui mandati, la parola della verità che ha contemplata nel Padre». Così, colui che semina il granello di senape nel suo campo è «il nostro Salvatore, il quale semina nelle anime dei credenti». Ma – aggiunge –, secondo altri, il seminatore è l'uomo stesso «che accoglie la grazia della predicazione e nutrendo la semente con l'umidità della fede la fa crescere nel proprio cuore». Il lievito poi è quello evangelico delle Scritture, che la Chiesa nasconde nella massa dell'umanità, come pure nei singoli (le tre staia significano «lo spirito, l'anima e il corpo») (*Commento al Vangelo di Matteo L. II*).³²

Commentando il Vangelo di Luca, Ambrogio di Milano († 397) ricorda che in un altro passo evangelico la fede è paragonata al chicco di senape (Mt 17,20); di conseguenza, «la fede equivale al regno dei cieli e il regno dei cieli alla fede; quindi, se uno ha la fede, possiede anche il

³⁰ MASSIMO DI TORINO, *Sermoni*, a cura di L. PADOVESE, Casale Monferrato (AL) 1989, 158-163.

³¹ *Ibid.*, 185-188.

³² GIROLAMO, *Commento al Vangelo di Matteo*. Traduzione di S. ALIQUÒ. Introduzione di S. COLA, Roma 1969, 120-134, spec. 127-129 (parabole della senape e del lievito). Cf. SC 242, 276-283; Corpus Christianorum, Series Latina 77, 107-111.



regno dei cieli, e il regno è dentro di noi, come la fede è dentro di noi» (cf. Lc 17,21; Mt 11,22). Come i chicchi di senape, sminuzzati, sprigionano la loro energia, così la fede, macerata dalle avversità, manifesta la sua forza. È quanto avvenne ai martiri Felice, Nabore e Vittore: perseguitati e uccisi, diffusero ovunque il profumo della loro fede. «Anche il Signore è un chicco di senape»: seminato e seppellito in un orto (cf. Gv 19,21), è diventato un albero. «Semina anche tu Cristo nel tuo orto...». Egli è un chicco di frumento (cf. Gv 12,24) «perché nutre il cuore dell'uomo» e un chicco di senape «perché infiamma il cuore dell'uomo». Ma il chicco è diventato un albero, così che anche noi possiamo dire: «Mi sono seduto alla sua ombra, a cui anelavo» (Cant 2,3).

Anche il lievito che la donna nasconde nella farina è Cristo, che la Chiesa nasconde nell'intimo del nostro spirito. Alludendo alle «tre misure» della parabola, Ambrogio spiega che «la Chiesa santifica l'uomo fatto di corpo, anima e spirito (cf. 1Ts 5,23) con un lievito spirituale», che è l'insegnamento delle Scritture. Ne consegue il *sanctificationis augmentum*, «fino a che tutto l'uomo interiore, l'uomo nascosto del cuore, fermenti e si elevi alla dignità di pane celeste» (cf. 1Cor 15,48s) (*Commento al Vangelo di Luca*, 7, 176-194).³³

Allorché commenta il miracolo di Cana, Agostino († 430) si sofferma sulle metrete di acqua trasformate in vino. Se le due metrete simboleggiano la circoncisione e l'incirconcisione (cf. Col 3,11), nelle tre metrete il vescovo di Ippona vede un riferimento alle genti. Infatti, «tre erano i figli di Noè, per mezzo dei quali si riproduse il genere umano (cf. Gen 5,31). Ecco perché il Signore dice: «Il regno dei cieli è come il lievito, che una donna ha preso e ha nascosto in tre misure di farina, perché tutto fermentasse» (Lc 13, 21)». Agostino s'interroga: «Chi è questa donna, se non la carne del Signore? Che cosa è il lievito, se non il Vangelo? Che cosa sono le tre misure, se non la totalità delle genti, rappresentata dai tre figli di Noè?» (*Trattati sul Vangelo di Giovanni* 9, 17).³⁴

Collegando la parabola del granello di senape a quella della semina, Giovanni Crisostomo († 438) l'applica alla missione dei discepoli: «Lo stesso avverrà dell'annuncio del vangelo [...]. Infatti, i discepoli erano

³³ AMBROGIO, *Esposizione del Vangelo secondo Luca (Opere esegetiche 9.1)*. Introduzione, traduzione, note e indici di G. COPPA, Milano-Roma 1978, 2 voll., II (libri 6-10), 227-245.

³⁴ AGOSTINO, *Commento al Vangelo di san Giovanni*. Introduzione di O. CAMPAGNA e A. VILLA. Traduzione e note di E. GANDOLFO (Opere di sant'Agostino 24), Roma 2012, 228-231.

più deboli e gli ultimi di tutti; tuttavia, poiché grande era la potenza che si trovava in essi, si dispiegò ovunque nel mondo». ³⁵ Quanto alla parabola del lievito, la vede realizzata nella conversione del mondo intero, che si attua grazie allo stretto contatto tra i credenti e gli altri: «Come il lievito, sepolto ma non distrutto, a poco a poco trasforma la massa, così avviene con l'annuncio del vangelo». Cristo, infatti, «ha infuso nel lievito la sua potenza; per questo, ha mescolato nella moltitudine quelli che credono in lui, perché rendiamo gli altri partecipi della nostra conoscenza». Ma, «se dodici uomini hanno fermentato tutto il mondo, perché noi che siamo ormai numerosi non siamo capaci di portare sulla retta via quelli che restano indietro?» (*Commento al Vangelo di Matteo*, Omelia 46). ³⁶

San Pietro detto Crisologo († 450 ca.), vescovo di Ravenna, spiega la parabola del grano di senape intrecciando la lettura cristologica con quella ecclesiologica e antropologica: - a) «Il regno è Cristo, che, come un grano di senape seminato nell'orto di un corpo verginale, in tutto il mondo è cresciuto nell'albero della croce e, quando veniva triturato nella passione, ha emesso un così forte sapore del suo frutto, da insaporire e rendere gustoso col suo contatto tutto ciò che ha vita» (*Sermone* 98, 5). - b) «Cristo uomo [...] ha seminato il regno di Dio nel suo giardino; nel Cantico dei cantici cita spesso la sposa di questo giardino, dicendo: "giardino recinto" (*hortus conclusus*) [...]. Ha seminato il grano di senape nel suo giardino con la promessa del suo regno, che ha messo radici nei patriarchi, è nato nei profeti, è cresciuto negli apostoli, ha prodotto nella Chiesa un grande albero, ha sviluppato molteplici rami nei vari doni (*quod radicatum est in prophetis, crevit in apostolis, in ecclesia fecit arborem magnum, multiplices dedit in donationibus ramos*; cf. 1Cor 13,8-10)» (*Sermone* 98, 6). - c) «Il regno di Dio, che ci è recato dal cielo mediante la parola, è accolto con l'ascolto, è seminato con la fede, mette radice con la volontà di credere, cresce con la speranza, si diffonde con la professione di fede, con la virtù si protende e si dilata nei rami (*suscipitur auditu, fide seritur, credulitate radicatur, spe crescit, confessione diffunditur, virtute tenditur et dilatatur in ramos*)» (*Sermone* 98, 4).

³⁵ Anche Cirillo di Alessandria († 444) riferisce la parabola del granello di senape alla predicazione del vangelo, ma per la parabola del lievito segue Origene (PG LXXII, 771-776). Cf. S. *Cyrilli Alexandrini Commentarii in Lucam*, a cura di R.M. TONNEAU (CSCO 14), Louvain 1953.

³⁶ GIOVANNI CRISOSTOMO, *Commento al Vangelo di Matteo*, a cura di S. ZINCONE, vol. 2, Roma 2003, 298-299.

Commentando poi la parabola del fermento, Pietro si sofferma sul significato ecclesiologico: «La donna che ha ricevuto il lievito è la Chiesa; il lievito che ha ricevuto è il mistero della dottrina celeste; le tre staia sono la Legge, i Profeti e i Vangeli, nei quali il senso divino è profondamente nascosto ai non credenti». La lettura antropologico-spirituale si aggiunge come in appendice: «Quanto all'affermazione: "Finché tutta sia fermentata", la spiegazione si ha nelle parole dell'Apostolo: "Sappiamo in modo imperfetto, ecc." (1Cor 3,9-10). Nella pasta c'è ora la scienza divina: Dio impasta, eleva i cuori, accresce gli intelletti e, mediante l'insegnamento, li allarga, li stimola, li espande per l'accrescimento della scienza celeste. Tutto viene fermentato. Quando? Alla venuta di Cristo» (*Sermone* 99, 6).³⁷

Nel *Commento a Giobbe* di san Gregorio Magno († 604), il grano di senape è Cristo, piccolo e umile nella sua carne, vigoroso come un albero nella sua potenza. I rami sono i predicatori del vangelo. Su di essi si posano le anime, che si sono elevate al di sopra dei pensieri terreni (*Moralia* 19, 1, 3).³⁸ Nelle *Omellie su Ezechiele* l'esegesi di Gregorio è antropologico-spirituale. Accostando l'invocazione dei discepoli: «Aumenta la nostra fede» (Lc 17,5), a quella del padre del ragazzo epilettico: «Credo, Signore, aiutami nella mia incredulità» (Mc 9,23), il vescovo di Roma spiega che «la fede cresce per gradi» e illustra questo tema con la parabola del seme che cresce da sé: «L'uomo getta il seme nella terra quando inserisce la buona intenzione nel suo cuore. E, dopo aver gettato il seme, dorme, perché riposa nella speranza dell'opera buona. Si alza di giorno e di notte, perché progredisce nella prosperità e nell'avversità. Il seme germoglia e cresce, come, egli stesso non lo sa, perché la virtù una volta concepita si sviluppa. La terra fruttifica da sé, perché prevenuta dalla grazia l'anima dell'uomo spontaneamente produce il frutto dell'opera buona. La terra produce prima lo stelo, poi la spiga, poi il chicco pieno nella spiga. Lo stelo è il buon inizio, ancora tenero. Lo stelo arriva alla spiga quando la virtù concepita nell'animo si traduce nell'opera buona. Nella spiga fruttifica il chicco pieno, quando la virtù ha fatto ormai tale progresso da produrre un'opera vi-

³⁷ PIETRO CRISOLOGO, *Sermoni*, Edizione bilingue, a cura di G. Banterle et al., Milano-Roma 1996-1997, vol. 2, 256s e 265. Cf. PETRUS CHRYSOLOGUS, *Collectio sermonum* (cura A. OLIVAR, CCSL 24), Turnhout 1982, pp. 603-606 (*de grano sinapis*) e pp. 607-611 (*de parabola fermenti*).

³⁸ GREGORIO MAGNO, *Commento morale a Giobbe*, a cura di P. SINISCALCO. Introduzione di C. DAGENS. Traduzione di E. GANDOLFO (*Bibliotheca Gregorii Magni*), vol. 3, Roma 1997, 20-23.

gorosa e perfetta». ³⁹ Gregorio porta come esempio la storia dell'apostolo Pietro.

Quando spiega la parabola del seme che cresce da sé, Beda il Venerabile († 735) segue san Gregorio: «Quando concepiamo i buoni desideri, gettiamo sulla terra il seme; quando cominciamo a operare il bene, siamo erba; diventiamo spiga quando progrediamo nelle buone opere, e siamo finalmente frumento pieno nella spiga quando ci consolidiamo nella perfezione di tali opere [...]. Quando è nato il frutto, Dio onnipotente dà mano alla falce e taglia la sua messe perché, dopo aver condotto ciascuno a compiere la sua opera perfetta, taglia la vita temporale di lui per raccogliere il suo grano nei granai celesti». ⁴⁰

Quanto alla parabola del chicco di senape, Beda si ispira soprattutto al commento di Girolamo: «Il regno di Dio è la predicazione del vangelo e la conoscenza delle Scritture che conduce alla vita [...]. Molti scorgono nel seminatore che semina il Salvatore, in quanto semina nelle anime dei credenti. Altri ritengono che il seminatore sia l'uomo stesso che semina nella terra o nel campo, cioè in se stesso e nel suo cuore [...]. La predicazione del vangelo è la più piccola tra tutte le dottrine filosofiche. Annunziando lo scandalo della croce come primo insegnamento, non ha infatti altra verità che la fede nella morte dell'uomo Signore e Dio [...]. Questa predicazione, che sembrava piccola all'inizio, quando si sarà sviluppata nell'anima del credente come in tutto il mondo [...] cresce come albero [...]. È grandissima, infatti l'altezza di questo albero, dato che la predicazione del vangelo eleva gli spiriti dei suoi ascoltatori fino a far loro desiderare le cose celesti». ⁴¹

In una omelia sul Quarto Vangelo il monaco irlandese accosta il detto di Gesù: «La donna quando partorisce» (Gv 16,17s) alla parabola del lievito. La donna è la Chiesa «per la fecondità delle buone opere e perché non smette mai di generare a Dio figli spirituali». Di questa donna si tratta nella parabola: «La donna ha ricevuto il fermento quando la Chiesa per dono del Signore ha raggiunto la pienezza dell'amore e della fede. Ha mescolato questo in tre misure di farina finché fermentasse quando ha predicato la parola di Dio in Asia, in Europa e in Africa». ⁴²

³⁹ GREGORIO MAGNO, *Omellie su Ezechiele*. Traduzione, introduzione e note a cura di E. GANDOLFO, vol. 2, Roma 1980, 66-67.

⁴⁰ BEDA IL VENERABILE, *Commento al Vangelo di Marco*. Traduzione, introduzione e note a cura di S. ALIQUÒ, Roma 1970, I, 130-131.

⁴¹ *Ibid.*, 131-133.

⁴² VENERABILE BEDA, *Omellie sul Vangelo*, Introduzione, traduzione e note a cura di G. SIMONETTI ABBOLITO, Roma 1990, 361.

Ebbe grande diffusione nel Medioevo una *Expositio Evangelii secundum Marcum* attribuita a san Girolamo, opera in realtà dell'VIII secolo. Forse sotto l'influsso di Gregorio, lo Pseudo-Girolamo spiega la parabola del seme che cresce da sé in senso soprattutto antropologico: «L'uomo che pianta il seme è il Figlio dell'uomo, il seme è la parola di vita e la terra sono i cuori delle persone. Il sonno dell'uomo rappresenta la morte del Salvatore». La crescita della pianta indica il numero crescente dei credenti. Il germoglio verde è il «timore»; la spiga è la «contrizione lacrimosa»; il grano maturo è «la carità, giacché la carità è la pienezza della legge». La falce rappresenta la morte o il giudizio, e la mietitura è «la fine dei tempi, quando i giusti, che seminarono nelle lacrime, gioiranno».⁴³

Testimone della tradizione orientale, Teofilatto di Ocrida in Bulgaria (sec. XI) vede nel seme che cresce da sé l'«economia» dell'incarnazione. Dopo aver gettato sulla terra il seme del vangelo, il Dio che si è fatto uomo sale al cielo. La crescita del seme dipende dalla nostra libertà. Lo stelo sono le prime manifestazioni del bene, quando siamo ancora piccoli e non abbiamo raggiunta la statura di Cristo. Produciamo la spiga quando sappiamo stare saldi nelle tentazioni, il grano pieno nella spiga quando portiamo un frutto perfetto. Alla fine del secolo, allorché la messe è pronta, la falce del Verbo di Dio raccoglie il frutto. Quanto al grano di senape, esso rappresenta la parola di Dio: mandata sulla terra, è cresciuta in modo meraviglioso grazie alla predicazione (*Commento al Vangelo di Marco*, c. 4). Nel *Commento al Vangelo di Matteo* il granello di senape raffigura la predicazione e gli apostoli; «ma tu stesso sei il granello di senape», se pur essendo piccolo sei ardente di zelo. Anche il lievito raffigura gli apostoli. La donna che nasconde il fermento nella farina è l'anima che accoglie la loro predicazione nelle sue facoltà e così si santifica (*Commento al Vangelo di Matteo*, c. 13). Nel *Commento al Vangelo di Luca* il granello di senape è la parola del vangelo, piccola e disprezzata, ma capace di produrre un grande albero, come è avvenuto con la predicazione di Paolo, sui cui rami si sono posati i gentili, che prima erano trascinati dai venti dell'errore. La donna che nasconde il fermento nella massa di farina è l'anima che accoglie

⁴³ *Expositio Evangelii secundum Marcum*, quem edidit M. CAHILL (Corpus Christianorum. Series Latina 82), Turnoult 1997, 26-27 (PL 30, 589-604). Lo Pseudo-Girolamo è molto citato nella *Glossa Ordinaria* e nella *Catena aurea* di San Tommaso. Cf. YARBRO COLLINS, *Marco*, I, 222.



la parola di Dio nelle sue facoltà e si santifica lasciandosi da essa compenetrare (*Commento al Vangelo di Luca*, c. 13).⁴⁴

Attingendo ai padri della Chiesa,⁴⁵ nella *Super Evangelium Matthaei Lectura* san Tommaso d'Aquino († 1274) elabora l'interpretazione in modo sistematico.⁴⁶ Il commento a Mt 13,31-33 inizia con l'osservazione che con la parabola della semina Gesù ha illustrato ciò che impedisce *ab extrinseco* l'insegnamento evangelico; con quella della zizzania ciò che lo impedisce *ab intrinseco*; ora, con le due parabole spiega il suo progresso. Per la parabola del grano di senape l'Aquinate si appella anzitutto a Girolamo: *per granum synapis doctrina evangelica intelligitur*. Infatti, come la senape riscalda e scaccia i veleni, così *doctrina evangelica per fidem facit fervescere* (cf. Mt 17,19) e *excludit errores* (cf. 2Tm 3,16). Chi semina è Cristo, ma anche *quilibet homo* che semina l'insegnamento evangelico *in corde suo*. Inizialmente, il vangelo appare piccolo e disprezzabile (cf. 1Cor 1,18), poi diventa grande: *magis fructificavit quam doctrina legis*; se questa portò frutto solamente tra i giudei (cf. Sal 147,20), il vangelo *maior est in soliditate, in generalitate et in utilitate*. Tommaso cita poi il Crisostomo, il quale paragona il

⁴⁴ Cf. THEOPHYLACTUS BULGARIE EP., *Enarratio in Evangelium S. Matthaei*, PG 123, 285-288; in *Evangelium S. Marci*, PG 123, 533-537; in *Evangelium S. Lucae*, PG 123, 917-919.

⁴⁵ *Magister in Sacra Pagina*, Tommaso ha già raccolto nella *Catena aurea* il fior fiore dell'esegesi patristica. Nella *Catena aurea in Marcum*, c. IV, *lectio* 3 (parabola del chicco che cresce da sé), cita Girolamo, Crisostomo, Teofilatto e Gregorio Magno; la *lectio* 4 (parabola del grano di senape) cita la Glossa, Girolamo, Giovanni Crisostomo e Teofilatto. La *Catena aurea in Matthaëum*, c. XIII, *lectio* 5 (parabola del grano di senape) cita Ilario, Girolamo, Agostino, Crisostomo, Gregorio Magno; la *lectio* 6 (parabola del lievito) cita Ilario, Girolamo, Agostino, Crisostomo, Rabano Mauro. La *Catena aurea in Lucam*, c. VIII, *lectio* 4 cita più volte Ambrogio, ma anche Agostino, Cirillo di Alessandria, Beda, Teofilatto. Edizione a cura di R. COGGI: *Catena aurea. Glossa continua super Evangelia*. Testo latino a fronte, voll. 1 e 2: *Sul Vangelo secondo Matteo*, Bologna 2006-2007; vol. 3: *Sul Vangelo secondo Marco*, Bologna 2012; voll. 4 e 5: *Sul Vangelo secondo Luca*, Bologna 2015; voll. 6 e 7: *Sul Vangelo secondo Giovanni*, Bologna 2016.

⁴⁶ Nelle scuole medievali l'esposizione dei testi biblici «si svolgeva ormai nella forma scolastica di insegnamento della Bibbia ed era quindi soggetta a criteri specifici di ordine pedagogico». Si trattava di adattare il contenuto della Bibbia «a un'esposizione sistematica della dottrina teologica e morale della Chiesa [...] secondo le regole dell'argomentazione dialettica» (J. VERGER, «L'esegesi dell'università», in P. RICHÉ – J. CHÂTILLON – J. VERGER, *Lo studio della Bibbia nel Medioevo latino*, Brescia 1989, 109; vedi anche 98-99 e 106-109). Sull'esegesi biblica di Tommaso vedi inoltre: B. SMALLEY, *Lo studio della Bibbia nel Medioevo*, Bologna 1972 (orig. ingl. 1983), 415-418; A. GHISALBERTI, «L'esegesi della scuola domenicana del secolo XIII», in G. CREMASCOLI – C. LEONARDI, *La Bibbia nel Medio Evo*, Bologna 1960, 291-304 (su Tommaso d'Aquino: 296-301).



grano di senape agli apostoli *quia erant spiritu ferventes*. Seminati da Cristo nel suo campo, che è la Chiesa, fruttificarono molto di più che i sapienti e i potenti di questo mondo (cf. 1Cor 1,27; Zc 8,23). Attingendo quindi a Ilario, Tommaso identifica il granello di senape in Cristo *propter fervorem, quia plenus Spiritu sancto*. Seminato nella passione (cf. Is 53,2), diventò l'albero di cui parla Daniele (Dn 4,7ss).

La crescita meravigliosa è sottolineata dalla parabola del lievito, che Tommaso spiega riprendendo il commento del Crisostomo: la donna è la divina sapienza, che ha nascosto gli apostoli «in tre misure di farina», ossia *inter multas gentes* (cf. i tre figli di Noè), finché tutti gli uomini si convertano a Dio. Ma, come insegna Agostino, *per fermentum fervor caritatis significatur, quia sicut fermentum dilatat, sic caritas* (cf. Sal 118,32). Ritornando a Girolamo, il fermento è la *doctrina evangelica*, che la divina sapienza ha nascosto «in tre misure di farina», *quae sunt spiritus et anima, vel irascibilis, et concupiscibilis, et rationalis*. Per Ilario, invece, il fermento è Cristo, *quod per providentiam patris in mundo absconsum est in lege triplici, lege naturae, lege mosaica, et lege evangelica* (*Super Evangelium Matthaei Lectura*, c. XIII, lectio III).⁴⁷

In breve, l'esegesi antica delle parabole riguardanti la crescita presenta tre principali linee interpretative:

a) L'interpretazione cristologica scorge nel granello di senape l'immagine di Gesù, schiacciato dalla passione, piccolo e umile, ma che diventa un albero (Ilario, Girolamo, Ambrogio, Gregorio, Beda): «Cristo, certo, è grano quando soffre, è albero quando risorge» (Massimo). Cristo è colui che semina «la dottrina della legge evangelica» (Tommaso). Il lievito nascosto nella farina raffigura Cristo, nascosto nella morte e all'apparenza insignificante, ma capace di trasformare la massa dell'umanità (Ilario, Massimo, Ambrogio, Pietro Crisologo), oppure il vangelo, che «la carne del Signore» ha immesso nella totalità delle genti (Agostino).

b) L'interpretazione ecclesiologica identifica il granello di senape con la predicazione evangelica (Girolamo, Cirillo, Beda). La donna che mette il lievito nella farina è immagine della Chiesa, la quale nasconde nella massa dell'umanità il lievito del vangelo (Girolamo, Massimo, Ambrogio, Agostino, Crisostomo, Pietro Crisologo). L'immagine è riferita in modo particolare agli apostoli (Crisostomo, Tommaso), ma riguarda altresì i semplici credenti (Crisostomo).

⁴⁷ TOMMASO D'AQUINO, *Commento al Vangelo secondo Matteo* (*Super Evangelium Matthaei Lectura*), 1. Capitoli 1-14, Bologna 2018, 1072-1081.

c) Capofila della lettura antropologica è Origene: l'uomo è progressivamente santificato dal lievito dello Spirito Santo. Secondo Ambrogio, il lievito spirituale è l'insegnamento delle Scritture che opera nell'uomo *sanctificationis augmentum* (vedi Origene e Girolamo). Gregorio Magno riferisce la crescita della pianta di senape al progresso spirituale del credente; così pure Pietro Crisologo, Beda il Venerabile, Tommaso d'Aquino, Teofilatto. La senape, il cui gusto è acre, ma dotato del potere di riscaldare e di scacciare i cattivi umori, è figura della fede cristiana, in particolare del «discorso amaro e pungente sulla passione del Signore» (Ambrogio) e degli «amari discorsi dei comandi di Cristo» (Massimo di Torino, Tommaso).

Ricorrendo all'allegoria, i Padri traggono dai particolari ulteriori applicazioni, talora sottili, sempre finalizzate all'edificazione degli uditori. Per esempio, il fatto che l'uomo semina il granello di senape «nel suo giardino» è messo in relazione con la sepoltura di Cristo nel giardino di Giuseppe (Massimo); le tre misure di farina rappresentano la Legge, i Profeti e il Vangelo (Ilario), oppure la totalità delle genti (Agostino), o ancora le tre componenti dell'essere umano: lo spirito, l'anima e il corpo (Origene, Ambrogio).

Negli scritti di Lutero e di Calvino l'esegesi delle parabole della crescita è ecclesiologica e insieme teocentrica. Esse contengono un messaggio di consolazione e di incoraggiamento per i credenti: di fronte alla debolezza della Chiesa e agli scarsi successi del vangelo, essi devono porre la loro speranza nella potenza di Dio, che garantisce i progressi e il definitivo successo del suo regno.⁴⁸

L'orizzonte canonico

Secondo Marco, il seme gettato nel terreno «germoglia e cresce» (Mc 4,27). Anche il granello di senape «cresce» (4,32; cf. Mt 13,32: «una volta cresciuto»; Lc 13,19: «crebbe»). Con altra immagine il tema della crescita si ripresenta nella parabola del lievito, che opera na-

⁴⁸ BOVON, *Luca*, I, 457s, rimanda a M. LUTHER, *Evangelien-Auslegung*, Göttingen 21954, 448s; J. CALVIN, *Commentaires sur le Nouveau Testament*, Paris 1854, I, 449s. In genere, secondo BOVON, *Luca*, II, nella storia dell'interpretazione «la crescita corrisponde a una sensibilità cattolica [...]; il contrasto a una sensibilità protestante» (443 nota 5). «Commentando l'invocazione "Venga il tuo regno" del Padre nostro, nel *Piccolo Catechismo* Martin Lutero ha a ragione affermato: "Il regno di Dio viene certo da sé, dal cielo, anche senza la nostra preghiera, ma in questa preghiera chiediamo che esso venga anche a noi"» (HULTGREN, *Le parabole di Gesù*, 371).

scostamente fino a che tutta la massa di farina è lievitata (Mt 13,33; Lc 13,21). Esso, peraltro, già si affacciava nella parabola della semina: nel terreno buono il seme germoglia, cresce e produce un frutto abbondante (Mc 4,8 parr.). Nella parabola della zizzania il padrone del campo dice ai servi: «Lasciate che l'una e l'altro – ossia il seme buono – crescano insieme fino alla mietitura» (Mt 13,30).

In tutte queste parabole soggetto della crescita è il regno di Dio, presente nella missione di Gesù e grazie all'annuncio universale del vangelo. Nella storia dell'interpretazione prevale la lettura cristologica ed ecclesiologica dell'immagine, ma non manca quella antropologico-spirituale. Sostanzialmente fedeli al senso originario delle parabole, i padri della Chiesa le hanno spiegate in ordine a diverse situazioni e secondo la propria prospettiva teologica. La loro esegesi è per lo più suffragata da testi biblici, sia vetero- che neotestamentari, che presentano qualche affinità, se non altro letteraria, con il testo evangelico. Talora eccedono nell'allegoria, ma non deve sfuggire l'intenzionalità che è al cuore del loro metodo esegetico: mostrare la fecondità del singolo testo biblico allorché è messo in rapporto con la totalità delle Scritture.

La lezione dei padri della Chiesa rimane tuttora valida se, anziché ripeterla ingenuamente, la si coniuga con un'esegesi aggiornata dei testi. A meno di restringere il tema in modo indebito – per esempio, riferendolo alla diffusione della religione cristiana, e in particolare della Chiesa cattolica⁴⁹ – essa è in grado di cogliere una realtà ben più ampia, e nello stesso tempo più profonda, al centro della quale è il mistero di Cristo, secondo la pertinente intuizione di Origene: Cristo è *autobasileía*, «il regno di Dio in persona» (*Commento al Vangelo di Matteo XIV, 7*).⁵⁰ Un'esegesi canonica delle parabole del Regno non si limita infatti ad appurarne il senso letterale nell'orizzonte storico e teologico del singolo evangelista, ma è attenta alle risonanze del testo evangelico nella totalità della Bibbia. Ciò che le parabole descrivono *in nuce* si dispiega infatti in un arco di testi biblici, il cui centro focale è Gesù di Nazaret, compimento delle Scritture e «seme» fecondo seminato da Dio nel suo campo.

Preludi veterotestamentari

La divina «benedizione» che Dio rivolge all'uomo, fatto a sua immagine (Gen 1,28), è all'origine della crescita numerica della famiglia

⁴⁹ Cf. BOVON, *Luca*, II, che cita al riguardo B. Schultze (449s nota 6).

⁵⁰ Cf. K.L. SCHMIDT, «*basileús*», in *GLNT*, II, 202.



umana (cf. 8,17; 9,1.7) e raggiunge in modo particolare la posterità di Abramo: «I figli d'Israele prolificarono e crebbero, divennero numerosi e molto forti, e il paese ne fu pieno» (Es 1,7; cf. At 7,17). Il racconto biblico registra anche la crescita umana di singoli personaggi: Ismaele (Gen 21,20), Giacobbe (25,27), Mosè (Es 2,7-11; cf. At 7,20-22), Sansone (Gdc 13,24), Samuele. Di quest'ultimo è detto che «cresceva presso il Signore» (1Sam 2,21); «andava crescendo in statura e in bontà davanti al Signore e davanti agli uomini» (2,26). In breve: nell'Antico Testamento il tema della crescita è essenzialmente antropologico; ma si profila anche l'aspetto ecclesiologico.

La crescita di Gesù

Ricalcando ciò che le Scritture dicono di Samuele, Luca dà risalto alla crescita di Giovanni Battista e a quella di Gesù. Il primo «cresceva e si fortificava nello spirito» (Lc 1,80). Quanto a Gesù l'evangelista scrive: «Il bambino cresceva e si fortificava, pieno di sapienza, e la grazia di Dio era su di lui» (2,40); «Gesù cresceva in sapienza, età e grazia davanti a Dio e agli uomini» (2,52). Alludendo una terza volta alla sua crescita umana, Luca racconta: «Venne a Nazaret, dove era cresciuto» (4,16; più esattamente: «dove era stato allevato»). Nel riferire alla persona di Gesù il tema biblico della crescita, i testi lucani ne esaltano la dimensione spirituale, suggerendone per ciò stesso il valore paradigmatico.⁵¹

La crescita della Chiesa

Gli Atti degli Apostoli sottolineano la crescita della «parola di Dio»: «La parola del Signore cresceva con vigore e si rafforzava» (At 19,20; cf. 6,7; 12,24).⁵² Non sfugge l'eco delle parabole evangeliche (cf. Mc 4,12). La crescita della Chiesa non è solamente numerica: essa «era in pace per tutta la Giudea, la Galilea e la Samaria: si consolidava e camminava nel timore del Signore e, con il conforto dello Spirito Santo, cresceva di numero» (9,31; cf. 2,47; 6,1; 8,4; 11,21). Quando Paolo e Timoteo evangelizzano le regioni centrali dell'Anatolia, «le chiese an-

⁵¹ Cf. F. MOSETO, *Gesù «cresceva». Storia e mistero*, Roma 2015. Per la lettura cristologica e antropologico-spirituale dei testi lucani presso i padri della Chiesa, vedi le pp. 14-20.

⁵² Vedi D. ATTINGER, *Atti degli Apostoli: la Parola cresceva*, Magnano (BI) 2010.



davano fortificandosi nella fede e crescevano di numero ogni giorno» (16,5). Nell'esperienza della Chiesa delle origini si avvera ciò che Gesù prevedeva per il futuro del «regno di Dio», che continua a essere l'oggetto principale del kerygma, strettamente associato all'annuncio di Cristo crocifisso e risorto (At 1,3; 8,12; 19,8; 20,25; 28,23.31).

Paolo riflette teologicamente sulla crescita della Chiesa: «Io ho piantato, Apollo ha irrigato, ma era Dio che faceva crescere. Sicché, né chi pianta né chi irriga vale qualcosa, ma solo Dio, che fa crescere». La crescita della parola si rispecchia nella crescita della Chiesa. Questa si sviluppa come una pianta – anche qui si coglie un richiamo alle parabole evangeliche – e cresce come un edificio in costruzione, quale «tempio di Dio» (1Cor 3,6s.17). Ai cristiani di Colosse l'Apostolo scrive: «Come in tutto il mondo la parola di verità del vangelo porta frutto e si sviluppa, così avviene anche fra voi» (Col 1,5s). E, ancora: da Cristo, «capo del corpo che è la Chiesa, tutto il corpo riceve sostentamento e coesione per mezzo di giunture e legamenti e cresce secondo il volere di Dio» (2,18s). La Lettera agli Efesini riprende l'immagine dell'edificio. Fondata sulla «pietra d'angolo», che è Cristo, «in lui tutta la costruzione cresce ben ordinata per essere tempio santo nel Signore; in lui anche voi venite edificati insieme per diventare abitazione di Dio per mezzo dello Spirito» (Ef 2,21). La stessa immagine si trova nella Prima lettera di Pietro: aderendo a Gesù Cristo, che è la «pietra d'angolo», i credenti sono «costruiti» su di lui come «pietre vive», quale «edificio spirituale» (1Pt 2,4-8), animato cioè dallo Spirito (cf. 1,2; 4,6).

