

## L'influenza della LXX di Isaia in 2 Corinzi

*A single hour lovingly devoted to the text of the Septuagint will further our exegetical knowledge of the Pauline Epistle more than a whole day spent over a commentary.*<sup>1</sup>

Gli studi sulla Settanta rappresentano oggi uno dei campi più esplorati nell'esegesi biblica. C'è la convinzione che ci sia ancora molto da fare. Quindi, i progressi in questa materia invitano a rivisitare vecchie domande che potrebbero ricevere risposte nuove, o almeno più sfumate.

Gli specialisti delle lettere paoline si sono tradizionalmente rivolti alla Settanta per chiarire la *Vorlage* delle citazioni.<sup>2</sup> Questa indagine deve affrontare molteplici incognite: Paolo citava un testo greco, ebraico o aramaico?<sup>3</sup> Se usava il greco, di quale forma testuale si serviva? Nel caso in cui fosse la Settanta, essa mostrava già correzioni verso il

<sup>1</sup> A. DEISSMANN, *The Philology of the Greek Bible. Its Present and Future*, London 1908, 12, citato da: T.M. LAW, *When God Spoke Greek. The Septuagint and the Making of the Christian Bible*, New York 2013, 99. Ringraziamo i prof. Natalio Fernández Marcos, Pablo Díez Herrera e Maria Teresa Pozzi per la lettura e i commenti al nostro testo.

<sup>2</sup> Le opere più influenti sono state D.-A. KOCH, *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und Verständnis der Schrift bei Paulus* (BHT 69), Tübingen 1986 e C.D. STANLEY, *Paul and the Language of Scripture. Citation technique in the Pauline Epistles and Contemporary Literature* (MSSNTS 74), Cambridge 1992.

<sup>3</sup> L'ipotesi prevalente è che Paolo citasse il greco. Ad esempio, nella conclusione della sua influente monografia sulle citazioni di Isaia in Romani, J.R. WAGNER, *Heralds of the Good News. Isaiah and Paul in Concert in the Letter to the Romans*, Boston, MA-Leiden 2003, 345 nota 8, afferma tassativamente: «I have discovered no instance in which the hypothesis that Paul used a Greek text does not account for the data more simply and more satisfactorily than the supposition that Paul employed Hebrew and/or Aramaic texts». Wagner ha quindi confutato T. LIM, *Holy Scripture in the Qumran Commentaries and Pauline Letters*, Oxford 1997, per il quale la fluidità della Scrittura nel I secolo lo portò a proporre che Paolo fosse in grado di citare le proprie traduzioni da testi ebraici o aramaici. Tuttavia, anche se rimane certo che la LXX è il testo standard, ogni caso deve essere valutato. Ad esempio, le citazioni da Is 28,11-12 in 1Cor 14,21 o da Is 25,8 in 1Cor 15,54 sono più vicine all'ebraico che alla LXX.

testo proto-masoretico?<sup>4</sup> Egli citava a memoria o da testi scritti? Teneva conto del contesto? In che misura si sentiva libero di modificare la sua fonte per adattarla ai suoi interessi? A causa della complessità di queste domande, gli studiosi spesso hanno limitato la loro ricerca alle citazioni esplicite in modo che i loro risultati avessero un più alto grado di certezza. Inoltre, essi si sono concentrati principalmente sulle citazioni in cui si potrebbe evidenziare una differenza tangibile tra il testo greco e quello ebraico.<sup>5</sup>

Comunque, l'analisi delle citazioni è solo la punta dell'iceberg della relazione tra la LXX e il NT. Le allusioni e gli echi, il vocabolario, alcune espressioni idiomatiche e *topoi*, le tendenze culturali, le domande e gli interessi, o le convinzioni teologiche della Settanta potrebbero aver probabilmente influenzato la composizione delle lettere.<sup>6</sup> Sebbene si perda in obiettività, è necessario allargare lo sguardo e affrontare la domanda sulla connessione tra gli scritti paolini e le loro fonti bibliche in modo più ampio.

Il presente saggio, che non ha pretese di esaustività, consisterà nello studio dell'influenza di LXX Isaia su 2 Corinzi.<sup>7</sup> A differenza di Ro-

<sup>4</sup> Per quanto riguarda Isaia, F. WILK, *Die Bedeutung des Jesajabuches für Paulus* (FRLANT 179), Göttingen 1998, 20-30.41-42; ID., «The Letters of Paul as Witnesses to and for the Septuagint Text», in W. KRAUS – R.G. WOODEN (edd.), *Septuagint Research. Issues and Challenges in the Study of the Greek Jewish Scriptures* (SBL.SCS 53), Atlanta, GA 2006, 254-257.263 nota 18 e 264-267, propone che la maggior parte delle citazioni paoline segue la LXX, anche se alcune (ad es. Is 25,8 in 1Cor 15,54) attestano un testo già rivisto (in questo caso, revisione *kaige*-Teodoziona) per renderle correlate all'ebraico. Nonostante ciò, dato che Paolo potrebbe usare rotoli diversi per ogni lettera secondo le sue circostanze di scrittura, non dovrebbero essere fatte generalizzazioni.

<sup>5</sup> Per quanto riguarda le citazioni di Isaia nelle lettere autoriali, WILK, «The Letters of Paul», 267 nota 28, sostiene che sei di loro manifestamente si discostano dal TM, e dimostra che la loro *Vorlage* è la LXX: Rm 2,24 (Is 52,5); 10,16 (Is 53,1); 14,11 (Is 45,23); 15,12 (Is 11,10); 15,21 (Is 52,15); 1Cor 1,19 (Is 29,14). Deviazioni più sottili appaiono in Rm 9,29 (Is 1,9); 10,21 (Is 65,2); Gal 4,27 (Is 54,1). Infine, in Rm 11,8 (Is 29,10) e 2Cor 6,2 (Is 49,8) il testo della LXX e del TM è quasi equivalente.

<sup>6</sup> «La Septuaginta proporcionó la base textual a los autores neotestamentarios, y el principal impacto no se halla en las citas explícitas, sino en la manera en que esta traducción del judaísmo helenístico configuró el mundo conceptual y la teología de los autores del Nuevo Testamento»: N. FERNÁNDEZ MARCOS – M.V. SPOTTORNO DÍAZ-CARO, «Libro de Isaías. Introducción», in IDD., *La Biblia Griega Septuaginta. 4: Libros proféticos* (BEB 128), Salamanca 2015, 134.

<sup>7</sup> Cf. WILK, *Die Bedeutung des Jesajabuches*; ID., «Isaiah in 1 and 2 Corinthians», in S. MOYISE – M.J. MENKEN (edd.), *Isaiah in the New Testament* (The New Testament and the Scriptures of Israel), London-New York 2005, 133-158, e, da una prospettiva meno sensibile all'influenza della LXX, cf. S.J. HAFEMANN, «Paul's Use of the Old Testament in 2 Corinthians», in *Int* 52(1998), 246-257, e M. GIGNILLIAT, *Paul and Isaiah's*



mani e 1 Corinzi, le due citazioni di Isaia in 2 Corinzi non offrono differenze significative tra il TM e la LXX. Nonostante ciò, intendiamo dimostrare che, anche senza prove evidenti della dipendenza paolina dalla Settanta, il suo studio è ancora rilevante.

Svilupperemo l'esposizione in quattro momenti. Esamineremo prima le *citazioni* di Isaia in 2 Corinzi. Il nostro obiettivo non sarà quello di spiegare i testi, ma solo di notare come LXX Isaia possa essere significativo per la loro esegesi. In secondo luogo, studieremo le *allusioni*; questa analisi ci consentirà di presentare la domanda da un orizzonte più ampio. Poi descriveremo due esempi rappresentativi del *lessico* di 2 Corinzi in LXX Isaia (παρακαλέω e δόξα). Infine, trarremo alcune conclusioni sull'*impatto* culturale e teologico della traduzione greca di Isaia sull'opera di Paolo. In questo percorso, mentre più ci allontaniamo dalle certezze esegetiche, più potremo svelare le possibilità nascoste di una relazione fruttuosa.

### La punta dell'iceberg: le citazioni di LXX Isaia in 2 Corinzi

A prima vista, le due citazioni di Isaia in 2 Corinzi (Is 49,8 in 2Cor 6,2 e Is 52,11 in 2Cor 6,17)<sup>8</sup> non sembrano utili a rivelare la possibile influenza della Settanta sulla lettera, perché le versioni greca ed ebraica sono molto simili in entrambi i versetti.

Per quanto riguarda la citazione di LXX Is 49,8 in 2Cor 6,2, solo l'uso di ἐπακούω, che regge il genitivo,<sup>9</sup> suggerisce che Paolo segua la Settanta:

*Servants. Paul's Theological Reading of Isaiah 40-66 in 2 Corinthians 5:14-6:10* (LNTS 330), London-New York 2007.

<sup>8</sup> Secondo WILK, «Isaiah in 1 and 2 Corinthians», 147-155, nella lettera c'è solo una citazione (Is 49,8 in 2Cor 6,2), e cinque allusioni (Is 9,1[2] in 2Cor 4,6; Is 53,12 in 2Cor 4,11; Is 43,18-19 [42,9; 48,3.6-7] in 2Cor 5,17; Is 49,13 in 2Cor 7,6; e Is 55,10 in 2Cor 9,10). Wilk esclude la citazione di Is 51,11 in 2Cor 6,17 perché dubita che 2Cor 6,14-7,1 proceda da Paolo. Invece, noi includeremo questo testo.

<sup>9</sup> Da un lato, il verbo *נע* *qal*, che esprime la risposta divina alla supplica umana, è tradotto in LXX Isaia da ἀνθίστημι (3,9; 59,12), ἀποκρίνομαι (14,10.32; 21,9; 36,21bis), εἰσακούω (46,7; 58,9), ἐπακούω (30,19; 41,17; 49,8; 50,2; 65,24) e ὑπακούω (50,2; 65,12; 66,4). L'uso di ἐπακούω, rispetto alle altre possibilità, fa concordare 2 Corinzi con LXX Is 49,8. D'altra parte, anche il genitivo σου avvicina la lettera alla Settanta. Altre opzioni erano possibili: Isaia greco in S\* ha σοι invece di σου per creare un parallelismo (ἐπήκουσά σου/ἐβόηθησά σου) più fedele all'ebraico (עזרתך/עניתיך). Il testo più accreditato, tuttavia, conferma che Paolo ha seguito LXX Is 49,8 con il corretto ἐπακούω + σου. Cf. STANLEY, *Language of Scripture*, 216-217. Un fenomeno simile si verifica nel testo



TM Is 49,8a	LXX Is 49,8a <sup>10</sup>	2Cor 6,2a
כה אמר יהוה בעת רצון עניתיך וביום ישועה עזרתך	οὕτως λέγει κύριος Καιρῶ δεκτῶ ἐπήκουσά σου καὶ ἐν ἡμέρᾳ σωτηρίας ἐβοήθησά σοι	λέγει γάρ· καιρῶ δεκτῶ ἐπήκουσά σου καὶ ἐν ἡμέρᾳ σωτηρίας ἐβοήθησά σοι
Così dice il Signore: Al tempo della benevolenza ti ho risposto, nel giorno della salvezza ti ho aiutato.	Così dice il Signore: Al tempo favorevole ti ho esaudito e nel giorno della salvezza ti ho aiutato.	Egli dice infatti: Al tempo favorevole ti ho esaudito e nel giorno della salvezza ti ho aiutato.

Benché non ci siano differenze rilevanti fra il TM e la LXX, il contesto di LXX Is 49,1-12<sup>11</sup> favorisce leggermente l'applicazione della 2 Corinzi per due motivi: l'enfasi nel testo greco sull'identità collettiva della figura del servo e la tendenza di LXX Isaia ad aggiornare la profezia.

Da un lato, A. van der Kooij ha dimostrato che LXX Isaia rimarca l'identità collettiva del servo nel secondo cantico.<sup>12</sup> Così, in Is 49,5, invece della terza singolare (יהוה: Israele «sia riunito», TM, 1QIs<sup>a</sup>), appare la prima singolare (συναχθήσομαι: io «sarò riunito», LXX): colui che parla, il servo, dice di se stesso che sarà riunito. Pertanto, la sua identità è collettiva, poiché essere riunito si può dire soltanto di un gruppo. Questa tradizione di lettura collettiva di LXX Is 49, meno evidente

paolino del *Codex Augiensis* (F), con il cambiamento della seconda frase: ἐπήκουσά σου/ἐβοήθησά σοι.

<sup>10</sup> I testi di LXX Isaia saranno tratti da J. ZIEGLER, *Isaias* (Septuaginta, auctoritate Acad. Scientiarum Göttingensis), Göttingen 31983. Le ricerche complesse, però, sono state condotte con BibleWorks 10, che segue l'edizione di Rahlfs.

<sup>11</sup> Gli studiosi discutono sulla estensione del secondo cantico (49,1-6; 49,1-12, ecc.). È difficile sapere cosa pensasse l'autore di LXX Isaia. Nel IV sec. d.C., Eusebio identificò la sezione come Is 49,1-11 (cf. T. GAISFORD, *Eusebii Caesariensis Eclogae Propheticae*, Oxford 1842, § IV.24, 207-208); e il primo copista del Vaticano aggiunse παράγραφοι tra 49,6 e 49,7; tra 49,7 e 49,8; e tra 49,12 e 49,13.

<sup>12</sup> Cf. A. VAN DER KOOIJ, «“The Servant of the Lord”: A Particular Group of Jews in Egypt according to the Old Greek of Isaiah. Some Comments on LXX Isa 49,1-6 and Related Passages», in J. VAN RUITEN – M. VERVENNE (edd.), *Studies in the Book of Isaiah. FS Willem A.M. Beuken* (BETHL 132), Leuven 1997, 383-396. Lo studioso olandese sostiene che il servo di LXX Is 49,1-6 non si riferisce a tutto Israele, bensì a un gruppo di giudei in Egitto (cf. LXX Is 11,16). Le notizie di FLAVIO GIUSEPPE (*Ant.* 13.62-68) permettono di identificare questo gruppo con dei giudei oniadi, fuggiti da Gerusalemme, che avevano costruito un tempio a Leontopoli. Cf. anche ID., «Ésaïas/Isaias/Jesaja», in S. KREUZER (ed.), *Einleitung in die Septuaginta* (LXX Handbuch 1), Gütersloh 2016, 564-566.

nel TM,<sup>13</sup> potrebbe aver favorito l'applicazione ecclesiologica di Paolo nella citazione di 2Cor 6,1b-2.<sup>14</sup> Egli esorta i corinzi (ὁμᾶς) a non disprezzare la grazia di Dio e aggiunge la citazione, stabilendo una connessione tra ὁμᾶς di 6,1 e σου e σοι di 6,2 (LXX Is 49,8): come Dio aveva promesso al suo servo (un gruppo di giudei in LXX Is) di ascoltarli e aiutarli al tempo opportuno, così Paolo mostra ai corinzi che ora – il nuovo tempo inaugurato da Cristo – è il giorno della loro salvezza. Non possono perdere l'occasione.<sup>15</sup>

D'altro canto, molti hanno affermato che, a volte, LXX Isaia contiene letture che aggiornano la profezia in riferimento al presente o all'immediato futuro del traduttore.<sup>16</sup> Questa tendenza emerge in

<sup>13</sup> J. BLENKINSOPP, *Isaiah 40-55. A New Translation with Introduction and Commentary* (AncB 19A), New York 2002, 297-307, propone che il secondo cantico del servo (TM 49,1-6) sia stato ampliato con due commenti (TM 49,7 + 49,8-12). Secondo lui, il servo è una figura individuale in 49,1-6, sebbene la molto probabile aggiunta di שֶׁרָאֵל (49,3) suggerisca già una tendenza a renderla collettiva. Il primo commento (49,7) fa del servo una figura collettiva, quella del servo rifiutato dalle nazioni; ma in TM 49,8 si ritorna alla sua identità individuale. Questa tradizione ermeneutica, tendente a rendere collettiva la figura del servo, è rafforzata in LXX Isaia (cf. anche la differenza tra il TM e la LXX in Is 42,1).

<sup>14</sup> J. LAMBRECHT, «The Favorable Time: A Study of 2 Corinthians 6,2a in its Context», in R. BIERINGER – J. LAMBRECHT (edd.), *Studies on 2 Corinthians* (BETHL 112), Leuven 1994, 525-526, ha fornito argomenti a favore della lettura ecclesiologica di 2Cor 6,2.

<sup>15</sup> Secondo G.K. BEALE, «The Old Testament Background of Reconciliation in 2 Corinthians 5–7 and its Bearing on the Literary Problem of 2 Corinthians 6.14–7.1», in *NTS* 35(1989), 559-566, Paolo applicherebbe il testo di Isaia a se stesso; dunque la citazione dovrebbe essere interpretata in forma autobiografica (Paolo, come il servo, respinto dai corinzi e rivendicato da Dio). Sebbene sia vero che Paolo potesse vedersi riflesso in alcune caratteristiche del servo, questa ipotesi di lettura è stata smentita da M.E. THRALL, *A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle to the Corinthians. 1: 2 Corinthians I-VII* (ICC I), Edinburgh 1994, 452-453, e M.J. MARTIN, *The Second Epistle to the Corinthians* (NIGTC), Grand Rapids, MI-Milton Keynes 2005, 457-461. Dice Martin (p. 461): «It is the Corinthians, not Paul, who are facing the danger of a certain ineffectiveness [...] the natural antecedent of σου and σοι in 6:2 (here construed as collective singulars) is the immediately preceding ὁμᾶς (viz. the Corinthians)». Sul tema, cf. anche M. GIGNILLIAT, «2 Corinthians 6:2: Paul's Eschatological "Now" and Hermeneutical Invitation», in *WThJ* 67(2005), 147-162; ID., *Paul and Isaiah's Servants*, che considera Is 49,8 come chiave ermeneutica dell'intera sezione (5,14–6,10).

<sup>16</sup> Cf. I.L. SEELIGMANN, *The Septuagint Version of Isaiah and Cognate Studies*, edited by R. HANHART – H. SPIECKERMANN (FAT 40), Tübingen 2004, 128; A. VAN DER KOOIJ, *Die alten Textzeugen des Jesajabuches. Ein Beitrag zur Textgeschichte des Alten Testaments* (OBO 35), Göttingen 1981, 33, chiama questo fenomeno *Erfüllungsinterpretation*; cf. anche N. FERNÁNDEZ MARCOS, «El texto griego de Isaías», in *Salm. 62*(2015), 7-24. Invece R.L. TROXEL, *LXX-Isaiah as Translation and Interpretation* (JSJS 124), Leiden-Boston, MA 2008, ha messo in dubbio questo consenso. Indipendentemen-

LXX Is 49,1: διὰ χρόνου πολλοῦ στήσεται («dopo un lungo tempo si alzerà»),<sup>17</sup> espressione con la quale si evince che la venuta del servo era stata pianificata da molto tempo.<sup>18</sup> Orbene, questa profezia, secondo l'autore di LXX Isaia, non riguardava più il tempo dell'esilio, ma si riferiva alla vita dei giudei di Alessandria nel II sec. d.C. oppure, secondo van der Kooij, all'esilio degli oniadi. In modo analogo, Paolo credeva che Dio avesse rivelato la profezia a Isaia in vista del suo adempimento escatologico in Cristo e nella vita delle sue comunità. Per questo era possibile l'applicazione di LXX Is 49,8 a 2Cor 6,1b-2: «Al momento favorevole ti ho esaudito e nel giorno della salvezza ti ho soccorso». *Ecco ora* (ἰδοῦ νῦν)<sup>19</sup> il momento favorevole, *ecco ora* (ἰδοῦ νῦν) il giorno della salvezza!». Di conseguenza, la salvezza annunciata «fino all'estremità della terra» (εἰς σωτηρίαν ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς: LXX Is 49,6) è stata compiuta da Dio riconciliando il mondo con sé in Cristo e affidando ai ministri la parola della riconciliazione (cf. 2Cor 5,19). I tempi nuovi sono arrivati. Paolo ricorre dunque alla citazione per spingere i corinzi a non ricevere la grazia divina invano: ora è il καιρός decisivo in cui è messa in gioco la loro salvezza, la cui ricezione implica la loro riconciliazione con Paolo e l'accettazione del suo ministero apostolico.<sup>20</sup>

te dal fatto che LXX Isaia sia più o meno coerente nella sua tendenza ad aggiornare il testo, è evidente che Paolo lo riceve in questo modo.

<sup>17</sup> La formulazione spaziale מרחוק («da lontano»), che nel TM è connessa al precedente לאמים («nazioni lontane»), lascia il posto in LXX a una locuzione di tempo διὰ χρόνου πολλοῦ («dopo un lungo tempo») legata allo στήσεται seguente. Secondo M. VAN DER VORM-CROUGHS, *The Old Greek of Isaiah. An Analysis of its Pluses and Minuses* (SCSt 61), Atlanta, GA 2014, 171, il verbo στήσεται può risultare dalla lettura di יהיה יהיה. In ogni caso, la nuova formulazione nel contesto di LXX Is 49 evoca l'adempimento della promessa divina nelle vicende del servo-gruppo.

<sup>18</sup> Cf. GIROLAMO, *Com. in Esaiam*, 13.48 (CChr.SL 73A, 534): «Vel ut Septuaginta trasterunt: *Post tempus multus stabit*, hoc est, non hoc tempore quo dicuntur; sed post multa fient tempora».

<sup>19</sup> ἰδοῦ (cf. poco prima, in LXX Is 49,6) è un tipico septuagintismo, sebbene fosse usato anche nel greco non biblico. In questo senso, 2Cor 6,2 richiama anche LXX Is 43,19a: ἰδοῦ ποιῶ καινὰ ἢ νῦν ἀνατελεῖ καὶ γνώσεσθε αὐτά. Cf. A. PITTA, *La Seconda Lettera ai Corinzi*, Roma 2006, 283.

<sup>20</sup> Una terza possibile «facilitazione» di LXX Is 49 riguardo a 2 Corinzi è la sua enfasi universalistica. Sebbene il testo ebraico già testimoniava la missione universale del servo, c'è un cambiamento che rileva questa enfasi: LXX Is 49,8 riporta εἰς διαθήκην ἔθνων (LXX; «come alleanza dei popoli»), riferendosi alle nazioni, anziché il singolare detto d'Israele nel TM (לברית עם: «come alleanza del popolo»). Cf. K. BALTZER ET AL., «Esaias, Isaias / Das Buch Jesaja», in M. KARRER – W. KRAUS (edd.), *Septuaginta-Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament. Band II: Psalmen bis Daniel*, Stuttgart 2011, 2629. Questo accento universalistico di LXX

Una seconda citazione di Isaia appare in 2Cor 6,17. Il testo è difficile. È discussa l'autenticità di 2Cor 6,14–7,1<sup>21</sup> ed è molto complessa la catena di citazioni combinate di 6,16b-18.<sup>22</sup> Concentriamoci sul rimanendo di 2Cor 6,17 a LXX Is 52,11:

TM Is 52,11	LXX Is 52,11	2Cor 6,17a
סורו סורו צאו משם טמא אל־תגענו צאו מתוכה הברו נשאי כלי יהוה:	ἀπόσπυτε ἀπόσπυτε, ἐξέλθατε ἐκεῖθεν καὶ ἀκαθάρτου μὴ ἄπτεσθε, ἐξέλθατε ἐκ μέσου αὐτῆς, ἀφορίσθητε, οἱ φέροντες τὰ σκεύη κυρίου·	διὸ ἐξέλθατε ἐκ μέσου αὐτῶν καὶ ἀφορίσθητε, λέγει κύριος, καὶ ἀκαθάρτου μὴ ἄπτεσθε·
Partite, partite, uscite di là! Non toccate niente d'impuro. Uscite di mezzo a essa, purificatevi, quelli che portate gli arredi del Signore!	Allontanatevi, allontanatevi, uscite di là! e non toccate niente d'impuro. Uscite di mezzo a essa, separatevi, quelli che portate i vasi del Signore!	Perciò uscite di mezzo a loro e separatevi, dice il Signore, non toccate nulla d'impuro.