La crescita dei cristiani

Il «corpo di Cristo» cresce nelle sue singole membra. Allorché rievoca la sua conversione, Paolo afferma di essere tuttora in cammino verso il traguardo della vita cristiana: «Non ho certo raggiunto la meta, non sono arrivato alla perfezione; ma mi sforzo di correre per conquistarla [...]. Dimenticando ciò che mi sta alle spalle e proteso verso ciò che mi sta di fronte, corro verso la meta, al premio che Dio ci chiama a ricevere lassù, in Cristo Gesù [...]. Intanto, dal punto a cui siamo arrivati, insieme procediamo» (Fil 3,12-16). Ciò che vale per l'Apostolo vale per tutti i credenti. Paolo vi accenna nel perorare la colletta: «Colui che dà il seme al seminatore e il pane per il nutrimento, darà e moltiplicherà anche la vostra semente e farà crescere i frutti della vostra giustizia» (2Cor 9,10).

Se è vero che «è Dio che fa crescere», è altrettanto vero che egli si serve di «collaboratori» (1Cor 4,7.9). I doni che, asceso al cielo, Cristo



distribuisce ai credenti sono funzionali alla crescita della Chiesa: «allo scopo di edificare il corpo di Cristo, finché arriviamo tutti all'unità della fede e della conoscenza del Figlio di Dio, fino all'uomo perfetto, fino a raggiungere la misura della pienezza di Cristo». Per questo – continua l'Apostolo – «cerchiamo di crescere in ogni cosa tendendo a lui, che è il capo, Cristo. Da lui, che è il capo, tutto il corpo, ben compaginato e connesso, con la collaborazione di ogni giuntura, secondo l'energia propria di ogni membro, cresce in modo da edificare se stesso nella carità» (Ef 4,11-15; cf. Col 2,19).

Dopo aver ricordato che i credenti sono stati «rigenerati» nel battesimo, Pietro afferma, a sua volta, che essi crescono «verso la salvezza», nutrendosi di un «latte spirituale», quella stessa Parola mediante la quale è avvenuta la rinascita (1Pt 1,3.23; 2,2). Nella Seconda lettera esorta: «Crescete nella grazia e nella conoscenza del Signore nostro e salvatore Gesù Cristo» (2Pt 3,18).

Conclusione

L'immagine e il tema della crescita, ben presenti nelle tre parabole evangeliche, riguardano direttamente il regno di Dio, indirettamente la persona stessa di Gesù. I padri della Chiesa ne evidenziano i riflessi sia nella vita della Chiesa sia in quella dei singoli cristiani. Facendo tesoro della loro lezione, la lettura canonica delle parabole della crescita supera le angustie di un'esegesi concentrata sul senso letterale dei testi e ne evidenzia la portata sotto il profilo storico-salvifico, sia ecclesiologico che antropologico. Lo sviluppo e la crescita del seme che Dio getta nel campo del mondo e della storia vanno intesi fondamentalmente in riferimento alla sua presenza e alla sua opera sul piano della *historia salutis*, incentrata nella persona di Cristo, il seme che morendo porta molto frutto (Gv 12,24). Di qui si diparte la lettura ecclesiologica, che nell'immagine sviluppata dalle parabole scorge la realtà della Chiesa, la sua esperienza storica e il suo dinamismo: la Chiesa, infatti, è sulla terra «germe e inizio» del regno di Dio e strumento mediante il quale esso si afferma nella storia degli uomini.⁵³ In questo orizzonte si colloca

⁵³ «Cristo, per adempiere la volontà del Padre, ha inaugurato in terra il regno dei cieli e ci ha rivelato il mistero di lui, e con la sua obbedienza ha operato la redenzione. La Chiesa, ossia il regno di Cristo già presente in mistero, per la potenza di Dio cresce visibilmente nel mondo» (CONCILIO VATICANO II, Cost. *Lumen Gentium*, n. 5). «La Chiesa perciò, fornita dei doni del suo fondatore e osservando fedelmente i suoi precet-



la lettura antropologica, riguardante le singole persone: nella loro crescita si realizza a livello individuale, inscindibilmente dal rapporto con la persona di Cristo e con la comunità ecclesiale, ciò che le parabole rivelano del mistero del regno di Dio.

FRANCESCO MOSETTO
 Istituto Salesiano
 Piazza Guglielmo da Volpiano, 2
 10080 San Benigno Canavese (Torino)
 francesco.mosetto@31gennaio.net

Parole chiave

Parabole – Crescita – Padri della Chiesa – Egesi canonica

Keywords

Parables – Growth – Fathers of the Church – Canonical Approach

Sommario

Muovendo dall'analisi esegetica delle parabole evangeliche che presentano il tema della crescita (Mc 4,26-32; Mt 13,31-33; Lc 13,18-21), il presente studio si propone di assecondare l'istanza di una esegesi canonica, suggerita dalla Costituzione *Dei Verbum*, n. 12, e raccomandata da Benedetto XVI nella Esortazione apostolica *Verbum Domini*, n. 34. A questo fine, l'indagine si porta sull'esegesi patristica dei testi, che ne evidenzia la fecondità collocandoli nel contesto globale delle Scritture e riferendoli in particolare alla persona stessa di Gesù, alla diffusione del vangelo e alla crescita spirituale dei cristiani. Facendo quindi tesoro della lettura patristica, si rilevano le numerose risonanze del testo evangelico nell'Antico e nel Nuovo Testamento, così da mostrarne la profondità e ricuperarne la ricchezza. Centro focale della *historia salutis* è infatti Gesù di Nazaret, nel quale «si compiono» le Scritture e la cui vicenda anticipa la realtà della Chiesa e il vissuto dei singoli credenti.

ti di carità, umiltà e abnegazione, riceve la missione di annunziare e instaurare in tutte le genti il regno di Cristo e di Dio, e di questo regno costituisce in terra il germe e l'inizio. Intanto, mentre va lentamente crescendo, anela al regno perfetto e con tutte le sue forze spera e brama di unirsi col suo re nella gloria» (*ivi*, n. 5). Circa il rapporto tra la Chiesa e il regno di Dio, vedi S.A. PANIMOLLE, «Regno di Dio», in P. ROSSANO – G. RAVASI – A. GIRLANDA (edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Cinisello Balsamo (MI) 1988, 1319-1321.

Summary

Starting out from the exegetical analysis of the gospel parables which illustrate the theme of growth (Mk 4,26-32; Mt 13,31-33; Lk 13,18-21), the present study is an attempt to follow the pattern of canonical exegesis suggested by the Constitution *Dei Verbum*, n. 12, and commended by Benedict XVI in the Apostolic Exhortation *Verbum Domini*, n. 34. To this end, the analysis leans on the patristic exegesis of the texts which indicates their fruitfulness by setting them within the overall context of the Scriptures and referring them particularly to the person of Jesus, to the spread of the Gospel and to the spiritual growth of Christians. Employing this treasure of patristic literature thus highlights the numerous echoes of the Gospel text in the Old and New Testaments so as to show their profundity and recover their richness. The focal point of the *historia salutis* is Jesus of Nazareth in whom the Scriptures are «fulfilled» and whose life anticipates the reality of the Church and the experience of the individual believer.



PRIMO MAZZOLARI

«Mi piacciono le chiese vive»

La liturgia cristiana

A cura di Bruno Bignami e Umberto Zanaboni

La liturgia è un tema poco sondato nella vita di don Primo Mazzolari. Il libro raccoglie alcune riflessioni del parroco di Bozzolo, a partire dalla Settimana liturgica nazionale del 1941, e mette a disposizione i testi più significativi sull'omelia, sul rapporto tra il prete e la comunità cristiana, sul senso della liturgia cristiana, sul valore dell'eucaristia nella vita del cristiano, sul senso delle devozioni e della

preghiera. Non manca un affondo provocatorio sul tema del denaro e delle offerte durante le celebrazioni liturgiche, in modo da non trascurare la profezia con cui don Primo ha spinto la Chiesa alla fedeltà evangelica.

«PRIMO MAZZOLARI»

PRIMO MAZZOLARI
«Mi piacciono le chiese vive»

La liturgia cristiana

A cura di Bruno Bignami e Umberto Zanaboni



pp. 88 - € 9,00

HDB Edizioni
Dehoniane
Bologna

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

www.dehoniane.it



Cristologia sapienziale nella fonte Q: «un fatto sorprendente»?

Introduzione

Fra le varie cristologie rintracciate dagli studiosi nel campo della ricerca biblica e teologica spicca senz'altro quella cosiddetta «sapienziale», ovvero la cristologia che presenta la persona di Gesù in relazione alla figura veterotestamentaria della Sapienza.¹ Essa, infatti, non sarebbe una cristologia fra le tante (dell'elezione, dell'innalzamento, della pre-esistenza, ecc.), ma la chiave stessa della riflessione cristologica. Come afferma Martin Hengel, «se cerchiamo una chiave giudaica pre-cristiana per capire gli sviluppi dell'alta cristologia post-pasquale, molto probabilmente la troveremo nella *Sapienza di Salomone*, in cui in modo unico le tradizioni palestinesi di provenienza apocalittica e sapienziale si sono legate a un tipico vocabolario ellenistico. I prerequisiti per questo influsso degli insegnamenti della Sapienza e dello Spirito sulla cristologia, tuttavia, non sono dati in primo luogo nella primitiva comunità post-pasquale e nella sua cristologia dell'innalzamento; bensì – come ho cercato di mostrare nella prima parte del mio articolo – essi risalgono al ministero di Gesù come maestro messianico e carismatico dotato dello Spirito».²

Tali affermazioni ci introducono a due aspetti della questione:

- 1) la «radicalità» della cristologia sapienziale rispetto alle altre cristologie;
- 2) l'origine della cristologia sapienziale.

¹ Segnaliamo alcune fra le più recenti ricognizioni: D.J. EBERT, *Wisdom Christology. How Jesus Becomes God's Wisdom for Us*, Phillipsburg, NJ 2011; C. MESTERS, «Jesus e a tradição sapiencial», in *Carmelus* 56(2009), 177-198; A. O' BOYLE, *Towards a Contemporary Wisdom Christology. Some Catholic Christologies in German, English and French 1965-1995*, Roma 2003; S. SCHROER, «Die personifizierte Weisheit als bibeltheologische Schlüsselfigur», in *BiKi* 59(2004), 195-202. Sapiente sintesi in W. GRAY, «Wisdom Christology in the New Testament; its Scope and Relevance», in *Theol.* 89(1986), 448-459.

² M. HENGEL, «Jesus als messianischer Lehrer der Weisheit und die Anfänge der Christologie», in M. HENGEL – A.M. SCHWEMER, *Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie. Vier Studien*, Tübingen 2003, 114 (traduzione nostra).

Per quanto concerne il primo aspetto, esso non deve affatto stupire: la figura della Sapienza, così come ci è presentata in testi quali Pr 1–9, Sir 24, Bar 3,15–4,4, Sap 6–9 – a cui se ne potrebbero aggiungere molti altri – presenta tutte le caratteristiche necessarie per predisporre i destinatari del kerygma alla comprensione del mistero inaudito del Dio fatto uomo: l'esistenza accanto a Dio per presiedere alla creazione, la presenza personale accanto a Dio e accanto gli uomini per la loro salvezza, l'invito alla sequela, la promessa di un ristoro definitivo: son tutti tratti che descrivono tanto bene la figura della Sapienza nei libri dell'Antico Testamento quanto la figura di Gesù nei libri del Nuovo; è normale dunque che questi tratti siano stati impiegati dagli autori delle prime comunità cristiane per delineare il profilo del loro maestro e iniziatore.

Proprio quest'ultima affermazione ci introduce al secondo aspetto della questione: chi ha elaborato la cristologia sapienziale? È stata un'ingegnosa proiezione teologica di tratti sapienziali sulla figura di Gesù, al fine di presentarlo come il pre-esistente Figlio di Dio, operata dagli autori delle prime comunità cristiane? O è stato lo stesso Gesù a gettare le fondamenta della cristologia sapienziale? Il brano poc'anzi citato di Hengel sembra propendere verso questa seconda risposta, ma nel panorama della letteratura cristologica è un caso quasi isolato. La stragrande maggioranza dei testi da noi consultati, infatti, nel presentare la genesi della cristologia sapienziale ricorre ripetutamente a espressioni quali: «Giudeo-cristiani ellenizzati poterono quindi collegare Gesù anche con la Sapienza»;³ «I discorsi teologici cristiani primitivi potevano così utilizzare le tradizioni della Sapienza divina insieme con altre antiche tradizioni giudaiche per esprimere la rilevanza teologica di Gesù»;⁴ «It was precisely what made it possible to speak of Wisdom so elusively and allusively that allowed Christian writers to appropriate sapiential language, shape it, and apply it to Jesus, all in the service of theology»;⁵ «Il fatto stesso che il Nuovo Testamento abbia utilizzato dei tratti sapienziali per descrivere la mediazione totale del Cristo è del resto interessante»;⁶ «What pre-Christian Judaism said of Wisdom and Philo also of the Logos, Paul and the others say of Jesus. The role that Proverbs, ben Sira etc. ascribe to Wisdom, these ear-

³ H. KESSLER, *Cristologia*, Brescia 1992, 106.

⁴ E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Gesù figlio di Miriam, profeta della Sophia. Questioni critiche di cristologia femminista*, Torino 1996, 192.

⁵ J.S. KLOPPENBORG, «Wisdom Christology in Q», in *LTP* 34(1978), 147.

⁶ J.-N. ALETTI, «Cristo e la sapienza negli scritti del Nuovo Testamento», in M. GILBERT – J.-N. ALETTI (edd.), *La Sapienza e Gesù Cristo*, Torino 1981, 70.



liest Christians ascribe to Jesus»;⁷ «Ancient Judaism provided the first Christians with a crucial conceptual category [quella sapienziale]»;⁸ «Transcendent-Wisdom christological speculation comes from the church, not Jesus».⁹

Avremmo potuto addurre altri esempi più o meno recenti, ma l'ultimo riportato, benché risalente a più di 50 anni fa, può tranquillamente riassumere lo *status quaestionis* di una mentalità accademica, ben presente a tutt'oggi nella manualistica cristologica, che continua a reputare biblicamente invalicabile (quasi quello di Lc 16,26!) il fossato di lessinghiana memoria che ci sarebbe fra il Gesù storico e il Gesù della fede, e di conseguenza ad ascrivere tutto quello che conosciamo della figura di Gesù alle prime comunità cristiane che ebbero fede in lui, compresa la cristologia sapienziale.

Molto più ponderato ci sembra, invece, l'approccio «natatorio» di Romano Penna, il quale scherza sul fatto che, se il fossato rimane impossibile da saltare in lungo, esso è pieno d'acqua, ed è piacevole nuotare in esso, raggiungendo così l'altra sponda...¹⁰

Fuori di metafora, Penna si richiama alla possibilità di superare questa mentalità scettica rispetto a quanto Gesù possa aver detto su di sé, esibendo vari esempi tratti da vari studi in cui è possibile ravvisare un abbrivio della riflessione cristologica a partire dallo stesso Gesù. E non nella forma di una semplice cristologia implicita, secondo la terminologia della *New Quest*, ma nella forma di una vera e propria cristologia esplicita. Lo stesso Hengel, che pur fece affermazioni scettiche analoghe a quelle poc'anzi citate,¹¹ mostra come in realtà queste non escludano un ancoraggio della riflessione cristologica allo stesso Gesù:

⁷ J.D.G. DUNN, *Christology in the Making*, Philadelphia, PA 1980, 167.

⁸ L.W. HURTADO, *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, London 1988, 46s.

⁹ W.A. BEARDSLEE, «The Wisdom Tradition and the Synoptic Gospels», in *JAAR* 35(1967), 238.

¹⁰ R. PENNA, «Ricerca e ritrovamento del Gesù storico. Alcune considerazioni», in *RivB* 60(2012), 371-395. Citando N.T. WRIGHT, *Simply Jesus*, New York 2011, 59, Penna sostiene che di fronte a Gesù si dovrebbe conservare una «open mind» perché lo scetticismo non è affatto più neutrale oppure più oggettivo della fede. Da p. 387 in poi individua alcuni fondamenti gesuani della cristologia post-pasquale: predicazione della *basileia*; predilezione per i poveri/piccoli; personale pensiero sulla Legge e sul sabato; e altri ancora, fra i quali tuttavia manca quello dell'autopresentazione di Gesù come Sapienza.

¹¹ «Ma come va ora spiegato il cammino che porta ai concetti di “pre-esistenza”, “funzione di intermediario della creazione” e “invio del figlio di Dio nel mondo”, che proprio per Paolo hanno un valore centrale? È possibile, se non addirittura probabile, che essi siano stati elaborati in un primo tempo in quei gruppi giudeocristiani di lingua



«la connessione di Gesù con la sapienza fu tuttavia preparata dall'annuncio del Gesù terreno, che già nella sua forma presentava un carattere sapienziale». ¹² Nell'evoluzione del suo pensiero Hengel sembra aver rivalutato sempre più quest'ancoraggio: la risposta di Gesù agli inviati del Battista, tenuto conto del parallelo 4Q521, «contiene non solo una cristologia implicita ma già in linea di principio una cristologia esplicita!». ¹³

Indubbiamente la traiettoria euristica per cui Hengel è potuto giungere a sostenere affermazioni del genere è iniziata dalla constatazione del fatto che «nel giro di neanche due decenni il fenomeno cristologico è andato incontro a un processo le cui proporzioni sono maggiori di quelle più tardi raggiunte durante i successivi sette secoli». ¹⁴ Come è possibile ciò? È una domanda che nessun esegeta, per quanto geniali possano essere le sue ricostruzioni, potrebbe facilmente eludere.

Con il presente lavoro, vorremmo porci per l'appunto nel solco di tale traiettoria ed esaminare quanto, secondo il metodo storico-critico, è possibile ricostruire della cristologia sapienziale come risalente a quei fatidici «due decenni»: l'arco di tempo in cui è stata presumibilmente elaborata la fonte Q. Rinvenire a questo livello tracce di cristologia sapienziale non potrà lasciarci indifferenti rispetto alla suddetta «esplosione del fenomeno cristologico», e potrà aiutarci a considerare con più naturalezza e spigliatezza l'eventualità, «sorprendente» per alcuni, ¹⁵ che tale esplosione fosse stata fatta brillare dallo stesso Gesù. Per il semplice fatto che lui stesso, storicamente, avrebbe potuto presentarsi come Sapienza incarnata.

Loci della cristologia sapienziale in Q

Presenteremo ora una breve disamina dei passi della fonte Q in cui è possibile ravvisare tracce di cristologia sapienziale, riassumendo e

greca che, cacciati, da Gerusalemme, diedero vita, nelle città ellenistiche di Palestina, Fenicia e Siria, alla missione fra i pagani» (M. HENGEL, *Il figlio di Dio*, Brescia 1984, 99).

¹² HENGEL, *Il figlio di Dio*, 109.

¹³ M. HENGEL – A.M. SCHWEMER, *Jesus und das Judentum*, Tübingen 2007, 333. Citato e tradotto in PENNA, «Ricerca e ritrovamento del Gesù storico», 392.

¹⁴ HENGEL, *Il figlio di Dio*, 18.

¹⁵ «On the side of Christology, it is a striking fact that Q, already at a very early date, interpreted Christ by means of the analogy of transcendent Wisdom, or possibly even identified Christ as the Wisdom of God» (BEARDSLEE, «The Wisdom Tradition and the Synoptic Gospels», 236).



sintetizzando i lavori di Kloppenborg (uno dei più autorevoli studiosi della *Quelle*),¹⁶ Beardslee,¹⁷ Schüssler Fiorenza¹⁸ e Bonnard¹⁹ (cogliamo inoltre l'occasione per segnalare il recente studio di D.A.N. NGUYEN, *Gesù il saggio di Dio e la Sapienza divina. Indagine biblico-teologica introduttiva per ripensare la cristologia sapienziale nei vangeli sinottici*, Roma 2017).

A) *La Sapienza riconosciuta giusta*

Lc 7	Mt 11
<p>34 È venuto il Figlio dell'uomo, che mangia e beve, e voi dite: «Ecco un mangione e un beone, un amico di pubblicani e di peccatori!».</p> <p>35 Ma la Sapienza è stata riconosciuta giusta da tutti i suoi figli.²⁰</p> <p>34 ἐλήλυθεν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐσθίων καὶ πίνων, καὶ λέγετε· ἰδοὺ ἄνθρωπος φάγος καὶ οἰνοπότης, φίλος τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν.</p> <p>35 καὶ ἐδικαιώθη ἡ σοφία ἀπὸ πάντων τῶν τέκνων αὐτῆς.²¹</p>	<p>19 È venuto il Figlio dell'uomo, che mangia e beve, e dicono: «Ecco, è un mangione e un beone, un amico di pubblicani e di peccatori!».</p> <p>Ma la Sapienza è stata riconosciuta giusta per le opere che essa compie.</p> <p>19 ἦλθεν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐσθίων καὶ πίνων, καὶ λέγουσιν· ἰδοὺ ἄνθρωπος φάγος καὶ οἰνοπότης, τελωνῶν φίλος καὶ ἁμαρτωλῶν.</p> <p>καὶ ἐδικαιώθη ἡ σοφία ἀπὸ τῶν ἔργων αὐτῆς.</p>

I versetti in questione si situano nel contesto in cui Gesù dà alle folle testimonianza sul Battista, e seguono immediatamente il paragone che Gesù instaura fra la sua generazione e i bambini in piazza. Gli esegeti discutono su chi siano i τέκνα di Lc 7,35: Gesù e Giovanni? Rispondono affermativamente coloro che ritengono che in questo passo non ci sia un'identificazione di Gesù con la Sapienza. Tuttavia, in Mat-

¹⁶ Cf. J.S. KLOPPENBORG, «Wisdom Christology in Q», 129-147; ID., *The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections*, Philadelphia, PA 1987. Il suggestivo termine «traiettorie» è stato introdotto nel dibattito da J.M. ROBINSON – H. KOESTER (edd.), *Trajectories through Early Christianity*, Philadelphia, PA 1971, al cui interno cf. J.M. ROBINSON, «Logoi Sophōn: On the Gattung of Q», 71-113.

¹⁷ BEARDSLEE, «The Wisdom Tradition and the Synoptic Gospels», 231-240.

¹⁸ SCHÜSSLER FIORENZA, *Gesù figlio di Miriam*, 192-199.

¹⁹ P.E. BONNARD, *Cristo Sapienza di Dio*, Torino 1968, 124-134.

²⁰ Questa e le successive citazioni sono tratte dalla traduzione della Conferenza Episcopale Italiana del 2008.

²¹ Queste e le successive citazioni sono tratte da NESTLE-ALAND, *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart 282012.



teo quest'identificazione è operata esplicitamente: le opere che la Sapienza compie sono le opere che Gesù compie, in virtù di un evidente parallelismo inclusivo fra il v. 2 e il v. 19 del c. 11 che Matteo sottolinea tramite il termine ἔργα. Inoltre, anche in Luca si può intravedere l'identificazione di Gesù con la Sapienza, se per suoi figli intendiamo non Gesù e il Battista, ma i destinatari della predicazione di Gesù-Sapienza: «È molto probabile che questo detto abbia il suo *Sitz im Leben* nella comunione di mensa inclusiva che Gesù praticava con i peccatori, esattori delle imposte e prostitute. La *Sophía-D*** di Gesù riconosce tutti gli israeliti come figli suoi; è giustificata, «resa giusta» in loro e «da tutti loro».²²

B) La Sapienza in rapporto al Padre e ai piccoli

Lc 10	Mt 11
<p>21 In quella stessa ora Gesù esultò di gioia nello Spirito Santo e disse: «Ti rendo lode, o Padre, Signore del cielo e della terra, perché hai nascosto queste cose ai sapienti e ai dotti e le hai rivelate ai piccoli. Sì, o Padre, perché così hai deciso nella tua benevolenza. 22 Tutto è stato dato a me dal Padre mio e nessuno sa chi è il Figlio se non il Padre, né chi è il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio vorrà rivelarlo».</p> <p>21 Ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ ἠγαλλιάσατο [ἐν] τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ καὶ εἶπεν· ἐξομολογοῦμαι σοι, πάτερ, κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, ὅτι ἀπέκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν καὶ ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις· ναὶ ὁ πατήρ, ὅτι οὕτως εὐδοκία ἐγένετο ἔμπροσθέν σου. 22 πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρὸς μου, καὶ οὐδεὶς γινώσκει τίς ἐστὶν ὁ υἱὸς εἰ μὴ ὁ πατήρ, καὶ τίς ἐστὶν ὁ πατήρ εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ ὃς ἔαν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι.</p>	<p>25 In quel tempo Gesù disse: «Ti rendo lode, Padre, Signore del cielo e della terra, perché hai nascosto queste cose ai sapienti e ai dotti e le hai rivelate ai piccoli. 26 Sì, o Padre, perché così hai deciso nella tua benevolenza. 27 Tutto è stato dato a me dal Padre mio; nessuno conosce il Figlio se non il Padre, e nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio vorrà rivelarlo».</p> <p>25 Ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· ἐξομολογοῦμαι σοι, πάτερ, κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, ὅτι ἐκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν καὶ ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις· 26 ναὶ ὁ πατήρ, ὅτι οὕτως εὐδοκία ἐγένετο ἔμπροσθέν σου. 27 Πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρὸς μου, καὶ οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ, οὐδὲ τὸν πατέρα τίς ἐπιγινώσκει εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ ὃς ἔαν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι.</p>

²² SCHÜSSLER-FIORENZA, *Gesù figlio di Miriam*, 194.



Questa pericope parallela, il cosiddetto «detto giovanneo», è comunemente considerata il *locus classicus* della cristologia sapienziale in Q. Secondo i pareri di Norden,²³ Arvedson²⁴ e Christ²⁵ in questi versetti Gesù sta parlando di sé come Sapienza. Il linguaggio utilizzato in riferimento al Figlio è strettamente analogo a quello impiegato dalla tradizione sapienziale per descrivere la Sapienza: ella è nascosta agli uomini (Gb 28,12s; Sir 1,6; Bar 3,31; Sap 9,13) ma conosciuta da Dio (Gb 28,23; Sir 1,9; Bar 3,32; Sap 9,17); ella, d'altro canto, conosce Dio e partecipa della sua intimità e conoscenza (Sap 7,25s; 8,3s); infine, ella rivela Dio e i suoi segreti agli uomini (Sir 4,18; Sap 7,21; 9,17), specie ai piccoli e agli umili (Pr 8,5; 9,4; Sir 3,19; 51,23; Sap 10,21).

Tutto ciò acquisisce maggior rilievo se prendiamo in considerazione i versetti propri di Matteo che continuano la pericope citata:

Mt 11	
<p>28 Venite a me, voi tutti che siete stanchi e oppressi, e io vi darò ristoro.</p> <p>29 Prendete il mio giogo sopra di voi e imparate da me, che sono mite e umile di cuore, e troverete ristoro per la vostra vita.</p> <p>30 Il mio giogo infatti è dolce e il mio peso leggero.</p>	<p>28 Δεῦτε πρὸς με πάντες οἱ κοπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι, καγὼ ἀναπαύσω ὑμᾶς.</p> <p>29 ἄρατε τὸν ζυγὸν μου ἐφ' ὑμᾶς καὶ μάθετε ἀπ' ἐμοῦ, ὅτι πραῦς εἰμι καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ, καὶ εὐρήσετε ἀνάπαυσιν ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν.</p> <p>30 ὁ γὰρ ζυγός μου χρηστός καὶ τὸ φορτίον μου ἕλαφρόν ἐστιν.</p>

Ampliata in questo modo, la sequenza di Mt 11,25-30²⁶ si conclude con un invito ad avvicinarsi che riprende testualmente i termini chia-

²³ E. NORDEN, *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Leipzig 1913, 277-308; 394-396.

²⁴ T. ARVEDSON, *Das Mysterium Christi. Eine Studie zu Mt 11.25-30*, Uppsala-Leipzig 1937, 211.

²⁵ F. CHRIST, «Jesus Sophia: die Sophia-Christologie bei den Synoptikern», in *ATHANT* 57(1970), 81-93.

²⁶ Possiamo reputare più vicina alla fonte originale la sequenza lunga di Matteo rispetto a quella breve di Luca, data la grande coesione interna e compositiva di Mt 11,25-30. «È anche opportuno considerare unitaria l'intera pericope, compreso il terzo *logion* (vv. 28-30): il rivelatore parla della rivelazione, di cui non sono gli uomini a disporre, come risulta da chi la riceve (νήπιοι) e da chi ne è escluso (σοφοί καὶ συνετοί). Il rivelatore si presenta come contenuto della rivelazione, inizialmente menzionata solo genericamente, e chiama a sé i suoi. In ciò il brano presenta di fatto sorprendenti contatti con *Ecclus* 51» (U. WILCKENS, «σοφία, σοφός, σοφίζω», in *GLNT*, XII, 829 e nota 367).



ve della predicazione della Sapienza presentataci in Sir 6,25-30; 51,23-26: l'accostarsi (δεῦτε πρὸς με/ἐγγίσατε πρὸς με), il giogo (ζυγὸν), la vita/anima (ψυχὴ), il trovare riposo (εὐρίσκειν ἀνάπαυσιν). La prossimità contenutistica e terminologica è tale che Bonnard, uno degli studiosi che più hanno scandagliato i possibili paralleli fra Cristo e la Sapienza, può affermare: «Quando il Cristo invita i suoi uditori ad accostarsi a Lui, a prendere “il suo giogo e il suo carico per trovare ristoro”, si appropria testualmente l'autorità riconosciuta da Ben Sira alla Sapienza divina».²⁷

C) *La Sapienza maggiore di Salomone*

Lc 11,31	Mt 12,42
<p>31 Nel giorno del giudizio, la regina del Sud si alzerà contro gli uomini di questa generazione e li condannerà, perché ella venne dagli estremi confini della terra per ascoltare la sapienza di Salomone. Ed ecco, qui vi è uno più grande di Salomone.</p> <p>31 βασίλισσα νότου ἐγερθήσεται ἐν τῇ κρίσει μετὰ τῶν ἀνδρῶν τῆς γενεᾶς ταύτης καὶ κατακρινεῖ αὐτούς, ὅτι ἦλθεν ἐκ τῶν περάτων τῆς γῆς ἀκοῦσαι τὴν σοφίαν Σολομῶνος, καὶ ἰδοὺ πλεῖον Σολομῶνος ὧδε.</p>	<p>42 Nel giorno del giudizio, la regina del Sud si alzerà contro questa generazione e la condannerà, perché ella venne dagli estremi confini della terra per ascoltare la sapienza di Salomone. Ed ecco, qui vi è uno più grande di Salomone!</p> <p>42 βασίλισσα νότου ἐγερθήσεται ἐν τῇ κρίσει μετὰ τῆς γενεᾶς ταύτης καὶ κατακρινεῖ αὐτήν, ὅτι ἦλθεν ἐκ τῶν περάτων τῆς γῆς ἀκοῦσαι τὴν σοφίαν Σολομῶνος, καὶ ἰδοὺ πλεῖον Σολομῶνος ὧδε.</p>

Con questi versetti è possibile controbattere a quanti interpretano il *locus A* (come lo abbiamo etichettato *supra*) come raffigurante Gesù e il Battista semplici «figli della Sapienza». Ben di più c'è qui, ribadisce chiaramente Gesù confrontandosi con quel Salomone che era riconosciuto come il sapiente per eccellenza (1Re 3) e considerato l'autore dei libri sapienziali. Cosa c'è di più sapiente del sapiente dei sapienti, se non la Sapienza stessa?

²⁷ BONNARD, *Cristo Sapienza di Dio*, 130-131.

D) *La Sapienza inviata*

Lc 11	Mt 23
<p>49 Per questo la Sapienza di Dio ha detto: «Manderò loro profeti e apostoli ed essi li uccideranno e perseguiteranno».</p> <p>49 διὰ τοῦτο καὶ ἡ σοφία τοῦ θεοῦ εἶπεν· ἀποστελῶ εἰς αὐτοὺς προφήτας καὶ ἀποστόλους, καὶ ἐξ αὐτῶν ἀποκτενοῦσιν καὶ διώξουσιν.</p>	<p>34 Perciò ecco, io mando a voi profeti, sapienti e scribi: di questi, alcuni li ucciderete e crocifiggerete, altri li flagellerete nelle vostre sinagoghe e li perseguiterete di città in città.</p> <p>34 διὰ τοῦτο ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω πρὸς ὑμᾶς προφήτας καὶ σοφοὺς καὶ γραμματεῖς· ἐξ αὐτῶν ἀποκτενεῖτε καὶ σταυρώσετε καὶ ἐξ αὐτῶν μαστιγώσετε ἐν ταῖς συναγωγαῖς ὑμῶν καὶ διώξετε ἀπὸ πόλεως εἰς πόλιν.</p>

In quest'ultimo *locus* entrambi gli evangelisti paiono identificare Gesù con la Sapienza. Luca tesse un parallelo fra la Sapienza e Gesù ponendoli entrambi come soggetti ravvicinati del discorso, nello stesso periodo: la Sapienza al v. 49, Gesù al v. 51 («Sì, io vi dico...»). Inoltre, secondo Bonnard, se in Matteo fra gli inviati sono enumerati profeti, sapienti e scribi, in Luca troviamo solo profeti e apostoli, come a significare che l'unico sapiente è Gesù: analogamente, nei versetti successivi di Matteo sono indicate come destino degli inviati l'uccisione, la flagellazione e la crocifissione, mentre in Luca questi due ultimi supplizi mancano, a significare che l'unico flagellato e crocifisso è Gesù. Questa concentrazione lucana sull'unico sapiente e crocifisso risulta tanto più tipica del terzo evangelista quanto più prendiamo in considerazione la teologia paolina che potrebbe ispirarla: cf. 1Cor 1,17.21.23-24.30; 2,2.7-8. È possibile, inoltre, riscontrare un'altra applicazione di questa maniera lucana di sottintendere Gesù come Sapienza nel confronto tra Mc 6,2-3; Mt 13,54-56; Lc 4,16.22: se in Marco e Matteo i compaesani di Gesù si chiedono meravigliati da dove possa venirgli tanta sapienza, in Luca, nella medesima reazione meravigliata, manca tale domanda: «non vorrebbe forse insinuare che Gesù non sia solo il beneficiario di una sapienza a lui data, ma che Lui stesso sia piuttosto la Sapienza di Dio data agli uomini?».²⁸

Tornando alla coincidenza di Gesù con la Sapienza in Lc 11,49, rileviamo come essa sia stata ravvisata anche da padri della Chiesa quali

²⁸ BONNARD, *Cristo Sapienza di Dio*, 123.

Origene e Tertulliano.²⁹ Per un raffronto con la letteratura sapienziale, invece, è significativo Pr 9,3^{LXX} in cui la Sapienza invia (ἀποστέλλω) le sue ancelle sui punti più alti della città.

Nel passo parallelo di Matteo l'identificazione fra Gesù e la Sapienza è tale che, rispetto a Luca, il primo appare in luogo della seconda come soggetto della frase. Inoltre, il *logion* conservato in Matteo continua, nei vv. 37-39, con un altro quadretto di sapore sapienziale (il parallelo di Luca invece è spostato più oltre, in un altro contesto, in 13,34-35), in cui Gesù insiste, per alcuni esegeti,³⁰ nel presentarsi come la Sapienza personificata la quale vorrebbe proteggere Gerusalemme come una chioccia fa con i suoi pulcini. Quest'ultimo vocabolo (νοσσία), infatti, ricorre tanto in Mt 23,37; Lc 13,34 quanto in Pr 16,16^{LXX} (anche se quest'ultimo versetto, nella traduzione dei Settanta, potrebbe risultare da un fraintendimento del testo ebraico).

Conclusioni

Con questa veloce disamina abbiamo individuato almeno 4 *loci* della cristologia sapienziale in Q, che abbiamo classificato come A (la Sapienza riconosciuta giusta), B (la Sapienza in rapporto al Padre e ai piccoli), C (la Sapienza maggiore di Salomone), D (la Sapienza inviante). È singolare notare come, fra questi *loci*, B è senz'altro il più pregnante (il *locus classicus* come definito da Kloppenborg), benché manchi in esso il termine «Sapienza» che invece compare negli altri *loci*. Fra questi, C e D sembrano identificare Gesù con la Sapienza in maniera concorde; A sembra rispecchiare una situazione in cui Q, meglio rappresentato da Luca, non identifica Gesù con la Sapienza ma con un suo discepolo, mentre tale identificazione viene operata da Matteo. In B, invece, è probabile che rispecchi maggiormente Q la variante di Matteo che non quella di Luca: come riportato nella nota 26, se è vero che a monte del *logion* c'è un richiamo a Sir 51, esso è molto meglio rappresentato, nel suo ritmo ternario, dalla struttura trimembre di Mt 11,25-30 che non da quella bimembre di Lc 10,21-22.³¹

²⁹ Testi citati in K. ALAND, *Synopsis quattuor Evangeliorum. Locis parallelis Evangeliorum apocryphorum et Patrum adhibitis*, Stuttgart 1965, 278-280.

³⁰ WILCKENS, «σοφία, σοφός, σοφίζω», 824s; A. FEUILLET, *Études johanniques*, Bruges 1962, 89.

³¹ «Si è inoltre rilevato (Norden) che il ritmo di Mt 11,25-30 corrisponde al ritmo di Eccli 51, vv. 1-12 (Ti rendo grazie... Signore, tu sei mio protettore...); vv. 13-22 (Co-



Ma a prescindere da queste sottili considerazioni e da altre che si potrebbero addurre, pressoché tutti gli studiosi sono concordi (anche se con diverse prospettive evolutive) nel ritenere che è possibile rinvenire un «embrione» di cristologia sapienziale al livello di Q.³² Questo significa affermare che, nel ventennio immediatamente seguente la morte di Gesù, già era in atto tale riflessione teologica spiccatamente originale: nessun rabbino o comunità, infatti, in ambito giudaico o ellenistico, aveva sinora identificato un essere umano – e un contemporaneo! – con la Sapienza pre-esistente degli inni veterotestamentari: abbiamo già fatto accenno nell'introduzione di questo articolo (cf. nota 15) alla sorpresa di Beardslee di fronte a questo singolare evento.

Ora, altro motivo di sorpresa potrebbe essere costituito dal fatto che in questa fase aurorale del primo cristianesimo non solo i redattori di Q avrebbero posto mano all'elaborazione di una cristologia sapienziale, ma anche altre comunità: si pensi al retroterra culturale che ha dato vita al materiale innico recepito da Paolo e Giovanni al fine di elaborare le proprie specifiche cristologie sapienziali, quali ci sono attestate nell'epistolario paolino³³ e nel Quarto Vangelo.³⁴ Ebbene, non è ancor più sorprendente che tutti questi anonimi teologi delle prime comunità cristiane, che hanno dato vita alla cristologie sapienziali di Q, Paolo e Giovanni, abbiano cominciato a elaborare tali cristologie in contemporanea e senza reciproche contraddizioni? Tenendo conto anche del fatto che presumibilmente non c'erano molti contatti fra queste tradizioni? E perché poi questa nuovissima e inaudita riflessione sapienziale, identificante la Sapienza con un essere umano storicamente determinato, non si era mai innescata prima, nel tardo giudaismo?

nosco = ho trovato la Sapienza) e vv. 23-30 (Venite a me, prendete il mio giogo e il mio carico)» (BONNARD, *Cristo Sapienza di Dio*, 131).

³² «La negazione della stessa esistenza di una vera cristologia sapienziale in Q mi sembra insostenibile» (R. PENNA, «La raccolta delle parole di Gesù: fonte Q», in ID., *I ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria*, 2 voll., Milano 1997-1999, II, 37).

³³ Cf. S. CIPRIANI, «Sapienza e Legge in Colossesi ed Efesini», in *RivB* 35(1987), 283-298; H. CONZELMANN, «Paulus und Weisheit», in *NTS* 12(1965/1966), 234-244; J.D.G. DUNN, «Gesù in quanto Sapienza», in ID., *La teologia dell'Apostolo Paolo*, Brescia 1999, 281-301.

³⁴ Cf. FEUILLET, *Études johanniques*, 72-129; F. MANNS, *L'Évangile de Jean et la Sagesse*, Jerusalem 2002; H. MOELLER, «Wisdom Motifs and John's Gospel», in *BETS* 6(1963), 92-100; M. SCOTT, *Sophia and Johannine Jesus*, Sheffield 1992; M.E. WILLET, *Wisdom Christology in the Fourth Gospel*, San Francisco, CA 1992.



Lo ammettiamo: è francamente sorprendente. Eppure, come accennavamo nell'introduzione, la soluzione sarebbe semplice se pensassimo la cosa più logica: che lo stesso Gesù, nella sua predicazione storica (e non solo riletta dagli occhi della fede), avesse parlato di sé e compiuto gesti caratteristici nei termini della Sapienza personificata, ponendo le basi di un nuovo *theologoumenon* che prima di lui nessuno aveva elaborato. Questo spiegherebbe, con molta naturalezza, lo sviluppo precocissimo e multidirezionale della cristologia sapienziale da parte dei suoi discepoli. In tal caso, le cristologie sapienziali presentateci da Q, Paolo o Giovanni non sarebbero parallele proiezioni teologiche *ex post*, ma sottolineature diverse e approfondimenti diversi dell'originaria cristologia sapienziale avviata da quel Gesù che, in armonia con una tradizione bimillenaria, conosciamo come la Sapienza incarnata.

Un sospetto generalizzato nei confronti di quasi tutto quello che Gesù possa aver detto di sé può creare dei *gap* aberranti nei normali percorsi evolutivi delle prime comunità cristiane, i quali finiscono poi, com'è naturale che sia, col destare sorpresa e meraviglia e col necessitare di artificiosissime spiegazioni. Questa dinamica ricorda, per certi versi, la teoria della «panspermia». Il premio Nobel per la medicina Francis Crick, colui che elaborò l'immagine della struttura del DNA, interrogandosi sul mistero dell'origine della vita, arrivò a ipotizzare che la produzione di un sistema molecolare vivente potesse esser stata un processo avviato da una forma di vita intelligente extraterrestre, la quale avrebbe successivamente diffuso la vita nell'universo attraverso viaggi nello spazio.³⁵ Come non ricordare le parole della Sapienza riportate in Lc 10,21/Mt 11,25, citate poc'anzi?

IACOPO IADAROLA
c/o Basilica S. Teresa di Gesù Bambino
Via Volturno, 1
37135 Verona
iacopo@carmeloveneto.it

³⁵ È la cosiddetta ipotesi della «panspermia guidata», esposta dettagliatamente in CRICK, *Life itself: its origin and nature*.



Parole chiave

Sapienza incarnata – Fonte Q – Cristologia sapienziale – Gesù terreno

Keywords

Incarnate Wisdom – Q – Wisdom Christology – Earthly Jesus

Sommario

Con il presente lavoro si ripercorrono brevemente le tracce, nella fonte Q, della cristologia sapienziale, ovvero di quell'affascinante riflessione teologica identificante Gesù con la Sapienza personificata dell'Antico Testamento o perlomeno con una figura eminente di sapiente. Quasi tutti gli studiosi concordano sulla presenza di una tale cristologia nella fonte Q, ma rimane aperta la questione di chi l'abbia originata: se le comunità postpasquali o Gesù stesso. Se il parere maggioritario propende per la prima ipotesi, esso deve nondimeno scontrarsi con il fatto «sorprendente» di come una tale riflessione teologica sia esplosa nell'arco di un ventennio (il periodo di tempo in cui presumibilmente ha preso forma la fonte Q) con proporzioni maggiori di quelle che avrebbe assunto nei successivi sette secoli di sviluppo teologico. La domanda di fondo dell'articolo è se tale parere accademico, dati gli inevitabili limiti entro cui deve fermarsi il metodo storico-critico, non richieda un atto di fede maggiore di quello di ipotizzare come origine della cristologia sapienziale la stessa predicazione gesuana.

Summary

The present work recalls briefly the traces in the Q source of a Wisdom Christology, that is, the fascinating theological reflection which identifies Jesus with the personified Wisdom of the Old Testament or, at least, with the figure of an eminent sage. Almost all scholars agree on the presence of such a Christology in Q, but its origin remains an open question: whether the post-Easter community or Jesus himself. If the majority opinion tends towards the former hypothesis, it must nevertheless come to terms with the «surprising» fact as to how such a theological reflection exploded within the span of two decades (the period of time in which, presumably, Q took shape) with greater proportions than those which it was to assume in the following seven centuries of theological development. This article's basic question is whether, given the inevitable limits of the historical critical method, the majority opinion does not require a greater act of faith than to hypothesise Jesus' own preaching as the origin of sapiential Wisdom Christology.



FRANCESCA COCCHINI

Il Cantico dei cantici

Una parola ha detto Dio, due ne ho udite

L'importanza che il Cantico dei cantici riveste nell'ebraismo è testimoniata dal fatto che ancora oggi esso viene letto nella festa di Pasqua, dove il popolo di Israele ricorda l'evento fondante della sua storia. L'uso è stato fatto proprio anche dalle comunità cristiane dei primi secoli. L'autrice propone di leggere il Cantico secondo il metodo interpretativo della tradizione ebraica e della più antica tradizione

cristiana. Esso richiede che l'interprete metta in rapporto ogni passo della Scrittura con altri che gli si possano accostare grazie alla presenza di almeno uno stesso termine: in tal modo il significato viene approfondito e ampliato a dismisura.



«SENTIERI»

pp. 88 - € 10,00

EDB Edizioni
Dehoniane
Bologna

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

www.dehoniane.it



Motivi filosofici e messaggio teologico in 1Cor 1,18–2,16

*a don Giuseppe Bellia
con grata memoria*

Oggetto del presente contributo è l'approfondimento di alcuni motivi filosofici emergenti dalla sezione di 1Cor 1,18–2,16 e collegati al messaggio teologico. Al fine di presentare il fondamento paradossale della fede pasquale, nucleo generativo dell'evangelizzazione, l'Apostolo impiega una sottile strategia retorico-comunicativa centrata sul λόγος τοῦ σταυροῦ (1,18). Nello sviluppare il suo pensiero, egli riflette sulla «chiamata» (κλήσις) esclusiva dei credenti e sulla loro condizione di subalternità socio-culturale rispetto a coloro che si ritengono sapienti in questo mondo (1,26-31). In 2,1-16 egli fa memoria della sua predicazione a Corinto (2,1-5) e approfondisce la relazione tra sapienza di Dio e rivelazione del suo mistero (2,6-9). L'azione efficace dello Spirito di Dio permette ai credenti di conoscere i doni divini e di parlare con parole ispirate delle realtà spirituali, giudicando ogni cosa con il pensiero (νοῦν) di Cristo (2,10-16). Nel nostro brano Paolo utilizza un vocabolario peculiare e sviluppa alcune argomentazioni che hanno assonanze con l'ambiente culturale corinzio.¹ L'efficacia retorica, l'intreccio dei temi e il contesto di 1,18–2,16 rendono esemplare il nostro testo, ritenuto di considerevole importanza per l'intera visione teologica dell'Apostolo.² L'approfondimento dei motivi filosofici evocati

¹ L'approfondimento filosofico della nostra sezione è proposto da M. FATTAL, *Paul de Tarse et le Logos, Commentaire philosophique de 1 Corinthiens, 1, 17-2,16* (Ouverture Philosophique), Paris 2014. Dello stesso autore si veda ancora: ID., *Du bien et la crise, Platon, Parménide et Paul de Tarse* (Ouverture Philosophique), Paris 2016; ID., «De la rationalité philosophique gréco-romaine à la rationalité chrétienne de saint Paul: continuités et différences», in R. RADICE – A. VALVO (edd.), *Dal Logos dei Greci e dei Romani al logos di Dio. Ricordando Marta Sordi*, Milano 2001, 147-168; ID., *Logos, pensée et vérité dans la philosophie grecque* (Ouverture Philosophique), Paris 2001.

² La formulazione teologica di 1Cor 1–2 va considerata come la prima fondamentale elaborazione della riflessione kerygmatica del Nuovo Testamento. Infatti la 1Corin-



nell'intervento paolino permette di comprendere meglio il suo messaggio e la sua matrice interculturale.³

Orientamenti interpretativi

Per la sua importanza nell'architettura argomentativa della 1Corinzi e più in generale nell'elaborazione della teologia paolina, la sezione di 1Cor 1,18–2,16 è stata ampiamente investigata negli ultimi decenni, con vari metodi ed esiti variegati.⁴ Nel suo commento G. Barbaglio offre un'essenziale rassegna delle interpretazioni del nostro testo a partire dalla fine del XX secolo. Egli riassume in cinque «linee di tendenza» (orientamenti) gli esiti della ricerca: a) l'orientamento filosofico-speculativo; b) la dottrina gnostica; c) il movimento carisma-

zi, che segue di poco la composizione di 1Tessalonicesi, precede di oltre un decennio i racconti evangelici. Trattando di 1Cor 1,1-25, Penna afferma: «La breve pericope paolina [...] si può considerare centrale nel primo dibattito condotto dall'Apostolo con la comunità cristiana di Corinto (1Cor 1,10-14.21) [...]. La centralità di questa pagina vale anche in rapporto all'intero epistolario paolino e quindi alla sua tematica più caratteristica; basti ricordare come alcuni di questi testi possano considerarsi paralleli con altri della grande lettera ai Romani (così 1Cor 1,18 = Rom 1,16; 1Cor 1,21 = Rom 1,21-22)» (R. PENNA, «Il vangelo come “potenza di Dio” secondo 1Cor 1,18-25», in ID., *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, Cinisello Balsamo [MI] 1991, 200).

³ Sul tema dell'interculturalità in Paolo, cf. R. PENNA, *Vangelo e inculturazione. Studi sul rapporto tra rivelazione e cultura nel Nuovo Testamento*, Cinisello Balsamo (MI) 2001, 11-40; ID., «Paolo di Tarso e le componenti ellenistiche del suo pensiero», in *RivB* 57(2009), 175-215; E. PORTER, *Paul: Jew, Greek, and Roman* (Pauline Studies 5), Leiden 2008; A. PITTA, «Sistemi argomentativi e topologie ellenistiche nelle lettere paoline», in *RStB* XXIII(2011)2, 43-90; J.T. THOM, «Paul and Popular Philosophy», in C. BREYTENBACH (ed.), *Paul's Greco-Roman Context* (BETHL 277), Leuven 2015, 47-74; G.J. VAN DER HEIDEN – G.H. VAN KOOTEN – A. CIMINO (edd.), *Saint Paul and Philosophy: The Consonance of Ancient and Modern Thought*, Berlin-Boston, MA 2017; A.M. GIENIUSZ, «Interculturalità all'alba del cristianesimo. Il caso di Paolo di Tarso», in *Urbaniana University Journal* 3(2019), 5-15. Per l'ambiente corinzio si vedano le monografie di D. LIFTIN, *St. Paul Theology of proclamation. 1 Corinthians 1-4 and Greco-Roman Rhetoric*, Cambridge 1994; J.S. LAMP, *First Corinthians 1-4 in Light of Jewish Wisdom Traditions: Christ, Wisdom and Spirituality* (SBEC 42), Lewiston, NY 2000; T.A. BROOKINS, *Corinthian Wisdom, Stoic Philosophy, and the Ancient Economy*, Cambridge 2014.

⁴ Rimandiamo ai recenti lavori di C. PELLEGRINO, *Paolo, servo di Cristo e padre dei Corinzi. Analisi retorico-letteraria di 1Cor 4* (Tesi Gregoriana. Serie Teologia 139), Roma 2006; M.T. GIORDANO, *La parola della croce: l'itinerario paradossale della sapienza divina in 1Cor 1,18-3,4* (Tesi Gregoriana. Serie Teologia 180), Roma 2010; S. SALVADORI, *La sapienza e lo Spirito. Studio retorico-letterario di 1 Cor 2,6-16*, Assisi 2011; E.L. VIEYRA, *L'Écriture dans la dynamique argumentative de 1 Corinthiens 1-4*, Frankfurt am Main 2016.



tico; d) la speculazione cristologico-sapienziale di matrice giudaico-alelessandrina; e) la funzione dell'«arte di dire», cioè dell'eloquenza.⁵ Per l'orientamento filosofico-speculativo Barbaglio si richiama all'ipotesi di H. Schlier.⁶ Egli sostiene che la predicazione paolina a Corinto sarebbe stata intesa come oggetto di speculazione e argomentazione razionale. A testimoniare questo processo di comprensione è la terminologia filosofica, che Paolo avrebbe ripreso dai suoi avversari. Essa lascia supporre che il messaggio cristiano fosse recepito dagli avversari dell'Apostolo come una dottrina intellettualmente elaborata (cf. λόγος, σοφία). Tuttavia il nostro testo – a giudizio di Barbaglio – non sembra offrire sufficienti indicazioni in merito. L'idea di una dottrina gnostica (secondo orientamento), forse collegata ai culti misterici e a una sorta di spiritualismo entusiastico (terzo orientamento), è stata riproposta da diversi autori,⁷ che hanno interpretato soprattutto il vocabolario di 1Corinzi nell'ottica di una «gnosi cristiana» e del combattimento contro gli esseri celesti (2,8: «dominatori di questo mondo»: τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου). Secondo questa ipotesi, Paolo reagirebbe all'idea del «Cristo celeste», signore della gloria (κύριον τῆς δόξης), che per i suoi avversari personifica il λόγος, la cui missione è di elargire ai credenti la σοφία, trasformandoli in esseri spirituali (2,13: πνευματικοί), perfetti (2,6: τελεῖοι), capaci di esporre la «sapienza misteriosa nascosta» (v. 7: σοφίαν ἐν μυστηρίῳ τὴν ἀποκεκρυμμένην) che Dio ha destinato per la gloria.⁸ Tuttavia la ricostruzione in chiave gnostica dell'ambiente corinzio non sembra trovare fondamento sul piano contenutistico e tantomeno su quello storico-cronologico.⁹ È stato so-

⁵ Cf. G. BARBAGLIO, *La prima lettera ai Corinzi*, Bologna 1996, 112-121; VIEYRA, *L'Écriture dans la dynamique argumentative de 1 Corinthiens 1-4*, 14-24. Per un commento teologico alla sezione di 1Cor 1-4 cf. G. BARBAGLIO, *La teologia di Paolo. Abbozzi in forma epistolare*, Bologna 2000, 78-115.

⁶ Cf. H. SCHLIER, «Kerygma e sophia», in Id., *Il tempo della Chiesa*, Bologna 1966, 330-372.

⁷ Cf. lo studio classico di J. DUPONT, *La connaissance religieuse dans les épîtres de Saint Paul*, Paris 1949.

⁸ Gli orientamenti b) e c) sono stati «cavallo di battaglia» dell'ampia produzione letteraria di natura socio-religiosa del Novecento, che si è particolarmente concentrata sull'ambiente corinzio. Per una ricognizione del tema, M. TEANI, *Corporeità e risurrezione. L'interpretazione di 1Cor 15,35-49 nel Novecento* (Aloisiana 24), Roma-Brescia 1994, 81-121. L'autore che maggiormente ha approfondito l'indirizzo gnostico nell'ambiente corinzio è W. SCHMITHALS, *Die Gnosis in Korinth. Eine Untersuchung zu den Korintherbriefen* (FRLANT 66), Göttingen 1956.

⁹ Cf. BARBAGLIO, *La prima lettera ai Corinzi*, 113; A.C. THISELTON, *The First Epistle to the Corinthians* (NIGTC), Grand Rapids, MI 2000, 143-145.



prattutto R. Bultmann a ritenere che il contesto di 1Cor 1–2 fosse segnato da uno straordinario influsso carismatico. La sopravvalutazione delle manifestazioni carismatiche a Corinto avrebbe portato alcuni credenti («i forti») ad abbracciare una visione trionfalistica della fede centrata sulla risurrezione, sul λόγος di sapienza e sul ruolo del πνεῦμα, donatore di carismi.¹⁰

A partire dalla metà degli anni '80 nel campo degli studi paolini si fa strada un nuovo orientamento, secondo cui Paolo fonderebbe la sua riflessione sulla teologia sapienziale ispirata alla speculazione giudaico-ellenistica alessandrina nel libro della Sapienza e nel pensiero di Filone di Alessandria.¹¹ Secondo la ricostruzione ipotizzata dai sostenitori di questo orientamento,¹² la comunità di Corinto, dopo la partenza di Paolo, cadde sotto l'influsso teologico del pneumatismo alessandrino-giudaico, la cui radice risale all'interpretazione filoniana della Scrittura ebraica e alla sua visione antropologica ed escatologica prodotta dalla speculazione sul λόγος eterno.¹³ P. Lampe e J.A. Davis hanno avanzato l'idea che tale orientamento fosse rappresentato dal gruppo di Apollo che ha applicato a Cristo la speculazione giudeo-ellenistica sulla personificazione della sapienza divina preesistente nel mondo e mediatrice della creazione e della salvezza.¹⁴ Il dispositivo linguistico della 1Cor ricalca effettivamente diversi motivi presenti nella speculazione giudaico-ellenistica e segnatamente alcuni aspetti del pensiero fi-

¹⁰ Bultmann associa la situazione di 1Cor 1–2 con le problematiche relative al carisma e alla comunità che Paolo affronta in 1Cor 12–14. Tuttavia anche il collegamento tra σοφία λόγου (1,17) e λόγος γνώσεως (12,8) non sembra giustificato dai soli dati in nostro possesso (cf. BARBAGLIO, *La prima lettera ai Corinzi*, 113).

¹¹ La relazione tra pensiero filoniano e primo cristianesimo ha prodotto una consistente bibliografia nel corso dell'ultimo secolo; cf. D.T. RUNIA, *Filone di Alessandria nella prima letteratura cristiana. Uno studio d'insieme*, Milano 1999; S. INOWLOCKI – B. DECHARNEUX (edd.), *Philon d'Alexandrie: un penseur à l'intersection des cultures gréco-romaine, orientale, juive et chrétienne*, Turnhout 2011.

¹² Tra gli autori che si collocano in questo orientamento spicca G. Sellin, che riprende gli studi di J. Dupont sulla γνώσις e pubblica un'importante monografia su 1Cor 15: G. SELLIN, *Der Streit um die Auferstehung der Toten. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung von 1 Korinther 15* (FRLANT 138), Göttingen 1986; cf. ID., «Einflüsse philonischer Logos-Theologie in Korinth. Weisheit und Apostelparteien (1Kor 1-4)», in R. DEINES – K.W. NIEBUHR (edd.), *Philo und das Neue Testament. Wechselseitige Wahrnehmungen*, Tübingen 2004, 165-172; D. ZELLER, «Philosophie Logos-Theologie im Hintergrund des Konflikts von 1Kor 1-4?», *ibid.*, 155-164.

¹³ Cf. BARBAGLIO, *La prima lettera ai Corinzi*, 114.

¹⁴ Sulla relazione tra Paolo e Apollo, cf. D.P. KER, «Paul and Apollos - Colleagues or Rivals?», in *JSNT* 77(2000), 75-97; BROOKINS, *Corinthian Wisdom, Stoic Philosophy, and the Ancient Economy*, 201-208.



loniano.¹⁵ Tuttavia secondo Barbaglio «resta il dubbio che nella chiesa di Corinto ci fosse una teologia definita, appunto una “teologia corinzia” come si dice, cioè una speculazione di matrice alessandrina sulla sapienza con applicazione a Cristo, a cui l’apostolo opporrebbe la sua “theologia crucis”». ¹⁶ La stessa composizione socio-culturale della comunità corinzia non farebbe pensare a una elaborazione così raffinata della speculazione filosofica e teologica (cf. 1,26: «non ci sono fra voi molti sapienti dal punto di vista umano, né molti potenti, né molti nobili»).

Un ultimo orientamento ermeneutico è rappresentato da chi vede in 1Cor 1-2 una contrapposizione di Paolo alla sopravvalutazione dell’arte della parola (eloquenza).¹⁷ Non va dimenticato che anche tale posizione si basa sull’influsso alessandrino del pensiero di Filone, che si opponeva alla σοφία come εὐλωπτία (= fascino dell’eloquenza).¹⁸ Alcuni studiosi hanno ritenuto che Paolo rispondesse non tanto contro una posizione dottrinale di alcuni a Corinto, ma semplicemente contro l’esagerazione/esibizione dell’eloquenza retorica che caratterizzava l’ambiente ellenistico-romano. Secondo D. Liftin, nell’ambiente del I sec. l’uso della retorica avrebbe giocato un ruolo pervasivo, con non poche conseguenze per lo sviluppo della predicazione evangelica e della comunità cristiana.¹⁹ Così l’arrivo di Apollo a Corinto avrebbe creato una frattura nella comunità «tra chi difendeva Paolo e il suo annuncio del vangelo e chi, affascinato dalla retorica dell’alessandrino, lo criticava». ²⁰ Barbaglio ipotizza che la contesa paolina con gli avversari a Corinto vertesse sulla predicazione (si associa λόγος τοῦ σταυροῦ con εὐαγγελίζεσθαι e κήρυγμα) e sull’esaltazione dei predicatori, più che sul contenuto del κήρυγμα. Paolo vedeva in questo fraintendimento un grave rischio per l’intera comunità. La sottolineatura paolina della co-

¹⁵ Cf. il contributo di M. HADAS-LEBEL, «Juif or Grec? Le cas Philon et le cas Paul», in *Revue des études juives* 176(2017), 175-187.

¹⁶ BARBAGLIO, *La prima lettera ai Corinzi*, 115.

¹⁷ Il contrasto tra la retorica e la filosofia in 1Cor è approfondito da BROOKINS, *Corinthian Wisdom, Stoic Philosophy, and the Ancient Economy*, 8-61.

¹⁸ Cf. FILONE ALESSANDRINO, *De vita contemplativa* 31. In *Legum allegoriae*, Filone afferma: «Se la maggior parte ritiene saggio chi trova discorsi sofisticati ed è capace di rendere il suo pensiero, Mosè sa bene che tale uomo è amico delle parole, ma non saggio; la saggezza non si trova nelle parole, ma nell’azione e nelle pratiche virtuose» (1, 74).

¹⁹ Barbaglio sottolinea l’importanza dello studio storico-contestuale di D. LIFTIN, *St. Paul Theology of proclamation. 1 Corinthians 1-4 and Greco-Roman Rhetoric*, Cambridge 1994 (cf. BARBAGLIO, *La prima lettera ai Corinzi*, 117-118).

²⁰ BARBAGLIO, *La prima lettera ai Corinzi*, 118.



noscenza di Cristo e della stoltezza della croce è finalizzata a mostrare la reale condizione del credente che aderisce nella fede a Cristo. Il linguaggio paradossale di 1Cor 1–2 riassume il mistero del progetto salvifico di Dio in tutto il suo ineffabile dinamismo che si manifesta tramite l'azione dello Spirito Santo. In questo senso «Paolo non critica la *sophia logou* e il pensiero dell'uomo per se stessi. Non è un oscurantista che condanni il bello né un mistico che escluda l'attività intellettuale e razionale dell'uomo; è al contrario il teologo della croce di Cristo che mette sotto processo ogni pretesa autosufficiente e orgogliosa dell'uomo di costruirsi un'autentica esperienza religiosa e un destino finale di vita».²¹ Alla luce del quadro proposto, analizziamo il messaggio di 1Cor 1,18–2,16, focalizzando i motivi filosofici evocati nel testo.

Il λόγος τοῦ σταυροῦ

Dopo aver affermato al v. 17 che Cristo ha inviato Paolo non a battezzare ma a evangelizzare «non con sapienza di parola, perché non venga resa vana la croce di Cristo», ai vv. 18-19 l'Apostolo inserisce la tesi (*propositio*) paradossale della sezione di 1Cor 1–4.²² Proclamata con enfasi, la tesi ha come contenuto «la parola della croce» definita «stoltezza (μωρία) e potenza (δύναμις) di Dio». Al λόγος della retorica e dell'eloquenza sofisticata l'Apostolo contrappone un altro λόγος, che consiste nell'evento pasquale. L'affermazione secondo cui la «sapienza di parola» (v. 17: σοφία λόγου) svuota la croce di Cristo, fa riferimento all'atteggiamento di chi assolutizza il discorso razionale, ritenendolo l'unica fonte di saggezza.²³ Tale σοφία riguarda l'abilità dell'eloquio «filosofico» (φίλος - σοφός).²⁴ L'affermazione paolina lascia intendere due modelli di sapienza: la σοφία collegata all'abilità del λόγος (discorso eloquente) e il linguaggio che attiene all'evento della croce di Cristo (ὁ σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ). Fattal fa notare che l'autentico contributo

²¹ *Ibid.*, 120.

²² Segnaliamo la disposizione di 1Cor 1–4 proposta da Pitta: l'esordio (1,10-17); la tesi (1,18-19); la probazione (1,20-3,17): a) la narrazione (1,20-2,5), b) la conferma (2,6-16), c) la confutazione (3,1-17); l'esempio degli apostoli (4,1-13); l'appello finale (4,14-21); cf. A. PITTA, *L'evangelo di Paolo: introduzione alle lettere autoriali* (Graphé 7), Torino 2013, 112. Per l'approfondimento del «piano retorico» di 1Cor 1,18–2,16, cf. GIORDANO, *La parola della croce*, 91-192.

²³ La posizione di 1Cor 1,17-19 sembra difficilmente conciliabile con il discorso di Paolo all'Areopago (cf. At 17,22-34); cf. FATTAL, *Paul de Tarse et le Logos*, 17.

²⁴ Cf. FATTAL, *Paul de Tarse et le Logos*, 24-25. Sull'etimologia di φίλος - σοφός, cf. *ibid.*, 24 nota 8.



della retorica alla ricerca filosofica, secondo Platone, consiste nel favorire il conseguimento della verità.²⁵ La tecnica (τέχνη) retorica della filosofia (la «retorica filosofica»), utilizzata dai sofisti per praticare l'«arte dell'illusione», è stata criticata e bandita dai numerosi pensatori per via dell'effetto seduttivo e deviante che produce nelle assemblee private e pubbliche. In questa linea si colloca anche Platone che ha denunciato l'impiego illusorio dei discorsi (2,13: λόγοι) dei sofisti mostrando come questi tendono a deformare la realtà («non dicono le cose così come sono») e allontanano gli uditori della verità del reale, del bene e del sapere, fondato sulla scienza (ἐπιστήμη).²⁶ In tal modo egli si è dissociato dall'impiego dell'eloquenza illusoria e vuota dei sofisti, sottolineando l'importanza del λόγος che conduce alla vera sapienza e al bene che dona felicità (εὐδαιμονία).²⁷ Si sottolineano le due componenti rilevanti dell'espressione «croce di Cristo», che qualificano il λόγος evangelico di Paolo: la componente escatologica (condurre l'uomo al suo fine ultimo) e quella soteriologica (la finalità salvifica).²⁸ Pertanto la croce di Cristo è il contenuto essenziale del vangelo, che ogni credente è chiamato ad accogliere nella propria esistenza. Paolo puntualizza la conseguenza paradossale collegata alla parola della croce. Essa è stoltezza (μωρία) per quelli che si perdono mentre è «potenza di Dio» (δύναμις θεοῦ) per quelli che si salvano. L'antitesi stoltezza/potenza va posta in relazione con l'espressione «sapienza di parola» (v.

²⁵ «Selon le *Phèdre* di Platon, c'est la philosophie ou la dialectique qui constitue la véritable technique rhétorique à partir du moment où elle est soucieuse de dire la vérité» (*ibid.*).