Un opportuno διὸ, a livello sintattico, e il motivo dell'esodo (Lv 26,11-12) e del nuovo esodo (Is 52,11 + Ez 20,34), a livello semantico, collegano la prima citazione (2Cor 6,16b) e la seconda (6,17). Il διὸ, introdotto da Paolo, converte gli imperativi in applicazione degli indicativi precedenti: poiché Dio vive in mezzo a loro, i corinzi devono separarsi dagli infedeli. Essere tempio di Dio implica rimanere puri.

Di nuovo non ci sono differenze significative tra il TM e la LXX in Is 52,11. Le discrepanze tra la profezia e il testo paolino non sono dovute a una *Vorlage* diversa, ma al lavoro redazionale di Paolo che evita ridondanze (ἀπόσπυτε ἀπόσπυτε, ἐξέλθατε ... ἐξέλθατε) e inverte l'ordine per mettere in risalto la frase ἐξέλθατε ἐκ μέσου αὐτῶν.<sup>23</sup> Ep-

Isaia favorirebbe la missione dell'apostolo dei gentili proprio a Corinto, dove alcuni missionari giudaizzanti avevano messo in dubbio la sua predicazione.

<sup>21</sup> Sia KOCH (*Die Schrift als Zeuge*, 24 nota 43) che WILK (*Die Bedeutung des Jesajabuches*, 11) ignorano questa citazione perché non la considerano paolina. Per una dimostrazione convincente dell'autenticità e dell'integrità del frammento, cf. R. BIERINGER, «2 Korinther 6,14–7,1 im Kontext des 2. Korintherbriefes. Forschungsüberblick und Versuch eines eigenen Zugangs», in BIERINGER – LAMBRECHT, *Studies on 2 Corinthians*, 551-570.

<sup>22</sup> Cf. lo studio della sua composizione in J.-N. ALETTI, «Le statut de l'Église dans les lettres pauliniennes. Réflexions sur quelques paradoxes», in *Bib* 83(2002), 160-166.

<sup>23</sup> STANLEY, *Language of Scripture*, 223-224, mostra che il passaggio dal femm. sing. di LXX Is 52,11 (ἐξέλθατε ἐκ μέσου αὐτῆς = TM צאו מתוכה), riferito a Babilonia, al masch. pl. di 2Cor 6,17 (ἐξέλθατε ἐκ μέσου αὐτῶν), riferito agli infedeli, appare già nella maggior parte dei manoscritti della recensione lucianica. È possibile che la *Vorlage* di Paolo aves-

pure, è suggestiva la traduzione con ἀφορίζω del termine ברר, che avviene solo qui.<sup>24</sup> Invece, ἀφορίζω è abbastanza comune nella LXX, specialmente nel Pentateuco, per indicare la separazione rituale tra il puro e l'impuro.<sup>25</sup> A proposito di LXX Is 29,22, van der Kooij ha notato il senso sacerdotale di ἀφορίζω per esprimere la separazione rituale dei leviti nel loro servizio al tempio.<sup>26</sup> Era quindi un verbo molto appropriato per tradurre la partenza processionale dei leviti da Babilonia, portando i vasi del tempio (cf. Is 52,12). Paolo adopererà questo termine in vari testi per esprimere la sua «separazione-consacrazione» come apostolo, scelto da Dio per predicare il vangelo: «Paolo, servo di Cristo Gesù, apostolo per chiamata, separato (ἀφορισμένος) per annunciare il vangelo di Dio» (Rm 1,1; cf. Gal 1,15; 2,12; At 13,2). Quindi, è plausibile pensare che l'uso di ἀφορίζω in LXX Is 52,11 gli sia stato utile per insistere sul fatto che i corinzi, come tempio santo, dovrebbero separarsi da tutto ciò che contaminava la loro nuova identità di consacrati.

Insomma, nonostante lo sforzo, le analisi precedenti su entrambe le citazioni non forniscono grandi risultati sull'incidenza della Settanta nella 2 Corinzi. Infatti, i dati possono essere interpretati nella direzione opposta: Paolo avrebbe potuto leggere il secondo canto del servo in modo autobiografico e non ecclesiologico; oppure, semplicemente, avrebbe potuto elaborare liberamente la sua interpretazione di Is 49,8, senza alcuna «facilitazione» della Settanta. Neanche c'era bisogno che LXX Isaia aggiornasse il testo ebraico affinché Paolo riconoscesse in esso l'adempimento della profezia. Infine, poiché ἀφορίζω non viene ripreso in 2Cor 6,14–7,1, la sua significatività è molto debole. Le argomentazioni precedenti, quindi, costituiscono più possibilità di let-

---

se questa forma testuale o, semplicemente, che egli stesso abbia modificato il testo per rilevare la correlazione tra ἄπιστοι (2Cor 6,14.15) e αὐτῶν (6,17).

<sup>24</sup> ברר è tradotto con ἐκλέγω e termini affini (Is 49,2; Ez 20,3; 2 Sam 22,27; Sal 18,27; ecc.), da καθαρίζω (Dn 11,35; Gb 3,33), πειράζω (LXX Dn 12,10) e παρασκευάζω (LXX Ger 28,11). Quindi, solo in LXX Is 52,11 ἀφορίζω traduce ברר.

<sup>25</sup> Il termine è usato per la «separazione» della montagna come spazio rituale (Es 19,12.23), di Aronne e dei suoi figli (Es 29,24), dei leviti (Nm 8,11), dei sacrifici e delle offerte (Es 29,26-27; Lv 10,15; 14,12; 20,25, ecc.), d'Israele («e sarete santi per me, poiché io sono santo, Signore Dio vostro, colui che vi ho separato [ὁ ἀφορίσας] dalle altre nazioni perché siate per me»: LXX Lv 20,26), ecc. Anche in LXX Is 56,3, ἀφορίζω è impiegato per riferirsi al proselito che è «separato» dal popolo e al quale il Signore promette di partecipare al culto (cf. LXX Is 29,22; 45,24).

<sup>26</sup> Cf. A. VAN DER KOOIJ, «The Septuagint of Isaiah and Priesthood», in I. PROVAN – M.J. BODA (edd.), *Let Us Go Up to Zion. Essays in Honour of H.G.M. Williamson on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday* (VT.S 153), Leiden-Boston, MA 2012, 76-77.



tura che certezze d'influenza. Questa conclusione potrebbe portare ad abbandonare lo studio dell'incidenza della traduzione greca del profeta in 2 Corinzi. Eppure, come abbiamo proposto all'inizio, è possibile continuare l'indagine in altri modi. Continuiamo, dunque, con lo studio delle allusioni a LXX Isaia in 2 Corinzi.

### I contorni dell'iceberg: le allusioni di LXX Isaia in 2 Corinzi

Il primo versetto di questa sezione è più che un'allusione, poiché è introdotto dalla formula ὁ θεὸς ὁ εἰπών (2Cor 4,6a).<sup>27</sup> Pitta la chiama «citazione conflata» e Koch «Paraphrase».<sup>28</sup> Paolo allude qui alle prime parole di Dio nella creazione (Gen 1,3), usando la formulazione di LXX Is 9,2 (TM 9,1):<sup>29</sup>

TM Is 9,1	LXX Is 9,2	2Cor 4,6	LXX Gen 1,3-4
העם ההלכים בחשך ראו אור גדול ישבי בארץ צלמות אור גנה עליהם	ὁ λαὸς ὁ πορευόμενος ἐν σκότει, ἴδετε <sup>30</sup> φῶς μέγα· οἱ κατοικοῦντες ἐν χώρᾳ καὶ σκιᾷ θανάτου, φῶς λάμψει	ὅτι ὁ θεὸς ὁ εἰπών· ἐκ σκότους φῶς λάμψει <sup>31</sup> ὃς ἔλαμψεν ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν πρὸς φωτισμὸν τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ Ἰησοῦ Χριστοῦ	<sup>3</sup> καὶ εἶπεν ὁ θεός γενηθήτω φῶς καὶ ἐγένετο φῶς <sup>4</sup> ... καὶ διεχώρισεν ὁ θεὸς ἀνὰ μέσον τοῦ φωτὸς καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ σκότους

Gli studiosi hanno rilevato numerose differenze tra TM Is 8,23b-9,6 e LXX Is 9,1-7, con cui il traduttore intendeva rendere contempo-

<sup>27</sup> Gli studiosi discutono su cosa sia un'allusione; cf. S. PORTER, «Allusions and Echoes», in S.E. PORTER – C.D. STANLEY (edd.), *As it is Written: Studying Paul's Use of Scripture* (SBL.S 50), Atlanta, GA 2008, 29-40. Per semplificare la nostra analisi, abbiamo catalogato tutti i riferimenti indiretti a Isaia in 2 Corinzi come allusioni, anche se alcuni sono molto vicini alle citazioni e altri sono semplici echi.

<sup>28</sup> Cf. PITTA, *Seconda Corinzi*, 206; KOCH, *Die Schrift als Zeuge*, 16.

<sup>29</sup> T. SCHMELLER, *Der Zweite Brief an die Korinther* (EKK 8/1), Neukirchen-Vluyn 2010, I, 247 nota 469, identifica altri possibili echi di 2Cor 4,6: LXX 2 Sam 22,29; Gb 37,15; Sal 17,29; Is 42,6-7; 60,1-3. D'altra parte, cf. WILK, «Isaiah in 1 and 2 Corinthians», 147, che suggerisce ulteriori echi di LXX Is 8,16-22 in 2Cor 3,14-4,8, che faciliterebbero l'allusione di 2Cor 4,6 a LXX Is 9,2.

<sup>30</sup> Invece di ἴδετε (LXX Is), alcuni manoscritti delle recensioni lucianica e origeniana attestano εἶδε[v], più simile alla vocalizzazione del TM (אִדַּע).

<sup>31</sup> Alcuni manoscritti portano λάμψαι (aoristo infinito o ottativo): κ<sup>2</sup> C D<sup>2</sup> F G H K L P Ψ 0209 33 1881 ℣ latt, per assimilare il testo al fatto passato della creazione (Gen 1,3: γενηθήτω φῶς) o, forse, al perfetto di TM Is 9,2 (הָאָר). La critica esterna, però, favorisce il futuro: ℞<sup>46</sup> κ\* A B D\* 0243 6 1739 Clemente di Alessandria, Epifanio.



ranea l'antica profezia.<sup>32</sup> Questa tendenza, notata in precedenza, facilitò l'appropriazione paolina del testo. Infatti, per l'argomentazione di 2Cor 4,6 era indispensabile passare dal perfetto «una luce rifulse» (אור נגה) al futuro «una luce rifulgerà», che trasformava le notizie antiche in profezia futura. Grazie a questo cambiamento, Paolo può combinare l'origine della creazione (LXX Gen 1,3) e l'annuncio della nuova creazione (LXX Is 9,2), adempiuta nell'evento di Cristo che Paolo e il suo gruppo predicano (cf. 2Cor 4,5; 5,17). Ciò gli consente di creare un parallelismo tra l'annuncio profetico (φῶς λάμπει) e il suo attuale compimento nel dono divino dell'incontro con Cristo (ὃς ἔλαμψεν ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν...)<sup>33</sup> In conclusione, qui risulta più palese che la versione di LXX Isaia aveva facilitato il testo paolino.

In secondo luogo, Wilk propone che Paolo alluda in 2Cor 4,11 a LXX Is 53,12a:

TM Is 53,12a	LXX Is 53,12a	2Cor 4,11
... אהלקילו ברבים... תחת אשר הערה למות נפשו	... αὐτὸς κληρονομήσει πολλοὺς ... ἀνθ' ὧν <b>παρεδόθη εἰς θάνατον</b> ἢ ψυχῇ αὐτοῦ...	ἀεὶ γὰρ ἡμεῖς οἱ ζῶντες <b>εἰς</b> <b>θάνατον παραδιδόμεθα</b> διὰ Ἰησοῦν, ἵνα καὶ ἡ ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ φανερωθῇ ἐν τῇ θνητῇ σαρκὶ ἡμῶν.

Così l'apostolo avrebbe rievocato la consegna del servo innocente per descrivere la sua partecipazione ministeriale alle sofferenze di Cri-

<sup>32</sup> Cf. R. HANHART, «Die Septuaginta als Interpretation und Aktualisierung: Jesaja 9:1(8:23)-7(6)», in ID., *Studien zur Septuaginta und zum hellenistischen Judentum* (FAT 24), Tübingen 1999, 95-109; J. LUST, «Messianism in the Septuagint: Isaiah 8,23b-9,6 (9,1-7)», in ID., *Messianism and the Septuagint: Collected Essays* (BETHL 178), Leuven 2004, 153-169, qui 164: «In these verses the Hebrew perfect tenses are rendered by futures tenses. Whereas the Hebrew seems to refer to a salutary event in the past, the Greek invites its addressee to see a forthcoming light»; J.J. COLLINS, «Isaiah 8:23-9:6 and Its Greek Translation», in A. VOITILA - J. JOKIRANTA (edd.), *Scripture in Transition. Essays on Septuaginta, Hebrew Bible, and Dead Sea Scrolls* (JSJ.S 126), Leiden 2008, 205-221; A. VAN DER KOOIJ, «The Septuagint of Isaiah and the Mode of Reading Prophecies in Early Judaism: Some Comments on LXX Isaiah 8-9», in M. KARRER - W. KRAUS (edd.), *Die Septuaginta - Texte, Kontexte, Lebenswelten* (WUNT 219), Tübingen 2008, 597-611.

<sup>33</sup> R. BAUCKHAM, «2 Corintios 4,6: Visión de Pablo del rostro de Dios en el rostro de Jesucristo», in C. BERNABÉ (ed.), *Los Rostros de Dios: Imágenes y experiencias de lo Divino en la Biblia* (ABE 62), Estella 2013, 231-244, fornisce argomenti intertestuali per provare che 2Cor 4,6 sia da leggere come riferimento alla cristofania di Damasco, che si prolunga nell'esercizio del ministero paolino.

sto. Per dimostrarlo, Wilk nota che παραδίδομι è riferito alla consegna di Cristo in altri versetti paolini (cf. 1Cor 11,23; Rm 4,25; 8,32a).<sup>34</sup> Tuttavia, secondo noi, non ci sono elementi sufficienti per dimostrare che Paolo qui abbia deliberatamente cercato di alludere a Isaia.<sup>35</sup> Infatti, le opposizioni tra i verbi παραδίδομι e φανερόω in voce passiva e tra il lessico della vita e della morte (... οἱ ζῶντες εἰς θάνατον...) suggeriscono che il versetto sia una composizione genuinamente paolina. Inoltre, l'apostolo impiega l'espressione idiomatica παραδίδομι εἰς in altri testi con altri usi.<sup>36</sup>

Quindi, a nostro avviso, Paolo adopera qui un'espressione che i primi credenti usarono per interpretare la morte di Gesù,<sup>37</sup> certamente proveniente da LXX Is 53, ma che era già una formulazione standard, senza necessità di presupporre una premeditata allusione paolina. In ogni caso, si tratti di un'allusione, sia di un'eco, sia di un semplice termine tipico della primitiva catechesi cristiana, l'espressione deriva di nuovo dalla Settanta.

In LXX Is 53,6.12, παραδίδομι è sistematicamente usato per indicare la consegna del servo a una forza ostile: «il Signore l'ha consegnato per i nostri peccati» (LXX 53,6; invece, nel TM: «il Signore fece ricadere [הפגיע] su di lui l'iniquità di noi tutti»); «la sua anima è stata consegnata alla morte» (LXX 53,12a; invece, nel TM: «ha versato [הערה] la sua vita fino a morire»); e «per loro peccati è stato consegnato» (LXX 53,12b; invece, nel TM: «intercedeva [יפגיע] per i colpevoli»)<sup>38</sup> Breytenbach ha proposto che qui il traduttore abbia fatto ricorso a un'espressione greca che esprimeva la consegna a una forza ostile in favore degli altri.<sup>39</sup> Que-

<sup>34</sup> Cf. WILK, *Die Bedeutung des Jesajabuches*, 302-303, che propone anche la somiglianza con Rm 8,36.

<sup>35</sup> «[S]ome form of intentionality is required to establish an allusion»: PORTER, «Allusions», 35.

<sup>36</sup> Cf. 1Cor 1,24.26.28; 1Cor 5,5; cf. Mc 13,9; Mt 10,17; Lc 21,12; At 8,3; 2Pt 2,4; 1Hen 97,10.

<sup>37</sup> Cf. 1Cor 11,23; Rm 4,25; 8,32; Gal 2,20; Mc 9,31; 10,33; 14,11.18.21.41; 15,1.10.15; At 3,13; ecc.

<sup>38</sup> Oltre all'unificazione dei due verbi ebraici nel singolo παραδίδομι, è interessante notare che nel TM il servo «riversa» la sua vita e «intercede» per i colpevoli (53,12), mentre, nella LXX, il verbo appare in forma passiva. In conclusione, se l'ebraico rimarca la consegna volontaria del servo, la LXX accentua l'iniziativa divina.

<sup>39</sup> Cf. C. BREYTENBACH, «The Septuagint Version of Isaiah 53 and the Early Christian Formula “He Was Delivered for our Trespasses”», in *NT 51*(2009), 339-351; ID., «Jes<sup>LXX</sup> 53,6.12 als *Interpretatio Graeca* und die urchristlichen Hingabeformeln», in W. KRAUS – M. KARRER (edd.), *Die Septuaginta: Texte, Theologien, Einflüsse. 2. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch* (WUNT 252), Tübingen 2010,

sto *topos* fu molto utile nella Chiesa primitiva per interpretare la morte di Gesù e dei suoi seguaci. In sintesi, ancora una volta, LXX Isaia offre una espressione di cui Paolo trasse vantaggio nel suo discorso, anche se in maniera remota.

Terzo, molti hanno identificato un'allusione a Isaia in 2Cor 5,17b.<sup>40</sup> Paolo ha appena detto che «se uno è in Cristo, è una nuova creatura» (5,17a). La frase esprime la nuova condizione del credente che, partecipando alla morte e alla risurrezione di Cristo, appartiene già al nuovo eone.<sup>41</sup> Per confermare l'idea, Paolo allude a LXX Is 43,18-19:

TM Is 43,18-19	LXX Is 43,18-19	2Cor 5,17
אל־תִּזְכְּרוּ רֵאשִׁוֹת וְקִדְמוֹנוֹת אל־תִּתְבַּנְּנוּ: <sup>19</sup> הֲנִי עָשִׂה <b>חֲדָשָׁה</b> עַתָּה תִּצְמַח הַלֹּוא תִּדְעוּהָ אִף אֲשֵׁרִים בְּמִדְבַר דֶּרֶךְ בִּישְׁמוֹן נִהְרֹת:	<sup>18</sup> μὴ μνημονεύετε τὰ πρῶτα καὶ <b>τὰ ἀρχαῖα</b> μὴ συλλογίζεσθε. <sup>19</sup> [ἰδοὺ] ποιῶ <b>καινὰ</b> ἄ νῦν ἀνατελεῖ, καὶ γνῶσεσθε αὐτά· καὶ ποιήσω ἐν τῇ ἐρήμῳ ὁδὸν καὶ ἐν τῇ ἀνύδρῳ ποταμούς.	ὥστε εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις· <b>τὰ ἀρχαῖα</b> παρῆλθεν, [ἰδοὺ] γέγονεν <b>καινὰ</b> .

Prima di soffermarci sull'allusione, è doveroso dire che anche il senso di κτίσις in 2Cor 5,17a proviene dalla LXX. Nel greco non biblico, κτίζω indicava soprattutto la fondazione di città e complessi edilizi come porti o fortificazioni. La scelta di κτίζω, e non di δημιουργέω, per tradurre ברא, detto sempre di Dio, arricchì il suo significato (cf. κτίζω in LXX Is 45,7.8; 54,16; ecc.). Con ciò si espresse che Dio non aveva creato il mondo come un povero artigiano, ma con la stessa autorità e saggezza dei grandi fondatori delle città, organizzando tutto in armonia. Lui era il Creatore.<sup>42</sup> Dunque, sebbene καινὴ κτίσις fosse

655-670. Cf. anche M. HENGEL, «Zur Wirkungsgeschichte von Jes 53 in vorchristlicher Zeit», in B. JANOSWKI – P. STUHLMACHER (edd.), *Der leidende Gottesknecht, Jesaja 53 und seine Wirkungsgeschichte* (FAT 14), Tübingen 1996, 49-91, e W. KRAUS, «Jesaja 53 LXX im frühen Christentum – eine Überprüfung», in Id., *Beiträge zur urchristlichen Theologiegeschichte* (BZNW 163), Berlin 2009, 149-182.

<sup>40</sup> Già TERTULLIANO, *Adv. Marc.* 1.20.4 (cf. 5.12.6).

<sup>41</sup> Cf. PITTA, *Seconda Corinzi*, 265-267, e C. HOEGEN-ROHLS, «κτίσις and καινὴ κτίσις in Paul's Letters», in A. CHRISTOPHERSON ET AL., *Paul, Luke, and the Graeco-Roman World* (JSNTS.S 217), Sheffield 2002, 102-122.

<sup>42</sup> Cf. E. BONS – A. PASSONI DELL'ACQUA, «A Sample Article: ΚΤΙΖΩ - ΚΤΙΣΙΣ - ΚΤΙΣΜΑ - ΚΤΙΣΤΗΣ», in E. BONS – J. JOOSTEN (edd.), *Septuagint Vocabulary. Pre-History, Usage, Reception* (SCSt 58), Atlanta, GA 2011, 173-187, qui 175-177. D'altra parte, D.A. KUREK-CHOMYCZ – R. BIERINGER, «The Corinthian καινὴ κτίσις? 2Cor 5:17 and the Roman Re-Foundation of Corinth», in A.H. CADWALLADER (ed.), *Stones, Bones and the Sacred: Essays on Material Culture and Ancient Religion in Honor of Dennis E. Smith*

un'espressione apocalittica assente dalla LXX,<sup>43</sup> la formulazione paolina presupponeva l'idea della creazione divina, che innegabilmente era stata facilitata dalla Bibbia greca.