²⁶ La riflessione platonica sulla retorica è proposta nel secondo discorso di Socrate nel *Fedro*. Socrate si concentra su che cosa vuol dire «parlare bene o parlare male». L'esempio del mito delle cicale proposto da Socrate è finalizzato a mostrare l'inconsistenza di quella retorica che si allontana dalla verità. Solo a condizione che la retorica aiuti a conoscere la verità, può essere definita τέχνη (cf. PLATONE, *Fedro* 265d).

²⁷ Cf. PLATONE, *Fedro* 265d; 266a; 270c. Sul tema cf. M. FATTAL, *Logos, pensée et vérité dans la philosophie grecque*, Paris 2001; ID., «L'alēthēs logos du Phèdre 270c10», in L. ROSSETTI (ed.), *Understanding the Phaedrus. Proceedings of the II Symposium Platonium*, Sankt Agustin 1992, 257-260. Per l'esplicazione del contrasto tra retorica sofistica e filosofica e il suo sviluppo nella «Seconda sofistica», cf. FATTAL, *Paul de Tarse et le Logos*, 29 nota 13.

²⁸ Il λόγος τοῦ σταυροῦ (v. 18) non è semplice linguaggio ma evento personale che riassume il mistero teandrico del Figlio di Dio, il quale ha assunto la condizione di schiavo realizzando il piano della salvezza universale. Per tale ragione Paolo mette in guardia i suoi destinatari dallo svuotare (cf. Fil 2,7: ἐκένωσεν) il mistero della croce di Cristo mediante parole/discorsi (λόγοι) che siano solo «sapienza di parola». Cf. FATTAL, *Paul de Tarse et le Logos*, 27; E. DUMONT, «La dialectique de l'Évangile et la rhétorique chez saint Paul», in *NRTb* 125(2003), 374-386.



17: σοφία λόγου) e con quanto Paolo affermerà in 2,1, parlando dell'eccellenza della parola e della sapienza (ὑπεροχὴ λόγου ἢ σοφίας). Esiste una corrispondenza contenutistica tra i due concetti: all'illusione generata dall'eccellenza della parola e della sapienza umana, si contrappone l'annuncio del mistero di Dio (2,1: μυστήριον τοῦ θεοῦ). È rilevante sottolineare come l'espressione «mistero di Dio» (preferibile alla versione variante «testimonianza di Dio»)²⁹ si colleghi all'evento kerygmatico e al suo paradossale contenuto salvifico e soteriologico. Il «prestigio» (eccellenza) della parola derivante dall'abilità retorica del λόγος filosofico è radicalmente diverso dall'evento cristologico della croce a tal punto da essere per Paolo una follia.

La σοφία e l'ἁποδείξις

Il significato polisemico del termine sapienza (σοφία) nel contesto di 1Cor 1–2 designa sia l'abilità retorica che la ricerca filosofica.³⁰ La valenza conferita al termine σοφία è importante per comprendere l'argomentazione paolina.³¹ Il λόγος retorico e quello veritativo dei filosofi, basato sulla «conoscenza razionale» che cerca e indaga la verità, non rappresenta per Paolo la strada del mistero di Dio. C'è un di più che l'Apostolo intende mostrare ai corinzi: esso oltrepassa la saggezza filosofica ed è misteriosamente contenuto nel linguaggio della croce. Tale mistero è un dono che l'Onnipotente concede all'umanità attraverso la «stoltezza della predicazione», non per la via della presunzione della conoscenza razionale. Per coloro che si salvano accogliendo la stoltezza della predicazione, il λόγος τοῦ σταυροῦ agisce come δύναμις θεοῦ (v. 18). La perifrasi si raccorda con l'azione dello Spirito Santo evocata in 2,4-5, come emerge dal seguente confronto:

²⁹ Circa la variante registrata in 2,1, la maggioranza dei manoscritti e delle versioni riporta l'espressione μαρτύριον τοῦ θεοῦ (testimonianza di Dio; cf. κ²; B; D; F; G; Ψ; 33; 1739; 1881), già menzionata in 1,6. Il P⁴⁶ e alcuni codici maiuscoli e altre versioni (cf. κ*; A; C) leggono μυστήριον τοῦ θεοῦ (= mistero di Dio). La preferenza della seconda versione è motivata dal contesto e dall'impiego del termine μυστήριον nella sezione (cf. FABRIS, *Prima lettera ai Corinzi*, 49).

³⁰ Cf. FATTAL, *Paul de Tarse et le Logos*, 42-43.

³¹ Per la puntualizzazione del significato di σοφία in 1Cor 1–2, cf. M.D. GOULDER, «Sophia in 1 Corinthians», in *NTS* 37(1991), 516-534; E. BORGHI, «Il tema σοφία in 1Cor 1-4», in *RivB* 40(1992), 421-458; G. CORVINO, *Noi abbiamo la mente di Cristo. Sapienza umana e sapienza divina in Paolo*, Assisi 2019.

1,18		2,4-5
¹⁸ La parola della croce (λόγος γὰρ ὁ τοῦ σταυροῦ)	A	⁴ La mia parola (ὁ λόγος μου) e la mia predicazione (τὸ κήρυγμά μου)
infatti è stoltezza (μωρία) per quelli che si perdono,	B	non si basarono su discorsi persuasivi di sapienza (ἐν πειθοῖ[ς] σοφίας [λόγοις]),
ma per quelli che si salvano (τοῖς δὲ σωζομένοις), ossia per noi,	C	ma sulla manifestazione dello Spirito e della sua potenza (ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως),
è potenza di Dio (δύναμις θεοῦ).	D	⁵ perché la vostra fede non fosse fondata sulla sapienza umana (ἐν σοφίᾳ ἀνθρώπων), ma sulla potenza di Dio (ἐν δυνάμει θεοῦ)

Osservando le corrispondenze terminologiche e tematiche, sussiste una connessione tra la parola della croce e la predicazione di Paolo (A), la stoltezza per quanti si perdono con i discorsi persuasivi di sapienza (B), la salvezza dei credenti con la manifestazione dello Spirito (C) e la potenza di Dio (D). Tale connessione assume un significato rilevante, se confrontata con la riflessione filosofica riguardante l'agire divino nella storia umana.³²

La relazione con il punto di vista filosofico è ulteriormente giustificata dall'uso peculiare del termine ἀποδείξις («dimostrazione, fondazione») attestato in 2,4.³³ All'impiego della ragione dialettica che è alla base della sapienza filosofica e della tecnica retorica, si contrappone la potenza dello Spirito su cui si fonda la «dimostrazione» della sapienza della croce. Il termine ἀποδείξις assume una connotazione filosofica, attestata nella tradizione classica.³⁴ Secondo Barbaglio l'Apostolo impiega ἀποδείξις per analogia con l'azione divina e non per chiarire la modalità della sua evangelizzazione a Corinto. I due genitivi al

³² Cf. R. PENNA, «Il Vangelo come potenza di Dio secondo 1Cor 1,18-25», in ID., *L'Apostolo Paolo*, 200-212.

³³ Il termine ἀποδείξις è un *hapax legomemon* neotestamentario, mentre il verbo ἀποδείκνυμι («dimostrare, comprovare») occorre in At 2,22; 25,7; 2Ts 2,4; 1Cor 4,9, cf. G. DAUTZEMBER, «ἀποδείκνυμι», in *DENT*, I, 336-338.

³⁴ Cf. PLATONE, *Timeo* 40s. Nell'argomentare sul sillogismo, Aristotele sottolinea il ruolo della dimostrazione (ἀποδείξις); cf. ARISTOTELE, *Analitici Primi* I, 1, 24 a 24-b18; ARISTOTELE, *Retorica* I, 1,11. Il motivo è ripreso da PLUTARCO, *Isis e Osiride* 356B; EPITTETO, *Manuale* I, 24,8.

v. 4 che qualificano la manifestazione «dello Spirito (πνεύματος) e della sua potenza (δυνάμειος)», sono da intendersi come genitivi di autore e il secondo è specificativo del primo. In tal modo Paolo dimostra che l'efficacia della sua predicazione è derivata dallo Spirito e dalla sua potenza.³⁵

La dimostrazione proposta da Paolo non si basa su ragionamenti umani e filosofici, ma sul riconoscimento della superiorità misterica che proviene da Dio. Tale processo interiore implica l'adesione della fede (2,5: πίστις). La πίστις esprime nella sua etimologia l'idea di lasciarsi persuadere (πειθω), di credere alla parola, affidarsi con confidenza a una persona che si ritiene di fiducia. In tal senso il processo dimostrativo della fede è basato sulla «potenza di Dio» e sulla sua prova spirituale. Su questo piano soprannaturale si comprende la superiorità della «parola della croce» che è stoltezza per quanti non hanno fede, mentre è sapienza per i credenti.³⁶

Per avvalorare il progetto divino centrato sulla parola della croce, Paolo cita Is 29,14: «Distruggerò la sapienza dei sapienti e annullerò l'intelligenza degli intelligenti».³⁷ Il riferimento profetico è rivolto all'arroganza dei saggi di Israele che pretendevano di conoscere e di controllare la sapienza divina. La forza polemica del testo isaiano è impiegata con enfasi dall'Apostolo per condannare la «sapienza del mondo» sia nel contesto giudaico che in quello pagano.

Le tre domande retoriche del v. 20 evidenziano i profili di quella sapienza del mondo che Dio ha dimostrato stolta: il sapiente (σοφός) è

³⁵ H. Schlier ha letto l'espressione «potenza di Dio» come manifestazione di segni prodigiosi compiuti da Paolo e avvalorati dalla sua parola. Si tratta di un'interpretazione che però non trova fondamento nel testo e neppure seguito tra i commentatori.

³⁶ «È per la fede in Cristo, che è crocifisso e muore per la debolezza, che agisce la potenza di Dio. Importante è credere nella "stoltezza" della croce, perché Dio salvi chi, a Corinto, ha assunto come propria regola di vita la predicazione di Paolo. Avendone ascoltata la parola, per quanto "insipiente" secondo i sapienti e i potenti, i corinzi dovrebbero aver creduto che Dio non è impotente neppure dinanzi alla morte» (A. COLACRAI, *Forza dei deboli e debolezza dei potenti. La coppia «debole:forte» nel Corpus Paulinum*, Cinisello Balsamo [MI] 2003, 154).

³⁷ Paolo sostituisce l'originale verbo «abolire» (Is 29,14) con il verbo più forte «annullare, invalidare» (ἀθετέω). L'affermazione isaiana fa parte dell'oracolo divino che ha come soggetto la sapienza di YHWH che giudica il popolo per la sua fede formale: le parole sembrano vicine ma il cuore è lontano da Dio. Per l'approfondimento dell'impiego paolino delle Scritture in 1Cor 1-4, cf. P. BASTA, «*Inventio* paolina e citazioni scritturistiche in 1Cor 1-4», in F. BIANCHINI – S. ROMANELLO (edd.), *Non mi vergogno del Vangelo, potenza di Dio. Studi in onore di Jean-Noel Aletti, nel suo 70° compleanno* (An-Bib 200), Roma 2012, 19-44.



colui che ricerca la verità, il dotto (γραμματεὺς) si collega alla figura del dottore della legge giudaica che pretende di possedere una conoscenza di Dio. Il sottile ragionatore (συζητητής) è riferito a chi ricerca e pratica la filosofia.³⁸ Nessuno può pretendere di possedere la conoscenza di Dio e la sua sapienza: né chi ha ricevuto la legge mosaica e studia le sacre Scritture, né chi indaga le verità della filosofia.³⁹ Paolo intende ribadire come Dio abbia realizzato un radicale cambiamento del sistema valoriale umano, preferendo la debolezza (ἀσθένεια) alla forza arrogante, la stoltezza alla presunzione dei sapienti. L'intento paolino è di smascherare la falsa sapienza dei suoi oppositori, che si presentano come «sottili ragionatori» di questo mondo e inducono nell'errore (cf. Is 19,12). In tal senso l'Apostolo rimette in causa la capacità interrogativa e critica dei filosofi. Nondimeno occorre sottolineare che l'argomentazione paolina non entra nel merito della validità della sapienza umana e non sembra contrapporsi all'utilità della ragione filosofica e speculativa. In questa luce l'espressione σοφία τοῦ κόσμου (v. 20) sembra riferita alla conoscenza teologica e religiosa di quei credenti che presumevano di conoscere Dio e con la loro teologia hanno fallito l'obiettivo. L'argomentazione di 1Cor 1,22-24 è ulteriormente sviluppata in un successivo testo di grande portata filosofica e teologica, che affronta il tema della conoscenza di Dio nel più ampio orizzonte della storia della salvezza.⁴⁰ Si tratta della notissima pagina di Rm 1,18-23⁴¹ in cui l'Apostolo distingue il «conoscere» Dio (v. 19) dal «riconoscerlo» («non ho hanno glorificato né ringraziato») attraverso le opere da lui compiute (v. 21). Nel v. 22 ritorna l'antitesi sapienti/stolti, che esprime

³⁸ Συζητητής (lett. «ricercatore insieme, indagatore») potrebbe designare il filosofo di scuola platonica, perché il termine è richiamato (nelle forme verbali di συζητέω) quattro volte (nel *Cratilo*, nel *Menone* e nell'*Ippia Maggiore*) in Platone, proprio con questo significato, mentre manca in Aristotele e negli stoici prima di Epitteto; cf. BARBAGLIO, *La prima lettera ai Corinzi*, 138; M. LAUTENSCHLAGER, «Abschied vom Disputierer. Zur Bedeutung von συζητητής», in *ZNW* 83(1992), 276-285.

³⁹ L'impiego dei verbi all'aoristo (v. 20: ἐμώρανεν; v. 21: εὐδόκησεν) evidenzia l'iniziativa «storica» di Dio culminata nella pasqua di Gesù Cristo.

⁴⁰ Cf. PENNA, «Il vangelo come "potenza di Dio" secondo 1Cor 1,18-25», 207-212.

⁴¹ In Rm 1,18-23 si parla della «eterna potenza e divinità» (δύναμις καὶ θεϊότης), che vengono contemplate e comprese (νοούμενα καθορᾶται) dalla creazione del mondo attraverso le opere da lui compiute. Si polemizza con quanti si dichiaravano sapienti (σοφοί) e sono diventati stolti (ἐμωράνησαν), avendo scambiato la gloria del Dio incorruttibile (τὴν δόξαν τοῦ ἀφθάρτου θεοῦ) con un'immagine e una figura di uomo corruttibile, di uccelli, di quadrupedi e di rettili.



la contrapposizione tra la fede in Dio e l'idolatria.⁴² Anche in Rm 1,18-23 Paolo ribadisce che la strada della salvezza non passa per la via mondana della saggezza epicurea, che si assimila a un processo terapeutico (una medicina dell'anima), ma per l'evento pasquale di Cristo trasmesso mediante la parola evangelica e accolto nella fede (cf. Rm 10,8-17).

La δύναμις θεοῦ

L'espressione δύναμις θεοῦ rivela collegamenti con il pensiero ellenistico che contribuiscono a illuminare il messaggio di Paolo. Tale espressione al v. 18 ha come soggetto la «parola della croce» mentre al v. 24 è identificata con Cristo (Χριστὸν θεοῦ δύναμιν). A che cosa allude precisamente l'Apostolo quando parla della δύναμις θεοῦ associandola alla parola della croce di Cristo e contrapponendola alla stoltezza della predicazione? Perché nel contesto di 1Cor 1-2 non si fa un minimo accenno alla risurrezione di Cristo, ma si parla solo della sua crocifissione e si utilizza il concetto di δύναμις? Nell'ambiente greco il termine δύναμις esprime in generale l'idea di potere, la capacità di agire, l'attitudine, indifferentemente estesa alla vita fisica, intellettuale e morale.⁴³ Inoltre l'impiego del termine mostra che la δύναμις è presente non solo nell'essere umano ma nelle «potenze» proprie della sfera naturale. Pertanto l'intero universo contiene potenze attive e vitali. Questa concezione è alla base dello sviluppo storico del pensiero greco-ellenistico secondo cui «la δύναμις assume gradualmente la fisionomia di principio cosmico».⁴⁴ Seguendo lo sviluppo concettuale della δύναμις segnato dal pensiero di Platone⁴⁵ e dalla successiva riflessione aristotelica e stoica,⁴⁶ Penna sottolinea come la formulazione più chiara è

⁴² Il motivo della «sapienza di Dio» e delle sue opere nella creazione è sviluppato nella sezione di Sap 13-14 e in Pr 8,14; Bar 3,14; Gb 9,4; 12,13.16; cf. A. FEUILLET, *Le Christ Sagesse de Dieu dans les Épîtres pauliniennes*, Paris 1966, 50-51. Su Rm 1,18-23, cf. R. PENNA, *Lettera ai Romani. Introduzione, versione, commento*, Bologna 2010, 97-109; Id., «La dialettica paolina tra possibilità e impossibilità di conoscere Dio», in *Ricerche Teologiche* 43(2002), 659-670.

⁴³ In Aristotele si legge: «Ogni corpo sensibile ha la capacità (δύναμιν) attiva o passiva o entrambe» (ARISTOTELE, *De coelo* 1,7).

⁴⁴ Cf. W. GRUNDMANN, «δύναμις», in *GLNT*, II, 1479. Per lo sviluppo storico del concetto, si veda M. ARNOLFO, «Il concetto di "dynamis" da Aristobulo a Plotino: linee di sviluppo», in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 88(1996), 645-700.

⁴⁵ Cf. PLATONE, *Sofista* 247de.

⁴⁶ Uno sviluppo della filosofia peripatetica è ravvisabile anche nello pseudo-aristotelico *De mundo*, un componimento post-ellenistico (la critica colloca l'opera tra il I sec. a.C. e il I sec. d.C.). L'autore intende mostrare che responsabile dell'ordine cosmico è



rappresentata dalla riflessione del filosofo stoico Posidonio.⁴⁷ Questi considera la δύναμις ζωτική «una energia primordiale e coesiva di ogni essere, la quale fa dell'intero cosmo il più perfetto di tutti gli organismi».⁴⁸ Secondo questo filosofo vi è nel cosmo una potenza vitale unitaria che compenetra tutto.⁴⁹ È proprio nell'ambiente dello stoicismo che l'idea di Dio è sviluppata parallelamente a quella di δύναμις. Tale sviluppo avviene «mediante un'identificazione del principio cosmico con la divinità intesa come la radice ontologica dei fenomeni».⁵⁰ Per Posidonio il divino nel mondo è uno πνεῦμα pensante e igneo, privo di forma, che si converte in tutto ciò che progetta e si assimila ad ogni cosa. Alessandro di Afrodisia tramanda un'equiparazione storica della mescolanza tra dio e δύναμις con la materia da una parte e la fusione del principio vitale con il corpo degli esseri viventi dall'altra. L'evoluzione panteista della visione stoica arriva a considerare le δυνάμεις («potenze») dell'energia universale del cosmo come «personificazioni delle varie facoltà dell'unico Dio impersonale».⁵¹

Un'ulteriore declinazione del motivo della δύναμις nel pensiero greco è rappresentata dal collegamento con il potere magico. Partendo dall'idea che il mondo è costituito da un sistema di forze in tensione, che agiscono continuamente, l'uomo è spinto dal desiderio di conoscere e piegare per sé queste δυνάμεις, seguendo la via della magia. In tale prospettiva si comprende anche l'idea nel mondo ellenistico dell'intervento prodigioso di un dio a favore degli uomini (come ad esempio le guarigioni di Asclepio a Epidauro).⁵² Non è escluso che l'Apostolo

un dio trascendente, mediante una potenza (δύναμις) che deriva da lui e pervade il mondo: cf. PSEUDO-ARISTOTELE, *De mundo* 397b 18-20.

⁴⁷ Cf. PENNA, «Il Vangelo come potenza di Dio secondo 1Cor 1,18-25», 201-202.

⁴⁸ *Ibid.*, 202.

⁴⁹ «Vi è nel cosmo un ritmo vitale, un movimento autonomo simile al ritmo dell'aspirare e dell'esprire negli animali, un'emanazione simile di quella tensione che determina nell'organismo vivente un modo centrifugo e centripeto, di quella medesima tensione che si riscontra nella resistenza dell'aria, nella coesione della zolla, nella forza con cui una pianta frantuma perfino le rocce e nel ritmo eterno con cui il mare si riversa e si ritira sulla spiaggia; c'è vita dappertutto e la vita è l'unità originaria del cosmo, scandita dal fatto che ogni essere attira a sé ciò che gli è affine e respinge quanto gli è estraneo» (TERTULLIANO, *La testimonianza dell'anima*. Introduzione, traduzione e note di P.A. GRAMAGLIA, Roma 1982, 98).

⁵⁰ GRUNDMANN, «δύναμις», 1482. Per l'approfondimento del pensiero stoico nell'ambiente di Corinto, BROOKINS, *Corinthian Wisdom, Stoic Philosophy and the Ancient Economy*, 153-200.

⁵¹ TERTULLIANO, *La testimonianza dell'anima*, 98.

⁵² Cf. PENNA, «Il Vangelo come potenza di Dio secondo 1Cor 1,18-25», 203.



impieghi l'espressione δύναμις θεοῦ [Χριστοῦ] nell'ambiente corinzio in contrapposizione ad alcune tendenze esoteriche e/o stoiche che vedevano nelle δυνάμεις l'influsso delle potenze divine (e/o magiche). La riflessione paolina di 1Cor 1,18-25 si distanzia radicalmente dalla visione filosofica e stoica. Nell'idea di δύναμις, compresa alla luce della tradizione teologica anticotestamentaria, l'Apostolo indica l'efficacia salvifica dell'azione divina compiutasi nel mistero pasquale di Cristo.⁵³

Il *topos* della derisione del filosofo

In 1,26-31 si invitano i corinzi a considerare la chiamata divina (κλήσις)⁵⁴ nell'ottica paradossale della croce e della debolezza. Tra i credenti di Corinto non ci sono «molti sapienti dal punto di vista umano (οὐ πολλοὶ σοφοὶ κατὰ σάρκα), né molti potenti (οὐ πολλοὶ δυνατοί), né molti nobili (οὐ πολλοὶ εὐγενεῖς)» (v. 26). Con la designazione di σοφοί si allude a quanto precedentemente è stato affermato della «sapienza della parola», cioè di quell'eloquenza sofistica che svuota il messaggio kerigmatico, mentre le altre due qualificazioni, potenti - nobili (δυνατοί - εὐγενεῖς), si riferiscono alla condizione economica e politica dei credenti.⁵⁵ Paolo interpreta la condizione socio-culturale della comunità nell'ottica della sua strategia argomentativa. Come la croce «scandalo e stoltezza» è diventata potenza di Dio, così tutti i credenti «radicati in Cristo» sono il segno efficace del rovesciamento paradossale del modo di pensare del mondo.

Le denominazioni riservate allo *status* dei chiamati appaiono indicative, sul piano sociologico, culturale e teologico. La valenza socio-

⁵³ Penna sottolinea il parallelismo di 1Cor 1,18.23-24 con Rm 1,16 (cf. PENNA, «Il Vangelo come potenza di Dio secondo 1Cor 1,18-25», 208). Nell'epistolario paolino δύναμις è impiegato anche in altri due significati: al singolare in espressioni preposizionali (cf. 1Ts 1,5; 2Cor 1,8; 8,3); al plurale è impiegato nel senso ricorrente di «miracoli» (1Cor 12,10.28.29; 2Cor 12,12) o di potenze celesti (Rm 8,38; Ef 1,21); cf. G. FRIEDRICH, «δύναμις», in *DENT*, I, 944-951.

⁵⁴ Il termine κλήσις è esclusivo dell'epistolario paolino: cf. Rm 11,29; 1Cor 1,26; 7,20; Ef 1,18; 4,1.4; Fil 3,14; 2Ts 1,11; 2Tm 1,9 (Eb 3,1 e 2Pt 1,10). Il termine κλήσις compare da solo in 2Ts 1,11 e in Eb 3,1, mentre nelle rimanenti occorrenze figura in tre costrutti: κλήσεως τοῦ θεοῦ (vocazione/chiamata di Dio), τῇ κλήσει ἢ ἐκλήθη («essere chiamati a una vocazione») e κλήσιν ὑμῶν («la nostra vocazione/chiamata»). Nel nostro contesto la designazione del dinamismo elettivo pone in risalto il primato della scelta di Dio. Tale primato si collega al motivo anticotestamentario dell'elezione di Israele (cf. Dt 7,7-8).

⁵⁵ Cf. BARBAGLIO, *La prima lettera ai Corinzi*, 146; diversamente GIORDANO, *La parola della croce*, 123 nota 83.



logica pone in luce la condizione «inferiore» dei cristiani di Corinto, che vengono descritti come ciò che per il mondo è stolto, debole, ignobile, disprezzato e nulla.⁵⁶ In 1,28 Paolo non si limita a contrapporre ai nobili (εὐγενεῖς) ciò che del mondo è ignobile (v. 28: τὰ ἀγενῆ τοῦ κόσμου), ma sottolinea il contrasto sociale dei credenti aggiungendo altre due qualificazioni: essi sono per il mondo «ciò che è disprezzato» (τὰ ἐξουθενημένα) e ciò che non è (τὰ μὴ ὄντα). L'essere nulla (οὐδενεία) è anche un *topos* della «derisione del filosofo», che verrà ripreso nella riflessione filoniana e nello stoicismo (cf. Posidonio).⁵⁷ Esso rimanda a diverse testimonianze dell'antichità. Socrate, autorevole maestro noto per la sua sapienza, si considera una «nullità».⁵⁸ Un esempio ci è dato dal *Fedro*, quando il protagonista chiede a Socrate di valutare la qualità del suo discorso.⁵⁹ Nel rispondere, il filosofo riconosce la sua «nullità».

FEDRO: Che te ne pare del discorso, Socrate? Non è stato pronunciato in maniera straordinaria, in particolare per la scelta dei vocaboli? SOCRATE: In maniera davvero divina, amico, al punto che ne sono rimasto colpito! E questa impressione l'ho avuta per causa tua, Fedro, guardando te, perché mi sembrava che esultassi per il discorso intanto che lo leggevi. E dato che credo che in queste cose tu ne sappia più di me, ti seguivo, e nel seguirti ho partecipato al tuo furore bacchico, o testa divina! FEDRO: Ma dai! Ti pare il caso di scherzare così? SOCRATE: Ti sembra che io scherzi e che non abbia fatto sul serio? FEDRO: Nient'affatto, Socrate, ma dimmi veramente, per Zeus protettore degli amici: credi che ci sia un altro tra i greci in grado di parlare sullo stesso argomento in modo più grande e copioso di lui? SOCRATE: Ma come? Bisogna che il discorso sia lodato da me e da te anche sotto questo aspetto, ossia perché il suo autore ha detto ciò che bisognava dire, e non solo perché ha tornito ciascun termine in modo chiaro, forbito e puntuale? Se proprio bisogna, de-

⁵⁶ Soprattutto l'approccio sociologico ai dati biblici ha focalizzato questo dato con sufficiente chiarezza: cf. G. THEISSEN, «La stratificazione sociale della comunità di Corinto. Un contributo alla sociologia del cristianesimo primitivo ellenistico», in ID., *Sociologia del cristianesimo primitivo*, Genova 1986, 207-241; cf. anche BROOKINS, *Corinthian Wisdom, Stoic Philosophy, and the Ancient Economy*, 104-152.

⁵⁷ Trattando della migrazione dell'anima, Filone considera una condizione necessaria il riconoscimento da parte dell'uomo virtuoso della propria nullità (οὐδενεία) di fronte a Dio, con un atto di scienza e di fede; cf. FILONE, *Quis rerum divinarum heres sit* 30-39; *De congressu eruditionis gratia* 102-109; *De mutatione nominum* 154-160; 219-223; *De somniis* 68-74.

⁵⁸ Cf. PLATONE, *Fedro* 234e; ID., *Teeteto* 176c.

⁵⁹ Per l'approfondimento dei «motivi socratici» in 2Corinzi, cf. H.D. BETZ, *Der Apostel Paulus und sokratische Tradition. Eine exegetische Untersuchung zu seiner "Apologie" 2 Korinther 10-13* (BHT 45), Tübingen 1978, spec. 123-130.



vo convenirne per amor tuo, dal momento che mi è sfuggito a causa della mia nullità (ὕπὸ τῆς ἐμῆς οὐδενείας).⁶⁰

Nel *Teeteto* Socrate parla della condizione umana e dell'inevitabilità del male, asserendo la possibile coesistenza nell'uomo della giustizia analoga a quella del dio, ma anche della nullità (οὐδενεία) e della disumanità (ἀνανδρία). Il testo recita:

Non è certo facile, amico mio, convincere gli altri che non è per i motivi che sostengono i più che occorre fuggire la malvagità e cercare di raggiungere la virtù, e in virtù di questi attendere a una data attività e a un'altra no, per avere il credito di essere persone dabbene e non malvagie. Queste sono, a mio parere, quelle che si dicono storielle da vecchie: diciamo invece la verità in questo modo: la divinità in nessun modo assolutamente può essere ingiusta, ma è sempre giustissima fino al limite più alto, e non v'è cosa alcuna che a lei sia più simile di colui che, tra di noi, sia diventato giustissimo, fin dove è possibile, è insita in questo l'autentica capacità dell'uomo (ἀληθῶς δεινότης ἀνδρός), oppure la sua nullità (καὶ οὐδενεία) e disumanità (τε καὶ ἀνανδρία).⁶¹

Per tale ragione anche il filosofo vive la sua nullità e ne sperimenta la condizione antropologica. Sulla stessa linea si pone Epitteto quando anticipa il giudizio degli altri, secondo il quale egli è «nulla». ⁶² Theissen sottolinea come il collegamento tra la condizione dei credenti che non sono nobili e l'espressione indicante l'annullamento di ciò che è (τὰ μὴ ὄντα) conferma l'allusione alla condizione sociale dei credenti. L'impiego di un simile motivo si trova negli scritti di Filone. Nel *De somniis* l'Alessandrino afferma:

Non succede forse continuamente che da gente qualunque sorgano dei sovrani, e da sovrani della gente qualunque; dai ricchi dei poveri, e dai poveri degli uomini proprietari di grandi fortune; da persone di nessun conto individui stimati, da gente oscura le persone più illustri, dai deboli (ἀσθενεῖς) i forti (ισχυροί), dagli impotenti i potenti (δυνατοί), dagli stolti degli intelligenti (σοφωτοί) e dagli irragionevoli i più prudenti?⁶³

⁶⁰ PLATONE, *Fedro* 234e – 235a.

⁶¹ PLATONE, *Teeteto* 176c.

⁶² EPITTETO, *Dissertationes* III, 9,14; cf. IV, 8,5 [*Enchiridion*, 24,1].

⁶³ FILONE, *De somniis* 155. Per l'approfondimento del tema, cf. F. CALABI, «Verità e apparenza: i sogni di Giuseppe in Filone di Alessandria», in P. GARLAND – E. MALASPINA (edd.), *Verité et apparence. Mélanges en l'honneur de Carlos Lévy offerts par ses amis et ses disciples*, Turnhout 2016, 321-331.



Una simile descrizione si ripete in 1Cor 4,9-10 dove Paolo illustra non senza ironia, secondo il genere peristatico, la condizione «provata» degli apostoli che servono il vangelo per il bene della comunità:

Ritengo infatti che Dio abbia messo noi, gli apostoli, all'ultimo posto, come condannati a morte, poiché siamo dati in spettacolo al mondo, agli angeli e agli uomini. Noi stolti (μωροί) a causa di Cristo, voi sapienti (φρόνιμοι) in Cristo; noi deboli (ἀσθενεῖς), voi forti (ισχυροί); voi onorati (ἔνδοξοι), noi disprezzati (ἄτιμοι) (1Cor 4,9-10).

Sulla base delle indicazioni emerse, possiamo ipotizzare che il motivo della derisione del saggio (filosofo) sia stato ripreso nell'argomentazione paolina per sottolineare la positività della fede nel vangelo, che rivela la libera decisione divina di scegliere e chiamare i credenti di Corinto a partecipare al progetto salvifico di Dio, in vista della ricomposizione dei conflitti.⁶⁴ Essi non vengono scelti per le qualità culturali o il loro *status* politico-economico, bensì perché hanno accolto la predicazione della croce di Cristo e ne condividono lo scandalo e la «debolezza».⁶⁵

La τελείωσις

In 2,6 Paolo attribuisce il «parlare» con sapienza divina al circolo di coloro che sono «perfetti» (ἐν τοῖς τελείοις). Si introduce un nuovo attributo per i credenti: l'essere τελείοι. L'espressione va compresa all'interno dell'argomentazione paolina espressa in 1Cor 1-4. Se collegato con il motivo dell'immaturità dei corinzi in 3,1 (ὡς νηπίοις; cf. 13,11; 14,20), allora τέλειος indica la persona «matura», adulta nella fede.⁶⁶

L'atto del «parlare»⁶⁷ è espresso alla prima persona plurale (λαλοῦμεν) e determina un contesto «ispirato», un'autorità profetica che Paolo at-

⁶⁴ Cf. THEISSEN, «La stratificazione sociale della comunità di Corinto», 238-241.

⁶⁵ Cf. COLACRAI, *Forza dei deboli e debolezza dei potenti*, 159-160.

⁶⁶ Tale interpretazione contestuale è confermata dal parallelismo tra 2,6 e 3,1:

parliamo di una sapienza... (2,6: λαλοῦμεν) // non vi ho potuto *parlare* come a spirituali (3,1: λαλήσαι)

tra i maturi (ἐν τοῖς τελείοις) // come a fanciulli in Cristo (ὡς νηπίοις)
che non è di questo eone (τοῦ αἰῶνος τούτου) // come a carnali (ὡς σαρκίνοις).

In questa linea interpretativa si colloca Fattal, che rende il termine τέλειος con «adulto» (cf. FATTAL, *Paul de Tarse et le Logos*, 85).