Tornando all'argomento principale, l'allusione a Isaia è molto utile a Paolo in questo brano. Egli commenta 2Cor 5,17a (ὥστε εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις...) ricorrendo a 5,17b (... τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ γέγονεν καινὰ), dove erano già stati annunciati l'oblio delle cose vecchie e la realizzazione di quelle nuove. I verbi sono di Paolo, ma ἰδοὺ, τὰ ἀρχαῖα e καινὰ provengono da LXX Is 43,18-19, unico passo in cui si oppongono le cose vecchie e le nuove. La profezia, letta al tempo del Deuteroisaia come un annuncio del ritorno da Babilonia e, ai tempi della LXX, come una promessa di assistenza divina in favore dei giudei in Egitto, è ora interpretata da Paolo come la promessa adempiuta del passaggio da un'esistenza secondo la carne (τὰ ἀρχαῖα) alla nuova vita in Cristo (καινὰ).<sup>44</sup> Ciononostante, anche se crediamo che Paolo alluda specificamente qui a LXX Is 43,18-19, è vero che il *topos* del nuovo esodo e la ripresa del lessico di καινός in altri testi di LXX Isaia ci consentono di ampliare l'orizzonte semantico dell'*inventio* paolina.<sup>45</sup> Owens si appoggia a questi brani per affermare che καινὴ κτίσις non ha solo un valore antropologico (chi è in Cristo è una nuova creatura), preferito dalla maggior parte degli studiosi, ma anche ecclesiologico (chi è in Cristo appartiene alla comunità escatologica) e cosmologico

(Early Christianity and Its Literature 21), Atlanta, GA 2016, 195-220, si sono concentrati sul significato di κτίσις come fondazione di una città e hanno ipotizzato che, al di là delle intenzioni paoline, i corinzi avrebbero potuto ascoltare 2Cor 5,17 come una sfida al progetto avviato da Giulio Cesare per rifondare la Corinto romana.

<sup>43</sup> Secondo SCHMELLER, 2. *Korinther*, I, 326-327, lo stesso Paolo ha coniato l'espressione καινὴ κτίσις. Egli si sarebbe ispirato a Isaia (43,18-19; 65,17; 66,22) e alla dottrina apocalittica dei due eoni (1En 71,2; 2Bar 32,6; Giub 4,26). Cf. anche *Giuseppe e Aseneth* 8,9-11; 15,4, e 1QS 4.22-25.

<sup>44</sup> Cf. WILK, *Die Bedeutung des Jesajabuches*, 276-280, per il quale Paolo arricchierebbe l'allusione di LXX Is 43,18-19 con il lessico di Is 48,3,7, la struttura sintattica di Is 42,9 (Simmaco) e l'espressione ἀπὸ τοῦ νῦν di Is 48,6 in 2Cor 5,16. Le sue proposte ci sembrano troppo complicate.

<sup>45</sup> Cf. LXX Is 42,9 (τὰ ἀπ' ἀρχῆς ἰδοὺ ἤκασιν καὶ καινὰ ἃ ἐγὼ ἀναγγελοῦ καὶ πρὸ τοῦ ἀνατεῖλαι ἐδηλώθη ὑμῖν); 48,6 (ἠκούσατε πάντα καὶ ὑμεῖς οὐκ ἐγνωτε ἀλλὰ καὶ ἀκουστά σοι ἐποίησα τὰ καινὰ ἀπὸ τοῦ νῦν ἃ μέλλει γίνεσθαι καὶ οὐκ εἶπας); e, per quanto riguarda il motivo dei nuovi cieli e della terra nuova, cf. Is 65,17 (ἔσται γὰρ ὁ οὐρανὸς καινός καὶ ἡ γῆ καινὴ καὶ οὐ μὴ μνησθῶσιν τῶν προτέρων οὐδ' οὐ μὴ ἐπέλθῃ αὐτῶν ἐπὶ τὴν καρδίαν) e 66,22 (ὄν τρόπον γὰρ ὁ οὐρανὸς καινός καὶ ἡ γῆ καινὴ ἃ ἐγὼ ποιῶ μένει ἐνώπιόν μου λέγει κύριος οὗτος στήσεται τὸ σπέρμα ὑμῶν καὶ τὸ ὄνομα ὑμῶν).

(chi è in Cristo partecipa già alla nuova creazione).<sup>46</sup> In ogni caso, l'enfasi del testo è sulla discontinuità tra il vecchio e il nuovo ordine; e, per esprimerla, il contrasto di LXX Is 43,18-19 tra τὰ ἀρχαῖα e καινά è stato molto adeguato.

In quarto luogo, Paolo si riferisce a LXX Is 49,13 in 2Cor 7,6. Afferma con gioia che «sono pieno di consolazione (πεπλήρωμαι τῇ παρακλήσει)» (7,4b) per l'incontro gioioso con Tito in Macedonia (7,5-7), che gli porta buone notizie da Corinto. In questo contesto, Paolo introduce un'espressione per riferirsi a Dio (ὁ παρακαλῶν τοὺς ταπεινοὺς) in cui la menzione di οἱ ταπεινοί, senza funzione nel contesto immediato, evidenzia l'allusione. Si tratta di LXX Is 49,13, frammento di inno del Secondo Isaia che condivide il clima celebrativo con il testo paolino.<sup>47</sup> L'allusione profetica consente a Paolo di dare profondità teologica alle sue vicissitudini ministeriali e di sottolineare che protagonista di questa storia di conflitto e riconciliazione non è lui né Tito né i corinzi, ma «colui che consola gli afflitti... Dio»:<sup>48</sup>

TM Is 49,13	LXX Is 49,13	2Cor 7,6
רנו שמים וגילי ארץ יפצחו הרים רנה כִּי־נָחַם יְהוָה עִמּוֹ וְעֵנְיוֹ יִרְחַם	εὐφραίνεσθε, οὐρανοί, καὶ ἀγαλλιᾶσθω ἡ γῆ, ῥηξάτωσαν τὰ ὄρη εὐφροσύνην, ὅτι ἠλέησεν ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ καὶ τοὺς ταπεινοὺς τοῦ λαοῦ αὐτοῦ παρεκάλεσεν.	ἀλλ' ὁ παρακαλῶν τοὺς ταπεινοὺς παρεκάλεσεν ἡμᾶς ὁ θεὸς <sup>49</sup> ἐν τῇ παρουσίᾳ Τίτου...

Quindi Paolo presenta qui un'esperienza concreta di conforto come un'altra prova del compimento della profezia. A livello testuale, egli segue la Settanta che testimonia una sintassi diversa dal TM, poiché associa gli «afflitti» (עניו, τοὺς ταπεινοὺς) alla consolazione e non alla misericordia (ὁ θεός... τοὺς ταπεινοὺς... παρεκάλεσεν: LXX Is 49,13).<sup>50</sup>

<sup>46</sup> Cf. M.D. OWENS, *As It Was in the Beginning. An Intertextual Analysis of New Creation in Galatians, 2 Corinthians, and Ephesians*, Eugene, OR 2015.

<sup>47</sup> Cf. J.M. BLUNDA, *La proclamación de Yhwh rey y la constitución de la comunidad postexilica. El Deutero-Isaías en relación con Salmos 96 y 98* (AnBib 186), Roma 2010, 203-209.

<sup>48</sup> PITTA, *2 Corinzi*, 316: «Non è soltanto Tito che consola direttamente Paolo, con il proprio arrivo in Macedonia, bensì il Dio “di ogni consolazione” (cf. 2Cor 1,3b) che lo consola mediante l'incontro con Tito».

<sup>49</sup> Notare l'iperbato di 2Cor 7,6 (ὁ παρακαλῶν τοὺς ταπεινοὺς παρεκάλεσεν ἡμᾶς ὁ θεός) che pone Dio alla fine, unendo così le due espressioni della consolazione.

<sup>50</sup> La LXX (prima la misericordia e poi la consolazione) ha l'ordine opposto al TM (prima la consolazione e poi la misericordia), invece Aquila e Simmaco lo cambiano per avvicinarlo all'ebraico. Secondo VAN DER VORM-CROUGHS, *The Old Greek*

Nella sezione seguente studieremo il lessico di παρακαλέω, uno dei motivi che più avvicina LXX Isaia e 2 Corinzi. Adesso è sufficiente notare che questa allusione rafforza la nostra ipotesi iniziale: Paolo usò la traduzione greca di Isaia per comporre 2 Corinzi.

L'ultima allusione (LXX Is 55,10 in 2Cor 9,10) appartiene alla sezione della colletta. In 9,6-10, Paolo offre alcune prove, basate sulla Scrittura, a favore di questo evento di grazia. Comincia con un assioma popolare: va da sé che chi semina scarsamente raccoglie scarsamente, e viceversa (9,6). Continua con un'esortazione a dare con gioia, basato su LXX Pr 22,8a. I corinzi devono essere generosi perché Dio provvederà affinché abbiano ciò che è necessario per vivere. Ancora una volta, Paolo fonda il suo discorso sulla Scrittura, ora con la citazione di LXX Sal 111,9. Infine, egli applica ciò che è stato detto ai corinzi (9,10) e adopera un terzo testo biblico (LXX Is 55,10), in questo caso come un'allusione e non come una citazione,<sup>51</sup> che riprende il lessico della raccolta, tracciando così un'inclusione con l'inizio.

TM Is 55,10	LXX Is 55,10	2Cor 9,10
<p>כי כאשר ירד הגשם והשלג מן השמים ושמה לא ישוב כי אם יהרוה את הארץ והגוליה והצמיחה ונתן זרע לזרע ולהם לאכל</p>	<p>ὡς γὰρ ἐὰν καταβῆ ὑετὸς ἢ χιὼν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καὶ οὐ μὴ ἀποστραφῆ, ἕως ἂν μεθύσῃ τὴν γῆν, καὶ ἐκτέκῃ καὶ ἐκβλαστήσῃ καὶ δῶ[σ] σπέρμα τῷ στείροντι καὶ ἄρτον εἰς βρώσιν...</p>	<p><sup>10</sup> ὁ δὲ ἐπιχορηγῶν <span style="border: 1px solid black; padding: 2px;">σπόρον<sup>52</sup></span> τῷ στείροντι καὶ ἄρτον εἰς βρώσιν χορηγήσει καὶ πληθυνεῖ τὸν σπόρον ὑμῶν καὶ αὐξήσει τὰ γενήματα τῆς δικαιοσύνης ὑμῶν.</p>

of *Isaiab*, 333.348, la forma testuale della LXX è dovuta alla tendenza del traduttore a introdurre elementi da altri brani per dare coesione al libro. In questo caso, la frase di 49,13 (εὐφραίνεσθε, οὐρανοί... ῥηξάτωσαν... ὅτι ἠλέησεν ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ) riprende 44,23 (εὐφράνθητε οὐρανοί ὅτι ἠλέησεν ὁ θεὸς τὸν Ἰσραὴλ...) e prepara 52,9 (ῥηξάτω εὐφροσύνην... ὅτι ἠλέησεν κύριος αὐτήν...). Si tratta, dunque, di passi a maniera di ritornello, che segnano alcune divisioni del libro (cf. M.A. GARZÓN, «La alegría en el segundo Isaías. Las exhortaciones a la alegría en el mensaje y estructura de Is 40–55», in *Isidoriana* 51-52[2017], 37-67).

<sup>51</sup> Sebbene il testo abbia ἐπιχορηγῶν σπόρον (2Cor 9,10) invece di δῶ σπέρμα (LXX Is 55,10), la ripetizione di ἄρτον εἰς βρώσιν evidenzia che Paolo allude effettivamente a Isaia. Per questo, KOCH, *Die Schrift als Zeuge*, 23, eleva lo statuto del riferimento di allusione a «Zitat mit stilistischer Differenz zum Kontext». D'altra parte, dice WILK, *Die Bedeutung des Jesajabuches*, 336, che Paolo ha preferito ἐπιχορηγέω, sempre detto di Dio (cf. Gal 3,5; Fil 1,19), e non δίδωμι (LXX Is 55,10), per distinguere il «dare» divino dall'umano. Si noti che in 2Cor 9,9 (cf. LXX Sal 111,9) δίδωμι era stato usato per l'azione umana.

<sup>52</sup> Alcuni manoscritti, per rendere più simile l'allusione di Paolo ad Isaia, attestano σπέρμα (C D<sup>1</sup> K L P Ψ 048 0209 0243 33 81 104 365 M) e non σπόρον (B<sup>46</sup> B D\* F G 1175). È più probabile, tuttavia, che il termine specifico σπόρος sia più antico, il che crea anche una figura etimologica (σπόρος, σπειρώ). Cf. ΠΙΤΤΑ, *Seconda Corinzi*, 371.

Anche se nuovamente il TM e la LXX sono quasi identici, un piccolo fatto conferma che Paolo segue la Settanta come testo base: Aquila, Simmaco e Teodoziona traducono τῷ ἐσθίοντι, una frase più vicina al TM (לֶאֱכֹל), invece dell'espressione presente tanto in LXX Is 55,11 come in 2Cor 9:10: εἰς βρῶσιν.<sup>53</sup>

Come in 2Cor 7,6 (ὁ παρακαλῶν τοὺς ταπεινοὺς), Paolo ricorre qui a LXX Isaia per descrivere la condotta divina: Egli è «colui che dà il seme al seminatore e il pane per il nutrimento» (ὁ δὲ ἐπιχορηγῶν σπóρον τῷ σπεύροντι καὶ ἄρτον εἰς βρῶσιν: 9,10). Quindi, il Dio di Gesù Cristo è il Dio di Israele che consola gli afflitti e fornisce loro il pane. In sintesi, questa allusione invita anche a supporre che Paolo abbia trovato nella LXX una terminologia appropriata per parlare di Dio ai corinzi.

### Lo spessore dell'iceberg. Il lessico di LXX Isaia in 2 Corinzi

Passiamo alla parte visibile dell'iceberg (citazioni e allusioni), alla sua parte sommersa (lessico, *topoi*). Questo studio è più ambiguo, dal momento che non è semplice determinare relazioni e influenze in quest'area. Il grado di certezza dei risultati, pertanto, non sarà elevato. Non per questo, tuttavia, il lavoro deve essere trascurato. Per ragioni di spazio, ci limiteremo all'analisi di παρακαλέω e δόξα, con i loro termini affini.

#### a) παρακαλέω

Isaia è riconosciuto dalla tradizione come il profeta della consolazione. Come dice il nipote del Siracide nell'elogio della sua figura, egli «consolò gli afflitti di Sion (παρεκάλεσεν τοὺς πενθοῦντας ἐν Σιων)» (Sir 48,24).<sup>54</sup> Come abbiamo suggerito in precedenza, la consolazione è uno dei motivi profetici con più risonanze in 2 Corinzi. Paolo gli attribuisce una grande rilevanza nella lettera: παρακαλέω e παράκλησις, nella loro valenza semantica di consolazione, ricorrono più del doppio rispetto alle altre lettere indiscusse (18x vs 8x).<sup>55</sup> Spiccano due brani:

<sup>53</sup> J. ZIEGLER, «Die Vorlage der Isaias-Septuaginta (LXX) und die erste Isaias-Rolle von Qumran (1QIs<sup>a</sup>)», in *JBL* 78(1959), 50, suggerisce qui una leggera affinità tra LXX (εἰς βρῶσιν) e 1QIs<sup>a</sup> (לֶאֱכֹל), a differenza del TM: לֶאֱכֹל.

<sup>54</sup> L'espressione corrisponde a LXX Is 61,2: παρακαλέσαι πάντας τοὺς πενθοῦντας.

<sup>55</sup> In 2 Corinzi la radice appare 29x (verbo 18x, sostantivo 11x): 11x come «pregare, esortare» (verbo 9x: 2Cor 2,8; 5,20; 6,1; 8,6; 9,5; 10,1; 12,8.18; 13,11; sostantivo 2x: 8,4.17), e 18x come «consolare» (verbo 9x: 1,4.4.4.6; 2,7; 7,6.6.7.13; sostantivo 9x:

l'introduzione (1,3-11) e la conclusione (7,5-16) della prima parte della lettera, dov'è concentrata la maggioranza delle occorrenze.<sup>56</sup>

Il significato della radice è stato ben studiato.<sup>57</sup> Per quanto riguarda il significato di «consolare», la radice esprime l'incoraggiamento che si riceve in una situazione di afflizione per poterla sopportare, o la consolazione che deriva dalla liberazione da tale situazione. Paolo adopera il lessico della consolazione per riferirsi all'azione di Dio (cf. Rm 15,4-5, e delle Scritture) o degli uomini (cf. 2Cor 2,7; 1Ts 3,2.7), comunque il contesto accenna quasi sempre all'azione divina.<sup>58</sup> In questo senso, si può evidenziare una «teologia della *paraklesis*» nella 2 Corinzi, le cui note principali sono le seguenti: Dio è l'attore principale nell'azione consolatrice; la consolazione divina è in stretta connessione con la sua azione salvifica; ciò suppone la liberazione da una situazione penosa per mezzo del suo intervento nella storia.<sup>59</sup>

Questo accento teologico con cui Paolo presenta la consolazione è in sintonia con l'uso che ne fa Isaia. Infatti, possiamo presumere che egli lo assuma dal profeta.<sup>60</sup> Orbene, dal testo ebraico o dalla

1,3.4.5.6.6.7; 7,4.7.13). Come «consolare, incoraggiare, confortare» nel resto delle lettere indiscusse (8x): 1Ts 3,2.7; 4,18; 5,11; Fil 2,1; Fm 7; Rm 15,4.5.

<sup>56</sup> 9x in 2Cor 1,3-7 (verbo 3x, sostantivo 6x) e 7x in 2Cor 7,5-16 (verbo 4x, sostantivo 3x). Il resto sono 2,7 e 7,4, che pure appartengono a 2Cor 1-7.

<sup>57</sup> I significati principali derivano dall'idea di «chiamare qualcuno accanto a sé» per chiedere aiuto o confortarlo, quindi i suoi tre principali sono: «chiedere-pregare», «esortare», «consolare». Nell'epistolario paolino compaiono tutti i significati. Cf. O. SCHMITZ, «*παρακαλέω*», in *GLNT*, IX, 598-674; T. MURAOKA, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Louvain 2009, 527-528; cf. per il greco non biblico, H.G. LIDDELL – R. SCOTT – H.S. JONES (edd.), *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1996, 1311 e F. MONTANARI, *Vocabolario della Lingua Greca*, Torino 2004, 1564.

<sup>58</sup> Secondo SCHMITZ, «*παρακαλέω*», 666, il verbo indica soprattutto «la consolazione che viene dalla salvezza presente e futura di Dio» nelle lettere paoline e in Ebrei.

<sup>59</sup> Cf. R. BIERINGER «The Comforted Comforter. The Meaning of *παρακαλέω* or *παρακλησις* Terminology in 2 Corinthians», in *HTS* 67(2011), 1-7. Questo valore teologico del concetto si riscontra già nella prima apparizione della radice (2Cor 1,3) e nell'uso di forme passive che enfatizzano la consolazione come opera divina (4x verbo in 2Cor 1 e 7).

<sup>60</sup> Così afferma R. BIERINGER, «“Comfort, Comfort my People” (Is 40,1). The Use of *παρακαλέω* in the Septuagint Version of Isaiah», in H. AUSLOOS – B. LEMMELIJ – M. VERVENNE (edd.), *Florilegium Lovaniense: Studies in Septuagint and Textual Criticism in Honour of Florentino García Martínez* (BETHL 224), Leuven 2008, 57-70. Invece, O. HOFIUS, «Der Gott allen Trostes. *παρακλησις* und *παρακαλεῖν* in 2 Kor 1,3-7», in ID. (ed.), *Paulusstudien* (WUNT 51), Tübingen 1989, 244-254, preferisce rilevare l'influenza dei Sal 71; 86; 94, perché l'eulogia di 2Cor 1,3-7 è molto vicina ai salmi di lode nei quali chi riceve consolazione non è tutto il popolo, ma un individuo, e perché l'annuncio di quella consolazione ricevuta da Dio è al servizio della comunità, come testimonianza della salvezza divina.

sua traduzione greca? In ebraico, il termine corrispondente  $\text{נחם}$  implica la consolazione che deriva dal coraggio che si dà a colui che soffre, oppure dalla liberazione da una tribolazione.<sup>61</sup> Le note teologiche sopra menzionate sono già presenti nel TM.<sup>62</sup> Quindi, per costruire il discorso della consolazione in 2 Corinzi, la conoscenza paolina del testo ebraico di Isaia potrebbe essere sufficiente.

Tuttavia, possiamo continuare a chiederci se LXX Isaia abbia potuto facilitare l'appropriazione paolina del concetto. In linea di principio, c'è una chiara influenza nel fatto che i termini  $\text{παρακαλέω}$  e  $\text{παρακλήσις}$  non fossero impiegati per esprimere la consolazione nel greco non biblico.<sup>63</sup> Solo a partire dalla traduzione della LXX questa valenza semantica acquisisce uno *status* coerente nell'uso del NT e dopo, nella letteratura cristiana antica. E, in questo processo di risignificazione, la traduzione di  $\text{נחם}$  per  $\text{παρακαλέω}$  – in particolare in LXX Isaia – ebbe un influsso

<sup>61</sup> Per il significato di  $\text{נחם}$ , cf. M. GARCÍA, «Consolad a mi pueblo». *El tema de la consolación en Deuterocanónicos* (AnBib 181), Roma 2010, 34-35: «La consolación puede ser una acción que un sujeto realiza en referencia a otro en orden a hacerlo salir del sufrimiento o aliviar su dolor [...] En algunos casos consolar indica el proceso, en otros el resultado y en otros es la finalidad de un movimiento; consolar puede ser el objeto de una promesa o, por el contrario, puede ser una realidad presente».

<sup>62</sup> Cf. GARCÍA, *Consolad*, 42-43; P.N. AKPUNONU, *The Overture of the Book of Consolations (Isaiah 40:1-11)*, Berna 2004, 69-77 e S.F. WINTER, «Suffering, Salvation, and Solidarity in 2 Corinthians 1:3-11», in S.F. WU (ed.), *Suffering in Paul. Perspectives and Implications*, Eugene, OR 2019, 64-81.