⁶⁷ Nelle lettere autoriali λαλεῖν ricorre 52 volte, con particolare frequenza in 1Cor 12-14. Il sostantivo λόγος è utilizzato 28 volte. Per la rilevanza quantitativa e qualita-



tribuisce a sé e al gruppo di riferimento. Non è specificata l'identità del gruppo, che rappresenta qui i credenti connotati da maturità cristiana.⁶⁸ Paolo rivendica l'autenticità del parlare profetico e la estende ai suoi collaboratori, riconducendo tale processo al profilo dell'uomo spirituale (v.15: πνευματικός). Nella sezione di 1Cor 1-4 i τελείοι coincidono con «quelli che sono spirituali» (πνευματικοί), abilitati a conoscere le cose comunicate dallo Spirito di Dio (2,13-15; cf. 3,1).⁶⁹ Si tratterebbe di quei cristiani che a Corinto hanno acquisito una conoscenza più profonda della fede e si pongono su un piano superiore rispetto ai credenti che sono ancora «principianti».⁷⁰ Altri commentatori vedono nella designazione dei τελείοι l'intera comunità ecclesiale che si oppone alla sapienza arrogante di gruppo antagonista all'Apostolo.⁷¹

Circa la menzione dei «dominatori di questo mondo» (τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου), Paolo alluderebbe alle autorità religiose giudaiche coinvolte nella condanna di Cristo.⁷² L'impiego del termine αἰῶν («eone») richiama il linguaggio apocalittico e, insieme ad altre espressioni paoline, ha dato adito a un orientamento interpretativo di matrice misterica.⁷³ Seguendo tale prospettiva alcuni studiosi hanno voluto identificare nelle formule paoline dei vv. 6-8 l'allusione apocalittica

tiva del verbo λαλεῖν nel nostro contesto, cf. SALVADORI, *La sapienza e lo Spirito*, 139-143. Nella tradizione biblica il dono della sapienza da parte di Dio è condizione per essere «perfetti» (cf. Sap 9,6).

⁶⁸ Circa le ipotesi di identificazione del «gruppo» di Corinto, cf. BARBAGLIO, *La prima lettera ai Corinzi*, 163-165.

⁶⁹ Cf. FABRIS, *Prima lettera ai Corinzi*, 50.

⁷⁰ Cf. G. THEISSEN, *Psychological Aspects of Pauline Theology*, Philadelphia, PA 1987, 347-348.

⁷¹ In tale linea si colloca la ricerca di J.P. DU PLESSIS, *Teleios. The Idea of Perfection in the New Testament*, Kampen 1959. La stessa posizione è condivisa da J.S. LAMP, *First Corinthians 1-4 in Light of Jewish Wisdom Traditions. Christ, Wisdom and Spirituality* (SBEC 42), Lewiston, NY 2000, 161; G.D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians* (NICNT), London 2014, 102.

⁷² L'espressione «dominatori di questo mondo» evoca il sottofondo anticotestamentario profetico (cf. Is 29,14; 33,18; 19,11-12; Bar 3,9-4,4). Oltre al riferimento ai capi e ai responsabili che hanno fatto condannare Cristo, l'espressione può essere estesa a quanti hanno misconosciuto la sapienza divina (cf. FATTAL, *Paul de Tarse et le Logos*, 90 nota 65).

⁷³ Nel contesto di 1Cor 2 αἰῶν e κόσμος sono due concetti equivalenti (cf. 1,20). L'interpretazione esoterico-apocalittica è stata proposta da R. SCROGGS, «Sophos and Pneumatikos», in *NTS* 14(1967), 33-55. Si tratta di un'interpretazione influenzata dal presupposto secondo cui gli avversari di Paolo a Corinto appartenevano a una corrente «gnostica». Tale posizione non sembra trovare consensi nell'attuale panorama della ricerca. Per una rassegna critica delle posizioni cf. THISLTON, *The First Epistle to the Corinthians*, 233-239.

a «potenze angeliche ultraterrene avverse a Dio, alle quali è subordinato il vecchio secolo». ⁷⁴ Secondo questa ipotesi, il nostro testo permetterebbe di gettare uno sguardo alla cosmologia paolina, che vede il mondo governato da potenze angeliche la cui sapienza si contrappone al progetto divino. «Le potestà cosmiche, per quanto provvisoriamente dominino il corso di questo mondo, possono accedere solo alla sapienza cosmica, non però alla verità di Dio che si attua in Cristo». ⁷⁵ Questi spiriti non avrebbero voluto conoscere il piano salvifico di Dio e per questo non hanno impedito la crocifissione di Cristo. Sarebbero questi i «dominatori del mondo» che vengono ridotti al nulla (καταργουμένων), ⁷⁶ mentre la croce di Cristo porta la salvezza e rivela quel mistero nascosto (v. 7: ἐν μυστηρίῳ τὴν ἀποκεκρυμμένην) che Dio ha stabilito prima dei secoli per la nostra gloria (εἰς δόξαν ἡμῶν). Pertanto la τελείωσις sarebbe – secondo questa interpretazione esoterica – la conseguenza del processo di iniziazione e di illuminazione che permette a un gruppo ristretto di giungere alla conoscenza perfetta del divino. Per il suo impiego nel contesto corinzio, anche il motivo della τελείωσις rivela connessioni con il sottostante contesto filosofico. Fermiamo la nostra attenzione sul significato dell'«uomo perfetto» e della maturità in alcuni autori della tradizione filosofica greca. ⁷⁷

Occorre tener presente che τέλειος assume nella letteratura extra-biblica il significato principale di «perfetto, integro, senza difetti». Il termine si riferiva inizialmente agli animali per il sacrificio o ad altre realtà che implicano misurazione. Generalmente nel pensiero greco il τέλος significa soprattutto il fine, la mèta. ⁷⁸ Platone impiega il concetto di perfezione dell'uomo nell'ambito della conoscenza, spiegando che il τέλειος è colui che è capace di penetrare nel mondo delle idee attraverso la reminiscenza (ἀνάμνησις). Una testimonianza di tale concezione

⁷⁴ H.D. WENDLAND, *Le lettere ai Corinti* (NT 7), Brescia 1976, 60.

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ Per l'approfondimento del verbo καταργέω, cf. SALVADORI, *La sapienza e lo Spirito*, 164-167.

⁷⁷ Cf. G. DI NAPOLI, «Perfezione», in CENTRO DI STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE, *Enciclopedia filosofica*, Firenze 1957, III, 1282-1290.

⁷⁸ Τέλειος è un derivato di τέλεος (e il verbo τελέω), termine che indicava originariamente, dalla radice τελ, l'azione di «girare intorno» (il timone, lo sterzo). In questo senso l'idea del τέλος esprime la svolta, il punto culminante dove termina una misura e ne inizia un'altra. Nel suo sviluppo τέλεος (da cui τέλειος = ciò che è arrivato al suo fine, alla mèta) è passato a indicare ciò che è portato a compimento in senso umano (esempio: il matrimonio) e spirituale (la perfezione, la maturità); cf. G. DELLING, «τέλειόω, τέλειος», in *GLNT*, XIII, 1003-1049, spec. 1004; H. HUBNER, «τέλειος», in *DENT*, II, 1588-1592.

è presente nel secondo discorso di Socrate riportato nel *Fedro*. Socrate si ferma a riflettere sull'attività del comprendere la realtà che fa riferimento a un'operazione di astrazione. L'esperienza del conoscere attraverso le cose implica una capacità di astrazione che si collega a un discorso comune, caratterizzato dalla intersoggettività. Per Socrate esiste una reminiscenza della memoria collettiva che è propria delle persone viventi e che oltrepassa la singola esperienza degli individui. Come avviene per i poeti che sublimano la realtà, così è per il filosofo che pensa la filosofia. Essa si presenta come una nuova forma di alienazione, che implica la capacità di uscire da se stesso e di ricordare, cioè comprendere e argomentare concetti che, per funzionare, non possono essere soltanto suoi.⁷⁹ Dopo aver presentato la condizione dell'uomo nel mondo e il tema della reincarnazione dell'anima umana, Socrate riflette sulla condizione particolare del filosofo che è stato iniziato ai misteri perfetti e si avvale di tali reminiscenze. Si legge nel *Fedro*:

Solo l'anima del filosofo mette le ali, poiché grazie al ricordo, secondo le sue facoltà, la sua mente è sempre rivolta alle entità in virtù delle quali un dio è divino. Quindi l'uomo che si avvale rettamente di tali reminiscenze (ἀνήρ ὑπομνήμασιν ὀρθῶς χρώμενος), essendo sempre iniziato a misteri perfetti (τελέους ἀεὶ τελετὰς τελούμενος), diventa lui solo realmente perfetto (τέλειος ὄντως μόνος γίγνεται); dato però che si distacca dalle occupazioni degli uomini e si fa accanto al divino (πρὸς τῷ θεῷ γιγνόμενος), è ripreso dai più come se delirasse, ma sfugge ai più che è invasato da un dio.⁸⁰

La conoscenza è fondamentalmente un processo di ὑπόμνησις. È un ricordo che permette al filosofo, iniziato ai misteri perfetti, di diventare anch'egli «uomo perfetto» (τέλειος). In altri contesti Platone parla della perfezione collegandola all'assoluto. Solo l'assoluto in sé possiede la perfezione e tutte le realtà partecipano della perfezione dell'assoluto. Nel *Timeo* il demiurgo è definito il dio autosufficiente e perfetto⁸¹ e il mondo è caratterizzato dal filosofo come simile «al più compiutamente perfetto degli intelligibili».⁸²

⁷⁹ Cf. PLATONE, *Fedro* 249b.

⁸⁰ *Ibid.*, 249c.

⁸¹ Cf. PLATONE, *Timeo* 68e.

⁸² Cf. *ibid.*, 30d. Annota Di Napoli: «Il concetto di perfezione è posto da Platone nella totalità intensiva dell'essere con la conseguenza dell'immutabilità; il binomio del perfetto e del partecipato domina infatti tutta la ricerca-costruzione platonica» (DI NAPOLI, «Perfezione», 1284).



In diversi luoghi dei suoi scritti Aristotele fa riferimento al concetto di τέλος e di τελείωσις in riferimento all'uomo e al raggiungimento della felicità. Spicca la riflessione della perfezione in relazione all'anima umana e all'etica. È sufficiente per il nostro approfondimento segnalare come nell'*Etica Nicomachea* il motivo della perfezione dell'uomo definisca la condizione della vita felice.⁸³ Quando essa raggiunge il suo fine può definirsi una «vita completa» (τέλειος βίος).⁸⁴ Questo però non può avvenire nel contesto storico, in cui si sperimenta la mutabilità temporale.⁸⁵

La vita umana che ha un τέλος temporale è sempre perfetta. Essa si compie quando, raggiunto il suo fine, cessa il movimento. Circa la perfezione (τελείωσις), Aristotele l'associa alla virtù, definendola come «forma di perfezione» che permette di raggiungere il sommo bene (ἀγαθὸν καὶ τὸ ἀριστόν)⁸⁶ e la felicità. Secondo Aristotele fanno parte della «virtù perfetta» (ἡ ἀρετὴ τελεία), che si realizza nell'atto di scegliere, la ragione pratica (φρονήσις) e il naturale impulso al bene.⁸⁷ Secondo la visione stoica ἄνθρωπος τέλειος è il sapiente, che possiede tutte le virtù e le mette in pratica. Dotato per sua natura di impulsi e «semi di virtù», l'uomo è l'unico tra gli esseri naturali ad avere il dono della ragione e la capacità di agire bene o male, ossia in accordo con la natura o contro di essa. Pertanto la perfezione dell'uomo consiste nell'esercizio delle virtù e nel conseguimento del bene.

Nell'orizzonte della riflessione paolina e segnatamente del contesto corinzio assume un interesse specifico la concezione filosofica di Filone Alessandrino. Alla luce dell'analisi di 1Cor 1,18–2,16 egli rappresenta un termine di paragone di primaria importanza.⁸⁸ Secondo Filone l'uomo perfetto è colui che è pienamente formato nell'educazione e nella scienza. In quanto tale il τέλειος si differenzia sia dal principiante, che è all'inizio della sua formazione, sia dal progredito che sta acqui-

⁸³ Cf. I. YARZA, *La razionalità dell'etica di Aristotele. Uno studio su Etica Nicomachea I*, Roma 2001, 132-135.

⁸⁴ Cf. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* VI 12, 1144 a 7.

⁸⁵ Cf. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* I 10, 1101 a 14-16. Annota Yarza: «La vita felice è sì una vita che ha raggiunto già il suo τέλος, è una vita completa, τέλειος βίος, «compiuta (apoteleítai)» (EN VI 12, 1144 a 7), ma non in senso temporale. Il τέλος dell'uomo non è termine in una dimensione temporale, ma perfetto» (YARZA, *La razionalità dell'etica di Aristotele*, 178).

⁸⁶ Cf. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* VII 1, 1145 a 19-20.

⁸⁷ Cf. YARZA, *La razionalità dell'etica di Aristotele*, 178 nota 87. Circa la perfezione dell'attività contemplativa come agire morale ultimo, cf. *ibid.*, 186-192.

⁸⁸ Cf. SALVADORI, *La sapienza e lo Spirito*, 150-151.



sendo la sapienza. Per il filosofo alessandrino la τελείωσις non è prerogativa umana ma dono di Dio. In tal senso Filone si collega alla tradizione sapienziale giudaica che considera la perfezione interiore del credente come accoglienza e attuazione dei comandamenti della Torah.⁸⁹

È interessante notare come l'Alessandrino, parlando del cammino di perfezione degli uomini, utilizzi una terminologia simile a quella paolina. Egli mette in relazione il «maturo», lo «stolto» e il «fanciullo». Interpretando il racconto della creazione dell'uomo in Gen 2, Filone introduce una distinzione tra l'uomo plasmato (πλασθέντος) e l'uomo «creato» da Dio (ὄν ἐποίησεν ὁ θεός), tra l'intelletto terrestre e corruttibile e quello immateriale e celeste. Secondo l'Alessandrino l'uomo celeste possiede già le virtù, mentre l'uomo terreno è senza insegnamento e non può conseguire la saggezza. L'uomo perfetto (τέλειος) non ha bisogno di essere istruito attraverso comandi e divieti. Egli scrive: «Al perfetto (τῷ μὲν οὖν τελειωτέλῳ), cioè all'uomo a immagine di Dio, non è necessario né comandare, né vietare, né fare esortazioni».⁹⁰ Invece per lo stolto (φαῦλος) sono necessari il comando e il divieto, mentre per l'uomo inesperto (νήπιος) occorrono l'esortazione e l'insegnamento.

Avendo presente l'*excursus* proposto, possiamo cogliere la valenza che Paolo conferisce a τέλειος in 1Cor 2,6.⁹¹ In Rm 12,2 e 1Cor 13,10 l'aggettivo neutro τέλειον riguarda l'ambito di Dio, della sua volontà che ha come caratteristica propria ciò che è perfetto e il compimento escatologico. L'uomo è chiamato a discernere ciò che corrisponde alla volontà divina senza conformarsi al mondo presente (Rm 12,2). Molto interessante è l'antitesi bambini/maturi in 1Cor 14,20 con cui si sviluppa l'invito al giusto discernimento per il bene della comunità:⁹² «Fratelli, non comportatevi da bambini (παιδιά γίνεσθε) nei giudizi. Quanto a malizia, siate bambini (νηπιάζετε), ma quanto a giudizi, comportatevi da uomini maturi (τέλειοι γίνεσθε)». In Fil 3,2-16 l'Apostolo si presenta ai filippesi come esempio del credente che è in cammino sulla stra-

⁸⁹ Cf. FILONE, *De Specialibus Legibus* 4, 140; cf. DELLING, «τέλειόω, τέλειος», 1015. Nel *De Agricultura* l'Alessandrino asserisce: «Spesso anche alcuni che sono giunti alla perfezione (τελειωθέντες) sono stati considerati imperfetti perché hanno fatto dipendere ogni loro progresso dalla loro personale iniziativa» (FILONE, *De Agricultura* 169).

⁹⁰ Cf. FILONE, *Legum Allegoriae* I, 94-95. Cf. R. RADICE, *Allegoria e paradigmi etici in Filone di Alessandria. Commentario a Legum Allegoriae*, Milano 2000, 144-145.

⁹¹ τέλειος è attestato 8x nell'epistolario: Rm 12,2; 1Cor 2,6; 13,10; 14,20; Fil 3,15; Ef 4,13; Col 1,28; 4,12. Il verbo ἐπιτελέω è attestato 6x (Rm 15,28; 2Cor 7,1; 8,6.11; Gal 3,3; Fil 1,6); συντελέω ricorre solo in Rm 9,28.

⁹² L'impiego del verbo δοκιμάζω in Rm 12,2 implica il giudizio saggio dell'uomo maturo (cf. J.-N. ALETTI, *Saint Paul Épître aux Philippiens* [EtB 55], Paris 2005, 253-254).



da della perfezione.⁹³ Allo stesso tempo anche i filippesi sono chiamati a vivere la comunione con le sofferenze di Cristo, ad essere conformi alla sua morte, nella speranza di giungere alla risurrezione dai morti (cf. Fil 3,10-11).

Il significato che Paolo attribuisce all'impiego di τέλειος in 1Cor 2,6 è chiarito dal confronto con l'ambiente filosofico e segnatamente dalla situazione ecclesiale.⁹⁴ La τελείωσις non è una perfezione morale né riguarda la relazione esclusiva e auto-referenziale del singolo credente con Dio. Al contrario, l'affermazione paolina assume una funzione performativa con una notevole dose di ironia retorica, per via delle tensioni ecclesiali e dell'immatùrità dei corinzi. Pertanto la maturità (perfezione) richiesta ai credenti implica l'adesione piena all'evento pasquale e ogni sapienza, sia quella greca sia quella derivante dalla Legge della tradizione giudaica, rischia di svuotare e di ostacolare questo processo di maturazione della fede e la stessa credibilità del vangelo.⁹⁵

Conclusiones

In forma sintetica riassumiamo i motivi filosofici emersi dalla nostra analisi in cinque temi: a) Il λόγος e le sue interpretazioni; b) La δύναμις θεοῦ; c) Il *topos* della derisione del filosofo; d) La σοφία tra ragione filosofica e fede; e) La τελείωσις dell'uomo.

a) Colpisce in 1Cor 1,18–2,16 l'utilizzazione intensiva del concetto polisemico di λόγος, qualificato teologicamente dalla croce e dal suo significato pasquale. L'argomentazione di Paolo comprende il contenuto teologico e antropologico del λόγος e la sua forza comunicativa (τὸ κήρυγμα) e profetica. Emerge dall'analisi la distinzione tra l'eloquenza del λόγος, che risulta fuorviante per la comunicazione del mistero salvifico, e la forza didattica e pneumatica del λόγος, finalizzata a sottolineare la necessità dell'uomo di accogliere Cristo morto e risorto.⁹⁶ In tal senso, come avviene anche nella tradizione greca, Paolo ricusa l'atteggiamento dei filosofi sofisti e di quanti si basano sulla sola ragione e abilità persuasiva, perché svuota di senso il λόγος della croce.

⁹³ Si utilizza sia il verbo τελειόω (3,12) che l'aggettivo τέλειος per designare la condizione dei credenti (3,15).

⁹⁴ Circa il motivo della perfezione (τελείωσις) negli scritti di Qumran, cf. SALVADORI, *La sapienza e lo Spirito*, 148-149.

⁹⁵ Cf. SALVADORI, *La sapienza e lo Spirito*, 155-156.

⁹⁶ Cf. FATTAL, *Paul de Tarse et le Logos*, 117-118.



b) Un secondo motivo è rappresentato dall'espressione δύναμις θεοῦ, con cui si delinea l'opera trasformante di Dio per mezzo del suo Spirito. L'argomentazione paolina ruota intorno all'idea paradossale che la δύναμις θεοῦ si comprende nella μωρία τοῦ σταυροῦ. Tale visione differisce notevolmente dalla concezione filosofica probabilmente circolante anche nell'ambiente corinzio che vedeva nelle δυνάμεις l'influsso delle potenze divine (e/o magiche). In questo caso Paolo ammette che la δύναμις θεοῦ si manifesta universalmente ai credenti che aderiscono alla stoltezza della predicazione. Egli apre una nuova prospettiva ammettendo che Dio possa essere raggiunto dalla ragione umana nei suoi attributi di «eterna potenza e divinità» (Rm 1,20: ἢ τε αἰδῖος αὐτοῦ δύναμις καὶ θεϊότης) per via della natura creata (cf. Rm 1,19-20). La ragione filosofica e la fede cristologica non si escludono, ma si corrispondono con ruoli diversi.

c) L'argomentazione paolina comprende due prove della potenza divina che si manifesta nella «debolezza»: la condizione ecclesiale della comunità e la testimonianza apostolica di Paolo. Egli invita i suoi interlocutori a riflettere sull'inadeguatezza del loro *status* socio-culturale. I credenti sono descritti non senza ironia, come ciò che per il mondo è stolto, debole, ignobile, disprezzato e nulla. Lo stesso registro argomentativo sarà utilizzato dall'Apostolo in altri contesti, in cui si pone in risalto la condizione paradossale della persona chiamata in relazione a Dio e alla missione da compiere (1Cor 2,1-5; cf. 2Cor 10-13; Fil 3). È noto dalla tradizione biblica che Dio sceglie per il suo progetto salvifico «ciò che è nulla», rovesciando i progetti dei potenti e rendendo ultimi i primi e primi gli ultimi. L'esperienza del discorso ai filosofi storici ed epicurei di Atene (At 17,16-34) si comprende in questa prospettiva. Tale motivo, elaborato con enfasi nell'ambiente corinzio, può essere collegato al *topos* della «derisione dei filosofi» di cui abbiamo testimonianza nel mondo greco. Il filosofo che fa un umile cammino di ricerca della verità, cresce nella conoscenza di sé e del mondo, vive la sua nullità e ne sperimenta la condizione antropologica (cf. l'esempio di Socrate).

d) Strettamente collegato con l'idea del λόγος è il tema della σοφία, che accomuna le due sezioni di 1,18-2,5 e 2,6-16. Nella prima sezione (1,18-2,5) il termine σοφία assume una funzione strumentale, relativa alla predicazione della croce (1,24: σοφία θεοῦ). Essa designa la paradossale sapienza di Dio radicalmente opposta a quella che cercano i greci, che è la sapienza umana, del mondo. Essa è personificata da Cristo «signore della gloria» (2,8). Nella seconda sezione (2,6-16) la σοφία definisce i credenti come τελείοι (maturi) interpretando la loro esisten-



za in prospettiva soteriologica. Nella prima sezione Paolo collega la σοφία alla croce di Cristo, mentre nella seconda sezione la σοφία assume un concetto universalistico, strettamente unito al progetto misterioso di Dio in favore dell'umanità. Tale sapienza non è frutto della ragione umana, ma della rivelazione di Dio per mezzo dello Spirito. La distinzione tra sapienza umana e sapienza divina non esclude il valore della ragione filosofica, bensì implica la distinzione dei due livelli conoscitivi, tra di loro connessi: quello filosofico (ragione) e quello teologico (rivelazione).

e) Strettamente collegato al concetto di σοφία è il motivo della perfezione/maturità (τελείωσις) dell'uomo e del credente. Avendo presente la peculiarità del vocabolario paolino in 1,18–2,16, la designazione dei credenti come τελείοι e successivamente come πνευματικοί suscita la domanda circa il sostrato filosofico a cui l'Apostolo attinge. Il motivo filosofico della perfezione dell'uomo è presente nella tradizione greca (Platone, Aristotele) e viene ripreso soprattutto nello stoicismo e nel pensiero giudeo-ellenistico di Filone Alessandrino. Nondimeno l'impiego di τέλειος in 2,6 rientra nel contesto dell'argomentazione teologica costruita da Paolo, finalizzata al cammino di maturità dei credenti. Essa implica l'adesione piena all'evento pasquale. Solo aderendo al mistero di Dio rivelatosi in Cristo, il credente sperimenta l'azione trasformante dello Spirito che permette di declinare il dinamismo teologale della fede, della speranza e della carità (1Cor 13,13). I τελείοι di cui parla Paolo sono gli adulti nella fede, non circoscritti in un ristretto gruppo di «perfetti», ma aperti alla dimensione universale dell'azione dello Spirito.

GIUSEPPE DE VIRGILIO

Pontificia Università della Santa Croce

Piazza Sant'Apollinare, 49

00186 Roma

devirgilio@pusc.it

Parole chiave

Parola / *Logos* – Croce – Sapienza – Potenza / Debolezza di Dio – Dimostrazione – Perfezione / Perfetto – Teologia paolina – Filosofia / Filosofo

Keywords

Word / *Logos* – Cross – Wisdom – Power / Weakness of God – Demonstration – Perfection / Perfect – Pauline Theology – Philosophy / Philosopher



Sommario

L'articolo propone lo studio di alcuni motivi filosofici emergenti dalla sezione di 1Cor 1,18–2,16 e collegati al messaggio teologico. Dopo aver illustrato gli orientamenti interpretativi di 1Cor 1–2 negli ultimi decenni, si esaminano cinque temi filosofici: 1) Il λόγος τοῦ σταυροῦ; 2) La σοφία e ἡ ἀποδείξις; 3) La δύναμις θεοῦ; 4) Il *topos* della derisione del filosofo; 5) La τελείωσις. La comparazione di 1Cor 1–2 con le fonti letterarie evidenzia i collegamenti con il substrato filosofico del tempo e la peculiarità della concezione paolina. L'Apostolo elabora una riflessione paradossale centrata sull'azione dinamica di Dio nella storia, sulla predicazione della salvezza mediante la croce di Cristo, sulla debolezza della comunità ecclesiale e sulla sua maturità di fede.

Summary

This article is an attempt to study some of the philosophical motifs that emerge from the section of 1Cor 1,18–2,16 and are connected with its theological message. After illustrating the directions taken by research on 1Cor 1–2 in recent decades, we examine five philosophical themes: 1) The λόγος τοῦ σταυροῦ; 2) σοφία and ἀποδείξις; 3) The δύναμις θεοῦ; 4) The *topos* of the derision of the philosopher; 5) τελείωσις. The comparison of 1Cor 1–2 with literary sources highlights both the connections with the philosophical *substratum* of the time and the peculiarity of the Pauline conception. The Apostle elaborates a paradoxical reflection centred on the dynamic action of God in history, on the preaching of salvation through the Cross of Christ, on the weakness of the ecclesial community and on the maturity of its faith.

Il Cantico dei Cantici e gli epigrammi dell'*Anthologia Palatina*

Nel corso dei secoli, il Cantico dei Cantici è stato comparato e paragonato a gran parte della letteratura antica di tutto il Mediterraneo e non solo. Tuttavia, recentemente è stata proposta, invece, una genesi dell'opera in un ambiente cronologicamente molto vicino a quello nel quale si è formato il canone biblico: l'epoca ellenistica. Infatti, coloro che hanno raffrontato il libro con la produzione poetica greca del III sec. a.C. sembrano aver trovato terreno fertile per una lettura comparata del poema biblico.

Benché la maggior parte dei paralleli puntuali tra il Cantico e la poesia ellenistica siano individuati negli *Idilli* di Teocrito, il poeta siracusano non è l'unica possibile fonte d'ispirazione per l'autore del libro biblico e, di certo, non doveva essere l'unico poeta a lui noto. Il poema offre una grande ricchezza di motivi tipici della poesia ellenistica, anche qualora questi non siano presenti nella produzione teocritea. Infatti, numerosi epigrammi contenuti nell'*Anthologia Palatina* presentano delle somiglianze e dei paralleli formali, puntuali e concettuali con il Cantico che non possono essere ignorati ai fini di una comparazione testuale.

Dal punto di vista di un'analisi formale, numerosi passi del poema biblico presentano una struttura che potrebbe essere definita «epigrammatica»; tale struttura potrebbe dimostrare la familiarità dell'autore biblico con la produzione di epigrammi, particolarmente florida in età ellenistica, a partire dagli ultimi decenni del IV sec.¹

La composizione dialogata del Cantico trova un parallelo non solo, come più volte notato da diversi studiosi, nei mimi teocritei, ma anche negli epigrammi dell'*Anthologia Palatina*, alcuni dei quali, costruiti su scambi di battute brevissimi, potrebbero aver fornito all'autore del poema biblico uno tra i numerosi spunti per la struttura della propria opera.

Tra gli epigrammi dell'*Anthologia* che maggiormente si prestano a un confronto formale, ne troviamo uno attribuito ad Asclepiade di Samo (*Anth. Pal.* V,181)²

¹ Sulla poesia greca epigrammatica cf. K.J. GUTZWILLER, *Poetic Garlands. Hellenistic Epigram in Context*, Berkeley, CA 1998.

² τῶν καρίων ἡμῖν λάβε κώλακας (ἀλλὰ πόθ' ἤξει) / καὶ πέντε στεφάνους τῶν ροδίνων. ἴτι τὸ Πάξ; / οὐ φῆς κέρματ' ἔχειν; διολώλαμεν. οὐ τροχιεῖ τις / τὸν Λαπίθην; ληστήν, οὐ θεράποντ' ἔχομεν. / οὐκ ἀδικεῖς; οὐδέν; φέρε τὸν λόγον ἔλθε λαβοῦσα, / Φρύνη, τὰς ψήφους. ὦ μεγάλου κινάδου. / πέντ' οἶνος δραχμῶν ἀλλὰς δύο ... / ὅτα λέγεις σκόμβροι σησαμίδες, σχάδονες. / αὐρίον αὐτὰ καλῶς λογιούμεθα: νῦν δὲ πρὸς Αἴσχραν / τὴν μυρόπωλιν ἰὼν, πέντε λάβ' ἀργυρέας. / εἰπέ δὲ σημείον, Βάκχων ὅτι πέντ' ἐφίλησεν / ἐξῆς, ὧν κλίνη μάρτυς

e uno adespota (Anth. Pal. V,101).³ Entrambi i componimenti presentano un rapido scambio di battute dalle quali il lettore deve comprendere il contesto senza che nessun ausilio sia prestato da parte dell'autore. Lo stesso procedimento si riscontra nel Cantico, il cui testo è interamente composto dalle battute che si scambiano il diletto e l'amata, solamente a volte inframmezzate dall'intervento delle «figlie di Gerusalemme». La voce di un narratore è completamente assente e l'autore non fornisce nessun elemento descrittivo; è il lettore a dover ricavare tutte le informazioni utili alla comprensione dell'opera dal dialogo tra i personaggi.

Sono riconoscibili nel Cantico numerosi temi tipici della poesia ellenistica che forniscono paralleli puntuali tra il poema biblico e gli epigrammi dell'*Anthologia Palatina* più numerosi di quelli individuabili a livello formale. L'autoaffermazione femminile e il ribaltamento dei ruoli tra uomo e donna rappresentano due fra i temi principali del poema biblico. Infatti, nel Cantico la donna è presentata dall'autore come un soggetto desiderante e non solo come l'oggetto d'amore del proprio uomo. A più riprese nell'arco dell'opera l'amata pretende di esercitare il controllo sul proprio corpo, indirizzando i suoi favori a chi lei desidera, affermando la propria esperienza erotica e dando voce alla propria prospettiva sulla realtà.⁴

Anche per quanto riguarda l'affermazione della volontà dei personaggi femminili su quella della loro controparte maschile, tra gli epigrammi dell'*Anthologia Palatina* si rinvencono numerosi componimenti nei quali i temi dell'indipendenza femminile e del ribaltamento dei ruoli tra uomo e donna sono sviluppati con una modalità che appare simile a quella impiegata dall'autore del Cantico.

Un epigramma di Asclepiade di Samo (*Anth. Pal.* XII,161) offre un parallelo interessante; infatti il componimento descrive una fanciulla che si traveste da ragazzo e seduce dei giovani. Nel testo viene attuato uno scambio di ruoli tra uomo e donna che, con intenti parodici ed erotici insieme, è portato all'estremo. La giovane dell'epigramma asclepiadeo indossa un πέτασος e una γλαμύς, entrambi capi che venivano indossati esclusivamente dagli uomini, appropriandosi, attraverso l'abbigliamento, anche del ruolo di corteggiatore e di seduttore che convenzionalmente spettava all'uomo. Il fatto che la ragazza indossi vestiti da uomo le attribuisce simbolicamente il tratto tipicamente maschile dell'aver potere e controllo sulla propria eroticità e sessualità.⁵ In maniera analoga, la donna del Cantico dichiara di non aver custodito la propria vigna – e, fuor di metafora, la propria verginità – ribellandosi al potere che intendevano esercitare i suoi fratelli su di lei (Ct 1,6).

ἐπεγράφετο. Per l'edizione dei testi dell'*Antologia*, cf. W.R. PATON (ed.), *The Greek Anthology*, voll. I, III e IV (LOEB), Cambridge, MA-London 1953.

³ α. Χαίρε κόρη. β. Καὶ δὴ σύ. α. Τίς ἡ προιοῦσα; β. Τί πρὸς σέ; / α. Οὐκ ἀλόγως ζητῶ. β. Δεσπότης ἡμετέρη. / α. Ἐλπίζειν ἔστι; β. Ζητεῖς δέ τί; α. Νύκτα. β. Φέρεις τι; / α. Χρυσίον. β. Εὐθύμει. α. Καὶ τόσον. β. Οὐ δύνασαι.

⁴ Cf. Ct 1,2-3; 2,3; 4,16 e 5,3-5.

⁵ GUTZWILLER, *Poetic Garlands*, 131-132.



Sebbene nel Cantico non si assista in nessun luogo a un travestimento maschile dell'amata, nel poema è presente come motivo di fondo l'inversione dei ruoli tra uomo e donna. Nel testo biblico, infatti, è la donna a condurre il gioco d'amore e a corteggiare il proprio diletto, al contrario di quanto doveva accadere nella società dell'epoca. Sembrerebbe, quindi, che l'autore del poema biblico abbia recepito dagli epigrammisti dell'*Anthologia* alcune tra le novità tematiche dell'epoca e le abbia sviluppate all'interno della propria opera con modalità più sottili.