<sup>63</sup> Per quanto riguarda il greco non biblico, SCHMITZ (608-609.617) cita solo quattro casi. Due si riferiscono alla «consolazione» ( $\text{παρακλήσις}$ ) nel mezzo di una situazione di lutto per la morte di qualcuno: cf. PSEUDO-FALARIDE, *Ep.* 103.1 (II sec. d.C.) e DIONE CRISOSTOMO, *Or.* 30.6 (75 d.C.), nel contesto delle belle parole di congedo di Caridemo. Negli altri due testi di Plutarco e Stobeo, il termine può semplicemente indicare «esortazione». Nel brano di PLUTARCO (circa 90-100 d.C.), si raccontano le presunte parole dell'imperatore Otone morente a suo nipote Cocceiano:  $\text{προσαγόμενος δὲ τὸν ἀδελφιδοῦν Κοκκήϊον, ἔτι μειράκιον ὄντα, θαρρεῖν παρεκάλει καὶ μὴ δεδιέναι Οὐιτέλλιον}$  («facendo avvicinare suo nipote Cocceiano, che era allora un ragazzo, lo esortò ad avere coraggio e non avere paura di Vitellio»: *Otone* 16.2; I 1074a). Cf. STOBEO, *Eclogae*, 5.990.16-17 (V. sec. d.C.). Neanche nel giudaismo ellenistico, ad eccezione della LXX, il termine è usato con il senso di «consolare». Schmitz cita solo un esempio di FLAVIO GIUSEPPE (*Bell.* 1667) e alcune ricorrenze della letteratura intertestamentaria (cf. *Testamento di Giuseppe* 1.6; 2.6; 4 *Esdra* 10,2.19; ecc.) che, comunque, riflettono le influenze dell'uso isaiano della radice. Per tutto ciò, conclude SCHMITZ: «È tuttavia sorprendente quanto siano rari gli esempi di  $\text{παρακαλεῖν} = \text{consolare}$ , e come spesso soltanto si avvicinino a questo significato [...] Possiamo concludere: nei rari casi in cui  $\text{παρακαλεῖν}$  e  $\text{παρακλήσις}$  vengono ad avere nell'uso linguistico greco comune il significato di *comfortare* o *comforto*, si rimane sempre sul piano dell'esortazione confortatrice nei riguardi delle persone afflitte e in lutto» (608-609).

decisivo.<sup>64</sup> Paolo, quindi, avrebbe accolto quella sfumatura della radice dalla LXX, almeno quanto alla terminologia, e, in particolare, da Is 40–66.<sup>65</sup> Peraltro, l'apostolo avrebbe potuto usare un altro termine appropriato per esprimere la consolazione (παραμυθέομαι), sicuramente più comprensibile dai corinzi; ma tende a preferire παρακαλέω, probabilmente per mantenere l'eco di Isaia.<sup>66</sup> Poi, è decisivo il fatto che l'impiego peculiare che fa la LXX di παρακαλέω includa una nuova sfumatura. Non si tratta tanto dell'uso greco-romano della *consolatio mortis*, sia attraverso il discorso razionale (λόγος παραμυθητικός), sia tramite i misteri, quanto di un uso leggermente diverso in cui la consolazione è considerata il dono prezioso dell'intervento divino.<sup>67</sup>

Detto questo, Paolo avrebbe potuto usare l'idea profetica della consolazione ed esprimersi con i termini greci, senza ulteriori influenze da parte di LXX Isaia. Perciò, possiamo continuare a interrogarci: l'uso che fa LXX Isaia di παρακαλέω fornisce qualcosa di unico, a differenza del TM, che potrebbe influire sul discorso di 2 Corinzi?

Un possibile primo elemento di differenziazione sarebbe che in LXX Isaia l'impiego di παρακαλέω come «consolare» è più diffuso che il suo corrispondente נחם nel TM (27x contro 17x).<sup>68</sup> In altre parole, il traduttore ha un chiaro interesse a rilevare il motivo della consolazio-

<sup>64</sup> παρακαλέω e παράκλησις non significano «consolare» nei libri della LXX che non sono traduzioni dall'ebraico, fatta eccezione per alcuni casi dubbi in 1-3 Maccabei (1Mac 12,9, sulla consolazione che danno le Scritture, unico caso menzionato da SCHMITZ [615]; cf. anche 2Mac 7,6,21; 11,32; 15,17; 3Mac 1,6; 3,8; 16,24), comunque, questi usi potrebbero anche provenire dai termini di Isaia. Invece, il significato di consolare è più comune nei libri che sono traduzioni dal TM, specialmente in Is 40–66. D'altra parte, נחם non ha nessuno degli altri significati di παρακαλέω, il che pone ulteriormente l'accento sulla particolare determinazione del traduttore che sceglie παρακαλέω per indicare il valore di «consolare».

<sup>65</sup> In LXX Isaia la radice appare 27x come «consolare»: Is 1–39: 6x; Is 40–66: 22x (cc. 40–55: 13x; cc. 56–66: 8x).

<sup>66</sup> Paolo unisce entrambe le radici in 1Ts 2,12; 5,14; 1Cor 14,3 e Fil 2,1.

<sup>67</sup> Cf. WINTER, «Suffering», 69-71, che distingue due accezioni per questo valore teologico del termine: una, la consolazione di Dio offerta all'*individuo* in difficoltà, presente specialmente nei Salmi; e l'altra, la consolazione escatologica promessa a *Israele*, presente principalmente nel Secondo Isaia. Peraltro, STHÄLIN rileva che, nell'ambito pagano, sebbene si ricorresse ai misteri come mezzo di conforto, le divinità non erano considerate vere consolatrici per funzione o per natura. Il governo, la provvidenza e il favore degli dei non erano vere fonti di conforto. Secondo lui, c'era una profonda assenza di speranza e consolazione, specialmente di fronte alla maestà della morte (cf. *GLNT*, IX, 619-640).

<sup>68</sup> Cf. la tabella statistica di BIERINGER, «Comfort», 62 nota 28. Delle 32 occorrenze della radice παρακαλ- in LXX Isaia, 27x significano «consolare» (nel TM נחם «consolare»: 17x su 19x). Di queste 27 volte in LXX Isaia, 15x traducono נחם e 12x altri termini o non hanno una chiara *Vorlage* nel TM.

ne. Questo fatto certamente avrebbe potuto essere presente nella «memoria biblica» di Paolo. Un secondo elemento, conseguenza del precedente, consiste nell'influenza dei brani in cui παρακαλέω appare senza che vi sia un termine correlativo nel TM e, idea più avvincente ancora, la sua associazione con altre parole chiave della versione greca. In questi passi troviamo termini e temi che dopo ricompaiono in 2 Corinzi. Vediamo i casi più notevoli.

Un testo rilevante è ovviamente il prologo del Secondo Isaia (40,1-11),<sup>69</sup> che presenta alcune differenze importanti tra l'ebraico e il greco. Le più significative per il nostro studio consistono nell'impiego di παρακαλέω (LXX: 4x; TM: 2x).<sup>70</sup>

TM Is 40,1-11	LXX Is 40,1-11
<p><sup>1</sup> נחמו נחמו עמי יאמר אלהיכם</p> <p><sup>2</sup> דברו על-לב ירושלם וקראו אליה כי מלאה צבאה כי נרצה עונה כי לקחה מיד יהוה כפלים בכל-חטאתיה: [...]</p> <p><sup>5</sup> ונגלה כבוד יהוה וראו כל-בשר יחדו כי פי יהוה דבר [...]</p> <p><sup>11</sup> כרעה עדרו ירעה בורעו יקבץ טלאים ובחיקו ישא עלות ינהל</p>	<p><sup>1</sup> παρακαλεῖτε παρακαλεῖτε τὸν λαόν μου, λέγει ὁ θεός.</p> <p><sup>2</sup> ἱερεῖς, λαλήσατε εἰς τὴν καρδίαν Ἱερουσαλήμ, παρακαλέσατε αὐτήν· ὅτι ἐπλήσθη ἡ [ταπεινώσις] αὐτῆς, λέλυται αὐτῆς ἡ ἁμαρτία· ὅτι ἐδέξατο ἐκ χειρὸς κυρίου διπλᾶ τὰ ἁμαρτήματα αὐτῆς. [...]</p> <p><sup>5</sup> καὶ ὀφθήσεται ἡ δόξα κυρίου, καὶ ὄψεται πᾶσα σὰρξ τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ ὅτι· κύριος ἐλάλησεν. [...]</p> <p><sup>11</sup> ὡς ποιμὴν ποιμανεῖ τὸ ποιμνιον αὐτοῦ καὶ τῷ βραχίονι αὐτοῦ συνάξει ἄρνας καὶ ἐν γαστρὶ ἐχούσας παρακαλέσει.</p>

<sup>69</sup> È difficile sapere se, nel I secolo d.C., Is 40 fosse considerato come un nuovo inizio nello sviluppo del libro. Nel 1145, Ibn Ezra affermava che le promesse di consolazione di Is 40 iniziavano «la seconda parte del libro di Isaia»: M. FRIEDLÄNDER (ed.), *The Commentary of Ibn Ezra on Isaiah*, London 1873, I, 170.

<sup>70</sup> Fra le differenze più palesi tra le due versioni di Is 40,1-11, nel v. 2, la LXX rende esplicito il misterioso soggetto degli imperativi, sono gli ἱερεῖς (cf. VAN DER KOOIJ, «The Septuagint of Isaiah and Priesthood», 69-78); invece di «gridatele» (וקראו), si ripete «consolatela» (παρακαλέσατε αὐτήν); e צבא («servizio») è tradotto come ταπεινώσις («umiliazione»). Nel v. 5, il TM porta «la vedranno insieme», riferito alla gloria, e la LXX aggiunge un nuovo oggetto, «vedranno la salvezza di Dio» (τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ). La Settanta non ha i vv. 7b-8a; nel v. 9, gli imperativi sono maschili (nel TM, femm.) e il singolare e il plurale si alternano («ἀνάβηθι... ὑψώσατε, μὴ φοβεῖσθε· εἰπόν...»), mentre sono coniugati al singolare nel TM. Infine, LXX 40,11b differisce assai dal TM («porta gli agnellini sul petto e conduce dolcemente le pecore madri»), unificando le due espressioni e cambiando il verbo נהל («condurre») con παρακαλέω («consolare»). Sebbene questo cambiamento possa costituire una traduzione errata del verbo, evidenzia l'interesse dell'autore a insistere strutturalmente sul tema della consolazione (cf. BIERINGER, «Comfort», 66-68, e VAN DER VORM-CROUGHS, *Old Greek of Isaiah*, 192).

Il traduttore sviluppa il motivo della consolazione per inquadrare l'oracolo con l'inclusione formata dalla tripla esortazione iniziale (vv. 1-2) e dall'affermazione finale (v. 11).<sup>71</sup> Analogamente, Paolo inizia la sua lettera con un proemio in cui il lessico della consolazione è onnipresente (9x: 2Cor 1,3-7).<sup>72</sup> Se LXX Isaia reinterpreta il testo dando l'incarico della consolazione ai sacerdoti, Paolo la introduce come un compito ricevuto da Dio, che lui e i suoi collaboratori devono completare.<sup>73</sup> La consolazione, inoltre, è associata nella LXX all'«umiliazione» (ταπεινώσις: v. 2) e alla «salvezza» (σωτήριον: v. 5),<sup>74</sup> assenti dal TM. Così il profeta dichiara che la consolazione suppone la fine del tempo dell'umiliazione (LXX Is 40,2) e la rivelazione della salvezza (40,5). Paolo associa anche la consolazione alla salvezza (σωτηρία: 2Cor 1,6; cf. 7,10<sup>75</sup>), e, nella conclusione, egli constata che colui «che consola gli afflitti (τοὺς ταπεινοὺς), Dio, ci ha consolati con la venuta di Tito» (7,6), ponendo fine al tempo della tribolazione. Dunque, la grande opera divina di salvezza e consolazione è sperimentata nel fatto particolare delle buone notizie di Tito.<sup>76</sup> In breve, LXX Is 40,1-11 offre un quadro semantico e teologico che avrebbe potuto facilitare l'*inventio* del discorso paolino.

Un altro brano notevole, già menzionato due volte, è LXX Is 49,8-13. Con un parallelismo a distanza (v. 10: ὁ ἐλεῶν – παρακαλέσει / v. 13: ἠλέησεν – παρεκάλεσεν),<sup>77</sup> il traduttore insiste sul fatto che Dio conso-

<sup>71</sup> BIERINGER, «Comfort», 67: «It seems clear that the translator is actively involved in a process of exegetical interpretation. His exegesis has the clear goal of regularly reminding the reader of the main theme of comfort».

<sup>72</sup> Già GIROLAMO, *Com. in Esaiam*, 9,40, considera 2Cor 1,3-5.7 come adempimento di Is 40,1-2.

<sup>73</sup> In questo senso, il maschile degli imperativi di LXX Is 40,9 (nel TM, femminili) potrebbe facilitare l'appropriazione paolina.

<sup>74</sup> VAN DER VORM-CROUGHS, *Old Greek of Isaiah*, 277.400.467, sebbene ritenga plausibile che «la salvezza di Dio» possa derivare dal parallelo con il precedente «la gloria del Signore» e/o come un modo di evitare l'antropomorfismo dell'ebraico («vedere la gloria di Dio», qui e in 38,11), preferisce dire che si tratta di un'aggiunta del traduttore dovuta a «his interest in the theme of “seeing God's salvation”», presente anche in 52,10 e 62,11.

<sup>75</sup> 2Cor 7,5-13 allude alla tristezza secondo Dio che produce il pentimento per la salvezza (εἰς σωτηρίαν, v. 10) e provoca la consolazione di Paolo (v. 13). Si noti, inoltre, l'inclusione formata dai temi della consolazione e della salvezza all'inizio e alla fine di 2Cor 1-7.

<sup>76</sup> Esperienze simili di conforto a partire da un particolare evento compaiono in 1Ts 3,7 (le buone notizie di Timoteo sui tessalonicesi) e in Fm 7 (la carità di Filemone).

<sup>77</sup> LXX Is 49,10 traduce יְהַגֵּד («li condurrà») con παρακαλέσει («li consolerà»). Il traduttore potrebbe aver letto di nuovo la radice נָהַג invece di נָהַג. Tuttavia, in altri te-





te in entrambi i testi (40,5; 52,10).<sup>82</sup> In sintesi, questi oracoli fissano lo sguardo su «colui che consola» (Dio) dall'umiliazione, un'espressione che Paolo farà sua in 2Cor 7,6.<sup>83</sup>

Alla fine del libro (Is 66,10-14), la versione greca testimonia alcune differenze con il TM che mettono in rilievo di nuovo il motivo della consolazione (4x: TM *vs* 5x: LXX).<sup>84</sup> Il testo fa un'esultante chiamata alla gioia sia per Gerusalemme sia per i suoi figli, perché Dio promette loro la consolazione. In 66,11-13, Gerusalemme, che già era stata consolata (cf. 51,3.12), è ora quella che dà conforto ai suoi figli che si erano addolorati per lei. La consolata adesso è la consolante. Dio, la città-madre e i bambini formano una catena attorno alla consolazione. Questa catena riappare in qualche modo in 2 Corinzi. Il Dio che «consola» Paolo e i suoi collaboratori (2Cor 1,4),<sup>85</sup> lo ha scelto per portare conforto ai corinzi, figli nati dal suo apostolato (cf. 6,13: «vi parlo come a figli»). La menzione di «loro... e i loro figli» (LXX Is 66,12) estende la promessa di gioia e consolazione, lasciandola aperta a futuri destinatari. Paolo senza dubbio dovette aver riconosciuto questi eredi della consolazione divina nei corinzi.



<sup>82</sup> LXX Is 52,10: τὴν σωτηρίαν τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ. Per la relazione tra questi testi, cf. L.-S. TIEMEYER, «The Coming of the Lord. An Inter-Textual Reading of Isaiah 40:1-11; 52:7-10; 59:15b-20; 62:10-11; 63:1-6», in PROVAN – BODA, *Let us Go Up to Zion*, 233-244.

<sup>83</sup> L'espressione ὁ παρακαλῶν si trova anche nel libro delle Lamentazioni per riferirsi all'assenza di qualcuno che consoli la Gerusalemme umiliata: Lam 1,2.9.16.17.21 (2,13). J. KAPLAN, «Comfort, O Comfort, Corinth: Grief and Comfort in 2 Corinthians 7:5-13a», in *HTR* 104(2011), 433-445, sostiene che, oltre a LXX Is 40-55, Paolo si ispira a LXX Lam 1-2.

<sup>84</sup> In Is 66,10, il soggetto degli imperativi cambia per rendere Gerusalemme la prima destinataria della gioia (LXX: Gerusalemme-voi; TM: voi-voi); il v. 11 parla del «seno della sua consolazione» (ἀπὸ μαστοῦ παρακλήσεως αὐτῆς) e «dell'ingresso della sua gloria» (TM: «il seno della sua gloria»); il v. 12 è quello che cambia di più, mettendo «loro» (TM: Gerusalemme) e «i loro figli» (TM: ἡμεῖς «voi sarete allattati») come destinatari di pace e ricchezza. Questi figli saranno portati (TM: «sarete») sulle spalle (TM: «in braccio») e sulle ginocchia saranno consolati (LXX: παρακληθήσονται; TM: ἠψύσθη, «sarete accarezzati»). Il v. 13 mantiene i tre riferimenti alla consolazione del TM. In conclusione, BIERINGER, «Comfort», 69, afferma che il traduttore ha intenzionalmente cambiato il testo senza violentarlo, per insistere sul tema della consolazione e creare così un ponte tra il v. 11 e il v. 13.

<sup>85</sup> Si discute sul referente del «noi» di 2Cor 1,4. Cf. THRALL, *Second Corinthians*, I, 105-107; SCHMELLER, 2. *Korintherbrief*, I, 59-62, e S. BYRSKOG, «Co-Senders, Co-Authors and Paul's Use of First Person Plural», in *ZNW* 87(1996), 230-250. Secondo la maggioranza degli studiosi, proponiamo che si riferisca qui a Paolo e alla sua équipe missionaria (cf. 1,19).



In conclusione, la grande sezione di LXX Is 40–66 inizia e termina concentrandosi sulla consolazione di Dio per il suo popolo. Nei testi precedenti, uno schema teologico ricorrente è modellato dall'insistenza sui motivi della sofferenza-umiliazione-afflizione, della misericordia, della consolazione e della gioia.<sup>86</sup> Paolo verosimilmente ha raccolto questo schema di Isaia, reinterpretato e riaffermato dalla versione greca, per comporre la sua propria «lettera della consolazione» che, partendo da Dio, raggiunge Paolo e i corinzi, riempendoli di gioia e facendo superare loro le tribolazioni e le tristezze del passato.<sup>87</sup> Certamente anche il testo ebraico mostrava una simile associazione; ma la forma greca, come abbiamo verificato, la rafforza, offrendo a Paolo un linguaggio e alcuni riferimenti adeguati per creare la sua particolare «teologia della consolazione», il cui nucleo risiede nella consolazione di Dio donata nell'opera salvifica di Cristo, che porta a compimento le promesse divine (cf. 2Cor 1,20).<sup>88</sup> Infine, Paolo aveva già sperimentato questa consolazione nella liberazione da un pericolo mortale in Asia (1,8-11) e nella risposta dei corinzi alla sua lettera delle lacrime (7,5-16). La sua stessa esperienza apostolica era stata riletta come un altro elemento della realizzazione di questa consolazione messianica.

### b) δόξα

Un altro septuagintismo che Paolo utilizza assai in 2 Corinzi è δόξα (e δοξάζω), specialmente in 2Cor 3,1–4,6.<sup>89</sup> In linea di principio, sembrerebbe fuori posto, in uno studio sull'influenza di LXX Isaia sulla lettera, dedicare una sezione a δόξα, giacché Paolo prende questa radice

<sup>86</sup> Potrebbero essere menzionati altri brani: 54,1-17, senza notevoli cambiamenti tra il TM e la LXX (v. 1: gioia; vv. 7-10: misericordia; v. 11: «afflitta... non consolata»), e 61,1-10.

<sup>87</sup> Si noti la presenza ripetuta di questi motivi in 2Cor 1,3-11.24; 2,1-13; 7,4-16.

<sup>88</sup> La specificità paolina di questa «teologia della consolazione», ereditata da LXX Isaia, risiede nel suo nucleo cristologico. Secondo 2Cor 1,5, è «per mezzo di Cristo» che abonderà la consolazione di coloro che sperimentano «le sofferenze di Cristo». L'arrivo del tempo della salvezza che proclamava la consolazione di Isaia e che ritornava nell'annuncio di successive speranze escatologiche (cf. in diversi modi, la letteratura intertestamentaria, Qumran, ecc.), a volte caricate di contenuti messianici, fu accolto da Paolo come una promessa adempiuta in Cristo. Cf. THRALL, *2 Corinthians*, I, 107-110; SCHMITZ – STHÄLIN, *GLNT*, IX, 654-655; WINTER, «Suffering», 64-81; AKPUNONU, *The Overture*, 76-77.

<sup>89</sup> Il termine δόξα occorre in 2Cor 1,20; 3,7bis.8.9bis.10.11bis.18tris; 4,4.6.15.17; 6,8; 8,19.23 e δοξάζω in 3,10bis; 9,13.

da LXX Es 34,29-35. Eppure, benché in modo secondario, anche il suo uso in LXX Isaia potrebbe aver facilitato l'appropriazione paolina.<sup>90</sup>

È comunemente ammesso che l'impiego neotestamentario della δόξα sia uno dei più chiari esempi dell'influenza della Settanta sul vocabolario della Chiesa primitiva.<sup>91</sup> Il NT non utilizza mai δόξα nel significato più tipico, nel greco comune, di «opinione» (cf. LXX Is 11,3).<sup>92</sup> Invece, a causa della frequente presenza della parola nella LXX per tradurre principalmente כבוד («peso», «importanza», «onore»), ma anche תפארת («decoro»), הדר («splendore»), גאון («maestà»), קרן («essere radiante»), רום («innalzare»), ecc., il lessico della δόξα acquisì una grande ricchezza semantica, inconsueta nel greco non biblico: non solo «onore», ma anche «apparenza visibile», «bellezza esterna», «splendore magnificente», «gloria tributata», ecc. Inoltre, l'espressione ἡ δόξα κυρίου, che traduceva יהוה כבוד, divenne una formula standard per riferirsi alle manifestazioni di Dio nelle sue opere di creazione e redenzione, specialmente sul Sinai, nel tabernacolo, in Sion, nel tempio o in spazi escatologici (tempio nuovo, tutta la terra), secondo alcuni oracoli profetici.<sup>93</sup> Addirittura, la gloria divenne un attributo esclusivo di Dio: «Io sono il Signore Dio, questo è il mio nome; non darò la mia δόξα a un altro» (LXX Is 42,8; cf. 48,11). Dunque, la δόξα fu intimamente associata alla divinità, una relazione che, assente nel greco comune, fu utile a Paolo e ad altri autori del NT. Non possiamo approfondire lo studio di questo affascinante processo di risignificazione,<sup>94</sup> faremo soltanto alcuni commenti sul valore di δόξα in LXX Isaia e sulla sua possibile influenza su 2 Corinzi.

<sup>90</sup> Così T.B. SAVAGE, *Power through Weakness. Paul's Understanding of the Christian Ministry in 2 Corinthians* (MSSNTS 86), Cambridge 1996, 111-127.

<sup>91</sup> Cf. lo studio monumentale di F. DE RYCKE, *Gespiegelter Licht. Die Theologie der Herrlichkeit Gottes in den paulinischen Apologien*, Kraków 2019, e la sintesi di J. FREY, «The Use of δόξα in Paul and John as Shaped by the Septuagint», in R. BONS – R. BRUCKER – J. JOOSTEN (edd.), *The Reception of Septuagint Words in Jewish-Hellenistic and Christian Literature* (WUNT II/367), Tübingen 2014, 85-104.

<sup>92</sup> Cf. LIDDELL – SCOTT – JONES, *Greek-English Lexicon*, 444, e MONTANARI, *Vocabolario*, 584.

<sup>93</sup> Per consultare le citazioni, cf. la concordanza su כבוד/כבוד e δόξα in DE RYCKE, *Gespiegelter Licht*, 687-719. Cf. G. VON RAD – G. KITTEL, «δοκέω, δόξα, κτλ.», in *GLNT*, II, 1343-1404; MURAOKA, *Greek-English Lexicon*, 175-176.

<sup>94</sup> Per il dibattito se il significato di δόξα nella LXX abbia la sua origine nel greco non biblico (Deissmann) o nella Settanta (Kittel), cf. C.C. NEWMAN, *Paul's Glory-Christology: Tradition and Rhetoric* (NT.S 69), Leiden 1992, 134-153, e FREY, «The Use of δόξα», 89-91, che preferisce la seconda opzione.

Il termine δόξα e i suoi affini appaiono spesso in LXX Isaia, ereditando il loro uso dalla traduzione greca del Pentateuco.<sup>95</sup> La «gloria del Signore» (כבוד יהוה) era già un concetto fondamentale nel testo ebraico di Isaia. Compariva soprattutto in quattro brani essenziali nello sviluppo del libro: in Is 6,3, la gloria di YHWH è proclamata nel suo tempio; in 40,5, una via deve essere preparata nel deserto perché la gloria del Signore sia rivelata; in 60,1-3, si annuncia che il Signore ritornerà a Sion e lì la sua gloria brillerà, facendo della città una luce per le nazioni; e, in 66,18-24, si conferma che la gloria divina che brilla in Sion sarà annunciata a tutte le nazioni.<sup>96</sup> Il traduttore di LXX Isaia accoglie ed espande questo valore di כבוד nel TM, e fa della δόξα una delle sue parole predilette. Infatti, mentre כבוד occorre 28x nel TM, δόξα è usata 68x in LXX Isaia. Così, ad esempio, i «lembi del suo manto» (שוליו) che riempivano il tempio (TM Is 6,1) sono sostituiti dalla «sua gloria» nella LXX, in modo che la δόξα di Dio diventa l'elemento essenziale della teofania. È anche interessante notare che il traduttore collega ripetutamente δόξα e σωτηρία, inserendo uno dei due termini della coppia quando non compare nel TM (cf. Is 40,5; 12,2; ecc.).<sup>97</sup> Questo fenomeno, accompagnato da altri, dona alla δόξα di LXX Isaia una marcata tonalità escatologica. Inoltre, secondo Frey, la rivelazione della gloria di Dio in LXX Isaia implica l'annuncio della salvezza universale partendo da Sion verso tutte le nazioni.<sup>98</sup>

Come abbiamo già detto, 2Cor 3,1-4,6 mutua il lessico di δόξα da LXX Es 34,29-35, riferendosi alla folgore divina che usciva dalla faccia di Mosè dopo il suo incontro con Dio sul Sinai. Per mezzo di un *a fortiori*, Paolo paragona questa δόξα passeggera del volto di Mosè con la gloria permanente e sovrabbondante del ministero dello Spirito, che egli esercita. Dunque, egli adotta il motivo della gloria per affermare che la sua autorità ministeriale è accreditata da Dio e, di conseguenza, i corinzi devono riconoscerla, malgrado l'apparente debolezza della sua esistenza tribolata.<sup>99</sup>

<sup>95</sup> Così L.H. BROCKINGTON, «The Greek Translator of Isaiah and his Interest in δόξα», in VT 1(1951), 23-25, e SEELIGMANN, *The Septuagint Version of Isaiah*, 188-193.

<sup>96</sup> Per uno studio di יהוה כבוד in TM Isaia, cf. T. WAGNER, *Gottes Herrlichkeit. Bedeutung und Verwendung des Begriffs kābôd im Alten Testament* (VT.S 151), Leiden-Boston, MA 2012, 123-237.

<sup>97</sup> Cf. BROCKINGTON, «Interest in δόξα», 30-31.

<sup>98</sup> Cf. FREY, «The Use of δόξα», 90-91.

<sup>99</sup> «Paul deployed the scriptural contrast with Moses in order to demonstrate - on the *a minore ad maius* logic - that his ministry was attended by an accrediting glory, al-

Ebbene, il racconto di LXX Es 34 si riferiva a un evento del passato che Paolo riprende e aggiorna. Invece, diversi testi di LXX Isaia, in cui compare la δόξα, profetizzavano la futura manifestazione della gloria del Signore. Questi brani potrebbero aver facilitato la ricezione paolina del motivo della gloria e la sua rivelazione escatologica in Cristo. Ripartiamo in particolare da LXX Is 60,1-3, un testo che condivide gran parte del vocabolario con 2Cor 4,3-6. Con questo frammento, Paolo conclude la sua argomentazione precedente, descrivendo i ministri come strumenti del Creatore, che estendono il mandato divino di illuminare il mondo con lo splendore della conoscenza della gloria di Dio, che riflette il volto di Cristo (4,6; cf. 4,4). Pertanto, alle precedenti allusioni all'Esodo e a quella attuale a Genesi (LXX Gen 1,3 in 2Cor 4,6), si sommano i rimandi a Isaia, profeta che annunciò il rinnovamento della creazione, con le sue metafore correlate della luce e della gloria (cf. LXX Is 4,4-6; 9,1; 58,8; 60,1-3.19; 61,1-2). Confrontiamo i testi:<sup>100</sup>

Is 60,1-3 (LXX)	2Cor 4,3-6 (NA <sup>28</sup> ; CEI)
<p><sup>1</sup> φωτίζου φωτίζου, Ιερουσαλημ, ἥκει γάρ σου τὸ φῶς, καὶ ἡ δόξα κυρίου ἐπὶ σὲ ἀνατέταλκεν. <sup>2</sup> ἰδοὺ σκότους καὶ γνόφος καλύπτει γῆν ἐπ' ἔθνη· ἐπὶ δὲ σὲ φανήσεται κύριος, καὶ ἡ δόξα αὐτοῦ ἐπὶ σὲ ὀφθήσεται. <sup>3</sup> καὶ πορεύσονται βασιλεῖς τῷ φωτί σου καὶ ἔθνη τῇ λαμπρότητί σου.</p>	<p><sup>3</sup> εἰ δὲ καὶ ἔστιν κεκαλυμμένον τὸ εὐαγγέλιον ἡμῶν, ἐν τοῖς ἀπολλυμένοις ἔστιν κεκαλυμμένον, <sup>4</sup> ἐν οἷς ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου ἐτύφλωσεν τὰ νοήματα τῶν ἀπίστων εἰς τὸ μὴ αὐγάσαι τὸν φωτισμὸν τοῦ εὐαγγελίου [τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ], ὃς ἔστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ. [...] <sup>6</sup> ὅτι ὁ θεὸς ὁ εἰπὼν· ἐκ σκότους φῶς λάμπει (cf. LXX Gén 1,3-4; Is 9,1), ὃς ἔλαμπεν ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν πρὸς φωτισμὸν τῆς γνώσεως [τῆς δόξης τοῦ θεοῦ] ἐν προσώπῳ [Ἰησοῦ] Χριστοῦ.</p>

beit one that could not at present be seen. The fact that it was not able to be seen - that it was masked by the fragile and precarious bodily existence of the ministers (4:7-15) - was no derogation of its value but in fact an indication of both its reality and its superiority at the same time»: B. BYRNE, «“Glory” as Apostolic Credibility in 2 Corinthians 2:14-4:18», in *ABR* 66(2018), 30.

<sup>100</sup> Già prima SAVAGE, *Power through Weakness*, 116.128. Con la nostra analisi non affermiamo che qui Paolo alluda consapevolmente a Is 60, ma solo che il suo uso di δόξα sia facilitato dal valore del termine in LXX Isaia.

<sup>1</sup> **Illumina, illumina**, Gerusalemme, perché viene la tua **luce**, e **la gloria del Signore** si è alzata su di te. <sup>2</sup> Ecco, **tenebra** e oscurità copriranno la terra sulle nazioni; ma su di te risplenderà il Signore, e **la sua gloria** apparirà su di te. <sup>3</sup> Cammineranno re con la tua **luce** e le nazioni con il tuo **splendore**.

<sup>3</sup> E se il nostro Vangelo rimane velato, lo è in coloro che si perdono: <sup>4</sup> in loro, increduli, il dio di questo mondo ha accecato la mente, perché non vedano lo **splendore del glorioso vangelo di Cristo**, che è immagine di Dio. [...] <sup>6</sup> E Dio, che disse: «**Rifulga la luce dalle tenebre**», **rifulse** nei nostri cuori, per far **risplendere** la conoscenza della **gloria di Dio** sul volto di Cristo.

L'autore di LXX Isaia ha rimarcato la metafora della luce nella sua traduzione.<sup>101</sup> Anche δόξα aveva questa sfumatura di luminosità, funzionando qui come sinonimo di φῶς. Se la tenebra e l'oscurità coprivano la terra sopra le nazioni, Gerusalemme è ora invitata a illuminare perché la luce del Signore viene a lei e la sua gloria sta per apparire su di lei. Dunque, come riflesso della gloria del Signore, Gerusalemme diventerà una luce verso la quale re e nazioni cammineranno.

In maniera analoga, Paolo impiega la metafora della luce in relazione alla gloria: egli oppone, utilizzando lo stesso vocabolario (LXX Is: φῶς, φωτίζω, λαμπρότης vs σκότος, γνόφος, καλύπτω; 2 Cor: φῶς, φωτισμός, λάμπω vs σκότος, καλύπτω), la cieca oscurità degli increduli che sono in via di perdizione e la luce splendente «del vangelo della gloria di Cristo» (2Cor 4,4). Tuttavia, quello che era un annuncio futuro a Gerusalemme in LXX Isaia, ora diventa una gioiosa constatazione nel presente ecclesiale in 2 Corinzi; e la gloria riferita al Signore in LXX Isaia (ἡ δόξα κυρίου), ora appartiene a Cristo (ἡ δόξα τοῦ Χριστοῦ: 4,4), in intima connessione con quella di Dio (ἡ δόξα τοῦ θεοῦ: 4,6). D'altro canto, l'opera evangelizzatrice dei ministri, che per grazia divina fanno «risplendere la conoscenza della gloria di Dio sul volto di Cristo» (4,6), ricorda un altro testo profetico, LXX Is 66,18-19, dove i salvati vengono inviati a coloro che «non hanno visto la mia gloria» (οἱ ... οὐδὲ ἑώρακασιν τὴν δόξαν μου) per proclamare loro la gloria del Signore tra le nazioni (ἀναγγελοῦσίν μου τὴν δόξαν ἐν τοῖς ἔθνεσιν). Insomma, Paolo poteva aver considerato che questo annuncio si stava adempiendo nel suo lavoro missionario.

In sintesi, LXX Isaia prese dalla traduzione del Pentateuco il valore di δόξα e sviluppò alcune delle sue sfumature: il suo valore teofanico per esprimere l'apparizione di Dio e la sua sinonimia con la metafora

<sup>101</sup> I due imperativi אורי אורי sono sostituiti dalla ripetizione del secondo: φωτίζου φωτίζου (60,1).

della luce, la sua portata soteriologica e il suo rapporto con le aspettative escatologiche, le sue possibili tonalità universaliste, ecc. Paolo certamente rielaborò e cristologizzò il lessico di δόξα, ma la sua opera non sarebbe stata possibile senza l'arricchimento semantico del concetto in LXX Isaia, che di fatto facilitò la sua appropriazione.<sup>102</sup>

Con lo studio di παρακαλέω e δόξα terminiamo la nostra analisi semantica, sebbene altri termini della lettera possano essere identificati come septuagintismi. L'invocazione iniziale del «Padre delle misericordie» (ὁ πατήρ τῶν οἰκτιρμῶν: 2Cor 1,3; cf. Rm 12,1) richiama il titolo divino di LXX Es 34,6 (ὁ θεὸς οἰκτίρων καὶ ἐλεήμων; cf. 33,19) e il costante ricorso a questo attributo di Dio in Isaia e nei Salmi (ποῦ ἐστι τὸ πλῆθος τοῦ ἐλέους σου καὶ τῶν οἰκτιρμῶν;»: LXX Is 63,15; cf. Sal 24,6; 39,12; 50,2, ecc.).<sup>103</sup> La designazione «i santi» (οἱ ἅγιοι: 2Cor 1,1) per riferirsi al gruppo dei salvati, denominazione rara nel greco non biblico, ricorda la profezia di LXX Is 4,3, sul nuovo nome che Dio darà ai membri del resto di Israele: «saranno chiamati santi» (ἅγιοι κληθήσονται). E la predicazione paolina dell'εὐαγγέλιον (2Cor 2,12; 4,3.4; ecc.) richiama l'attività di colui che annunciò buone notizie a Sion (ὁ εὐαγγελιζόμενος Σιών: LXX Is 40,9bis; 52,7bis; 60,6; 61,1). Altri termini sono così usuali nella LXX o nel NT che non è possibile individuare una relazione speciale tra LXX Isaia e 2 Corinzi:<sup>104</sup> θεός, κύριος, χριστός, εὐλογητός, διαθήκη, δικαιοσύνη, ἐλπίς, ἀγαπάω, ῥῆμα, ἔθνη, σάρξ, εἶδωλον, ecc.

<sup>102</sup> Un altro uso comune di δόξα in 2 Corinzi è quello dossologico: «Tutto infatti è per voi, perché la grazia, accresciuta a opera di molti, faccia abbondare l'inno di ringraziamento, per la gloria di Dio (εἰς τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ)» (4,15; cf. 1,20; 8,19; 9,13). Questo senso del termine appare già in LXX Isaia: «Daranno gloria a Dio (δώσουσιν τῷ θεῷ δόξαν)» (42,12a; cf. 5,16; 24,23; 25,1; 44,10; 60,21; 66,5); ma è un significato così comune nei Salmi e nella pietà ebraica di lingua greca che la possibile dipendenza tra 2 Corinzi e LXX Isaia risulta troppo vaga.

<sup>103</sup> Cf. N.K. GUPTA, «What “Mercies of God”? *Oiktirmos* in Romans 12:1 against Its Septuagintal Background», in *BBR* 22(2012), 81-96.

<sup>104</sup> Cf. M. WIEGER, «Le vocabulaire de la Septante dans le Nouveau Testament», in E. BONS – J. JOOSTEN (hg.), *Die Sprache der Septuaginta* (LXX Handbuch 3), Gütersloh 2016, III, 440-472, e P. NAGEL, «The θεός and κύριος Terms in the Isaiah Text and their Impact on the New Testament: Some Observations», in J. COOK – H.-J. STIPP (edd.), *Text-Critical and Hermeneutical Studies in the Septuagint*, Leiden-Boston, MA 2012, 173-191.

## Conclusioni: la profondità dell'iceberg

All'inizio del nostro studio constatavamo che gli specialisti avevano prestato poca attenzione alla 2 Corinzi nella ricerca sulla possibile *Vorlage* greca di Isaia nelle citazioni paoline, dato che i brani riferiti nella lettera erano molto simili nella LXX e nel TM. Alla fine del nostro percorso possiamo concludere che la convergenza degli indizi conferma l'uso paolino di LXX Isaia in 2 Corinzi. In tutti i testi citati, allusi o accennati della profezia nella lettera, la spiegazione più convincente è presupporre che Paolo avesse come base la Settanta di Isaia. Ciò viene testimoniato, ad esempio, dall'allusione strategica a LXX Is 9,2 in 2Cor 4,6, con la formulazione futura φῶς λάμψει, a differenza di quella al perfetto di TM Is 9,1 (נגה אור); o dall'allusione a LXX Is 49,13 in 2Cor 7,6, che segue la formulazione della Settanta (ὁ θεός... τοὺς ταπεινοὺς... παρεκάλεσεν) a differenza dell'ebraico (יהוה... ויעניו ירחם).<sup>105</sup>

Eppure, nelle precedenti analisi non abbiamo, però, soltanto tentato di dimostrare che Paolo utilizzasse la Settanta di Isaia nel suo ricorso alla Scrittura, bensì che le peculiarità di quel testo potrebbero aver facilitato la sua *inventio* della 2 Corinzi. L'opera del traduttore, sia fedele che creativa, richiese uno sforzo faticoso per trasferire i concetti e le idee ebraici nella lingua e nella cultura ellenistica, pur mantenendo le sue radici. Paolo trasse beneficio da questo lavoro d'ibridazione culturale e teologica nel suo compito di annunciare che le antiche profezie – Isaia, in questo caso – si erano adempiute in Cristo. Gli accenti universalistici e la tendenza ad aggiornare la profezia dell'autore di LXX Isaia furono molto utili all'apostolo. Inoltre, come abbiamo spiegato, Paolo trovò nella versione greca della profezia un buon arsenale di termini, concetti e associazioni per arricchire le sue argomentazioni: l'opposizione – escatologicamente rielaborata – tra τὰ ἀρχαῖα e καινά; l'uso di παρακαλέω per riferirsi alla consolazione divina e la sua relazione con σωτηρία, ταπείνωσις e χαρᾶ; l'associazione tra δόξα e φῶς; gli arricchimenti teologici di κτίσις, δόξα, ἀφορίζω, ecc.; le descrizioni divine a partire dai participi (ὁ παρακαλῶν τοὺς ταπεινοὺς; ὁ ἐπιχορηγῶν σπόρον τῷ σπεύροντι καὶ ἄρτον εἰς βρῶσιν); e altri casi evidenziati.

<sup>105</sup> Non ci sono dati sufficienti per ipotizzare che il testo della LXX che Paolo potrebbe aver usato fosse già stato in qualche modo corretto per renderlo più simile al protomasoretico. Questa è l'ipotesi di WILK, «Isaiah in 1 and 2 Corinthians», 155, basata tuttavia sui casi di 1 Corinzi.

Ciò nonostante, questa possibile *praeparatio evangelica*, adottando l'espressione coniata da Eusebio,<sup>106</sup> non dovrebbe essere affermata senza adeguate precisazioni. Da un lato, i primi lettori della lettera probabilmente non furono sensibili alle differenze tra il testo ebraico e il greco di Isaia.<sup>107</sup> Questo fatto non diminuisce il valore della presente indagine, ma evita conclusioni massimaliste. Dall'altro, la ricorrenza degli stessi termini nella LXX e nella lettera non assicura lo stesso significato; la supposizione più logica, difatti, è quella contraria: che il significato di questi vocaboli subisse qualche evoluzione. Così invitano a pensare la rielaborazione apocalittica di *καὴν κτίσις* o la cristologizzazione di *δόξα κυρίου*.<sup>108</sup> Infine, insieme ai septuagintismi identificati, Paolo senza dubbio ha attinto da altre fonti (tradizioni dominicali, filosofia popolare, esempi della vita quotidiana, ecc.), approfittando anche di termini, concetti e *topoi* al di fuori della LXX. Ad esempio, l'onnipresente *διακονία* di 2 Corinzi non è un concetto elaborato nella Settanta;<sup>109</sup> oppure il famoso *θριαμβεύω*, che svolge una complessa e affascinante immagine in 2Cor 2,14-17, non appare nella LXX.<sup>110</sup> Dunque, Paolo ricorse liberamente alle tradizioni che conosceva, scegliendo in ogni caso ciò che gli era più utile; certamente, riservando un po-

<sup>106</sup> Cf. il classico G. BERTRAM, «*Praeparatio evangelica* in der Septuaginta», in *VT* 7(1957), 225-249.

<sup>107</sup> Basato su C. STANLEY, *Arguing with Scripture: The Rhetoric of Quotations in the Letters of Paul*, New York 2004, 38-61, afferma S. MOYISE, «Quotations», in PORTER – STANLEY, *As It Is Written*, 24: «Further, given Stanley's concerns about the readers' knowledge of "the LXX," we can be fairly certain that they would not have known that the Greek text differs from the Hebrew. Thus an emic explanation will view references to this additional textual information as "anachronistic" in any attempt to describe "Paul's use of Scripture"».

<sup>108</sup> «Les mots de la LXX n'ont généralement pas le sens qu'ils auront dans le NT: il ne faut pas le leur attribuer anachroniquement. Le lecteur ou le traducteur de la LXX doit prendre garde à ne pas "sur-théologiser" le vocabulaire de cette œuvre: les sens théologiques chrétiens sont souvent des sens *nouveaux*, liés au contexte général de la foi en Jésus "Christ"»: G. DORIVAL – M. HARL – O. MUNNICH (edd.), *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique à la patristique grecque*, Paris 21994, 282.

<sup>109</sup> PITTA, *Seconda Corinzi*, 172 nota 55, nota che *διακονία* appare solo tre volte nella LXX (Est 6,3.5 come lezione variante; e 1Mac 11,58) senza riferimento a un tipo di ministero istituito da Dio. Invece, il termine è fondamentale nella lettera (cf. 2Cor 3,7.8.9bis; 4,1; 5,18; 6,3; 8,4; 9,1.12.13; 11,8).

<sup>110</sup> L'opinione standard è che Paolo evochi qui la processione trionfale (*pompa triumphalis*) di un generale o imperatore che, dopo una vittoria, entra solennemente in città portando i suoi nemici prigionieri, mostrando il bottino, bruciando profumi e compiendo sacrifici. Cf. C. HEILIG, *Paul's Triumph. Reassessing 2 Corinthians 2:14 in its Literary and Historical Context* (BTSt 27), Leuven 2017.

sto di rilievo alla Settanta – nel nostro caso di Isaia – in virtù della sua autorità scritturistica.

In conclusione, le acque del discorso paolino provengono certamente dallo scioglimento di parte dell'iceberg di LXX Isaia, anche se la sua sagoma non è più visibile. L'indagine su questa influenza, dunque, può aiutare a una migliore comprensione delle lettere di Paolo.

ÁLVARO PEREIRA-DELGADO  
MIGUEL ÁNGEL GARZÓN MORENO  
*Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla*  
*Avd. Bueno Monreal 43,*  
*41013 Sevilla (España)*  
*apereiradelgado@gmail.com*  
*garzon.co@hotmail.com*

### Parole chiave

Paolo – 2 Corinzi – Settanta – Isaia – Traduzione – Vocabolario – Teologia

### Keywords

Paul – 2 Corinthians – Septuagint – Isaiah – Translation – Vocabular  
– Theology

### Sommario

Gli studi sull'uso paolino di Isaia spesso scelgono Romani per dimostrare che la LXX fu il testo base di Paolo, poiché questa lettera ha molte citazioni il cui testo è più simile alla Settanta che al protomasoretico. In questo studio, tuttavia, si analizza una lettera, 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 della *Vorlage* delle loro citazioni – per confermare quanto sia stata decisiva la traduzione greca di Isaia per Paolo. Il contributo analizza le citazioni, le allusioni e alcuni motivi essenziali in 2 Corinzi (παρακαλέω, δόξα) e mostra come la *inventio* paolina della lettera sia stata facilitata dalla versione greca di Isaia. Si intende così dimostrare che il principale impatto di LXX Isaia su Paolo non consiste soltanto nelle citazioni, ma nel modo in cui la traduzione e l'attualizzazione greca della profezia hanno contribuito a configurare il lessico e la teologia paolini.