Nella poesia ellenistica, dal tema dell'inversione dei ruoli tra uomo e donna nel rapporto amoroso si sviluppa, di conseguenza, l'ideale dell'amore e del trasporto sessuale reciproco nelle relazioni, che esse fossero sancite da un vincolo matrimoniale o illegittime. La parità dei sessi e la reciprocità del desiderio che costituiscono una tematica centrale del Cantico, sono un elemento chiave già rintracciabile negli epigrammi dell'*Anthologia*.

Un componimento attribuito a Posidippo di Pella o, secondo l'ascrizione, ad Asclepiade di Samo, si concentra sulla reciprocità dell'amore tra uomo e donna; ai vv. 7-8 si legge:

Νῦν δ'ἴσος ἀμφοτέροις φιλίης πόθος, οὐκ ἀτελεῖς γὰρ
Εὐχαὶ τὰς κείνης εὐξάτ' ἐπ' ἡτόνος.⁶

Ora sono entrambi innamorati, infatti non furono vane
le preghiere che lui fece sulla riva.

I versi riportati rappresentano la conclusione dell'epigramma e inducono a pensare che in un primo momento fosse la donna a godere di maggior potere nella relazione e, invece, fosse l'uomo a dover pregare affinché lei si mostrasse benevola;⁷ similmente nel Cantico il diletto prega per vedere la sua amata e per riceverne le attenzioni (Ct 2,14; 4; 5,3s).

Anche l'epigramma V,210 attribuito ad Asclepiade mette in relazione i personaggi e gli effetti dell'amore che questi subiscono ponendoli in un *continuum* tra maschile e femminile in cui i ruoli convenzionalmente attribuiti a uno dei due sessi vengono assunti dall'altro.⁸

τῶ θαλλῶ Διδύμη με συνήρπασεν, ὦ μοι. ἐγὼ δὲ
τήκομαι, ὡς κηρὸς πᾶρ πυρί, κάλλος ὄρῶν.
εἰ δὲ μέλαινα, τί τοῦτο; καὶ ἄνθρακες: ἀλλ' ὅτ' ἐκείνου
θάλλωμεν, λάμπους ὡς ῥόδεαι κάλυκες.⁹

⁶ *Anth. Pal.* V, 209.

⁷ Cf. J.B. BURTON, «Themes of Female Desire and Self-Assertion in the Song of Songs and Hellenistic Poetry», in A.C. HAGEDORN (ed.), *Perspectives on the Song of Songs* (BZAW 125), Berlin-New York 2005, 197-198.

⁸ GUTZWILLER, *Poetic Garlands*, 133-134.

⁹ *Anth. Pal.* V, 210.



Didime mi ha rapito con la sua bellezza da bocciolo,
io mi sciolgo come cera vicino al fuoco quando vedo la sua bellezza.
E se è nera, che importa? Anche i tizzoni lo sono,
ma quando li riscaldiamo, splendono come boccioli di rosa.

La situazione presentata dall'epigramma asclepiadeo mostra un personaggio maschile rapito dalla bellezza della propria amata; è quindi l'uomo a subire il fascino della donna e ad accusare i sintomi della malattia d'amore. Similmente in Ct 4,9 si legge:

לבבתני אחתי כלה
לבבתני באחר מעיניך
באתד ענק מצורניך

Mi hai rapito il cuore, sorella mia, sposa,
mi hai rapito il cuore con un solo sguardo,
con una sola perla delle tue collane.

Anche l'autore del Cantico, non solo nel passo qui riportato, ma in tutto l'arco della propria opera pone i suoi personaggi su un *continuum* tra sessi in cui le convenzioni di genere, che pur dovevano essere presenti all'epoca, non vengono rispettate né dal diletto né dalla Sulammita, che invece assumono comportamenti maschili o femminili a seconda delle situazioni.

L'epigramma asclepiadeo preso in esame, inoltre, mostra un'ulteriore consonanza con il Cantico; il poeta dichiara, difatti, che la sua amata, Didime, è bella nonostante abbia la carnagione scura. Non può che risuonare nella mente di un lettore Ct 1,5-6, dove si legge:

שחורה אני ונאנה בנות ירושלים
פאתלי קדר פיריעות שלמה:
אלתראיני שאני שחורה ששפתני חשמש

Sono nera e bella, figlie di Gerusalemme,
come le tende di Kedar, come le cortine di Salomone.
Non guardatemi perché sono nera, il sole mi ha abbronzata.

Il passo del Cantico, che presenta dei paralleli puntuali anche con il III e il X idillio di Teocrito nonché, come sarà notato più avanti, con altri componimenti contenuti nell'*Anthologia Palatina*, sembra richiamare l'epigramma asclepiadeo per il riferimento al colore della pelle della Sulammita. Infatti, questa è definita שחורה, «nera», termine che pare richiamare il μέλαινα presente nel componimento asclepiadeo. È possibile che l'autore si sia servito sia del componimento di Asclepiade sia degli idilli di Teocrito, fondendoli e reinterpretandone i temi nel modo a lui più congeniale e più adatto al contesto giudaico in cui operava.

Più volte nel Cantico l'autore applica la metafora della vigna al corpo della donna (1,6; 1,14; 2,15 e 8,12), inoltre, anche i seni della Sulammita sono paragonati, nel canto descrittivo di 7,2-10, a due grappoli d'uva nei vv. 8-9:

זאת קומתה דמתה לתמר ושנייה לאשכולות
 אמרתי אעלה בתמר אהנה בסנסניו
 והיוניא שנייה כאשכולות הגפן וריח אפך כפתוחים

La tua altezza sembra quella della palma,
 e i tuoi seni come grappoli.
 Mi sono detto: «Salirò sulla palma¹⁰
 e afferrerò i grappoli di datteri».
 I tuoi seni sono come grappoli d'uva
 e il tuo respiro come profumo di mele.

Nei versetti riportati, si passa dalla descrizione dell'intera persona dell'amata a quella di una parte specifica, in questo caso i seni, paragonati a due grappoli di datteri e poi d'uva. In tutto il Mediterraneo, i grappoli d'uva erano associati ai seni delle donne e ne veniva esaltata la connessione con la procreazione e la fertilità. Inoltre, questi erano considerati un oggetto erotico, a tal punto veicolo di lussuria che, in un epigramma della poetessa Moero (V sec. a.C. circa), il grappolo, che si trova nel tempio di Afrodite come offerta votiva, viene apostrofato come segue:¹¹

κειῖσαι δὴ χρυσέαν ὑπὸ παστάδα τὰν Ἀφροδίτας,
 βότρυ, Διωνύσου πληθόμενος σταγόνι:
 οὐδ' ἔτι τοι μάτηρ ἐρατὸν περὶ κλῆμα βαλοῦσα
 φύσει ὑπὲρ κρατὸς νεκτάρειον πέταλον.

Grappolo, tu giaci sotto il porticato d'oro d'Afrodite,
 pieno del liquido di Dioniso,
 tua madre non ti getterà più intorno il tralcio amato,
 e farà crescere sulla tua testa una foglia profumata.

Nel componimento dell'*Anthologia Palatina*, la vite stessa è definita μάτηρ e, tramite un procedimento poetico contrario rispetto a quello presente nel passo del Cantico, acquisisce caratteristiche umane; diventa cioè antropomorfa, mentre nel poema biblico la donna diviene fitomorfa. Appare, quindi, evidente che il modo di procedere presentato dal poema biblico non è molto diverso da quello impiegato dalla poetessa greca per l'epigramma.

Inoltre, sempre all'interno dell'*Anthologia Palatina*, in un epigramma adespota, si legge:

¹⁰ È opportuno ricordare che anche nell'*Odissea* Nausicaa viene paragonata, a causa della sua statura, a una palma da Odisseo: OMERO, *Od.* VI,162-168. Cf. G. BARBIERO, *Cantico dei cantici* (Libri Biblici. Primo Testamento 24), Milano 2004, 326.

¹¹ *Anth. Pal.* VI,119; cf. BURTON, «Themes of Female Desire and Self-Assertion», 199-200.



Ὅμοφαξ οὐκ ἐπένευσας ὅτ' ἦσ σταφυλή, παρεπέμψω.
Μὴ φθονέσης δοῦναι κἄν βραχὺ τῆς σταφίδος.

Quando eri uva acerba mi rifiutavi, quando eri matura mi hai scacciato,
non rifiutarti di darmi un poco dei tuoi grappoli.¹²

L'autore del Cantico, che in altri luoghi del poema applica la metafora della vigna all'intero corpo della donna (Ct 1,6), sembrerebbe ispirarsi per il passo di Ct 7,8-9 ad alcuni componimenti ellenistici che operano lo stesso paragone o che conferiscono al grappolo d'uva e alla vite un forte valore simbolico specialmente in relazione al corpo femminile. Inoltre, è possibile ascrivere la presenza ripetuta nella poesia ellenistica e nel Cantico di questa immagine peculiare a una cultura comune mediterranea, nella quale la vite occupava il centro della vita contadina insieme al grano e all'olio.

Per quanto riguarda invece un'immagine più complessa presente in Ct 3,2-3, un epigramma di Asclepiade potrebbe aver offerto ispirazione all'autore del poema biblico; nel componimento, infatti, si legge:

Ὁμολόγης ἦξιεν εἰς νύκτα μοι ἡ πιβόητος
Νικῶ, καὶ σεμνὴν ὤμοσε Θεσμοφόρον
κοῦχ ἦκει, φυλακὴ δὲ παροίχεται. ἄρ' ἐπιорκεῖν
ἠθελε; τὸν λύχνον, παῖδες, ἀποσβέσατε.¹³

Eravamo d'accordo che stanotte sarebbe venuta da me la celebre
Nico, lo aveva giurato su Demetra.
Non viene. E la guardia è passata. Allora voleva spergiurare?
Servi, spegnete il lume.

L'epigramma asclepiadeo descrive un amante che si sente tradito dalla propria amata che, sebbene avesse giurato di raggiungerlo e incontrarlo per quella notte, non ha mantenuto la promessa. In Ct 3,2-3a sembra invece prospettarsi la situazione contraria, in accordo con la poetica di inversione dei generi; è la ragazza ad avventurarsi per le strade di notte in una ricerca affannosa dell'amato:

אָלוּמָה נָא נֶאֱסוּבָה בְּעִיר בְּשָׁנָקִים וּבְרַחֲבוֹת
אֲבִקְשָׁה אֶת שְׂאֵהָבָה נִפְשִׁי
בְּקִשְׁתִּיו וְלֹא מִצְאָתִיו
מִצְאוּנִי תְּשֻׁמְרֵי־הַסְּבָקִים בְּעִיר
אֶת שְׂאֵהָבָה נִפְשִׁי רְאִיתֶם:

¹² *Anth. Pal.* V, 304.

¹³ *Anth. Pal.* V,150.





Mi alzerò e girerò per la città, per le strade e per le piazze,
cercherò l'amore della mia vita.
L'ho cercato e non l'ho trovato.
Mi hanno trovata le guardie che fanno il giro della città:
avete visto l'amore della mia vita?

Il quadro descritto nell'epigramma di Asclepiade e nel Cantico, seppur con esito inverso, presenta alcune somiglianze: si tratta dell'attesa o della ricerca dell'amato che ha luogo in entrambi i casi di notte, in gran segreto, per sfuggire a occhi indiscreti. Tra i due passi è presente un elemento comune di notevole importanza: le guardie di ronda per la città ellenistica, che nell'epigramma dell'*Anthologia* hanno un ruolo marginale, nel poema biblico acquisiscono una rilevanza maggiore. Inoltre, in entrambi i componimenti, il passare della ronda sancisce un cambio di situazione; nel componimento ellenistico al passare della guardia il protagonista realizza che la propria amata non si presenterà, mentre nel libro biblico l'amata, subito dopo aver superato le guardie, ritrova il proprio diletto (Ct 3,4). L'autore del Cantico avrebbe potuto trarre ispirazione dall'epigramma di Asclepiade per costruire il proprio passo in maniera antitetica, conferendo così maggior rilievo alla figura delle guardie che, nel poema biblico, rappresentano un'effettiva minaccia per la ragazza.

Alcuni aspetti del Cantico inducono a paragonarlo alla poesia bucolica dei poeti alessandrini del IV-III secolo a.C., soprattutto rintracciando paralleli tra il poema biblico e l'inventore del genere bucolico, Teocrito. Tuttavia, anche nei componimenti di numerosi epigrammisti si osserva la presenza di ambientazioni tipicamente bucoliche; infatti, sono descritti luoghi splendidamente immersi nella natura che assumono le caratteristiche di un *locus amoenus* e che il Cantico sembra rispecchiare con la descrizione del letto nel verde in 1,16-17. Nella produzione della poetessa Anite di Tegea grande spazio, a volte anche maggiore di quello che il tema occupa in Teocrito, è dedicato alla creazione di paesaggi bucolici e rurali, come dimostra, fra i tanti, l'epigramma 313 contenuto nel libro IX dell'*Anthologia*:

Ἴζεν ἅπας ὑπὸ καλὰ δάφνας εὐθαλέα φύλλα,
ώραίου τ' ἄρυσαι νόματος ἀδὸν πόμα,
ὄφρα τοι ἀσθμαίνοντα πόνοις θέρεος φίλα γυῖα
ἀμπαύσης, πνοιῆ τυπτόμενα Ζεφύρου.

Siediti sotto le belle e lussureggianti foglie di alloro,
attingi la dolce bevanda della stagione che scorre,
affinché le tue care membra, ansanti per le fatiche per il caldo,
tu faccia riposare, accarezzate dal soffio di Zefiro.

Il Cantico potrebbe contenere una reminiscenza di questo epigramma non solo, come anticipato, in 1,16-17, dove è descritto il luogo prescelto per l'unione dei due amanti, ma anche in 7,12-14 in cui la ragazza promette che si concederà all'amato in un giardino; l'ordine degli elementi in questo passaggio del poema biblico sembrerebbe ricordare vagamente quello presentato dal componimento



di Anite. Inoltre, la menzione del riposo dopo le fatiche estive ricorda il pastore che fa riposare le greggi nel pomeriggio assolato di Ct 1,7.

Alcuni studiosi, tra i quali la voce più eminente è quella di G. Garbini,¹⁴ ritengono di poter individuare una corrispondenza diretta tra il Cantico e gli epigrammi di Filodemo e Meleagro di Gadara, entrambi vissuti nel I sec. a.C. Tra il Cantico e Filodemo il parallelo più significativo sarebbe costituito da un epigramma nel quale il poeta tardo-ellenistico descrive la propria amata dal basso verso l'alto. Questo passo è raffrontato a quello di Ct 7,2-10 nel quale la descrizione dell'amata è condotta allo stesso modo, partendo dai piedi per arrivare al palato.

ὦ ποδός, ὦ κνήμης, ὦ τῶν ἀπόλωλα δικαίως
μηρῶν, ὦ γλουτῶν, ὦ κτενός, ὦ λαγόνων,
ὦ ὄμοιν, ὦ μαστῶν, ὦ τοῦ ῥαδινοῖο τραχήλου,
ὦ χειρῶν, ὦ τῶν μαίνομαι ὀμματίων,
ὦ κατατεχνοτάτου κινήματος, ὦ περιάλλων
γλωττισμῶν, ὦ τῶν θῦ' ἐμὲ φωναρίων...

o piede, o gamba, o cosce per le quali è giusto morire,
o glutei, o pube, o fianchi,
o spalle, o seno, o tenero collo,
o mani, o occhi che mi fanno impazzire,
o movimenti eleganti, o indicibili baci, o dolci parole eccitanti...

Analogamente, il passo del Cantico descrive, paragonando ogni parte del corpo a un oggetto, i piedi, i fianchi, il ventre, il seno, il collo, gli occhi, il naso, il capo, i capelli, la statura complessiva dell'amata. Dopo essersi soffermato nuovamente sui seni, l'autore presenta il bacio tra il diletto e la Sulammita. Il procedimento con cui è condotta la descrizione sembra analogo a quello di Filodemo e anche le corrispondenze tra gli elementi nella loro successione sono numerose. Tuttavia, il passo del Cantico presenta una ricchezza di toponimi e di elementi della geografia siro-palestinese che lo rendono assai più complesso dell'epigramma di Filodemo che consiste, invece, in un semplice elogio esclamativo. Inoltre, un altro epigramma di Filodemo tratta un tema di cui è già stata fatta menzione – cioè la descrizione di una donna bella e dalla carnagione scura – con modalità molto simili a quelle presentate dall'autore del Cantico. L'epigramma in questione si apre con:

Μικκὴ καὶ μελανεοῦσα Φιλαινίον...

Filenio è piccola e nera...

¹⁴ Cf. G. GARBINI, *Cantico dei Cantici*, Brescia 1992, 300-303.



Il Cantico con il «nera e bella» sembra riprendere quasi alla lettera il $\mu\kappa\kappa\eta$ καὶ μελανεοῦσα; infatti gli aggettivi si trovano nella stessa posizione in apertura di verso; da questa collocazione traspare l'intento di entrambi gli autori di mettere in risalto i due aggettivi ai fini di creare un contrasto. Tuttavia, è del tutto probabile che sia l'autore del Cantico sia Filodemo di Gadara abbiano preso spunto dai passi di Teocrito e dall'epigramma di Asclepiade precedentemente citati.

Sono riscontrabili numerosi punti di contatto anche tra il Cantico e Meleagro, l'altro poeta tardo-ellenistico di Gadara. Ct 2,4-5 sembra presentare una reminiscenza di un epigramma di Meleagro nel quale il poeta, partecipando a un banchetto, confessa di essere ferito a morte da Amore e chiede il sostegno dei propri amici:

ἀλλὰ φίλω, ξεῖνοι, βαιὸν ἐπαρκέσατε,
ἀρκέσατ', ὦ ξεῖνοι, κάμῃ Ξενίου πρὸς Ἔρωτος
δέξασθ' ὀλλύμενον τὸν φιλίας ἰκετην¹⁵

Ma, ospiti, aiutate un po' un amico,
sostenetemi, ospiti, e per Amore che protegge gli ospiti,
accoglietemi morente e supplice della vostra amicizia.

הַבַּיִת הַזֶּה אֶל-בַּיִת הַזֶּה וְדַגְלוֹ עָלַי אֶהְבֶּה:
סִמְכוּנִי בְּאֶשֶׁיֶשׁוֹת רַפְרוּנִי בְּתַפְרוּחִים כִּי-חֹלֵת אֶהְבֶּה אָנִי:

Mi ha portata nella casa del vino,
il suo vessillo su di me è Amore.
Sostenetemi con focacce con l'uva passa,
rinfrescatemi con le mele
perché sono malata d'Amore (Ct 2,4-5).

L'immagine del Cantico risulta molto simile a quella proposta nell'epigramma di Meleagro; una persona colpita dagli effetti dell'amore chiede sostegno a una figura plurale, nel caso di Meleagro gli ospiti presenti al banchetto, in quello del poema biblico le figlie di Gerusalemme. In entrambi i componimenti, il contesto è quello di un simposio durante il quale il protagonista è afflitto dalla malattia d'amore, τόπος ricorrente della letteratura greca.¹⁶

Nel Cantico, la presenza del termine בַּיִת הַזֶּה «casa del vino» potrebbe nascondere un riferimento al simposio di stile greco. Infatti, anche nel libro di Ester¹⁷ si trova la perifrasi אֶל-בַּיִת מִשְׁתֵּה הַזֶּה (letteralmente «casa della bevuta del vino») che indica la sala del banchetto. Questa perifrasi contrasta con la formula tradizionalmente usata per indicare il banchetto ebraico בַּיִת מִשְׁתֵּה e sembrerebbe così

¹⁵ *Anth. Pal.* XII,85 vv. 8-10.

¹⁶ Il τόπος della malattia d'amore trova il suo esempio più illustre della poesia greca nel Carme 31 di Saffo (Fr. 31 Voigt).

¹⁷ Est 7,8.



suggerire che il banchetto che ha luogo nel libro di Ester e del Cantico rispecchi usanze estranee al costume ebraico e che sia distinto dal tradizionale banchetto anche attraverso una spia linguistica.¹⁸ Si potrebbe, quindi, ipotizzare che il termine scelto dall'autore del poema biblico rappresenti il risultato di un'evoluzione linguistica che ha preso le mosse da un cambiamento culturale. Infatti, è possibile che in età ellenistica, accanto ai tradizionali banchetti ebraici, si tenessero dei banchetti nello stile del simposio greco, come il passo del Cantico – che sia mutuato o meno da Meleagro di Gadara – sembra dimostrare.

Inoltre, si potrebbe ipotizzare che, nell'ultimo capitolo del Cantico (8,6), dietro alle parole אֶהְבֶּהָ וְקִנְיָהּ si celino anche i significati di *Eros*, *Pothos* e *Himeros*,¹⁹ concetti che potrebbero essere stati presi in prestito dalla cultura greca dall'autore del poema biblico, anche grazie all'influenza dell'opera di Meleagro, dove queste figure compaiono. In un epigramma (*Anth. Pal.* XII,74), nel quale sono nominate le tre figure, compare la frase κρείσσων οὗτος Ἔρωτος Ἐρώς «questo è Amore, più potente di Amore»; ciò ricorda il confronto tra morte e amore nel Cantico כִּי־עֲזָה כַּמֶּת אֶהְבֶּהָ «forte come la morte è Amore».

Tuttavia, se l'autore del Cantico avesse realmente preso spunto dagli epigrammi di Filodemo e Meleagro di Gadara, il poema biblico andrebbe datato almeno intorno alla metà del I sec. a.C. Una composizione in una data così tarda non avrebbe però potuto lasciare tempo per sviluppare la lettura allegorica del testo – che è stata per secoli quella prevalente – e contrasta con la presenza di manoscritti del testo a Qumran, databili alla prima epoca erodiana, intorno al 30 a.C.

Sono, dunque, riscontrabili delle somiglianze tra alcuni passi del Cantico e gli epigrammi contenuti nell'*Anthologia Palatina*. Tra questi, i punti di contatto di maggiore evidenza sono quelli con Asclepiade di Samo, soprattutto per quanto riguarda due temi fortemente innovativi che si svilupparono proprio in età ellenistica: l'affermazione del desiderio femminile e l'inversione di ruoli nel corteggiamento.

Il periodo di composizione degli epigrammi analizzati – ad esclusione di quelli dei due poeti di Gadara – inoltre, concorda con la datazione ipotetica del Cantico all'epoca ellenistica.

Tuttavia, va ricordato che i punti di contatto tra l'opera e gli epigrammi ellenistici sono molto meno precisi dei paralleli puntuali riscontrabili tra il poema biblico e gli *Idilli* teocritei e risultano più difficilmente individuabili; le corrispondenze consistono in rimandi a immagini che non presentano un livello di complessità e di elaborazione tale da poter affermare con certezza un'influenza degli epigrammisti dell'*Anthologia* sul Cantico, sono piuttosto la copiosità e la frequenza dei rimandi a convincere che sia avvenuto un qualche tipo di contatto e contaminazione letteraria.

¹⁸ Cf. GARBINI, *Cantico dei Cantici*, 199-200; G. GARBINI, *Note di lessicografia ebraica*, Brescia 1998, 29-31.

¹⁹ *Ibid.*, 268-274.



La comunanza di tematiche, modelli e stilemi suggerisce che il poema biblico sia stato composto in un clima culturalmente aperto verso la greicità nel quale andava via via sviluppandosi un bagaglio di immagini e τόποι comuni in tutto il Mediterraneo.

Camilla Recalcati
Via Melchiorre Gioia, 1
20124 Milano
camillar.recalcati@gmail.com

Parole chiave

Anthologia Palatina – Epigramma – Poesia ellenistica – Autoaffermazione femminile

Keywords

Anthologia Palatina – Epigram – Hellenistic poetry – Feminine self-affirmation

Sommario

La composizione dialogata del Cantico trova un parallelo non solo, come più volte notato da diversi studiosi, nei mimi teocritei, ma anche negli epigrammi dell'*Anthologia Palatina*, alcuni dei quali potrebbero aver fornito all'autore del poema biblico alcuni spunti per la propria opera. Il confronto evidenzia in particolare due temi fortemente innovativi che si svilupparono proprio in età ellenistica: l'affermazione del desiderio femminile e l'inversione di ruoli nel corteggiamento.

Summary

The composition in form of a dialogue of the Canticle finds a parallel not only, as often noted by various scholars, in the mimes of Theocritus, but also in the epigrams of the *Anthologia Palatina*, some of which could have provided the author of the biblical poem with cues for his own work. A comparison highlights two strongly innovative themes which were developed precisely in the Hellenistic period: the affirmation of feminine desire and the inversion of roles in courtship.



RENZO MANDIROLA

La gioia di seguirti

Lettura meditata della Lettera ai Filippesi

La Lettera di Paolo ai Filippesi viene esaminata attraverso tre sguardi. Il primo (*Lectio*) è orientato a spiegare il testo dal punto di vista letterale e del senso insistendo sulle sfumature del vocabolario biblico e aiutando il lettore a dotarsi di una competenza biblica. Il secondo (*Meditatio*) enuncia i temi del vissuto presenti nella Lettera e li sviluppa in riferimento alla contemporaneità pastorale ed ecclesiale in un confronto continuo con la tradizione spirituale cristiana. Il terzo (*Oratio*) è infine costituito da un testo per la preghiera ideato dall'autore.



«ITINERARI»

pp. 296 - € 24,00

HDB Edizioni
Dehoniane
Bologna

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

www.dehoniane.it

G. KUGLER, *When God Wanted to Destroy the Chosen People. Biblical Traditions and Theology on the Move* (BZAW 515), Berlin-Boston, MA 2019, p. XI-223, cm 23, € 86,95, ISBN 978-3-11-060582-2.

Il volume di Gili Kugler, docente all'Università di Sydney ed esperta di Ebraistica e di Scienze bibliche, affronta in termini esegetici, una tematica estremamente sensibile per l'identità ebraica: la minaccia di annientamento del popolo eletto da parte di Dio. In nove capitoli, l'autrice passa in esame i testi scritturistici, tutto sommato circoscritti nel numero, che esprimono la prospettiva, cercando di delineare la traiettoria circa la tematica nella testimonianza dell'AT.

Nell'introduzione (I capitolo) si evidenzia, innanzitutto, il rilievo della questione esaminata: se il timore dell'annientamento ha accompagnato la storia della nazione ebraica fin dall'inizio, esso diventa ancora più tragico quando viene motivato dall'atteggiamento del Dio che ne ha fatto l'oggetto di un'elezione inaudita. Si delinea poi il percorso tra i passi biblici pertinenti, partendo dai racconti della Torah, per poi considerare le loro riletture nel resto della Scrittura.

Il lavoro presenta un taglio eminentemente storico-critico: il tentativo è di ricostruire nel quadro della Scrittura il percorso diacronico della tematica, per rilevare tra i testi dipendenze, variazioni e sviluppi. Rispetto alla diacronia del Pentateuco, la Kugler si mostra avvertita del dibattito in corso, e distingue tra testi non-P (a loro volta classificati come materiali antichi, testi deuteronomistici e aggiunte secondarie) e testi P.

Dapprima l'analisi si sofferma sulla minaccia divina narrata nell'episodio del vitello d'oro, in Es 32 (II capitolo), e sulle punizioni e le minacce racchiuse nell'episodio delle spie, in Nm 13-14 (III capitolo), per poi mettere a fuoco i termini della tradizione della minaccia di annientamento in essi racchiusi (IV capitolo).

Nel racconto del vitello d'oro (Es 32), antico episodio soggetto a più integrazioni in funzione ostile a pratiche culturali dell'Israele del nord, risultano un'aggiunta secondaria i vv. 7-14, contenenti la minaccia divina dell'annientamento del popolo e la decisiva intercessione di Mosè.

L'episodio delle spie (Nm 13-14) vede sommarsi due racconti paralleli, con differenti prospettive ideologiche. Infatti, un'attenta disamina del testo e una verifica dello sviluppo dei particolari narrativi consentono di delimitare materiali letterari di differente provenienza: più precisamente un racconto di matrice P e un racconto non-P, contenente la minaccia divina di annientamento.

Il confronto tra i due segmenti effettivamente espressivi della tematica in esame (Es 32,7-14 e Nm 14,11-25) non consente di rilevare dipendenze reciproche, mentre il confronto con la rilettura storica offerta dal Sal 78 non lascia intravedere un'origine antica né per l'episodio del vitello d'oro né per quello delle spie. Il medesimo salmo, peraltro, al v. 38, testimonia l'antichità del tema della potenziale capacità distruttiva di YHWH nei confronti del suo popolo (in linea con le mitologie dell'area), arginata dalla sua benevolenza.

In seguito, la Kugler considera la ripresa dei suddetti episodi in successive ripresentazioni da parte dei protagonisti stessi, in Nm 32, Dt 1 e 9 e Gs 14 (V capitolo), o in successive riletture funzionali a differenti contesti storici e ideologici: Ne 9 (VI capitolo), Ez 20 (VII capitolo) e Sal 106 (VIII capitolo).

In successivi riferimenti ai precedenti eventi da parte di Mosè e di Caleb, solo Dt 9 menziona l'episodio del vitello d'oro, mentre l'episodio delle spie è ripreso da Mosè in Nm 32 e Dt 1 e 9, e da Caleb in Gs 14. In tutti questi casi, solo Dt 9 riporta la minaccia di annientamento del popolo da parte divina. Si tratta di selezioni tematiche in base all'ideologia dei singoli passi o di significativi indizi diacronici? Per Nm 32,8-15 l'assenza della minaccia pare fare seguito a una scelta funzionale al contesto, mentre Dt 1,19-45 risulterebbe una rielaborazione autonoma dei due racconti racchiusi in Nm 13-14. Dt 9,7-29 rielaborerebbe in base alla sua prospettiva ideologica l'episodio del vitello d'oro e quello delle spie, evidenziando la minaccia divina di distruggere il popolo e la decisiva intercessione di Mosè. In Gs 14,6-12, invece, il resoconto dell'episodio delle spie da parte di Caleb non riferisce alcuna minaccia da parte divina e sarebbe semplicemente funzionale a una rivendicazione territoriale.

Altri riferimenti agli episodi di Es 32 e di Nm 13-14 sono rilevabili, nella Bibbia ebraica, in passi segnati da esigenze ideologiche specifiche. In Ne 9, all'interno di una grande supplica penitenziale, i vv. 16-18 menzionano i due episodi, senza però alcun riferimento puntuale alla minaccia di annientamento del popolo da parte divina. L'autrice ritiene che Ne 9, a dispetto della sua inserzione in un'opera di epoca persiana, sia un testo risalente agli anni immediatamente precedenti l'esilio a Babilonia e il silenzio sul tema in esame risponderrebbe all'ideologia complessiva della supplica.

In un contesto di origine quasi contemporaneo, la retrospettiva storica offerta in Ez 20 (in particolare i vv. 13 e 21), invece, non menziona espressamente gli episodi del vitello d'oro e delle spie e colloca la minaccia dell'annientamento da parte divina in un orizzonte differente. Secondo Kugler, sia Ne 9 che Ez 20 presupporrebbero la conoscenza di Es 32 e Nm 13-14, ma opererebbero selezioni e riletture tematiche in base ai loro specifici intendimenti.

Nel tentativo di render ragione delle cause dell'esilio, la retrospettiva storica del Sal 106 per un verso (ai vv. 19-23) fa riferimento sia all'episodio del vitello d'oro che alla concomitante minaccia divina di annientamento, per un altro verso (vv. 24-27) valorizza l'episodio delle spie in connessione con una differente tematica: si tratta, tuttavia, dell'unica retrospettiva a riferirsi sia ad entrambi gli episodi che alla tematica in esame.

Nelle conclusioni (IX capitolo), l'autrice traccia un quadro dell'evoluzione della tema studiato nell'arco della testimonianza scritturistica: dal mito della divina volontà distruttiva del popolo (precedente i racconti di Es 32 e Nm 13-14, ma riflessa nel Sal 78) alla sua prima rielaborazione predeuteronomistica nelle forme più antiche dei due racconti; dalla riscrittura deuteronomica di episodi e tematica in Dt 1 e 9 alla estraneazione della seconda dall'episodio delle spie in Dt 9, Gs 14 e Sal 106; dal completamento del racconto di Nm 13-14 al riferimento selezionato operato in Ne 9 e in Ez 20, testi che lasciano intendere la conoscenza dei due episodi e della tematica nella forma che abbiamo sotto gli occhi.

Il volume è corredato di un'ampia bibliografia, nonché dell'indice tematico, delle citazioni e degli autori. Il lavoro risulta molto interessante per l'argomento considerato e apprezzabile per la sostanziale correttezza metodologica mostrata. Alcune osservazioni di fondo non compromettono tale valutazione e vogliono aprire a ulteriori approfondimenti.

La validità dell'articolato quadro diacronico che risulta al termine del percorso dipende, evidentemente, dalla correttezza degli argomenti addotti nell'analisi dei singoli passi: stante il numero dei passi implicati, il quadro è esposto al rischio di strutturale fragilità; la messa in crisi di un elemento può compromettere la validità delle deduzioni tratte. Ad esempio, suona anomala e poco convincente la datazione di Ne 9 agli anni immediatamente precedenti l'esilio, dal momento che il testo riflette una fase di composizione avanzata delle tradizioni del Pentateuco, verosimilmente post-esilica.

Nelle valutazioni della Kugler affiora una tendenza, tipica dell'esegesi accademica ebraica (cf., tra gli altri, B.J. Schwartz e J.S. Baden), di privilegiare datazioni alte circa la composizione dei testi biblici, limitando alquanto la considerazione per l'epoca post-esilica. Forse, una più ponderata datazione dei testi considerati consentirebbe di riconoscere, nella circoscritta tematica della minaccia di annientamento del popolo eletto da parte di Dio, un tentativo di rispondere – a crisi superata – alle temperie vissute da Israele nell'esilio e nella successiva età persiana.

Germano Galvagno
Facoltà teologica dell'Italia Settentrionale
Sezione parallela di Torino
Via Palazzo di Città, 4
10122 Torino
germgal@tiscalinet.it

M. TAIT, *Too many Priests? Melchizedek and the Others in Hebrew* (Scripturae 5), Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2016, p. 286, cm 22, € 22,00, ISBN 978-88-6124-618-8.

Michael Tait, dopo aver ottenuto la Licenza al Pontificio Istituto Biblico nel 2004 con una tesi sulla figura di Melchisedek, ritorna sullo stesso argomento con questa pubblicazione nella quale affronta, in modo approfondito ed esauriente, lo studio delle figure che l'autore della Lettera agli Ebrei (d'ora in poi Eb) considera come modelli del sacerdozio di Cristo.

Il libro si compone di otto capitoli; un breve *excursus* («Paraenesis and the High Priestly Christology») e una ricca bibliografia di quasi trenta pagine chiudono l'opera.

La struttura e lo scopo del libro vengono spiegati dall'autore nella prefazione (7-8) e nell'introduzione (c. I, 19-26): il lettore di Eb potrebbe avere l'impressione che il sacerdozio di Gesù sia modellato sulla figura di Melchisedek *tout court*.

Da un lato quindi Tait vuole approfondire le fonti su Melchisedek per cercare di definire meglio questa figura e il riferimento ad essa da parte di Eb, dall'altro cerca altri possibili modelli di sacerdoti ai quali Eb potrebbe aver fatto riferimento.

Il c. II («Which Melchizedek? This Melchizedek», 19-73) rappresenta il punto centrale dell'opera, e cioè lo studio della figura di Melchisedek nelle fonti qumraniche. Il fulcro della tesi di Tait è che non esista una tradizione coerente su Melchisedek: l'analisi di 1QApGen, 4Q543-548 (4Q'Amram), 4Q401 (4QCanti dell'olocausto del sabato^b), 4Q280 (4QBenedizioni^f o 4QTeharot), e soprattutto 11Q13 (11QMelchisedek) mostra che le teorie degli studiosi riguardo la figura di Melchisedek a Qumran si sono basate su ricostruzioni, in quanto i testi, troppo frammentari, in realtà non offrono chiare indicazioni sulla figura di Melchisedek. Figura escatologica? Sacerdote? Angelo? Messia o Figlio dell'uomo? Ipostasi divina? Mediatore? Sono tutti aspetti che non trovano riscontro nei rotoli del Mar Morto e che, di conseguenza, non possono portare a parlare di una tradizione qumranica relativa a Melchisedek. Solo 11Q13 fa un accenno a Melchisedek come «re di giustizia» senza riferimento al dato biblico. Di conseguenza non ci sono punti di contatto importanti tra il dato qumranico e il pensiero dell'autore di Eb: la natura di Cristo, in Eb, non è dimostrata dal confronto con Melchisedek, poiché essa è già stata esplicitata asserendo che Cristo è superiore agli angeli (cf. p. 73).

Nel c. III («After the Order of Melchizedek», 75-113) Tait affronta l'interpretazione di Melchisedek in Eb. L'autore, infatti, usa un approccio vicino a quello paolino e filoniano, definibile «proto rabbinico» o «giudeo ellenistico del primo secolo», diverso da quello usato dalla setta di Qumran. La figura di Melchisedek usata in Eb è quella che emerge da Sal 110,4 piuttosto che quella del racconto di Gen 14. Senza entrare nei dettagli dell'approfondita analisi di Tait, ciò che interessa all'autore di Eb è la natura del sacerdozio non levitico di Melchisedek e che questo sacerdozio è eterno. Ciò permette, all'autore di Eb, di dimostrare che anche il sacerdozio di Cristo è non levitico ed eterno. Quindi il brano di Gen 14 viene usato per supportare, tramite l'uso della *gezerah shawah*, l'oracolo di Sal 110,4 e, conclude Tait, l'autore usa un metodo totalmente scritturistico per dimostrare l'eternità del sacerdozio di Cristo, senza dover ricorrere a tradizioni messianiche o escatologiche riguardanti Melchisedek.

A questo punto Tait si sofferma su altre figure bibliche che, oltre a Melchisedek, possono aver offerto un modello all'autore di Eb. Il c. IV («After the Order of Aaron», 115-148) è dedicato ad Aronne e alle implicazioni con lo *Yom Kippur* e con l'alleanza. Aronne serve a collegare la natura del sacerdozio di Cristo con il sacrificio espiatorio. Riassumendo, secondo Tait sia il giorno dell'Espiazione che l'alleanza hanno ugual peso nell'argomentazione di Eb; anzi, nel momento in cui l'autore spiega la rivelazione e il sacrificio di Cristo, è il paradigma del sacrificio dell'alleanza che domina. Il ruolo di Aronne è centrale nello *Yom Kippur* ma, per quel che riguarda l'alleanza, è inferiore a quello di Mosè, e ciò potrebbe avere implicazioni sul sacerdozio di Cristo. Tuttavia Sal 99,6 include anche Mosè tra i sacerdoti, così come Samuele, che in 1Sam 12 rinnova l'alleanza, e ciò fa capire che la stipula dell'alleanza viene considerata una prerogativa sacerdotale, a vantaggio quindi della «nuova alleanza» stabilita da Cristo.

A questo punto Tait si sofferma, nel c. V («After the Order of Moses», 149-180), sulla figura di Mosè. Egli viene definito «sacerdote» solo una volta nella Bibbia, in Sal 99,6. Eppure esiste una vasta tradizione che fa di Mosè un sacerdote, da Filone a *Giubilei* tanto per citarne alcuni. In Eb invece Mosè è nominato undici volte, contro le due di Aronne e Levi o le otto di Melchisedek, e pervade tutta l'opera, assumendo quindi un ruolo chiave tra i modelli del sacerdozio di Cristo per vari aspetti tra i quali il suo ruolo di intercessore e il suo carattere misericordioso.

Dopo aver analizzato Melchisedek, Aronne e Mosè, il c. VI («A Great Cloud of Priests», 181-220) è dedicato ad altre figure dell'AT che Eb cita nel cosiddetto «catalogo degli eroi» al c. 11. Tait fa notare che tutti i personaggi citati sono modelli di fede, ed Eb con questo catalogo fa capire che il sacerdozio levitico di Aronne è stato sostituito da quello di Cristo. Inoltre Eb 10,19 enfatizza il fatto che tra i santificati ci siano anche i membri della comunità cristiana i quali, figli spirituali di Cristo, sono adesso loro stessi sacerdoti, anche se in modo diverso rispetto a Cristo.

Il c. VII («The Search for valid Orders: the origin of the High Priestly Christology in Hebrews», 221-239) affronta il tema della cristologia sacerdotale in Eb che è una novità nel panorama del NT. Se infatti – riassumendo – Paolo vede la morte di Cristo come un richiamo alla Pasqua e all'alleanza e non sviluppa una dottrina del sacerdozio di Cristo, e Giovanni enfatizza il ruolo di Gesù «agnello di Dio» senza indicazioni sacerdotali, l'autore di Eb descrive Gesù come sommo sacerdote, sulla base dell'esegesi del Sal 110, che offre un sacrificio espiatorio che perdona i peccati e permette l'accesso a Dio come un sacrificio di alleanza, «[a] result of a radical reappraisal of the Scriptural background to Christ's death for sins» (245). Secondo Tait questi elementi non fanno parte di una tradizione preesistente, bensì sono una novità dell'autore della Lettera.

Il c. VIII (241-249) corrisponde alle conclusioni. Qui Tait offre diversi spunti interessanti per il lettore. Mi soffermo solo su una frase a proposito del c. VII: «[...] our author first developed the thesis that Jesus' death reflected the sacrifices of the Day of Atonement and/or the Covenant (or was it the other way round?) and then moved to Ps 110,4 for back-up than that he worked through Ps 110, discovered Jesus was a priest in v. 4, and then erected his whole sacrificial system on that basis» (245). Mi sembra un interessante tentativo di provare a spiegare l'esegesi dell'autore di Eb, argomento che meriterebbe approfondimenti.

Interessanti le considerazioni finali, in cui Tait prova a identificare in Apollo l'autore di Eb e Roma come luogo di composizione o di destinazione qualora Apollo stesse ad Efeso. Non è questa la sede per discutere le sue argomentazioni, ma lo specialista potrà trovare elementi meritevoli di valutazione.

Il libro è interessante e ricco, offre certamente diversi spunti di riflessioni sia al lettore specialista di Eb che allo studioso di Qumran o di NT. L'analisi di Tait è approfondita e ben condotta, cercando di partire sempre dai dati e provando a tralasciare la speculazione: un esempio su tutti può essere l'analisi delle fonti qumraniche, verso le quali Tait esprime scetticismo quando non attestate ma solo ricostruite.

Solo la bibliografia potrebbe essere aggiornata con alcune opere, per esempio sul giorno dell'Espiazione (cf. T. Hiecke – T. Nicklas [edd.], *The Day of Atonement*, Leiden 2012) o su Mosè (in italiano il saggio di C. Moro, *I sandali di Mosè*, Brescia 2011).

Gli spunti di riflessione sono tanti e notevoli. Come accennato, lo specialista di Eb potrà trovare tanto materiale per sollecitare approfondimenti e riflessioni, prima tra tutte la possibile identificazione di Apollo come autore di Eb.

Andrea Ravasco
ISSR Genova
Via Serra, 6c
a.ravasco@libero.it

S.W. KANG, *L'atteggiamento del Salterio greco verso i popoli pagani. Studio comparativo tra il TM e la LXX sul tema dell'universalismo* (RivB Suppl. 65), EDB, Bologna 2018, p. 282, cm 24, € 39,50, ISBN 978-88-10-30255-2.

La trattazione è definita già dal titolo come «studio comparativo» tra i salmi analizzati nella loro duplice tradizione, quella del Testo Masoretico e quella greca. Obiettivo specifico è quello di individuare la prospettiva universalistica, sostanzialmente più aperta nei confronti dei popoli stranieri, che si registra nella Settanta. Ciò viene colto dall'autore mediante «significative divergenze tra il testo ebraico e quello greco» (5). Il lavoro si colloca intenzionalmente nell'attuale panorama degli studi sulla LXX e sulle tecniche di traduzione, che si sono moltiplicati negli ultimi trent'anni. Occorre aggiungere, a questo riguardo, che l'autore non si ferma all'analisi grammaticale e linguistica ma tenta di transitare verso quella che potrebbe definirsi una «teologia della LXX», dal momento che – e di questo nessuno può dubitare – «ogni traduzione della Bibbia è necessariamente un'esegesi teologicamente motivata» (20). Oggetto specifico dello studio comparativo sono 14 salmi che l'autore si premura di giustificare alla luce di un criterio preciso: si tratta di testi in cui «si documentano delle traduzioni libere (non letterali) che possano riflettere un intento teologico» (31). Sarà quindi la differente prospettiva teologica ciò che potrà costituire un'indicazione sulla rilettura dei salmi operata dalla comunità ebraica vivente in ambiente greco. Ebbene, il tema che subisce sostanziali variazioni è legato alla visione del destino degli altri popoli, considerati come estranei e nemici dal TM, ma rivalutati e inseriti dalla LXX in un disegno universale di salvezza. Su questo registro si sviluppa l'intero capitolo secondo, passando in rassegna, in modo comparativo, i 14 salmi in cui la posizione dei popoli pagani è riletta in una chiave di esplicito universalismo. Ciò rifletterebbe la teologia maturata in ambiente greco dalla comunità orante.

Lo studio si apre col salmo 1, il medesimo che apre l'intero Salterio. La comparazione tra le due versioni porta l'autore a concludere che i cambiamenti semantici, registrati nella LXX, sono il frutto di una scelta intenzionale di ordine teologico da parte del traduttore. Il presupposto di partenza è l'unità redazionale

le dei salmi 1 e 2, sulla cui base si potrebbe connettere l'antinomia «malvagi/ giusti» con «nazioni pagane/re messianico». L'intento universalistico appare subito chiaro, quando si considera la traduzione di רשעים con ἄσεβεις la quale «conferisce al contesto una connotazione religiosa e sapienziale, che non si limita alla dimensione socio-politica» (39). Sotto questo aspetto, non è più in questione una distinzione di destini dovuta all'appartenenza o meno al popolo eletto, ma all'accoglienza della proposta universale della sapienza. Analogamente, anche l'immagine del re-messia, tratteggiata dal salmo 2, descrive un ruolo abbastanza diverso del monarca unto verso i popoli pagani: per il TM li «spezza» (רעע) con scettro di ferro, mentre per la LXX li «pasce» (ποιμανεῖς) con verga di ferro. Questi confronti sono senz'altro convincenti e sono rivelativi della comprensione del testo da parte del traduttore, anche se poggiano su un presupposto solo probabile: l'unità redazionale dei salmi 1 e 2.

Il salmo 7 offre ulteriori dettagli di ordine teologico, nel modo in cui è reso in lingua greca. Qui è in gioco soprattutto l'atteggiamento di Dio nei confronti dei popoli pagani. Ai vv. 7 e 8 infatti il traduttore greco trasforma l'idea del TM dell'alzarsi di Dio «contro» i nemici in un essere «esaltato» nei confini dei nemici. Tale cambiamento si effettua attraverso la scelta di tradurre il verbo נשא con un termine che raramente è usato per renderlo in greco: ὑψώω. L'idea che ne risulta è quella di una glorificazione di Dio tra i nemici e non di un suo giudizio su di essi, come invece suggerisce il TM. Un cambiamento ancora più evidente è costituito dalla descrizione del Dio giudice ai vv. 12 e 13: per il TM egli s'indigna ogni giorno, mentre per la LXX egli *non* si indigna per nulla. È infatti longanime, aggettivo assente nel TM. L'autore conclude che il testo greco, «affermando la longanimità divina (v. 12b) e negando la sua collera quotidiana (v. 12a), prepara l'invito alla loro conversione al v. 13a» (63). Anche quest'ultimo versetto, infatti, è reso in modo diverso: mentre il TM descrive Dio che affila la sua spada in senso punitivo, la LXX ne offre un'interpretazione condizionale, secondo cui lo farà solo dinanzi al rifiuto di convertirsi. La traduzione della LXX rende insomma l'interrogativa אִם-לֹא del TM con una frase condizionale introdotta da ἐὰν μή. L'obiettivo è l'affermazione della possibilità della conversione a Dio da parte dei popoli pagani.

Anche i salmi 9–10, letti dall'autore come unità contenutistica e tematica, nella versione greca offrono un altro esempio di attenuazione del contrasto tra Israele e i popoli pagani, che caratterizza il TM. Appare chiaro in quest'ultimo come, nei suddetti salmi, i termini «empio» (רשע) e «nazioni straniere» (גוים) siano sovrapponibili. L'autore osserva che «gli interventi del traduttore si concentrano con una certa frequenza nei versetti in cui le nazioni (גוים) vengono messe in parallelo a termini riferentisi ai nemici» (67). E ciò viene dimostrato dalla lettura comparata dei due testi. In 9,7 è intanto eliminato il concetto di annientamento dei nemici, mediante una diversa vocalizzazione di קרבות, che gli permette di trasformare le «rovine» in «spade». Ciò che risulta è che non è il nemico che viene annientato, ma la minaccia della sua spada. Quanto all'atteggiamento di Dio in 9,6 a differenza del TM, non è lui che stermina l'empio, ma è quest'ultimo la causa della propria rovina (ἀπώλετο). Ancora più chiara risulta l'intenzione del traduttore quando in 9,21 egli legge מורה in contrasto con la tradizione ebraica, che lo intende nel senso di «spavento», vocalizzandolo in modo da tradurre

«maestro» o «legislatore» (νομοθέτης). Così, alle nazioni straniere non verrebbe augurato uno spavento, ma al contrario un beneficio: un maestro della Torah.

Il salmo 18(17) mette sulla scena il re vittorioso sui nemici. L'autore analizza in particolare la sezione dei vv. 32-46 dedicata appunto alla descrizione dell'atteggiamento del re verso i nemici. Anche questi versetti sono rivelativi della teologia del traduttore. L'aspetto maggiormente degno di nota è la rilettura sapienziale della vittoria del re d'Israele sui popoli nemici. Il re, infatti, che per il TM è reso grande da Dio in senso militare, per la LXX è istruito pedagogicamente. Tale traduzione appare piuttosto singolare e lascia trasparire un'intenzione precisa del traduttore, in quanto עונה viene reso stranamente con παιδεία. Il re viene insomma formato mediante un'educazione divina e in ciò consiste la sua grandezza, non nella potenza militare. Anche i popoli stranieri vengono valutati dal traduttore sulla base di un metro sapienziale: essi non escono «tremanti dai loro rifugi», come recita il TM, ma «hanno zoppicato fuori dalle loro vie» (86). In tal modo, con un'immagine tipicamente sapienziale, l'umiliazione delle nazioni straniere non viene attribuita a una sconfitta militare ma «alla mancanza di sapienza da loro dimostrata nel passato» (87).

Il salmo 22(21) costituisce un altro esempio di rilettura universalistica del TM. Quest'ultimo annuncia la morte delle nazioni straniere (v. 30c) in contrasto con l'immortalità di Israele (v. 27c). Il traduttore greco compie una diversa lettura delle consonanti del v. 30c, considerando נפשי al posto di נפשו e לו al posto di לה. In tal modo la negazione del TM masoretico viene annullata e la frase «non possono mantenere in vita la propria anima» si trasforma in «e la mia anima vive per lui» (90). Inoltre, nel TM il v. 31b parla di una presentazione *del Signore*, ossia una trasmissione della fede, alla generazione successiva; tale descrizione si trasforma nella LXX in una presentazione al Signore della generazione che avrà la missione di annunciare le divine promesse «al nuovo popolo escatologico aperto alle genti» (97).

L'autore passa poi all'analisi dell'inno di lode costituito dal salmo 33(32). Egli si sofferma su alcuni interventi del traduttore che causano un cambiamento di prospettiva circa le nazioni straniere. La sua dimostrazione risulta convincente circa l'eliminazione, in primo luogo, dei riferimenti all'esodo contenuti nel TM, sostituendoli con immagini desunte dal racconto sacerdotale della creazione (cf. 101). Ne risulta una visione più universale dell'opera di Dio verso i popoli della terra. In più, al v. 12b la traduzione greca elimina un articolo, producendo lo spostamento della possibilità di elezione a un popolo indeterminato. Il TM parlava infatti *del* popolo (העם) che Dio ha scelto, ossia Israele, mentre la LXX si riferisce semplicemente a *un* popolo dall'identità indefinita (λαός). L'autore conclude ragionevolmente che tale omissione dell'articolo non può essere casuale e va intesa «come l'indicazione di un'apertura della benedizione anche a un popolo indeterminato» (108).

L'analisi del salmo 45(44), epitalamio regale, riconduce il lettore al tema del rapporto tra il re d'Israele e le nazioni straniere. Gli interventi del traduttore appaiono sostanzialmente orientati ad attenuare l'aspetto guerriero del re (cf. p. 111). Ad esempio, il riferimento alla spada tenuta al fianco, nella traduzione greca ha un carattere più estetico che bellicoso, mentre viene eliminata l'immagine

del carro da guerra. L'intenzione del traduttore è senza dubbio quella di offrire una visione di apertura anche a coloro che non discendono per via genealogica da Abramo.

Il salmo 72, che conclude il secondo libro del Salterio, focalizza ancora una volta la figura del re d'Israele in rapporto alle altre nazioni. L'autore discute qui nel dettaglio i problemi di traduzione, dovuti all'ambiguità causata dall'assenza nel TM di un soggetto esplicito. Gli interventi del traduttore greco però vengono identificati nella linea di una focalizzazione sul re e sulla sua discendenza come fondamento della benedizione destinata anche alle nazioni (cf. pp. 132-133). L'intenzione teologica del traduttore viene osservata attraverso certe scelte singolari, come ad esempio il fatto di tradurre con $\sigma\tau\eta\rho\iota\gamma\mu\alpha$ l'ebraico פסח־בר con l'omissione di בר. Ciò implica uno spostamento semantico dal sostentamento di natura agricola a un sostegno di tipo morale e religioso, identificato appunto con la benedizione, di cui il re è mediatore per tutti i popoli.

La prospettiva universalistica della LXX si coglie anche nel salmo 87(86), attraverso il carattere femminile e materno di Sion. Nonostante le problematiche di traduzione che si addensano intorno alla proclamazione di una nascita speciale, all'identità di «chi» nasce e al «luogo» di nascita, l'autore si propone di individuare comunque gli interventi operati dal traduttore. Ciò viene compiuto tenendo conto del fatto che «l'interpretazione di η e ω dipende dalla possibilità di riferire i nomi dei popoli (v. 4ab) a nazioni (popolazioni) o a regioni (luoghi)» (144). Sotto questo profilo, l'autore giunge alla conclusione che «l'insieme degli equivalenti greci stabilisce una continuità sintattica [...], riferendo l'intera serie a popoli pagani e non a territori geografici» (146). In sostanza, la LXX intende descrivere la nascita dei popoli a Sion, sviluppando così una prospettiva universalistica di salvezza. Significativo in questo senso è il fatto di attribuire un soggetto alla frase ebraica impersonale «E di Sion si dirà», trasformandola in «“Madre (è) Sion!”, dirà un uomo». Il termine $\alpha\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$ ha infatti un carattere generico e universale, riferendosi potenzialmente a «ogni uomo» che possa definire Sion come la propria madre. Nella registrazione della nascita a Sion, la LXX aggiunge un particolare assente nel TM: il riferimento ai capi dei popoli, che ottengono tale cittadinanza. Qui viene superato ogni limite della Bibbia ebraica, dove i principi dei popoli stranieri vengono «spesso descritti come nemici presuntuosi» (152).

Il salmo 89 chiude il terzo libro del Salterio e trasferisce l'attenzione del lettore dal fallimento della monarchia davidica alla speranza della monarchia divina di YHWH. L'obiettivo è, ancora una volta, quello di individuare gli interventi del traduttore, per coglierne il significato teologico e lo scopo relativo. Dopo aver discusso nel dettaglio alcune difficoltà di traduzione, dovute a certe ambiguità sintattiche del TM, l'autore focalizza gli interventi del traduttore greco. Sotto questo profilo, egli giunge alla conclusione che «i suoi interventi mirino ad attenuare l'accezione negativa dei popoli e la tensione tra Israele e le nazioni» (159). Particolarmente degna di nota è la rilettura teologica del traduttore, che fa memoria delle sofferenze storiche causate a Israele dai suoi nemici sotto una luce diversa da quella del testo ebraico. Ci riferiamo in particolare al v. 52b, dove il TM «parla di un oltraggio dei nemici di YHWH ai “passi” dell'unto» (167). La

LXX, invece, vocalizzando in modo diverso עֲקָב, trasforma le «orme dell'unto» nello «scambio dell'unto» (ἀντάλλαγμα). Ne risulta un concetto retributivo in cui l'oltraggio subito da Israele non è un'accusa nei confronti delle nazioni straniere, colpevoli di avere offeso Israele, ma «una dovuta espiazione per le proprie colpe» (169). Ciò significa che, avendo pagato il prezzo delle mancanze verso Dio, è possibile attendere un intervento salvifico. Nello stesso tempo, le nazioni straniere sono giustificate, in quanto semplici strumenti di un castigo medicinale.

Un salmo che focalizza l'atteggiamento del re d'Israele verso le nazioni è il 110(109). Viene quindi selezionato dall'autore in funzione della sua ricerca. Egli nota immediatamente che «le differenze testuali tra il TM e il testo greco sono concentrate in modo particolare nella descrizione della battaglia (vv. 3.6)» (169). Di fatto, l'intenzione del traduttore sembra quella di attenuare il carattere cruento della scena narrata. Il traduttore greco trasforma l'immagine di un esercito radunato intorno al sovrano in un'affermazione dell'autorità ricevuta dal re (cf. v. 3). Ciò avviene in base al consueto procedimento di vocalizzazione che diversifica le due letture. In questo caso, l'espressione עֲמָךְ נִדְבָתֶיךָ viene diversamente intesa dal TM che vocalizza: «il tuo popolo (è) di volontari», alludendo all'esercito che si raduna al comando del sovrano, e dalla LXX, che traduce (supponendo una diversa vocalizzazione): «Con te (sta) il principato» (170.172). In ogni caso, il risultato è quello di eliminare l'immagine dell'esercito schierato per la battaglia. Ciò presuppone infatti che i nemici da abbattere siano i popoli stranieri. Nella stessa linea viene intesa dall'autore l'eliminazione di טַל da parte della LXX: il simbolo della rugiada sottolinea infatti l'energia giovanile del sovrano. Nello stesso tempo, il traduttore vocalizza יִלְדֶיךָ come un sintagma verbale, trasformando «la tua giovinezza» del TM in «ti ho generato» (170.176). L'idea della forza aggressiva viene quindi sostituita dalla proclamazione della divina generazione del re d'Israele.

Infine, il salmo 144, comunemente annoverato tra i salmi regali, nella traduzione greca sembra spingersi ancora più in là. L'autore osserva che essa, «invece di descrivere il realizzarsi della benedizione divina per il popolo d'Israele, tratteggia la prosperità dei popoli nemici» (185). Particolarmente degna di nota è la variazione compiuta dal traduttore greco sul doppio macarismo con cui si conclude il salmo nel TM: «Beato il popolo che possiede ciò, beato il popolo il cui Dio è YHWH» (188). La LXX ha eliminato il primo macarismo, trasformandolo in un'affermazione: «(Essi) hanno detto beato il popolo che possiede queste cose» (188), e ha mutato il secondo macarismo in una frase avversativa: «(invece) beato il popolo il cui Dio è il Signore» (*ibid.*). La lettura che ne risulta è teologicamente più profonda: è una falsa beatitudine quella di possedere dei beni agricoli o del bestiame, oppure numerosi figli. La vera beatitudine consiste nel vivere nella signoria di Dio. È quindi un appello alle nazioni straniere: basta accogliere il monoteismo di Israele per divenire partecipi di questa autentica beatitudine.

L'autore dedica il capitolo finale ad alcune considerazioni di sintesi sulla prospettiva universalistica del Salterio greco. Le tendenze del traduttore greco, emerse nel corso della ricerca, possono sintetizzarsi come segue: viene attenuata la descrizione delle potenze militari, viene modificata anche l'immagine dell'annientamento delle nazioni straniere e si accentua l'invito rivolto ai pagani a vi-

vere secondo sapienza, mentre Israele approfondisce il suo compito missionario tra le nazioni.

Quanto al quadro generale della letteratura sapienziale, va ricordato che essa si presenta come un patrimonio universale, provenendo da culture diverse, quali quella mesopotamica, quella egiziana e quella cananaica. Nondimeno, l'universalismo che si coglie nel Salterio greco non è semplicemente questo: esso implica un rapporto conflittuale con gli altri popoli, che comunque viene attenuato nella riletture dei salmi da parte delle comunità della diaspora, le quali maturano così un atteggiamento più favorevole e benevolo di quello suggerito dal testo ebraico. In ogni caso, a partire dall'esperienza dell'esilio qualcosa è cambiato nell'approccio di Israele con le nazioni straniere. L'autore osserva, a questo riguardo, che «esso ha acquistato maggiore coscienza del fatto che YHWH è Dio di tutte le nazioni e che l'elezione di Israele non è una prerogativa fine a se stessa, ma gli conferisce la missione di trasmettere la Torah anche ai pagani» (197). Proprio nella medesima traduzione greca si riscontrano inoltre almeno due casi in cui la prospettiva del traduttore «sembra non mantenere l'aspetto universalistico (esplicito o implicito) del testo ebraico» (199). Si tratta precisamente dei salmi 24(23) e 47(46).

Vincenzo Cuffaro
Studio Teologico «S. Gregorio Agrigentino»
 Piazza Don G. Minzoni, 19
 92100 Agrigento
 cuffarovincenzo@virgilio.it

C. FOCANT, *Il Vangelo di Marco. Cinque chiavi di lettura* (Temi Biblici 14), EDB, Bologna 2019, p. 130, cm 21, € 17,00, ISBN 978-88-10-22514-1.

Il presente libro, apparso nell'originale francese nella collana *Cahiers Évangiles* che *Les Éditions du Cerf*, viene tradotto per il pubblico italiano dalle Edizioni Dehoniane. La collana contiene quaderni brevi, che mirano a presentare un tema di interesse comune, declinato da diversi punti di vista in tutta la sua attualità. È questo l'intento del prof. Focant, docente emerito di Nuovo Testamento all'Università Cattolica di Louvain la Neuve, che è autore di un voluminoso commentario al Vangelo secondo Marco (cf. *L'évangile selon Marc* [CB.NT 2], Paris 2004; tr. it. *Il Vangelo secondo Marco. Presentazione di Roberto Vignolo*, Cittadella Editrice, Assisi 2015). Da buon conoscitore del Vangelo marciano, il nostro autore ne propone una lettura sotto cinque chiavi: il quadro narrativo, la trama, la questione della legge di Mosè, l'importanza dei luoghi e il significato della passione.

All'inizio Focant tratta le questioni fondamentali del Vangelo, i testimoni della tradizione e l'identificazione dell'autore, che in definitiva non considera tanto importante visto che nel suo scritto vuol rimanere anonimo. Facendo vedere, da una parte, le difficoltà che la critica attuale solleva sul rapporto del Vangelo con Pietro, si mostra incline, dall'altra, ad accettare la figura di «Giovanni

chiamato Marco», menzionato negli Atti, in Colossesi e Filemone, nonché nella Prima Pietro. Riguardo alla struttura propone le due principali ipotesi avanzate dall'esegesi contemporanea: quella geografica, con la missione di Gesù in Galilea, nei paesi vicini e a Gerusalemme, e quella secondo lo sviluppo del dramma, con l'interrogativo su Gesù e la natura della sua messianità, che si compie in sei tappe. Nell'una e nell'altra si assume come dato certo che il punto diacritico è rappresentato dalla confessione di Pietro a Cesarea di Filippo.

Per quanto riguarda la prima chiave di lettura, il quadro narrativo, Focant, più che presentare un modello complessivo del Vangelo e degli sviluppi nel racconto, preferisce scandire il testo mediante una serie di episodi che considera determinanti in Marco: il prologo del Vangelo, la trasfigurazione – in quanto processi parziale dei racconti della risurrezione, che non appaiono in Marco ma sono presenti negli altri Vangeli –, la passione dei discepoli – introdotta in Mc 13 dalla prospettiva apocalittica –, l'unzione a Betania – come un'anticipazione del suo seppellimento – e la visita mattutina alla tomba.

Particolarmente interessante l'unzione a Betania, qualificata come resoconto di un gesto con valore metaforico, per il misterioso legame con la predicazione del vangelo menzionata nel brano. Difatti, quando le donne andranno al sepolcro non troveranno più il corpo, il cui posto sarebbe preso dal vangelo, il messaggio della risurrezione, per cui Marco è emblematico. Questa e le altre due processi appena evocate inducono il lettore a contemplare che la proclamazione della buona novella avrà un futuro oltre la fine inattesa del Secondo Vangelo.

Riguardo all'episodio della risurrezione (Mc 16,1-8), il lettore si trova fra la speranza e la promessa del v. 7 e l'immediata frustrazione del v. 8. L'autore individua in questa finale breve di Marco, in base alla giustapposizione della rivelazione di Gesù e dell'incomprensione dei discepoli, un Vangelo che finisce con l'incomprensione e si apre al lettore affinché sia lui/lei a dare l'ultima risposta: è un nuovo richiamo ai discepoli in cui i vuoti comunicativi giocano un ruolo importante.

Ho voluto trattenermi su questi episodi che rivelano la struttura narrativa di Marco, perché sono gli elementi che spiccano maggiormente nel lavoro di Focant. Da buon conoscitore della narrativa marciiana, il nostro autore indica anche il legame fra il giovane che nella passione fugge nudo e quello in veste bianca che annuncia il Risorto, messo ulteriormente in collegamento con il messaggero all'inizio del Vangelo. Similmente l'invito a ritornare in Galilea diventa una chiamata a conformarsi all'insegnamento di Gesù, proclamato all'inizio del racconto evangelico.

L'autore focalizza la narrazione dal punto di vista cristologico, analizzando da una parte la «trama di risoluzione», quella crisi che si scioglierà alla fine, e dall'altra la «trama di rivelazione», cioè la conoscenza di Gesù che progressivamente si sviluppa nel corso del racconto evangelico. Nella prima trama serve da filo rosso il dualismo Spirito-Satana. All'inizio il Battista attesta l'identità di Cristo battezzato nello Spirito Santo, e ciò si declina nel potere di Gesù di cacciare i demoni e dominare su Satana. Il suo atteggiamento di fronte al male disturba le autorità, che lo condurranno alla morte. La «trama di rivelazione» ruota sull'inizio e sulla fine del Vangelo, in cui si proclama che Gesù è Figlio di Dio (cf.

Mc 1,1; 15,39). Gli attori coinvolti in questa trama sono il popolo, i discepoli, gli scribi, il tetrarca Erode e gli spiriti immondi. Di fronte a questi personaggi non si può non riconoscere il ruolo fondamentale dell'espressione «Figlio dell'uomo»: l'autore finisce per ammettere che Gesù diventa inafferrabile, ma non nel modo in cui lo descriveva Wrede nella nota teoria del segreto messianico. Marco presenta una cristologia che suscita domande profonde su Gesù, una cristologia della sorpresa e dello stupore che toglie ogni certezza al lettore/uditore proprio per stimolarlo a scoprire il mistero di Gesù Cristo, affascinante e irraggiungibile allo stesso tempo.