## Summary

Studies on Paul's use of Isaiah often choose Romans to show that the LXX was the Apostle's base text since this letter has many quotations with texts which are closer to the Septuagint than the Proto-Masoretic text. This study, however, analyses one letter, 2 Corinthians, where the quotations do not have any great differences between the MT and the LXX. This enables us to suggest other reasons – beyond the study of the *Vorlage* of their quotations – confirming how far the Greek translation of Isaiah was decisive for Paul. This paper analyses the quotations, allusions and some basic motifs in 2 Corinthians (παρακαλέω, δόξα) and shows how the Pauline *inventio* of the letter was facilitated by the Greek version of Isaiah. The intention is thus to show that the principal impact of the LXX Isaiah on Paul consists not only in the quotations but in the way in which the Greek translation and actualisation of the prophecy contributed to shaping Paul's vocabulary and theology.

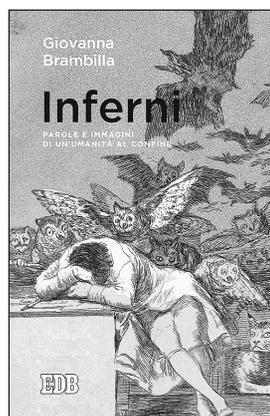
GIOVANNA BRAMBILLA

# Inferni

Parole e immagini di un'umanità al confine

L'uomo continua a interrogarsi sul male, sulla dannazione e sull'orizzonte della propria esistenza tra caduta e riscatto.

La riflessione proposta nel libro prende avvio da Giotto, Botticelli, Michelangelo e Goya, si prolunga nell'Ottocento di Rodin e Munch e nel secolo breve di Bacon, per concludersi con artisti come i fratelli Chapman, Boltanski e Holzer. Un percorso sugli aspetti che può assumere, dal Medioevo a oggi, l'idea degli inferi e della dannazione, letta attraverso il punto di vista immaginifico, spietato e profetico, delle arti visive.



«LAPISLAZZULI»

pp. 128 - € 16,00

**EDB** Edizioni  
Dehoniane  
Bologna

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

[www.dehoniane.it](http://www.dehoniane.it)



---

## La ragione della scontentezza in Nm 20,5

Nei diversi racconti del Pentateuco sulle difficoltà di Israele nella marcia attraverso il deserto ritorna l'obiezione del popolo che esprime la nostalgia per l'Egitto (cf. Es 14,11.12; 16,3; 17,3; Nm 11,5.18-20; 14,2-4; 16,12-14; 20,4-5; 21,5).<sup>1</sup> Nell'episodio alle acque di Meriba (20,1-13), Israele si trova nel deserto di Zin nel quarantesimo anno di marcia (se si suppone che Aronne sia morto poco dopo [20,28-29] nel quinto mese dell'anno 40; cf. 33,36-39).<sup>2</sup> Presso Meriba il popolo ha una controversia con Mosè e presenta le sue ragioni in forma interrogativa (vv. 3-5).<sup>3</sup> Mosè non risponde, ma insieme con Aronne si allontana dall'assemblea verso la tenda del convegno (vv. 6-7). Il Signore dà a Mosè delle istruzioni (vv. 7-8) che i capi eseguono (cf. vv. 9-11), ma che Dio valuta negativamente (v. 12).

Il presente studio esegetico si concentra sulle ragioni della lite del popolo espresse nei vv. 3-5, ma specialmente nel v. 5. In questo versetto abbiamo individuato una sequenza di parole che ci permette di sostenere che gli israeliti non abbiano sollevato semplicemente un'obiezione nostalgica per tornare in Egitto, ma abbiano piuttosto espresso la speranza di continuare la marcia verso la terra promessa. Questa nuova interpretazione sul motivo della lite, a sua volta, potrebbe aiutare a capire non solo la risposta che il popolo riceve nel v. 10, ma anche le parole di Dio e del narratore (vv. 12-13). La nostra nota, però, non tratterà la parte dialogica fra Dio e i capi (vv. 6-13).

---

<sup>1</sup> Del tema ha trattato recentemente T. RÖMER, «Egypt Nostalgia in Exodus 14-Numbers 21», in C. FREVEL – T. POLA – A. SCHART (edd.), *Torah and the Book of Numbers* (FAT 2/62), Tübingen 2013, 66-86. I due testi del Deuteronomio (1,27; 9,28), nei quali il ritorno in Egitto è presentato come una punizione, esprimono piuttosto il motivo «Anti-Credo» e non presentano alcuna glorificazione dell'Egitto; cf. I. SCHULMEISTER, *Israels Befreiung aus Ägypten. Eine Formeluntersuchung zur Theologie des Deuteronomiums* (ÖBS 36), Frankfurt am Main 2010, 40-45.

<sup>2</sup> Delle ragioni di una certa ambiguità riguardo all'anno dell'evento tratta J. MILGROM, *Numbers. The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation* (JPSTC 4), Philadelphia, PA 1990, 164.463-466.

<sup>3</sup> Cf. P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti* (AnBib 110), Roma 1997, 30-31.50.



Presentiamo le posizioni di alcuni studiosi, i quali, pur offrendo spiegazioni diacroniche differenti riguardo al v. 5, sono unanimi nel supporre che il popolo assuma un atteggiamento antiesodico. E. Blum osserva la stranezza nella sequenza – cioè il deserto (v. 4) prima dell'Egitto (v. 5) – e la spiega come conforme alla eccitazione dei «mormoranti». <sup>4</sup> T.C. Römer si chiede se «il luogo» si riferisca al deserto o alla terra (promessa), <sup>5</sup> ma infine ritiene che i vv. 4-5 rappresentino una critica dell'esodo. <sup>6</sup> Anche D. Frankel pensa che l'esodo rappresenti l'argomento principale del v. 5. <sup>7</sup> Secondo L. Schmidt, gli israeliti nel v. 4 mettono in discussione la marcia nel deserto, mentre nel v. 5 dubitano dell'esodo. <sup>8</sup> C. Frevel osserva che il v. 5 mette in questione l'esodo e – nella nostalgia dell'Egitto – esprime il desiderio di una terra coltivata, piuttosto che del deserto. <sup>9</sup> H. Seebass sostiene che il v. 5 è un richiamo alla fertile località di Kades e niente affatto un riferimento alla terra promessa. S. Boorer considera il v. 5 come un doppiante del v. 4, proprio perché vi è un riferimento all'Egitto. <sup>10</sup> Questi studiosi sono dunque tutti concordi nell'intendere la protesta degli israeliti come vertente sull'uscita dall'Egitto.

Dobbiamo aggiungere una nota metodologica. Senza voler negare lo sviluppo cronologico dei testi, lo scopo della nostra ricerca punta specialmente sul significato di Nm 20,5 nel suo contesto. Per questa ragione, trattiamo qui anzitutto l'uso di alcune parole o sintagmi che nel corso dei secoli, fino alla stesura finale del testo, possono anche aver subito modifiche nel loro significato, ma che ci offrono il loro significato immediato alla luce del contesto attuale. Preferiamo in questa se-

<sup>4</sup> E. BLUM, *Studien zur Komposition des Pentateuch* (BZAW 189), Berlin-New York 1990, 273.

<sup>5</sup> T. RÖMER, «Exode et anti-exode: la nostalgie de l'Égypte dans les traditions du désert», in ID. (ed.), *Lectio difficilior probabilior? L'exégèse comme expérience de décloisonnement* (DBAT 12), Heidelberg 1991, 155-172, spec. 169.

<sup>6</sup> RÖMER, «Egypt Nostalgia», 81.

<sup>7</sup> Cf. D. FRANKEL, *The Murmuring Stories of the Priestly School. A Retrieval of Ancient Sacerdotal Lore* (VT.S 89), Leiden 2002, 263.

<sup>8</sup> L. SCHMIDT, *Studien zur Priesterschrift* (BZAW 214), Berlin 1993, 48-49; ID., «Die Priesterschrift – keine Ende im Sinai!», in ZAW 120(2008), 488-489.

<sup>9</sup> C. FREVEL, *Mit Blick auf das Land die Schöpfung erinnern. Zum Ende der Priestergroundschrift* (HBS 23), Freiburg im Breisgau 2000, 308: «v. 5 [stellt] den gesamten Exodus in Frage und verlangt in Ägyptenostalgie nach dem Kulturland anstelle der Wüste».

<sup>10</sup> S. BOORER, «The Place of Numbers 13-14\* and Numbers 20:2-12\* in the Priestly Narrative (Pg)», in JBL 131(2012), 45-63, spec. 51; ID., *The Vision of the Priestly Narrative. Its Genre and Hermeneutics of Time* (SBLAIL 27), Atlanta, GA 2016, 78.



de offrire soltanto uno studio di taglio sincronico, per poter usufruire dei risultati a suo tempo, in successive considerazioni diacroniche.

## La logica dell'assemblea

Presentiamo schematicamente il discorso del popolo con alcune osservazioni riguardanti la linea di sviluppo del pensiero.

וַיִּרְבּוּ הָעָם עִם־מֹשֶׁה וַיֹּאמְרוּ לְאַמֵּר	3a	Il popolo ebbe una lite con Mosè,
	3b	e dissero:
וְלוֹ גִּוְעָנוּ	3c	Magari fossimo morti
בְּגֹוע אֶחָיוֹנוּ לִפְנֵי יְהוָה:	3d	quando morirono i nostri fratelli davanti al Signore!
וְלָמָּה הֵבֵאתֶם אֶת־קְהָל יְהוָה אֶל־הַמִּדְבָּר הַזֶּה	4a	E perché avete condotto l'assemblea del Signore <i>in questo deserto</i>
לָמוֹת שָׁם אֲנַחְנוּ וּבְעִירָנוּ:	4b	per morire <i>lì</i> , noi e il nostro bestiame?
וְלָמָּה הֵעֲלִיתֶנּוּ מִמִּצְרַיִם לְהַבִּיא אֶתְנוּ	5a	E perché ci avete fatto uscire dall'Egitto per condurci
אֶל־הַמָּקוֹם הַזֶּה הָרַע הַזֶּה	5b	<i>in questo luogo</i> cattivo?
לֹא־מָקוֹם זֵרַע וְתַאֲנָה וְגִפְסוֹן וְרַמְזוֹן	5c	Non è <i>un luogo</i> per seminare, non ci sono fichi, non vigne, non melograni,
וּמַיִם אֵין לְשִׁתּוֹת:	5d	e non c'è acqua da bere.

Il ragionamento del popolo è formulato nei vv. 3c-5. La prima proposizione è una ipotetica dell'irrealità (וְלוֹ גִּוְעָנוּ, v. 3c): essi avrebbero voluto morire (גוע) come i loro «fratelli» (v. 3d), cosa che evidentemente non è accaduta. La frase richiama il grido di Nm 17,27,<sup>11</sup> causato dalla morte (גוע) dei 14.700 che avevano mormorato (vv. 6.14) e forse allude anche alla morte dei dieci esploratori.<sup>12</sup> La proposizione esprime il desiderio irreali del popolo e serve a svelarne lo stato d'animo riguardo a *quel* luogo (cf. le quattro indicazioni locali in 20,4ab.5bc). Da questo stato d'animo sorgono le due successive domande, entrambe introdotte con וְלָמָּה «e perché?». La prima di esse (v. 4) mostra la delusione del

<sup>11</sup> Cf. M. NOTH, *Numbers. A Commentary* (OTL), London 1968, 145; BLUM, *Studien*, 273; FRANKEL, *The Murmuring Stories*, 297.304. Secondo H. SPECHT, «Die Verfehlung Moses und Aarons in Num 20,1-13\* P», in FREVEL – POLA – SCHAT (edd.), *Torah and the Book of Numbers*, 273-313, spec. 293-294, la designazione «i nostri fratelli» implica che l'interlocutore è la nuova generazione.

<sup>12</sup> BOORER, «The Place», 58.



popolo per il fatto che i capi hanno condotto l'assemblea di YHWH nel deserto di Zin (sequenza בוא *hiphil* → אָל → מְדַבֵּר) allo scopo che il popolo muoia lì (cf. לְמוֹת שָׁם; v. 4b).<sup>13</sup> Il popolo non fa riferimento all'uscita dall'Egitto: da ciò S. Boorer conclude che la lite è solo nei confronti dei due capi.<sup>14</sup> Dato che il popolo si trova nel quarantesimo anno dopo l'uscita dall'Egitto e che buona parte degli israeliti ha ormai il deserto come luogo di nascita (cf. Nm 14,29-31; Gs 5,5), avrebbe poco senso che il popolo venisse a contesa con i capi a motivo dell'uscita dall'Egitto.<sup>15</sup> Per di più, la nuova generazione, ormai nell'ultimo anno della marcia, poteva certamente ricordare dall'episodio della ribellione presso Kades che essi sarebbero entrati nella terra (cf. 14,31-33.39). Ciò è espresso anche dall'auto-designazione «l'assemblea del Signore», con cui il popolo si affida a YHWH il quale condurrà la nuova generazione nella terra (cf. 14,29-31).<sup>16</sup> In terzo luogo, come ha dimostrato N. Lohfink, si può sostenere a livello sincronico che la prospettiva del racconto di Nm 20,1-13 è quella della nuova generazione, giacché nel v. 12 Dio dichiara di aver già dato (אֶשְׁרֶ-נָתַתִּי לָהֶם) la terra a questa generazione.<sup>17</sup> La prima domanda, dunque, riflette bene la situazione della nuova generazione, in parte nata nel «deserto».

La seconda domanda (v. 5), anche se menziona l'Egitto come terra di partenza, si focalizza tuttavia sulla meta della marcia, che è giudicata un traguardo insoddisfacente. Riteniamo dunque che la domanda esprima soltanto il disagio di trovarsi in questo posto e che non

<sup>13</sup> Il popolo non accusa i capi di volerlo far morire come indicherebbe la LXX: ἀποκτεῖναι ἡμᾶς e secondo l'accusa mossa contro Mosè nel racconto parallelo di Es 17,3: לְהַמִּית «per far morire»; LXX: ἀποκτεῖναι «per uccidere».

<sup>14</sup> BOORER, *Vision*, 401.

<sup>15</sup> In Es 16,3 e in Nm 14,2 la lamentazione conteneva anche il desiderio di morire *in* Egitto. Altre due volte gli Israeliti hanno accusato Mosè di volerli far morire *nel* deserto (Es 17,3; Nm 16,13). Verso la fine della marcia, in 20,3, il lamento esprime solo l'eventualità (non voluta) di morire *in questo* deserto.

<sup>16</sup> In effetti, il «condurre» (בוא *hiphil*) nella terra o no è il criterio decisivo in base al quale YHWH discrimina la generazione esodica. La generazione incredula è tale precisamente per non aver creduto che YHWH li avrebbe condotti (בוא *hiphil*) nella terra (Nm 14,3-4.11-12); per questo Dio ha deciso che essi neppure l'avrebbero vista (v. 22). Giuseppe, invece, era convinto che YHWH avrebbe potuto condurli (בוא *hiphil*) nella terra (v. 8); assieme a lui, anche Caleb vi sarà effettivamente condotto (v. 24).

<sup>17</sup> N. LOHFINK, «Wann hat Gott dem Volk Israel das den Vätern verheißene Land gegeben? Zu einem rätselhaften Befund im Buch Numeri», in J. ARNOLD – R. BERNDT – R.M.W. STAMMBERGER (edd.), *Väter der Kirche: Ekklesiales Denken von den Anfängen bis in die Neuzeit: Festgabe für Hermann Josef Sieben SJ zum 70. Geburtstag*, Paderborn 2004, 9-30.

esprima in alcun modo un desiderio di ritorno. Per prima cosa, si noti lo scopo espresso dopo il verbo principale הָעֲלִיתָנוּ con il sintagma לְהָבִיא אֹתָנוּ «per condurre noi» (v. 5a; cf. v. 4b). La domanda dunque riprende il motivo della conduzione. Secondo punto, la sequenza delle parole nella traiettoria – עלה *hiphil* → מִן [Egitto] → אֶל → מְקוֹם (2x) – sottolinea due volte il luogo attuale. La ripetizione del sostantivo «luogo» enfatizza questo aspetto di destinazione finale (לֹא מְקוֹם, אֶל־הַמְּקוֹם). Terzo punto, anche la ripetuta caratterizzazione negativa insiste sul luogo (הַמְּקוֹם הָרַע הַזֶּה לֹא מְקוֹם זָרַע). Proprio nel confronto con la prima domanda, la domanda del v. 5 fa capire che l'uscita dall'Egitto, senza il traguardo di una terra buona (proprio ciò che gli esploratori inviati da Mosè avevano il compito di verificare [13,19] e che Giosuè e Caleb hanno confermato [14,7]), non ha senso. Quarto, e ultimo punto, la domanda nel v. 4 non accusa i capi di voler decimare il popolo (l'accusa «di far morire» לְהַמִּית è rivolta invece contro Mosè nell'episodio parallelo di Es 17,3) e nella domanda ripetuta del v. 5 non vi è più nessun riferimento alla voglia di morire.

אֲנַחְנוּ וּבְעֵינֵינוּ:	לְמוֹת שָׁם	אֶל־הַמְּדֻבָּר הַזֶּה	וְלִמָּה הִבַּאתֶם אֶת־קֶהֶל יְהוָה	v. 4
		אֶל־הַמְּקוֹם הָרַע הַזֶּה לֹא מְקוֹם זָרַע וְתֹאמְנָה וְגַפְנוּ וְרִמּוֹן	וְלִמָּה הָעֲלִיתָנוּ מִמִּצְרַיִם לְהָבִיא אֹתָנוּ	v. 5

Le due domande si trovano in mezzo a constatazioni molto negative. Infatti, il desiderio di essere morti in passato, espresso all'inizio del discorso (v. 3cd), viene ripreso alla fine prospettando la possibilità di una morte devastante, giacché lì non c'è nemmeno l'acqua (v. 5d). L'insistenza sul «luogo» dove morire è assai probabilmente un altro argomento per affermare che il popolo non vuole rimanere in quel luogo.<sup>18</sup> La seguente struttura vuole rendere palese il fatto che le domande puntano in modo ripetuto (B1, B1' // B2, B2') sul valore negativo del «luogo» in cui attualmente si trova il popolo. La cornice (A, A') svela il disaccordo del popolo sul permanere in tale luogo.

<sup>18</sup> In questa direzione si muove anche l'osservazione di G. GALVAGNO – F. GIUNTO-LI, *Dai frammenti alla storia. Introduzione al Pentateuco* (GRAPHÉ 2), Torino 2014, 114 nota 73.

- A. Lo stato d'animo del popolo – *il desiderio irrealista di morte* (v. 3c)  
 B1. La domanda sul *perché* in «questo deserto» (v. 4a)  
 B1'. – per morire lì, in quel luogo (v. 4b)  
 B2. La domanda sul *perché* in «questo luogo cattivo» (v. 5ab)  
 B2'. – e perché non in un luogo buono (v. 5c)  
 A'. Il luogo senza l'acqua – *il fatto della morte reale* (v. 5d)

Di solito si presume che, con la domanda  $\text{הָעֲלִיתָנוּ לְמָה}$ , la gente ritenga che siano stati Mosè e Aronne a farli salire dall'Egitto. Gli studiosi in genere non discutono il plurale  $\text{הָעֲלִיתָנוּ}$ , anche perché si appoggiano sulla LXX  $\alpha\nu\eta\gamma\acute{\alpha}\gamma\epsilon\tau\epsilon \eta\mu\acute{\alpha}\varsigma$ . Rimane però il fatto che la *lectio* originale del codice B e di un manoscritto minuscolo 129 (sec. XI-XII) ha il singolare  $\alpha\nu\eta\gamma\alpha\gamma\acute{\epsilon}\varsigma$ , come anche il codice latino 100 (sec. VII).<sup>19</sup> La stessa espressione  $\text{הָעֲלִיתָנוּ}$  in Nm 21,5 è tradotta dalla LXX (il codice B e i codici minori) con il singolare  $\epsilon\zeta\eta\gamma\alpha\gamma\epsilon\varsigma \eta\mu\acute{\alpha}\varsigma$ ;<sup>20</sup> così fanno pure il Pentateuco samaritano  $\text{הוֹצֵאתָנוּ}$ <sup>21</sup> e la Peshitta  $\text{ܘܫܘܥܬܘܢܐ}$ .<sup>22</sup>

Quanto alla forma grammaticale di  $\text{הָעֲלִיתָנוּ}$ , Joüon-Muraoka § 62aN presenta soltanto questi due testi (Nm 20,5; 21,5) come esempi di una scrittura difettiva del plurale con il suffisso della 1a plurale. Di per sé, vi è la possibilità di leggere nella forma consonantica  $\text{העליתנו}$  in 20,5 un singolare (cf. la LXX e il Samaritano di Nm 21,5). Vi sono due casi in cui il verbo è al singolare e la forma consonantica è uguale ai due casi di Numeri: Es 17,3  $\text{הָעֲלִיתָנוּ}$  (LXX:  $\alpha\nu\epsilon\beta\acute{\iota}\beta\alpha\sigma\alpha\varsigma \eta\mu\acute{\alpha}\varsigma$ ) e Nm 16,13  $\text{הָעֲלִיתָנוּ}$  (LXX:  $\alpha\nu\eta\gamma\alpha\gamma\epsilon\varsigma \eta\mu\acute{\alpha}\varsigma$ ). D'altra parte, vi sono quattro attestazioni della forma regolare della 2a plurale  $\text{הָעֲלִיתֶם}$  (Gen 50,25; Es 13,19; Gb 42,8; 1Cr 15,20), però senza suffisso. L'esistenza di alcuni altri casi di un verbo ה"ל nel singolare con il suffisso della 1a plurale –  $\text{הִקִּיתָנוּ}$  «Ci hai salvato la vita!» (Gen 47,25);  $\text{מָדוּעַ הִכִּיתָנוּ}$  «perché ci hai colpiti» (Ger 14,19);  $\text{הִשְׁקִיתָנוּ}$  «ci hai fatto bere» (Sal 60,5) – appoggia la possibilità di leggere la forma consonantica  $\text{העליתנו}$  al singolare «[perché] ci hai fatto uscire». Già G.B. Gray ha suggerito che la vocalizza-

<sup>19</sup> J.W. WEVERS – U. QUAST (edd.), *Numeri* (Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum 3,1), Göttingen 1991, 244.

<sup>20</sup> WEVERS – QUAST (edd.), *Numeri*, 253.

<sup>21</sup> J.W. WEVERS, *Notes on the Greek Text of Numbers* (SBLSCS 46), Atlanta, GA 1998, 322.

<sup>22</sup> E.M. COOK – G.A. KIRAZ – J. BALI, *The Syriac Peshitta Bible with English Translation. Numbers* (Surath Kthobh), Piscataway, NJ 2012, 124-125.

zione originaria fosse al singolare e che il plurale costituisca un tentativo di armonizzare la composizione con il v. 4.<sup>23</sup>

Quindi, è plausibile sostenere che nei primi secoli dopo Cristo la forma consonantica העליתנו di 20,5 si leggesse al singolare e che il popolo si rivolgesse con essa soltanto a Mosè. Così il popolo riconoscerebbe Mosè (e non Dio) responsabile di aver fatto salire Israele in quel luogo cattivo.