La presentazione della Legge in Marco è paradossale, perché si tratta dell'unico evangelista che non usa mai il termine *nomos*. L'episodio della discussione sull'impurità diventa esemplare, per il fatto che pone in risalto l'insegnamento *halachico* di Gesù in base alla concezione del corpo nel sistema della santità-purità. Nel contempo si vede che Gesù ha un atteggiamento positivo verso la Legge, considerandola a servizio dell'uomo e non viceversa. In Marco la Legge si condensa nel Decalogo, il cui centro è rappresentato dal doppio comandamento dell'amore.

Il quarto tema è quello del tempio (*hieron*) menzionato in Mc 11-13, e non prima come negli altri sinottici. Questo concetto viene poi sostituito a partire da Mc 14,49 con quello del santuario (*naos*). I riferimenti al tempio e al santuario ricorrono sempre in un contesto polemico. Difatti in Mc 11-13 si pone il tempio in rapporto ai racconti dell'albero di fico seccato, ai vignaioli omicidi, all'insegnamento e alle controversie con gli avversari. Il cambiamento terminologico operato da Marco è espressivo, perché il santuario esprime una chiave ermeneutica riferita alla morte di Gesù.

Il quinto elemento analizzato nel libro, quello della passione, è visto come il traguardo di tutta la narrazione evangelica. Tale dato fa ricordare la nota definizione di Marco coniata da M. Kähler: è un racconto della passione con una lunga introduzione. L'autore segue la teoria di due narrazioni intrecciate, l'una elegante e continua, l'altra più semitizzante e costituita da episodi singoli, incastornati nel racconto principale. Analizzando tre racconti, l'unzione in Betania, l'ultima cena e l'agonia al Getsemani, Focant sottolinea la forza vitale che l'evangelista conferisce al racconto della passione di Gesù.

In definitiva il libro del prof. Focant propone una presentazione essenziale, vivace e puntuale del Vangelo marciano, seppur con i limiti che presenta un'opera di questo tipo. Ciò permette di cogliere non pochi elementi che fanno emergere la fisionomia propria e particolare di questo scritto così importante del Nuovo Testamento.

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

S. ZENI, *La simbolica del grido nel Vangelo di Marco. Aspetti antropologici e teologici* (Epifania della Parola), EDB, Bologna 2019, p. 294, cm 21, € 28,00, ISBN 978-88-10-40312-9.

Il racconto di Marco non smette di essere oggetto di attenzione e di studi che ne rivelano la straordinarietà. Oltre alle grandi linee strutturali vi sono anche «alcune tematiche “minori”» (15), fra cui «emerge, in modo significativo, quella del “grido”» (15). È questa l'intuizione che guida la ricerca di Stefano Zeni, dissertazione dottorale discussa presso la Pontificia Università Gregoriana di Roma sotto la guida di Massimo Grilli. Punto di partenza dello studio è una ricognizione dei passi dove ricorrono i verbi *boaō*, *anakrazō* e *krazō* (Mc 1,1-3.21-28; 3,7-12; 5,1-20; 6,45-52; 9,14-29; 10,46-52; 11,1-11; 15,1-15.33-39). Basta un colpo d'occhio per rendersi conto che il motivo percorre l'intero racconto marciano e – questa è la tesi che Zeni intende dimostrare – «il grido iniziale (1,3) e quello conclusivo (15,34.37) del vangelo [sono] pronunciati da Gesù che, con questa particolare modalità espressiva, apre e chiude la sua missione terrena» (19). All'interno di questa inclusione vi sono altre dodici grida. Lo studio è condotto secondo la prospettiva pragmatica, valorizzando sia l'aspetto antropologico sia quello teologico del più antico Vangelo.

Il primo capitolo riveste una certa importanza, concentrandosi sul «grido del deserto» (Mc 1,2b-3), un passo molto discusso di cui l'A. intende offrire un'originale interpretazione. Anzitutto Zeni ricorda le due ipotesi maggioritarie a proposito di Mc 1,1-4: «[l]a prima suggerisce di leggere Mc 1,1 come un versetto indipendente, che dà il titolo alla narrazione e ne accompagna lo sviluppo, e di unire fra loro i vv. 2-4; ... l]a seconda ipotesi propone invece di tenere uniti i vv. 1-3 e di considerare il v. 4 come indipendente» (32-33). Dopo aver diligentemente presentato le motivazioni delle due interpretazioni, l'A. si schiera con gli studiosi che sostengono la seconda ipotesi, ovvero sia l'unità letteraria di Mc 1,1-3, affermando che essa rappresenta il peritesto della narrazione marcana, cioè uno «strumento di cui il narratore può disporre per segnalare *perché* e *come* occorre leggere il racconto» (38). Procedendo nell'analisi l'A. sintetizza la *opinio communis* degli studiosi: «Mc 1,2b-3 viene dunque interpretato come un discorso di Dio che annuncia a Gesù l'invio del Battista come suo precursore» (44). Una tale affermazione ci sembra condivisibile solo a metà: è vero che molti commentatori attribuiscono a Dio il discorso della citazione mista, come pure bisogna riconoscere che per non pochi il messaggero sarebbe Giovanni; che però il destinatario del discorso sia Gesù è affermato solo da alcuni. In ogni caso l'A. propone una ben differente e – «ci permettiamo di dire originale» (45) – lettura: «Pur riconoscendo Dio come locutore dell'intera scena, riteniamo infatti che le indicazioni *tòn ángelón mou* del v. 2b e *phonè boōntos* del v. 3 si possano riferire a Gesù e che i soggetti dei pronomi *soû* e *autoû* dei vv. 2bc.3 siano rispettivamente il *popolo* (v. 2bc) e *Dio* (v. 3)» (45-46). Molto opportunamente Zeni cita esplicitamente la dissertazione di P. Rocca (*Gesù, messaggero del Signore. Il cammino di Dio dall'esodo al vangelo di Marco* [AnBib 213], Roma 2016, 526), secondo cui «il principale messaggero del racconto di Marco è Gesù» (49). Aggiunge

poi: «Riteniamo pertanto che le parole *phonè boōntos en tē; erēmo*; si riferiscano a Gesù presentato come voce che risuona nelle situazioni di prova e di pericolo, simboleggiate dal deserto, dentro cui il popolo si trova a vivere» (52). Muovendosi in prospettiva pragmatica, l'A. valorizza il «deserto» non tanto come luogo, bensì come un *topos* teologico, metafora di tutte quelle situazioni difficili dentro le quali risuona l'annuncio gioioso di Gesù.

All'altro capo del racconto v'è l'ultimo grido di Gesù, quello sulla croce (Mc 15,34-37), cui l'A. dedica il sesto capitolo della sua dissertazione; le ultime parole di Gesù «costituiscono un momento fondamentale per una piena comprensione della teologia del secondo vangelo» (228). L'analisi proposta conduce l'A. a leggere il grido in croce come una manifestazione dello smarrimento e della desolazione, ma pure della confidenza: Gesù «si rivolge a YHWH chiamandolo non semplicemente Dio, bensì “Dio mio”, Dio rivolto a me, Dio per me, segno evidente di un rapporto personale e fiducioso» (233). Zeni prende le distanze da coloro che interpretano il grido come una preghiera confidente, all'interno di una certa attesa dell'intervento salvifico; una tale lettura rischierebbe di «mitigare eccessivamente il grido del Crocifisso e di privarlo del suo reale spessore» (236-237). Gesù, invece, vive un vero abbandono. «Ma è proprio questa esperienza, di dolore e di paura, che fa nascere il grido di Gesù, un grido che, nonostante le circostanze, non è di disperazione, di fallimento, né invocazione di aiuto destinata a cadere nel vuoto, ma è anelito alla presenza stessa di Dio» (238). In prospettiva pragmatica l'A. valorizza il grido come espressione della sofferenza, ma pure come riconoscimento della presenza di Dio che non smette di ascoltare l'invocazione umana.

Fra il primo e il sesto capitolo, prettamente cristologici, Zeni analizza il grido umano dei personaggi che popolano il racconto di Marco, organizzando l'esposizione in quattro capitoli: il grido di protesta (1,21-28; 3,7-12; 5,1-20; 9,14-29), il grido di paura (6,45-52), il grido di dolore (9,14-29; 10,46-52), il grido di gioia e di rabbia (11,1-11; 15,1-15). Ci limitiamo a qualche esemplificazione. L'episodio della guarigione del ragazzo epilettico (9,14-29) è trattato in due differenti capitoli: anzitutto prendendo in esame il grido dello spirito muto (v. 26), poi quello del padre (v. 24). L'A. sottolinea che il grido dello spirito è radicalmente diverso da quello degli altri demoni (cf. Mc 1,25; 3,12; 5,9); egli infatti non cerca l'incontro con Gesù e nemmeno parla, segno ormai della sua evidente sconfitta di fronte alla potenza di colui che è stato riconosciuto essere il Cristo. Ben diverso, invece, è il grido del padre del ragazzo che, mentre proclama la sua fede, dichiara pure la sua incredulità. Annota Zeni: «Questa affermazione diventa così espressione della sola fede possibile secondo Marco: una fede permeata di debolezza, che trova nell'abbandono di Gesù la sua unica forza» (155). Riguardo al grido del padre, sorprende un po' che l'A. disquisisca sull'imperativo aoristo del v. 22 (*boēthēson*) e su quello presente del v. 24 (*boēthēi*), ma non spenda nemmeno una parola sul nesso fra il verbo *boēthēō* e il verbo *boaō*, che avrebbe arricchito la ricerca.

Merito di Zeni è aver condotto un percorso illuminante sul testo di Marco, facendo emergere un aspetto secondario ma non indifferente per l'intelligenza teologica del racconto. All'A. bisogna pure riconoscere un notevole equilibrio: mentre propone una sua originale lettura, non assolutizza le proprie posi-

zioni, ponendole accanto ad altre possibili e coerenti interpretazioni. Il lettore così apprezza la discussione esegetica, arricchita anche da questa pregevole dissertazione.

Le posizioni dell'A. non sempre convincono sino in fondo. In particolare, ci sembra essere un po' scarna l'argomentazione di una delle chiavi di volta della dissertazione, quella riguardante Mc 1,3. Zeni si limita a scrivere: «[L']espressione, con cui si apre il v. 3, si presta a un'interpretazione "cristologica", dal momento che essa è strettamente collegata a quanto precede» (52). Prima di questa affermazione, a onor del vero, ha portato altri argomenti, ma – almeno ci sembra – non così decisivi. Pur riconoscendo la legittimità della proposta, ci risulta più convincente l'idea che all'inizio del suo racconto Marco voglia essere volutamente ambiguo, onde obbligare il suo lettore a ipotizzare vari scenari che solo a poco a poco trovano compimento e soluzione sia narrativa che teologica. Riconoscere e mantenere tale ambiguità non corrisponde a indeterminatezza: la narrazione di Marco, al contrario, è ben determinata, ma la *volita ambiguitas* iniziale spiazza il lettore e lo interroga, obbligandolo insieme a un lento ma decisivo lavoro di ri-figurazione, corrispondente alla posta in gioco del racconto stesso.

L'A. dichiara di muoversi nell'ambito della pragmatica. L'impressione, tuttavia, è quella di una certa fatica a far fruttare il metodo: il guadagno nella lettura antropologica e teologica del racconto evangelico avrebbe potuto essere maggiore. Inoltre, un più attento confronto con la letteratura secondaria che studia l'antropologia del mondo antico avrebbe giovato a interrogarsi su quel polo, oggi studiato con grande attenzione (pensiamo, per esempio, al volume di M. Bettini, *Voci. Antropologia sonora del mondo antico* [Saggi 892], Torino 2008 e agli studi da lui citati proprio sul tema).

Matteo Crimella

Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale

Via Neera, 24

20141 Milano

matteo.crimella@gmail.com

M. GIRARD, *Symboles bibliques, langage universel. Pour une théologie des deux Testaments ancrée dans les sciences humaines*, I-II, Mediaspaul, Paris-Montréal 2016, p. 2040, cm 23, € 90,00, ISBN 978-2-89760-058-7.

Marc Girard, presbitero canadese della diocesi di Chicoutimi (Quebec), è un volto noto nell'ambito esegetico. Docente per quarant'anni all'Université du Québec e dal 2012 professore invitato all'École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem, è stato membro della Pontificia Commissione Biblica (1996-2009) e lavora attualmente al progetto «La Bible en ses Traditions» (EBAF) per il libro dei Salmi. I suoi ambiti principali di studio e pubblicazione sono l'esegesi strutturale, applicata soprattutto ai Salmi e a Giovanni (su cui ha pubblicato commentari notevoli come *Les Psaumes redécouverts. De la structu-*

re au sens, 3 voll., Montréal 1994-1996. Il primo volume della serie aveva originariamente come titolo: *Les Psaumes. Analyse structurelle et interprétation (Ps 1-50)*, Montréal-Paris 1984; *Évangile selon Jean. Structures et symboles*, 2 voll., Paris-Montréal 2018), la teologia biblica e il mondo dei simboli e del simbolismo biblico. In quest'ultimo ambito, al centro della sua ricerca da lungo tempo, ha pubblicato un primo sostanzioso volume (*Les symboles dans la Bible. Essai de théologie biblique enracinée dans l'expérience humaine*, Montréal-Paris) nel 1991 (ristampato con correzioni nel 1995), e un secondo e conclusivo nel 2016, che si accompagna a una riedizione e ristampa del primo.

I due volumi oggetto della presente recensione, offerti in un unico cofanetto e in un'elegante veste editoriale, rappresentano con poca ombra di dubbio lo studio più sostanzioso e documentato sul tema del simbolismo (come fenomeno) e dei simboli (come figure singole) in ambito biblico, colmando una carenza che caratterizzava finora questo campo. Rispetto ai dizionari esistenti, che presentano i simboli in maniera atomistica, essi fanno emergere la loro unitarietà e fondamentale coerenza (in linea con l'etimologia del termine *sym-bolon*) che derivano, in definitiva, dal loro radicamento nell'esperienza umana in quanto tale. L'opera rappresenta uno strumento utilissimo non solo per la decifrazione puntuale dei simboli biblici ma, più in generale, per un loro studio critico e genetico a partire dall'antropologia, dalla psicologia e dalla sociologia della cultura. Già da un primo sguardo, si ha l'impressione di una ricerca imponente che, per mole e qualità di informazioni e supporto bibliografico, appare una vera e propria *summa*.

Venendo ai contenuti, l'opera è strutturata in maniera razionale e funzionale in due tomi: il primo ha un carattere più introduttivo e generale («Elementi della terminologia, cose, colori e cifre simboliche»), mentre il secondo ha un contenuto più specifico («Le realtà umane in quanto simboli»). Più nel concreto, il primo tomo – come precisato nella prefazione – non è una semplice ristampa del volume apparso nel 1991 ma una sua edizione rinnovata che, oltre a beneficiare di una revisione completa del contenuto, presenta due sezioni inedite che hanno per tema i «colori» e le «cifre» in quanto simboli. Il lungo periodo di ricezione (25 anni!) ha permesso all'autore di rielaborare il materiale alla luce delle osservazioni ricevute (da lettori e recensori) e della ricerca successiva (confluita nel secondo tomo), riorganizzandolo e permettendone una migliore consultazione grazie a due nuovi indici.

Per quanto riguarda il contenuto vero e proprio del primo volume, l'introduzione (9-27) precisa il campo di studio, gli obiettivi, i destinatari e la metodologia utilizzata, nella piena coscienza che una trattazione esaustiva del tema sia del tutto «utopica» (11). La prima parte (29-94) si concentra sul vocabolario, specificando l'etimologia del termine «simbolo», le sue diverse accezioni e la differenza rispetto a concetti affini (metafora, allegoria, parabola, tipo, mito). L'autore riesce a mettere insieme in queste pagine una massa imponente di informazioni prese in prestito dai lavori di Freud, Jung, Diel, Bachelard, Durand, Eliade e Ricœur. Partendo dal dato di fatto che la parola simbolo è un gran «ripostiglio» (*fourette-tout*), in cui si ripongono tantissime realtà molto diverse tra loro, le molteplici realtà indicate col termine sono catalogate in quattro classi principali (33-42). Si tratta di un'analisi quanto mai appropriata alla luce del fatto che buona

parte degli studi sul simbolismo pecca d'approssimazione, assimilando – e talvolta confondendo – nozioni affini ma non coincidenti. La conclusione è che i simboli costituiscono per l'essere umano «la lingua principale, la sola che sia innata e, in principio, universale» (50).

La seconda parte (95-939), che rappresenta la sezione più ampia del primo volume, ha come titolo «Le cose simboliche» e si occupa dell'analisi dei simboli concreti. Dopo aver sottolineato l'inadeguatezza dei sistemi di classificazione delle scienze umane, l'autore avanza una propria proposta, catalogando le realtà simboliche in quattro gruppi (epifaniche, matriciali, ponerologiche, di verticalità) che si riallacciano alle quattro esperienze fondamentali dell'essere umano nel mondo (97-102). Sono quindi analizzati gli elementi simbolici maggiori del testo biblico, partendo dai due originari (fuoco, acqua), per passare poi agli altri (tenebre, vento, nube, pietra, albero, tuono, sisma, terra, pesce, lievito, bestie e, infine, angelo). Lo schema seguito nella presentazione è per lo più il seguente: a) il simbolo com'è osservabile nell'esperienza concreta; b) le sue significazioni generali; c) la portata e le articolazioni specificamente bibliche; d) le applicazioni dogmatiche e catechetiche; e) alcuni corollari che mostrano la trasposizione dei singoli simboli in ambito culturale, antropologico, teologico, spirituale, liturgico, ecclesiologico. Quest'ultima parte si rivela molto interessante perché fa cogliere l'impatto ampio e decisivo del simbolismo sulle diverse dimensioni della vita e della fede dell'uomo. Istruttivo, a tal riguardo, l'approfondimento dedicato, nel quadro dello studio del simbolo dell'albero, alla tematica del peccato originale (556-581) e alla croce (581-599).

La terza parte del primo volume (941-993) si occupa del simbolismo cromatico. Cinque colori (bianco, oro, rosso, nero, blu), a cui la Bibbia attribuisce una portata simbolica, sono analizzati nella loro significazione generale e poi in quella specificamente biblica. In una sintesi finale si traggono le conclusioni dell'analisi fatta, si offre una statistica sulla frequenza di tale simbolismo e se ne spiega l'influenza decisiva in ambito rituale (per es. i colori liturgici).

La quarta parte (995-1153) si occupa, infine, del simbolismo numerico («Le cifre simboliche»). Dopo aver sondato la questione dell'origine di tale fenomeno, si distinguono cifre «primarie» (3, 4, 7, 10, 12, 40) e «secondarie» (8, 2, 6, 11, 5, 3½, 1/3), e poi i numeri impliciti (in liste o occorrenze di termini) e quelli enigmatici (di cui non si riesce a dare una spiegazione). Anche in questo caso sono passati in rassegna il significato generale, quello specificamente biblico e alcuni corollari di questa particolare simbologia. È curioso che non figurino la cifra «uno», se non in qualche accenno nell'ultima sezione, mentre risulta perspicace l'attenzione data al simbolismo numerico implicito.

Il secondo tomo, su cui sorvoliamo più velocemente, si occupa tutt'intero del simbolismo legato all'uomo (le «realtà umane in quanto simbolo»). Dopo l'introduzione (1179-1181), sono progressivamente passati in rassegna: a) le parti del corpo (testa, collo, tronco, arti superiori e inferiori); b) gli apparati (respiratorio, circolatorio, digestivo, secretivo, riproduttore, nervoso, osseo, pilifero); c) il corpo nella sua totalità; d) l'essere umano in quanto tale; e) la coppia maschio-femmina; f) la famiglia; g) la collettività; h) il nome; i) il vestito; l) il lavoro; m) il gesto; n) la parola. Anche qui, si parte dall'esposizione del significato simbolico ge-

nerale, passando poi a quello specificamente biblico e infine, laddove possibile, a qualche risultante più ampia.

Questa quinta parte dell'opera, che comprende ben 721 pagine (1179-1900), è una foresta di elementi e fenomeni che lascia trasparire come l'essere umano rappresenti il simbolo «primo e sintetico» di tutto il testo biblico. Alcune pagine si rivelano molto istruttive, come quelle in cui si mostra come il termine *nepes̄* e il suo equivalente *psychē* siano da intendersi e tradursi letteralmente, nella gran parte delle loro occorrenze, come parte specifica del corpo (gola o respirazione) che esprime sineddoticamente l'essere vivente (1397-1398), criticando giustamente l'eccessiva leggerezza nel rendere i simboli concreti con concetti astratti. Tale operazione, se a prima vista facilita la comprensione, in realtà toglie al testo biblico una ricchezza semantica propria e una naturale connessione con l'esperienza umana che, in quanto tale, è trans-temporale e trans-culturale. Tra i simboli umani presi in considerazione ci sono anche, molto opportunamente, la parola e i gesti. Per questi ultimi, l'autore propone un'interessante distinzione tra «gesti simbolici» (che avvengono col ricorso a un elemento simbolizzante) e «azioni simboliche» (dove il simbolizzante è l'azione stessa), distinguendo nei primi un elemento comune a tutte le civiltà e nelle seconde un fenomeno tipico della cultura mediorientale e biblica (1871-1883). Il secondo volume si chiude con una breve conclusione (1901-1903), che si limita a precisare l'originalità della ricerca svolta, la bibliografia finale, un indice tematico, un corposo indice delle citazioni bibliche e il consueto sommario.

Già sfogliandoli velocemente, i due volumi di Girard appaiono un imponente lavoro di erudizione e di sintesi che, per la vastità di contenuti e temi trattati, può esser assimilato a un trattato di teologia biblica. Un'indagine soltanto corposa o anche buona? A questa domanda, che l'autore stesso pone in calce al libro (1901), rispondiamo senza esitazione: ambedue! I motivi sono diversi e superano quelli elencati dallo stesso esegeta (cf. 1901-1902: a) Lo studio dei simboli in un quadro teorico rigoroso, articolato intorno alle quattro esperienze umane fondamentali; b) L'utilizzo sinergico di psicologia, antropologia e storia delle religioni, accanto alle scienze bibliche, per una loro decifrazione; c) Un loro collocamento interpretativo nel quadro di una teologia biblica e in una lettura unitaria dei due Testamenti; d) L'apertura dell'indagine a dimensioni e riflessioni teologiche, spirituali e pastorali).

In primo luogo, il coraggio di penetrare in un campo – quello del simbolismo – che rappresenta una vera e propria giungla, irta di misteri e contesa da tantissime discipline. Nonostante ciò, l'indagine si distingue per il rigore e la capacità di mettere insieme dati provenienti dall'antropologia, dalla psicologia del profondo e dalla storia delle religioni. Ciò permette all'autore di dimostrare che, al di là di alcune specificità, i principali simboli reperibili nella Bibbia sono archetipali e universalmente condivisi dalle diverse epoche e culture. La ricerca si caratterizza anche per la particolare maniera – che potremmo definire olistica o simbolica – di approcciare il testo biblico e, più in generale, di fare teologia biblica.

Altri punti forti specifici dell'opera sono di tipo formale e metodologico. In primo luogo, lo stile ordinato e strutturato dell'esposizione, che permette al lettore di cogliere in maniera semplice e chiara i diversi elementi e contenuti esposti.

L'uso di tavole riassuntive e schemi esemplificativi si rivela di grande utilità per la comprensione di un campo molto complesso e variegato. I numerosi *excursus* allargano il discorso con approfondimenti specifici che si rivelano interessanti. È impressionante, in particolare, la quantità di riferimenti biblici (l'indice specifico occupa le pp. 1926-2032), che, oltre a fornire uno strumento utilissimo per la consultazione dei volumi, dà un'idea – qualora ce ne fosse bisogno – di come i simboli e il simbolismo siano presenti in maniera massiccia nella Scrittura. La chiarezza e la sistematicità espositiva, oltre che una forma di carità nei confronti del lettore, sono elementi non scontati anche in ricerche di alto profilo contestutistico. Infine, la bellezza della veste grafica (il cofanetto unico, la qualità della stampa e la chiarezza del carattere utilizzato) aggiungono un tocco di eleganza e di *charme* a una ricerca già di spessore.

Volendo andare a scovare qualche limite dell'opera – iniziativa che non si rivela per nulla semplice – facciamo notare che la bibliografia finale è consistente (1903-1918) ma non abbondantissima, né apparentemente esaustiva. Meraviglia l'assenza di qualche testo di riferimento sul tema. Ad esempio: P. Grelot, *Le langage symbolique dans la Bible. Enquête de sémantique et d'exégèse*, Paris 2001; L. Ryken – J.C. Wilhoit – T. Longman III (edd.), *Dictionary of Biblical Imagery. An encyclopedic exploration of the images, symbols, motifs, metaphors, figures of speech and literary patterns of the Bible*, Downers Grove, IL 1998; E.R. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, I-XIII, New York 1953-1968; G. Heinz-Mohr, *Lexikon der Symbole. Bilder und Zeichen der christlichen Kunst*, Düsseldorf 1971; O. Keel, *The Symbolism of the Biblical World. Ancient Near Eastern Iconography and the Book of Psalms*, New York 1978. Inoltre anche opere come: W. Stählin, *Symbolon. Vom gleichnishaften Denken*, Stuttgart 1958; L. Alonso Schökel, *I nomi dell'amore. Simboli matrimoniali nella Bibbia*, Casale Monferrato 1997; G. Busi, *Simboli del pensiero ebraico. Lessico ragionato in settanta voci*, Torino 1999; J. Borella, *Histoire et théorie du symbole*, Paris 2004; P. Martin-Valat, *Symboles bibliques en littérature*, Paris 2006, benché possa esser letta come un indice dell'originalità dello studio e dell'approccio. Sarebbe stato auspicabile, inoltre, viste le dimensioni dell'opera, un indice degli autori citati, mentre quello tematico poteva essere più dettagliato (diversi elementi simbolici che appaiono *en passant* nella trattazione non compaiono in tale elenco). Opportuna, vista la ricchezza dell'indagine, sarebbe stata anche una sezione specifica dedicata al simbolismo delle piante bibliche, di cui si offrono soltanto degli accenni nella sezione dedicata al «legno/albero» (*le bois*). Tale tema è infatti oggetto di diversi studi monografici. Per esempio: H.N. Moldenke – A.L. Moldenke, *Plants of the Bible*, New York 1952; M. Zohary, *Plants of the Bible*, Cambridge 1982; C. Boureux, *Les plantes de la Bible et leur symbolique*, Paris 2001. Alcune di queste, come la vite, l'olivo o il fico avrebbero meritato un'attenzione specifica, e non solo qualche accenno velocissimo alle p. 536 e seguenti. Qualcosa di simile potrebbe esser detto per il simbolismo animale, approfondito unilateralmente nella sua dimensione ostile di «bestiario» (739-832) e non sufficientemente in quella positiva (cf. asino, passero, cammello, agnello, pecora, vitello, aquila, colomba: alcuni di questi simboli sono citati *en passant* all'interno del capitolo dedicato al bestiario biblico). L'approfondimento di questi ambiti, insie-

me all'aggiunta di qualche altra «simbolica» peculiare (per es. sinottica o giovannea) trasformerebbe quest'opera in una vera e propria enciclopedia. Qualche riflessione, qua e là, potrà risultare spinta o artificiosa a qualche lettore, soprattutto quando si toccano temi quali il purgatorio, l'inferno, la mariologia o il mondo angelico. Si tratta probabilmente di un rischio coscientemente corso dall'autore pur di dimostrare il largo impatto dei simboli in ambito dogmatico e liturgico.

Concludendo, la qualità e la mole delle informazioni presentate in questo studio lo rendono a nostro avviso non solo utilissimo, ma in qualche modo irrinunciabile, per chi s'interessa al simbolismo biblico nelle sue diverse modalità e coniugazioni. L'opera di Marc Girard si rivela un valido strumento da affiancare a dizionari e commentari nella biblioteca di chi si dedica allo studio del testo biblico. La strutturazione degli argomenti e gli indici finali permettono infatti una facile consultazione anche per lo studio di pericopi o tematiche. La consigliamo caldamente a chi s'interessa di questioni bibliche, come anche a chi voglia arricchire la propria biblioteca di un volume di spessore, il cui valore nel tempo è assicurato. Ci meraviglia, in tal senso, che esso non sia stato ancora tradotto in inglese, lingua franca dell'esegesi attuale, e anche in italiano, le cui quantità e qualità delle pubblicazioni bibliche sono seconde solo a quelle di area anglofona. L'editrice che volesse impegnarsi in tale impresa, senz'altro dispendiosa, oltre ad arricchire il catalogo di un'opera di assoluto valore, darebbe un contributo rilevante a tutta la comunità scientifica. Siamo convinti che l'opera di Girard darà un apporto decisivo nell'attirare l'attenzione su un ambito che, a nostro avviso, risulta ancora troppo poco studiato rispetto all'estensione e all'impatto che ha sul testo biblico.

Lorenzo Gasparro
Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale
Sezione San Luigi - Napoli
lorenzo@redentoristi.it

FABRIZIO MASTROFINI - NICOLA VALENTI

Curare la vita

Etica e tecnologie

Nascere, vivere, morire sono tre verbi che esprimono altrettanti aspetti fondamentali dell'esistenza, divenuti assai problematici in seguito allo sviluppo della scienza e della tecnica. Il progresso della pratica medica, la maggiore durata della vita, la complessità delle decisioni che possono intervenire sulla fine dell'esistenza suscitano pensieri e interrogativi. Il libro presenta in modo non specialistico i contenuti di una riflessione sulle nuove responsabilità dell'era tecnologica condotta dalla Pontificia Accademia per la Vita, di cui fanno parte 158 esperti nei vari settori delle scienze e delle scienze umane.



«CONFINI»

pp. 112 - € 12,00

EDB Edizioni
Dehoniane
Bologna

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

www.dehoniane.it

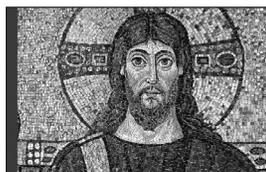
LIBRI RICEVUTI

- ALETTI J.N., *Le Messie souffrant. Un défi pour Matthieu, Marc et Luc. Essai sur la typologie des évangiles synoptiques* (Le livre et le rouleau), Lessius, Namour 2019, p. 183, cm 20,5, € 18,00, ISBN 978-28-729-9372-7.
- BASTA P., *Prima lettera ai Corinzi. Edificare nelle difficoltà* (Collana Biblica), EDB, Bologna 2020, p. 191, cm 15, € 20,00, ISBN 978-88-10-22189-1.
- CARR D.M., *Santa resilienza. Le origini traumatiche della Bibbia* (Biblioteca Biblica 29), Queriniana, Brescia 2020, p. 261, cm 23, € 27,00, ISBN 978-88-399-2029-4.
- CRIMELLA M., *Padre nostro* (Parola di Dio. Seconda serie), San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2020, p. 126, cm 21, € 14,00, ISBN 978-88-922-2088-1.
- DE VIRGILIO G., *La crisi nella Bibbia. Un percorso di discernimento*, Messaggero, Padova 2020, p. 133, cm 18, € 9,50, ISBN 978-88-250-4953-4.
- LO SARDO D., *Sine templo nulla Scriptura. Il tempio nell'Antico Testamento e nella storia di Israele* (Studi e ricerche. Sezione biblica), Cittadella, Assisi 2019, p. 307, cm 21, € 18,90, ISBN 9788830817098.
- MANZI F., *Il cavaliere, l'amata e Satana. Sentieri odierni del vento nell'Apocalisse* (Biblioteca Biblica 30), Queriniana, Brescia 2020, p. 274, cm 23, € 20,00, ISBN 978-88-399-2939-0.
- NICCACCI A., *Sintassi del verbo ebraico nella prosa biblica classica*, Seconda edizione riveduta e ampliata, a cura di G. Geiger (Analecta 88), Edizioni Terra Santa, Milano 2020, p. 302, cm 24, € 28,00, ISBN 978-88-6240-704-5.
- OSSANDÓN WIDOW J. C., *The Origins of the Canon of the Hebrew Bible. An Analysis of Josephus and 2 Ezra* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 186), Brill, Leiden-Boston, MA 2018, p. 274, cm 25, € 110,00, ISBN 978-90-04-38160-5.
- PASKZO P., *Mundus inversus nei cantici femminili dell'Antico Testamento* (AnBib 227), G&BP, Roma 2019, p. 429, cm 24, € 35,00, ISBN 978-88-7653-719-6.
- SEIDL T., *Nach Weinen und Klagen Lohn und Hoffnung. Sprachwissenschaftliche Analysen zum "Trosthüchlein Jeremias" (Jer 30-31)* (ATSAT 106), EOS Verlag, Sankt Ottilien 2020, p. 246, cm 21, € 29,95, 978-3-3806-7996-7.
- STANDAERT B., *Nouvelle approche du quatrième Évangile. L'enjeu inter-ecclésiastique de son édition et les implications pour tout dialogue* (Studia Anselmiana 181), EOS Verlag, Sankt Ottilien, Roma 2020, p. 358, cm 24, € 39,95, ISBN 78-3-8306-7947-9.
- VIGNOLO R., *Giuda, il traditore* (Le ispiere), EDB, Bologna 2020, p. 80, cm 18, € 9,00, ISBN 978-88-10-56918-4.

SIMONA SEGOLONI RUTA

Gesù, maschile singolare

Che cosa significhi essere maschio e femmina è oggi fortemente in discussione. Il femminismo ha rovesciato il sistema sociale e culturale che prevedeva il maschile come prototipo dell'umano; la struttura patriarcale si è sgretolata, le donne si sono emancipate e gli uomini sono andati in crisi. Nella Chiesa, anziché preferire donne non emancipate, i



Simona Segoloni Ruta

Gesù, maschile singolare

EDB

maschi che vogliono seguire Gesù devono prendere coscienza di aver introiettato un modello di maschilità che è loro di ostacolo nella sequela, altrimenti non potranno assumere la sua logica né conformarsi a lui.

«TEOLOGIA VIVA»

pp. 176 - € 16,00

EDB Edizioni
Dehoniane
Bologna

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

www.dehoniane.it