Nel caso che il plurale masoretico העליתנו del v. 5 si riferisca a YHWH e Mosè, è evidente che con esso il popolo esprimerebbe una certa impazienza per il ritardo del progetto esodico che YHWH aveva fermamente promesso alla nuova generazione (cf. 14,29-31). Se, invece, il plurale – secondo l'opinione corrente – presuppone un rimando a Mosè e Aronne (come al v. 4), lo sbaglio avrebbe caratteristiche ben peggiori: si tratterebbe di qualcosa di quasi idolatrico le cui conseguenze potrebbero essere spaventose, come accade in Es 32–33.<sup>24</sup> Qui però Dio non si adira contro il popolo. Di conseguenza, con il plurale masoretico il popolo non si riferisce – forse per il suo stato d'animo – a YHWH come a uno dei protagonisti dell'esodo, ma si rivolge piuttosto alle sue due «guide» (בוא *hiphil* nei vv. 4.5) e li sfida a non rimanere in «questo» luogo. In questo caso, quindi, l'accento non cade sul soggetto del verbo quanto piuttosto della località della destinazione.

L'informazione che introduce il racconto mette ancora più in evidenza la scontentezza del popolo riguardo a quel posto. Dopo l'arrivo della comunità presso il deserto di Zin, la seconda informazione riporta la notizia della permanenza del popolo presso Kades (v. 1b: הָעָם בְּקֶדֶשׁ וַיֹּשֶׁב). È la prima volta nel libro dei Numeri che, per l'accamparsi del popolo, si usa il verbo יָשַׁב («abitare»), invece del verbo הִנַּח («accamparsi») – termine usuale per l'accamparsi di Israele nelle altre occasioni.<sup>25</sup> La ragione dello strano impiego di יָשַׁב si scopre quando si esaminano tutti i suoi 37 usi in Numeri. Infatti, il verbo יָשַׁב descrive una permanenza lunga. Nella forma participiale יֹשֵׁב – con il signi-

<sup>23</sup> G.B. GRAY, *A Critical and Exegetical Commentary on Numbers* (ICC), Edinburgh 1903, 261.

<sup>24</sup> Attribuire l'evento di far salire (עלה *hiphil*) dall'Egitto a un altro che non sia YHWH significa provocarne l'ira, con conseguenze devastanti sia in Es 32,10 che in Nm 21,4-9. Si veda la nota 39.

<sup>25</sup> Dopo la partenza dal Sinai, fino all'arrivo in Moab, Israele si accampa sei volte (12,16; 21,10.11.12.13; 22,1). In Nm 33, durante l'itinerario attraverso il deserto, tre volte Israele si accampa prima del passaggio del Mare dei giunchi (33,5-7) e 39 volte dopo il passaggio (vv. 8-37.41-49).

ficato di «abitante» – ricorre 19 volte: 15x indica abitanti non-israeliti nella terra promessa; 2x abitanti non-israeliti fuori della terra promessa; solo 2x descrive Israele come «abitante», fuori (22,5) e nella (35,34) terra promessa.<sup>26</sup> Nella forma finita (15x), il verbo descrive dieci volte una permanenza lunga degli israeliti<sup>27</sup> e cinque volte una permanenza breve o temporanea, sempre però di singoli personaggi.<sup>28</sup> Nelle uniche due forme all'infinito, il verbo descrive una permanenza lunga dei leviti (Nm 35,2.3). Pertanto, l'uso del verbo in Nm permette di tradurre 20,1 «e Israele abitava in Kades» (così come si traduce anche in 21,25 o 21,31, ecc.). Difatti, anche la scelta della LXX del raro verbo καταμένω<sup>29</sup> «restare, rimanere» (solo sette volte: Gen 6,3; Nm 20,1; 22,8; Gs 2,22; 7,7; Gdt 16,20.21), suggerisce che si tratta di una permanenza lunga (anche se al di fuori del luogo d'origine).<sup>30</sup> Dunque, Nm 20,1 descrive una permanenza eccessivamente lunga<sup>31</sup> in un posto prima della conquista (cf. שׂר in 21,24) e il popolo desidera andarsene. Per di più, anche l'uso del pronome locale ׀ֶשׁ «li» in 20,4 (a differenza del pronome locale פֹּה «qui»; cf. 32,6.16), nel discorso diretto, dimostra una certa distanza del popolo che parla rispetto a quel luogo.

## La sequenza eisodica

L'importanza del traguardo che il popolo ha in mente ci dà l'occasione per definire una sequenza di lessemi che chiameremo *sequenza*

<sup>26</sup> I primi dieci casi del participio descrivono gli abitanti non-israeliti della terra promessa – nei discorsi diretti di Mosè (13,18.19.19), dei dieci esploratori (13,28.29.29.29.32) e poi altre due volte nel dialogo tra Mosè e Dio (14,14.25). L'ultima volta, l'undicesima (prima del nostro caso), è il narratore che per caratterizzare gli amaleciti e i cananei (14,45) usa il termine. Dopo 20,1, gli altri otto impieghi del participio descrivono il re di Arad (21,1; 33,40), il re Sicon (21,34), Israele che sta di fronte a Moab (22,5), gli abitanti di Galaad (32,17), gli abitanti della terra promessa (33,52.55) e, per ultimo, Israele che abita nella terra promessa (35,34).

<sup>27</sup> La lunga permanenza di Israele unito (7x): in Egitto (20,15), nella regione degli amorrei (21,25.31, conquistata [v. 24]), in Sittim (25,1), nella terra promessa (33,53.55). Tre volte la lunga permanenza si riferisce alle due tribù di Gad e di Ruben (32,6.17) e alla metà della tribù di Manasse (32,40, in Galaad).

<sup>28</sup> Due volte il verbo descrive una breve permanenza dei capi di Moab con Balaam (22,8.19) e tre volte la permanenza dell'omicida nelle città di rifugio (35,25.28.32).

<sup>29</sup> WEVERS, *Numbers*, 341.

<sup>30</sup> F. MONTANARI, *Vocabolario della lingua greca*, Torino 32013, 1228.

<sup>31</sup> Cf. GRAY, *A Critical and Exegetical Commentary on Numbers*, 260. Questo autore argomenta, sulla base dei tre usi del verbo in Gdc 11,17 e Nm 21,25.31, che il verbo in 20,1 descrive la permanenza addirittura dall'inizio della marcia (Nm 13,21) fino all'anno quaranta.

*eisodica* (d’ora in poi *SEi*). Con essa intendiamo una concatenazione di parole che, all’interno di una proposizione, descrivono l’azione liberatrice – espressa con l’*hiphil* di עלה – di cui Israele è oggetto. In tale sequenza deve essere esplicito sia il luogo di partenza (l’Egitto), che il traguardo dell’*eisodo*, cioè la meta – la «terra» promessa. La *SEi* include anche le preposizioni מן «da» e אל «a» (cf. schema).

Schema

A	B (partenza da)	C	D (arrivo a)	E (destinazione)
עלה <i>hiphil</i> →	מן + terra di Egitto →	אל →	מקום/ארץ →	caratteristica della terra

Tutti e cinque questi elementi (A – E) si trovano in sette testi – Gen 50,24; Es 3,8.17; 33,1; Nm 20,5; Gdc 2,1 ed Ez 20,6 –, con una sola e importante eccezione nel settimo caso, in cui l’elemento A non è עלה *hiphil* ma יצא *hiphil* (cf. Tabella 1).<sup>32</sup>

Tabella 1 - La sequenza eisodica (*SEi*)

	Caratteristica E	meta D	אל C	Egitto + מן B	עלה hif A	Testo e locutore
<i>t. promessa</i>	אשר נשבע לאברהם ליצחק וליעקב	אל-הארץ		מִן־הָאָרֶץ הַזֹּאת	והעלה אתכם	Gen 50,24: Giuseppe ai suoi fratelli
(a) buona	טובה ורחבה	אל-ארץ		מִן־הָאָרֶץ הַהִוא	להעלותו	Es 3,8: YHWH a Mosè
(b) feconda	זבת חלב ודבש	אל-ארץ				
(c) 6 nazioni	הפנעני והחתי והאמרי והפרזי והחוי והיבויסי	אל-מקום				
(c') 6 nazioni	הפנעני והחתי והאמרי והפרזי והחוי והיבויסי	אל-ארץ		מֵעֵנִי מִצְרַיִם	אעלה אתכם	Es 3,17: YHWH agli anziani, attraverso Mosè
(b') feconda	זבת חלב ודבש	אל-ארץ				
<i>t. promessa</i>	אשר נשבעתי לאברהם ליצחק וליעקב	אל-הארץ		מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם	העלית	Es 33,1: YHWH a Mosè
(a <sup>n</sup> ) cattiva	הרע הזוה	אל-המקום		מִמִּצְרַיִם לְהֵבִיא אֹתְנִי	העליתנו	Nm 20,5: Il popolo a Mosè
(b <sup>n</sup> ) infeconda	זרע ותאנה ונגון ורמון ומים אין לשתות	לא מקום				

(segue)

<sup>32</sup> L’elemento B nei primi due casi non è esplicitato, ma dal contesto immediato è chiaro che si tratta dell’Egitto. L’elemento D presenta un’alternanza fra «terra» e «luogo»: essa si riscontra propriamente nei tre testi che sono cruciali per la nostra indagine. L’elemento E è quello che dà il tono specifico alla *SEi*.

	Caratteristica E	meta D	אל C	Egitto + מן B	hif עלה A	Testo e locutore
<i>t. promessa</i>	אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתִּי לְאַבְתִּיכֶם	הָאָרֶץ	אֵל	מִמִּצְרַיִם וְאַבְיָא אֶתְכֶם	אֶעֱלֶה אֶתְכֶם	Gdc 2,1: L'angelo a tutti gli israeliti
(b'') feconda la migliore	אֲשֶׁר־תִּרְתִּי לָהֶם זָבַת חֶלֶב וְדִבְשׁ צְבִי הִיא לְכֹל־הָאָרְצוֹת	אֶרֶץ	אֵל	מִמִּצְרַיִם	לְהוֹצִיאֵם	Ez 20,6: YHWH agli anziani, attraverso il profeta

Il testo di Ez 20,6 non riflette la prospettiva del popolo prima dell'entrata nella terra e perciò esula dal nostro interesse che è volto a stabilire la ragione della scontentezza del popolo.<sup>33</sup> Inoltre, non appartengono al gruppo della *SEi* 31 attestazioni di *sequenza esodica* (d'ora in poi *SEs*): *hiphil* עלה → מן → [terra d'] Egitto (מִצְרַיִם). Essa descrive (A) l'azione liberatrice (di cui Israele è oggetto) espressa con *hiphil* עלה, seguita (B) dalla preposizione מן con l'Egitto come luogo di partenza, ma nessuna delle attestazioni della *SEs*, a differenza di quelle della *SEi*, contiene l'indicazione della mèta (C-D).<sup>34</sup>

<sup>33</sup> Ci sono inoltre alcune sequenze *semi-eisodiche*, che cioè non contengono il sintagma B (מן + Egitto), ma solo gli elementi C e D (אל + אֶרֶץ/מִצְרַיִם/מִקוּם). Enumeriamo tutte quelle con i verbi עלה e בוא, regolarmente in *hiphil*; indichiamo tra parentesi il soggetto, se diverso da YHWH: M = Mosè, A = Aronne, Gs = Giosuè. 1. La sequenza *hiphil* עלה → אֵל → מִקוּם è attestata una sola volta, in Ger 27,22; 2.a La sequenza *hiphil* בוא → אֵל → אֶרֶץ è attestata 25 volte (Es 6,6; 13,5.11; Nm 14,3.8.16.24; 15,18; 16,14[M]; 20,12[MeA]; Dt 6,10; 7,1; 8,7; 9,28; 11,29; 30,5; 31,21.23[Gs]; Gs 24,8; Gdc 2,1; Ger 2,7; Ez 20,15.28; 40,2; Zc 10,10), di cui 22 volte con YHWH quale soggetto del verbo, due volte con Mosè (una volta assieme ad Aronne) – in formulazioni negative – e una volta con Giosuè – in termini positivi; 2.b La sequenza *hiphil* בוא → אֵל → מִצְרַיִם è attestata 3 volte (Ez 20,42; 34,13; 36,24); 2.c La sequenza *hiphil* בוא → אֵל → מִדְבָּר appare 3 volte (Nm 20,4[MeA]; Ez 20,10.35); 2.d La sequenza *hiphil* בוא → אֵל → מִקוּם è attestata 5 volte (Es 23,20; Nm 32,17[2 ½ tribù]; Dt 26,9; Is 14,2; Ne 1,9). 3. La sequenza *hiphil* עלה → אֵל → מִדְבָּר si trova solo in Es 16,3. Dai contesti dei singoli testi di questa rassegna si ricava un dato interessante per la nostra ricerca: in quattro sequenze la meta (מִצְרַיִם, מִקוּם, אֶרֶץ e מִדְבָּר) è caratterizzata come positiva in 35 casi, mentre soltanto in tre casi essa ha una connotazione negativa: «deserto» in Es 16,3 e Nm 20,4 e «luogo» in Nm 20,5. Anche se in Ez 20,10 si parla del deserto sinaitico e in 20,35 del «deserto dei popoli», l'una e l'altra formula sono una dimostrazione che il Signore non abbandonerà il suo popolo senza introdurlo nella terra (vv. 14.17.41).

<sup>34</sup> Es 17,3; 32,1.4.7.8.23; Lv 11,45; Nm 16,13; 21,5; Dt 20,1; Gs 24,17; Gdc 6,8.13; 1Sam 8,8; 10,18; 12,6; 2 Sam 7,6; 1Re 12,28; 2Re 17,7.36; Ne 9,18; Sal 81,11; Ger 2,6; 11,7; 16,14; 23,7; Os 12,14; Am 2,10; 3,1; 9,7; Mi 6,4. J.N.M. WIJNGAARDS, «העלה and הוציא a Twofold Approach to the Exodus», in *VT* 15(1965), 91-102, spec. 98, ha identificato 41 casi, 4 dei quali però non presentano in termini espliciti gli elementi A o B (Gen 46,4; Es 33,12; Nm 14,13; 1Cr 17,5) e altri 6 fanno invece parte della *SEi*.

Tre delle sette attestazioni della *SEi* (Gen 50,24; Es 33,1; Gdc 2,1) fanno parte della serie di testi sulla *terra promessa con giuramento* (ai patriarchi) e si possono perciò tenere distinte dalle altre quattro.<sup>35</sup> Il popolo durante la marcia attraverso il deserto, difatti, non si appoggia all'argomento che la terra è stata promessa ai patriarchi; piuttosto la descrive in termini concreti. Dunque, per valutare l'argomentazione del popolo in Nm 20,5, questi tre casi servono a poco. Inoltre Gdc 2,1 fa uso di due verbi di forma finita e descrive pertanto due azioni distinte – far salire e far entrare – enfatizzando YHWH come soggetto di entrambe. Soprattutto, Gdc 2,1 presenta il contenuto della *SEi* come qualcosa di accaduto in un momento passato rispetto al tempo del racconto. Come accennato sopra, l'ultimo caso (Ez 20,6) si presenta poi con una variante di rilievo, a motivo di יציא *hiphil*, che esprime qualcosa di diverso da עלה *hiphil*: anche in questo passo profetico l'evento eisodico appartiene a un passato lontano.

### I tre testi collegati

I tre testi rimanenti (Es 3,8.17 e Nm 20,5) hanno tra loro un legame speciale, proprio a partire da come è caratterizzata la meta dell'*eisodo* (E; cf. Tabella 2). Osserviamo anzitutto i legami fra Es 3,8 e 3,17. Nel v. 8 YHWH stesso descrive la terra di arrivo con una triplice e parallela determinazione (cf. 3x אל). Le sue parole sono parzialmente, ma *verbatim*, riprese da lui stesso in 3,17, un versetto che fa parte del secondo grande discorso, con l'omissione di uno dei tre elementi (solo 2x introdotti con אל). In secondo luogo, il מקום delle 6 nazioni di 3,8 (c) è ripreso dalla ארץ delle sei nazioni in 3,17 (c').<sup>36</sup> In terzo luogo, il riferimento preciso, in entrambi i passi, a una terra dove scorre latte e miele conferma il collegamento intenzionale tra il v. 8 (b) e il v. 17 (b'). Dato che si tratta sempre di parole di YHWH a Mosè, sia Mosè che il lettore si rendono conto del fatto che nel v. 17 manca un corrispondente al primo membro della triade del v. 8 ורחבה וטובה (a). Anche se il v. 8a offre una caratteristica fondamentale della terra come buona

<sup>35</sup> Inoltre, nella *SEi* che si trova sulla bocca di Giuseppe (Gen 50,24) manca un esplicito riferimento al liberatore, anche se il soggetto agente è YHWH. La *SEi* di Es 33,1 è pronunciata dallo stesso YHWH, ma in forma di rimprovero: Dio ascrive a Mosè l'azione liberatrice e persino quella *eisodica*, ma senza l'assistenza divina (vv. 2-3). In effetti, questa dichiarazione sarà valutata come «cattiva» (v. 4).

<sup>36</sup> Vi è un'unica altra attestazione della lista delle 6 nazioni in Gdc 3,5: non si tratta però di una *SEi*, quanto piuttosto di una notizia sulla vita di Israele *in mezzo* a esse.

e abbastanza vasta per nazioni diverse,<sup>37</sup> dal punto di vista narrativo si tratta di una ellisse voluta (v. 17) nel discorso di YHWH (cf. Tabella 2). Sulla base del parallelismo si potrebbe ipotizzare che, come nel v. 8 al doppio uso di אָרֶץ segue מְקוֹם, così nel v. 17 al doppio uso di אָרֶץ (2x) avrebbe dovuto seguire מְקוֹם. Di fatto, esso manca nel v. 17.

Tabella 2 - Legami fra Es 3,8.17 e Nm 20,5

Qualità della terra	E	D	C	B	A	
(a) buona	טובה ורדקה	אֶל־ אָרֶץ <sup>(1)</sup>		מִדֵּה אָרֶץ הַהוּא	לְהַעֲלֹתוּ	Es 3,8
(b) feconda	זבת חלב ודבש	אֶל־ אָרֶץ <sup>(2)</sup>				
(c) sei nazioni	יְרֵמֶאֱהוּ יִתְחַהֵן יִנְעַבְקָה וְהַפְּרִזִי וְהַחֲוִי וְהַבּוֹסִי	אֶל־ מְקוֹם <sup>(3)</sup>				
(c') sei nazioni		אֶל־ אָרֶץ <sup>(4)</sup>	מִצְרַיִם יִנְעַמ	אֲעֲלֶה אֶתְכֶם		Es 3,17
(b') feconda (?)	זבת חלב ודבש (?)	אֶל־ אָרֶץ <sup>(5)</sup>				
(a <sup>n</sup> ) cattiva	הַרְעָה הַזֶּה	אֶל־ הַמְּקוֹם <sup>(6)</sup>		וְנָתַתּוּ אִיבָהֶל מִיִּרְצַמְמֵי	הַעֲלִיתֶנּוּ	Nm 20,5
(b <sup>n</sup> ) infeconda	זָרַע וְתֵאֵנָה וְגֶפֶן וְרִמּוֹן וּמִיִּם אֲנִי לְשִׁתּוֹת	לֹא מְקוֹם <sup>(7)</sup>				

Nel terzo testo (Nm 20,5) gli elementi D ed E sono doppi, come anche nei due testi precedenti (Es 3,8[persino triplo].17). La differenza sta nel contenuto antitetico: mentre gli elementi D-E in Es 3,8.17 sono positivi, in Nm 20,5 sono negativi (cf. le designazioni a<sup>n</sup>, b<sup>n</sup> nella Tabella 2, <sup>n</sup> = negativo). In questo modo le descrizioni risultano contrapposte – la terra buona (nel discorso divino) e il luogo infecondo e cattivo (nella descrizione del deserto da parte del popolo). Però, di per sé, il popolo è scontento di questa collocazione cattiva ed esprime la voglia di non rimanere in essa. Inoltre, anche il termine מְקוֹם, usato per indicare la meta, attesta l'esistenza di un nesso fra i tre passi, dato che l'elemento D si presenta secondo lo schema alternato a-b-a-b: אָרֶץ (2x) – מְקוֹם (1x) – אָרֶץ (2x) – מְקוֹם (2x). In questo modo, la SEI di Nm 20,5 completa – in forma antitetica – il settenario delle caratteristiche della meta (D; cf. i numeri da 1 a 7 nelle parentesi nella Tabella 2). In effetti, la caratterizzazione del luogo come «cattivo» (a<sup>n</sup>) è unica e contrasta con la prima caratteristica della terra: «buona»

<sup>37</sup> Secondo C. DOHMEN, *Exodus 1-18* (HThKAT 1), Freiburg im Breisgau 2015, 153-154.

(a) e spaziosa. La seconda caratterizzazione negativa del luogo come «infecondo» (b<sup>n</sup>) e inospitale si oppone alla terra dove scorre latte e miele (b, b'). Le notazioni spregiative di Nm 20,5 contengono però un evidente richiamo a quella terra «molto, molto buona», di cui in passato presso Kades i due esploratori fedeli Giosuè e Caleb avevano già parlato (14,7).<sup>38</sup> Inoltre, è da notare che il popolo non richiama alla mente le 6 nazioni. Pur essendo questo un argomento *ex silentio*, resta il fatto che il peccato della prima generazione si fondava sulla paura nei confronti della popolazione del paese (cf. 13,28.31-32). Difatti, la seconda generazione, in contrasto con la prima, descrive il luogo dove al presente risiede in termini negativi, che sono l'esatto contrario di quelli che tradizionalmente qualificano la terra promessa – il luogo è cattivo (הָרַע הַזֶּה, 20,5b), anziché molto buono (טוֹבָה הָאָרֶץ מְאֹד מְאֹד, 14,7), e poi non ci sono i fichi, le vigne e i melograni (וַיִּתְאַנֶּה וַיִּגְפוּ וַיִּרְמוּן, 20,5c), mentre l'abbondanza di frutti nella terra promessa è già stata annunciata (הַרְמָנִים, הָרְמָנִים, עֵנָבִים, 13,23).

I legami fra i tre testi di *SEi*, appena delineati, permettono di affermare che vi è una dipendenza del tutto speciale di Nm 20,5 da Es 3,8, in forza del motivo eisodico. Ciò che YHWH ha rivelato a Mosè all'inizio, il popolo sembra averlo intuito alla fine della marcia nel deserto. La connotazione della destinazione temporanea in Nm 20,5 come «luogo cattivo» è unica fra tutti i 30/31 casi in cui YHWH è il soggetto esplicito dell'uscita del popolo dall'Egitto (עֵלָה *hiphil*<sup>39</sup>). Essa lascia

<sup>38</sup> Il sintagma «la terra buona» הָאָרֶץ הַטוֹבָה occorre nel TM 10 volte prima dell'*eisodos* (Es 3,8; Dt 1,35; 3,25; 4,21.22; 6,18; 8,7.10; 9,6; 11,17) e 2 volte dopo (Gs 23,16; 1Cr 28,8). Due testi soltanto (Nm 14,7 e Dt 1,25) contengono la dichiarazione che la «terra è buona», טוֹבָה הָאָרֶץ; dal punto di vista narrativo si tratta delle prime informazioni che il popolo riceve sulla meta del suo cammino. Si comprende pertanto che, anche se Mosè non controbatte al popolo in Nm 20 dicendo che la terra verso la quale stanno camminando è buona, lo farà poi in Dt, con un chiaro richiamo a Es 3,8. Cf. B. ŠTRBA, «Did the Israelites realize why Moses had to die?», in *RB* 113(2006), 337-365, spec. 347-358.

<sup>39</sup> Nel TM sono sempre solo Dio (Gen 46,4; 50,24; Es 3,8.17; 33,15; Lv 11,45; Nm 14,13; 20,5[?]; 21,5; Dt 20,1; Gs 24,17; Gdc 2,1 [l'angelo di YHWH]; 6,8.13; 1Sam 8,8; 10,18; 12,6; 2 Sam 7,6; 2Re 17,7.36; 1Cr 17,5; Ne 9,18; Sal 81,11; Ger 2,6; 11,7; 16,4; 23,7; Am 2,10; 3,1; 9,7; Mi 6,4) e Mosè (Es 17,3; 32,1.7.23; 33,1.12; Nm 16,13 [detto sarcasticamente dai ribelli]; 20,5; 21,5; Os 12,14) che hanno fatto salire (עֵלָה *hiphil*) dall'Egitto; Aronne non è mai incluso (ad eccezione [?] di Nm 20,5). In una falsa comprensione anche il vitello d'oro diventa soggetto di questo verbo in Es 32,4.8 e Ne 9,18; in 1Re 12,28 lo sono i due vitelli. È necessario completare questo elenco con una osservazione riguardante il soggetto del verbo in 8 casi, all'interno della sezione Es 32-33. I primi sette casi attestano una errata (idolatrata) comprensione dell'atto salvifico. Gli israeliti pensano che Mosè li abbia fatti salire dall'Egitto (32,1.23), la qual cosa non piace a YHWH (32,7; 33,1) e nemmeno a Mosè (v. 12). Aronne li ha sviati attribuendo questo

trasparire il desiderio di raggiungere un altro traguardo, che non sia questo luogo cattivo. In effetti, nell'elemento B vi è come complemento oggetto il pronome «noi» – לְהַבִּיאַ אֶתְנוּ («per condurre noi»), che enfatizza la riluttanza del popolo a rimanere in quel luogo.<sup>40</sup>

### La ragione della scontentezza nel v. 5

Tornando alla ragione della lite, si può affermare che il popolo ebbe paura di morire nel deserto di Zin (cf. vv. 3cd.5cd). La prima domanda (וְלִמָּה הִבְאַתֶּם; v. 4) è rivolta a Mosè e ad Aronne e li interpella sulla prospettiva di morire nel deserto, eventualità causata dalla loro cattiva conduzione. Il motivo della morte nel deserto riguarda, prima di tutto, coloro che non appartengono alla generazione dell'esodo o sono nati nel deserto. Dunque la domanda esprime sfiducia nei confronti di una conduzione dei capi tale da far permanere a lungo il popolo in quel luogo. Si capisce allora perché YHWH non castighi il popolo (la nuova generazione) per aver contestato la conduzione ai due capi (20,4; cf. vv. 10-12). La prima domanda deve essere compresa insieme con la seconda (v. 5), la quale, essendo in parallelo con la prima, ne sviluppa il senso.

La seconda domanda (וְלִמָּה הִעֲלִיתֶנוּ; v. 5) è più complessa rispetto alla prima. Essa però manifesta ugualmente la sfiducia verso la conduzione. L'evocazione leggermente nostalgica dell'Egitto esprime il sentire di coloro nel popolo che avevano conosciuto l'Egitto (cf. 14,29). La domanda però mette molto più in evidenza la scontentezza del popolo per essere stato condotto a una destinazione cattiva e per il fatto di rimanervi a lungo. La domanda contesta la lunga permanenza in quel luogo, giacché il popolo lo considera pericoloso a causa della mancanza d'acqua. Non è chiaro se il popolo esprima anche il dubbio sulla possibilità di raggiungere il traguardo previsto. Non è nemmeno tanto chiaro a chi il popolo della nuova generazione faccia riferimento con

---

ruolo al vitello (32,4.8). Soltanto dopo che, nel dialogo con YHWH, si è assicurato della sua presenza in mezzo al popolo e della sua guida anche al di là del Sinai, Mosè è disposto ad accettare la proposta divina (33,15). In altre parole, YHWH non accetta che il popolo pensi che sia stato qualcun altro ad averlo fatto salire dall'Egitto e Mosè non accetta di compiere nessun cammino senza YHWH. Difatti, nove delle occorrenze in cui soltanto Mosè è soggetto del far salire il popolo (ad eccezione di Os 12,14), hanno una connotazione negativa.

<sup>40</sup> Si noti che nel versetto precedente il complemento oggetto di לָמֹות? è doppio – «noi» e «il nostro bestiame».

la domanda del v. 5. Al solo Mosè (cf. il singolare di העליתו), a Mosè e Aronne, oppure, con poca probabilità, a Mosè e YHWH? Per sapere chi il popolo ritenga siano i protagonisti (cf. il plurale di העליתו) della SEi del v. 5, si deve fare un altro studio. Anche nel caso che gli Israeliti abbiano pensato esclusivamente a Mosè e Aronne, resta il fatto che il popolo non è stato punito né per questa valutazione scorretta (giacché Aronne non è mai il soggetto di tale azione salvifica) e nemmeno per la domanda stessa. In effetti, il desiderio del popolo non consiste nel voler sapere la ragione per la quale sono stati portati fuori dall'Egitto; la loro domanda rivela piuttosto la loro scontentezza per la prolungata permanenza nel deserto di Zin e per il fatto di non mettersi in cammino verso la destinazione buona.<sup>41</sup>

BLAŽEJ ŠTRBA  
 Comenius University  
 Roman Catholic Faculty of Theology of Cyril and Methodius  
 Samova 14  
 949 01 Nitra – Slovakia  
 Blazej.Strba@frcth.uniba.sk

### Parole chiave

Merib – Sequenza *eisodica* – Nostalgia egiziana – Nuova generazione

### Keywords

Meribah – Nm 20,5 – *Eisodos* sequence – Egypt nostalgia – New generation

### Sommario

Gli israeliti ebbero una lite con Mosè presso le acque di Meriba. Gli studiosi di solito qualificano la ragione della lite, espressa in Nm 20,4-5, come una manifestazione di nostalgia per la vita buona in Egitto. Il presente studio suggerisce una diversa comprensione dell'insoddisfazione del popolo. Basandoci su sette testi che presentano la cosiddetta sequenza *eisodica*, suggeriamo che gli israeliti fossero insoddisfatti di rimanere in quel luogo perché volevano spostarsi verso la terra promessa e non tornare in Egitto.

<sup>41</sup> Ringrazio Alessandro Coniglio per le osservazioni sul contenuto e Maurizio Marcheselli per avermi aiutato per la forma italiana. Gli eventuali errori sono miei.

## Summary

At the waters of Meribah, the Israelites quarreled with Moses. Scholars tend to qualify the reason which was expressed in Nm 20,4-5 as the expression of nostalgia for the good life in Egypt. The present paper proposes a different understanding of the discontent of the people. On the textual basis of the seven texts with the *eisodos* sequence, my proposal is that the people were dissatisfied with the present situation because they were willing to move towards the Promised Land, rather than turning back to Egypt.

## Moses, David and the Psalms: The Psalter in the Horizon of the «Canonical» Books<sup>1</sup>

The named figures in the title, Moses and David, set out the boundaries of this «canonical» horizon of the Psalter (cf. *tab. 1*).<sup>2</sup>

Table 1

Psalter (MT)	Moses (Text)	Moses (Paratext)	David (Text)	David (Paratext)
Overture + Book I (Pss 1–41)	(18,17)	–	18,51	3–9; 11–32; 34–41 (39x)
Book II (Pss 42–72)	–	–	–	51–65; 68–70; 72 (21x)
Book III (Pss 73–89)	77,21	–	78,70; 89,4.21.36.50	86

(continued)

<sup>1</sup> This study is related to the author's status and activities as «Research Associate» of the Department of Ancient and Modern Languages and Cultures at the University of Pretoria, Pretoria, South Africa. This paper is a modified and updated contribution, presented at the «Seminar for Those Teaching or Researching Sacred Scripture – Book of Psalms and Book of Job» (20 to 24 January 2020), organized by the Pontificium Institutum Biblicum (PIB) in Rome. I would like to thank Prof. em. Gianni Barbiero for the friendly invitation and Prof. em. Phil Botha for help with this English translation.

<sup>2</sup> «Canonical» is put in quotation marks because the term itself was applied anachronistically, *i.e.* in later times to the biblical scriptures. It is nevertheless used here to refer in a broader sense to the authorizing and (proto)canonizing processes, which later led to the ensemble of scriptures of the Hebrew Bible or the Old Testament (canon). The canon is therefore not a secondary phenomenon that comes later. The biblical writings do not *become* canon in the first place, but are already *created* as canon. The canonical quality of the biblical texts, their connection to the Jewish or Christian community of faith, is not one point of view among others, but has to determine the interpretation from the beginning (with G. STEINS, «Der Bibelkanon als Denkmal und Text. Zu einigen methodologischen Aspekten kanonischer Schriftauslegung», in ID., *Kanonisch-intertextuelle Studien zum Alten Testament* [SBAB 48], Stuttgart 2009, 15–35, esp. 22; ID., «Das Lesewesen Mensch und das Buch der Bücher. Zur aktuellen bibelwissenschaftlichen Grundlagendiskussion», *ibid.*, 87–98, here 93–96).

Psalter (MT)	Moses (Text)	Moses (Paratext)	David (Text)	David (Paratext)
Book IV (Pss 90–106)	99,6; 103,7; 105,26; 106,16.23.32	90	–	101; 103
Book V + Finale (Pss 107–150)	–	–	122,5; 132,1.10.11.17; 144,10	108–110; 122; 124; 131; 138–145 (14x)
<b>TOTAL</b>	<b>7 (+ 1)</b>	<b>1</b>	<b>12</b>	<b>77</b>
Horizons with «Moses» and «David» together	Torah/Pentateuch; early history; divine kingdom and mediation/intercession; covenant and covenant renewal; Sinai and ark, etc.		Books of Samuel (Nebi'im/prophets); Books of Chronicles (Ketubim/writings); kingdom (and prophecy); covenant/election; Zion and ark; prayer and song, etc.	

The name of Moses occurs seldom in the Psalter, and almost exclusively in Book IV. By contrast, David's name is often found, at least when the titles are included. In this paper, I am employing both names as indicators of the associated writings, texts and themes, covenants and functions.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> The literature is extensive, cf. in selection: J. SCHNOCKS, *Vergänglichkeit und Gottesherrschaft. Studien zu Psalm 90 und dem vierten Psalmenbuch* (BBB 140), Berlin-Wien 2002, 185-191; ID., «Mose im Psalter», in A. GRAUPNER – M. WOLTER (edd.), *Moses in Biblical and Extra-Biblical Traditions* (BZAW 372), Berlin 2007, 79-88; B. GOSSE, «Moïse dans le Psautier», in *RB* 126(2019), 52-63; Y. ZAKOVITCH, «The Book of Moses within the Book of David», in I. MÜLLER ET AL. (edd.), *Gottes Name(n). Zum Gedenken an Erich Zenger* (HBS 71), Freiburg i.Br. 2012, 227-237; M.G. MCKELVEY, *Moses, David and the High Kingship of Yahweh: A Canonical Study of Book IV of the Psalter* (Gorgias Dissertations in Biblical Studies 55), Piscataway, NJ 2010, 282-328; E. BALLHORN, ««Um deines Knechtes Davids willen» (Ps 132,10). Die Gestalt Davids im Psalter», in *BN* 76(1995), 16-31; ID., «Von David dem Knecht zum Volk der Gottesknechte im Psalter», in U. BERGES ET AL. (edd.), *Zur Theologie des Psalters und der Psalmen. Beiträge in memoriam Frank-Lothar Hossfeld* (BBB 189), Göttingen 2019, 287-315; M. KLEER, «Der liebliche Sänger der Psalmen Israels». *Untersuchungen zu David als Dichter und Beter der Psalmen* (BBB 108), Bodenheim 1996; V.L. JOHNSON, *David in Distress: His Portrait Through the Historical Psalms* (LHB 505), New York-London 2009; B. WEBER, «“An dem Tag, als JHWH ihn rettete aus der Hand aller seiner Feinde und aus der Hand Sauls” (Ps 18,1). Erwägungen zur Anordnung der biographischen Angaben zu David im Psalter», in *VT* 64(2014), 284-304.

The Psalter has been described as a «Temple of words» (Bernd Janowski, similarly already Jerome).<sup>4</sup> The metaphor of a sacred building refers to its special position. In this study, we shall confine ourselves primarily to the entrance portal in the conviction that what we have there is a key to the understanding of the building *as a whole*. However, this word-temple does not stand alone; around it are grouped other «word-buildings» which stand in relation to it. And round the whole of this sacral-social complex is set a ring separating the outside from the inside. I am speaking of the canon of biblical writings as the interpretative horizon and the associated dialogue. Similarly, we shall also explore paths leading from the word-temple to other word-buildings and assess their significance.<sup>5</sup>

By contrast with most of the biblical writings, the book of Psalms consists of self-standing poetical units. At the same time, alongside the phenomena of separation, there are connecting moments which bind the individual psalms into a single composition (ספר).<sup>6</sup> Scholarly debate turns on the question as to whether the separation or the connection has priority.<sup>7</sup> Is the Psalter a *compilation* (anthology, loose collection) or a composition (deliberate, purposeful arrangement and sequence as a unified «book»)? To put it very briefly: the duality of disjunctive and conjunctive phenomena establishes and enables the use as individual psalms as well as a book. Faith-communities and individuals can and may read, pray and use psalms in the liturgy as single units. However, the psalms are also to be read, memorised and meditated on as continuous parts of their context in the book and, further, in the context of Holy Scripture (cf. Ps 1,2). As a unified and authoritative

<sup>4</sup> Cf. B. JANOWSKI, «Ein Tempel aus Worten. Zur theologischen Architektur des Psalters», in E. ZENGER (ed.), *The Composition of the Book of Psalms* (BETHL 238), Leuven 2010, 279-360, esp. 280.304-306.

<sup>5</sup> The Psalms come to us in three main traditions with differences regarding division, extent and location: the Hebrew Masoretic Text (MT), the Greek Septuagint (LXX) and the Hebrew Dead Sea Scrolls (DSS). Here, we shall limit ourselves to the Hebrew (proto-)Masoretic text form and not enter into discussion about the priority, dependence or evolution of psalms or collections of psalms.

<sup>6</sup> Cf. B. WEBER, *Werkbuch Psalmen III. Theologie und Spiritualität des Psalters und seiner Psalmen*, Stuttgart 2010, 235-240.

<sup>7</sup> For a brief research overview see B. WEBER, «Von der Beherzigung der *Tora JHWHs* (Ps 1,2) zur Darbringung der *Tebilla JHWHs* (Ps 145,21). Erkundungen und Erwägungen zum Psalter als Lehre und Lob», in BERGES ET AL. (edd.), *Zur Theologie des Psalters und der Psalmen*, 15-43, here 15-19.

book, the Psalter is the privileged context of the individual psalms.<sup>8</sup> It is *simultaneously* word to God (prayer) and word *from* God (Scripture).<sup>9</sup> Inasmuch as it is prayer and teaching about prayer, its theology is bound up with liturgy and spirituality: *oratio* becomes *meditatio* and *vice versa*.

## The Book's Overture, Its Referential Character and the Overall Layout

### *Psalms 1–3 as Overture to the Book and Its Connecting Character*

«Books» or scrolls form the compositional, literary and theological units that make up the scriptural canon of the Bible. Their openings contain signals to guide the readers. These prepare them for the contents and shape the reading process in advance. The opening of the Psalter also contains hidden surpluses of meaning which channel the readers' reception and point them in the right direction to understand the book. Contrary to the *opinio communis*, that the book opens with Ps 1 in combination with Ps 2, I have proposed that the opening of the Psalter embraces Pss 1–3: the sequence of the first three psalms forms a foundation for and introduction to the understanding of the message of the book.<sup>10</sup> Each of these three psalms introduces *anew* in a categorical way one of the specific themes, types and communicative groups of the Psalter. To use an architectural image: a threefold, progressive entrance porch leads us into the «Temple of Words» (cf. *tab.* 2).

<sup>8</sup> Cf. G. STEINS, «Bibelkanon», 32-34; ID., «Die Bindung Isaaks im Kanon» (*Gen 22*). *Grundlagen und Programm einer kanonisch-intertextuellen Lektüre* (HBS 20), Freiburg i.Br. 1998, 78-83.

<sup>9</sup> WEBER, *Werkbuch III*, 253-255.

<sup>10</sup> See in more detail B. WEBER, «Die Buchouvertüre Psalm 1–3 und ihre Bedeutung für das Verständnis des Psalters», in ID., «Wie ein Baum, eingepflanzt an Wasserrinnen» (*Psalm 1,3*). *Beiträge zur Poesie und Theologie von Psalmen und Psalter für Wissenschaft und Kirche* (ABIG 41), (T. UHLIG ed.), Leipzig 2014, 353-362. For a transitional character of Ps 3 recently advocated P. SUMPTER, «The Canonical Shape of Psalm 1-14», in *OTE* 32(2019), 514-543, here 518-521.

Table 2

**The threefold portal to the Psalter: Psalms 1–3 (Overture to the book)**

- *The first span*: The Psalter as Scripture – Ps 1 a sapiential signpost to a successful life (particular direction of communication: ⇒)
- *The second span*: The Anointed One (Messiah) – Ps 2 as proclamation of YHWH's rule (particular direction of communication: ⇓)
- *The third span*: prayer – Ps 3 as praying and singing by and with David (particular direction of communication: ⇑)

Once we have stepped through Ps 3, we have arrived (Ps 4 is a variation of Ps 3 and adds nothing *fundamentally* new). The book's overture can be summarised under the keywords: sapiential signpost (Ps 1), kingship legitimised through YHWH and his word (Ps 2), and: praying and singing with David (Ps 3). The latter proves to be the *cantus firmus* which, following on from Ps 3, continues smoothly. Ps 3 thus has a «double duty»-function: It acts as part of the overture to the Psalter as a whole while, at the same time, it serves as the opening of the prayers of David (Pss 3–14/41). Occasionally, often at strategic points in the book, the continuity of prayer established with Ps 3 is simultaneously silenced, modified or reflectively deepened by means of inserted Royal Psalms (like Ps 2) or Wisdom Psalms (such as Ps 1).<sup>11</sup>

The book's opening, Pss 1–3, thus introduces the understanding of the Psalter (cataphoric function). At the same time, by means of intertextuality, it links the Psalter to the authorised texts and bodies of texts (anaphoric function). This combination of back- and forward-pointing functions is like the double-faced head of Janus. Both kinds of function are constitutive for the understanding of the Psalter. I would like to set this out while, for the most part, I concentrate on Ps 1.

I mention the function of *introducing* the Psalter only summarily. An introductory glance at Ps 1 reveals the metaphor of the two ways, the sapiential contrast of the righteous and the wicked, the salvific image of the tree of life and the judgement image of the chaff as well as the significance of the Torah – all these motifs will be taken up in later psalms, modified and deepened. The position of the Torah at the centre of the beatitude in Ps 1 thus points to its being the key concept for the understanding of the Psalter, as Scott Jones writes:

<sup>11</sup> Cf. WEBER, *Werkbuch III*, 155-158.177-181.

The placement of Psalm 1 at the introduction to the Psalter suggests that the meaning of תורה in Ps 1,2 is crucial not only for how one understands this psalm, but also for how one understands the entire Book of Psalms.<sup>12</sup>

Torah in the sense of instruction and teaching comes from YHWH (*genitivus subjectivus*) and imparts God's teaching for life. The expression emerges abruptly at the beginning of the Psalter without explanation. It thereby impels a search after an external explanation, activates an anaphoric system of reference and connects with other signals to references outside the Psalter (cf. *tab. 3*).<sup>13</sup>

Table 3

Back references of the book's overture, Psalms 1–3		
Book overture	Torah / «Moses»	Nebi'im / «David»
Psalm 1	Exod 13,9 Deut 6,(4-)7; 11,19; 33,29	Josh 1,7-8 Jer 17,7-8; Ez 47,12; (Mal 3,22-24)
Psalm 2	Deut 17,18-20; 33,29	1Sam 2,10 2 Sam 7,14 (8-16); 22,3.31
Psalm 3	Deut 32,30; 33,1(ff).29	Judg 15,15-16 1Sam 2,1-10; 18,7 2 Sam 15–19; 22,1ff.; 23,1-7

For the purposes of size, I allocate to it the names «Moses» and «David» or the body of writings constituted by the Torah and the Nebi'im. The Psalter is not the Torah of Moses, but, after it and with it (and the Nebi'im), it is, so to speak, the Torah of David and, anyway, as God's will and way, «the Torah of YHWH». In this way, it is raised to the level of the previously combined and authorised collection of Scripture, «Moses and the Prophets».

<sup>12</sup> S.C. JONES, «Psalm 1 and the Hermeneutics of Torah», in *Bib* 97(2016), 537-551, here 537.

<sup>13</sup> In more detail B. WEBER, «Psalm 1 and its function as a directive into the Psalter and towards a Biblical Theology», in *OTE* 19(2006), 237-260, esp. 248-254; ID., «Psalm 1 als Tor zur Tora JHWHs. Wie Ps 1 (und Ps 2) den Psalter an den Pentateuch anschliesst», in ID., «Wie ein Baum, eingepflanzt an Wasserrinnen», 332-352; ID., «Meint die Tora JHWHs in Psalm 1,2 (auch) den Psalter? Erkundungen zur Reichweite des Tora-Begriffs», in *BN* 178(2018), 75-102. Cf. also E. BOSSHARD-NEPUSTIL, *Schriftwerdung der Hebräischen Bibel. Thematisierungen der Schriftlichkeit biblischer Texte im Rahmen ihrer Literaturgeschichte* (AThANT 106), Zürich 2015, 185-206.

*The Shema' Yisra'el in the Context  
of the Great Commandment (Deut 6,4-9, cf. 11,13-25)*

Already with Ibn Ezra, one finds the insight that in the background of Ps 1 and, with it, that of the Psalter, stands Deut 6,4-9 as a key text: the overture to the teaching of the Deuteronomic Moses (cf. *tab. 4*, limited to 6,4-7).<sup>14</sup>

Table 4

Deuteronomy 6,4-7	Psalms 1,1-2
<p><sup>4</sup> Hear, O Israel: YHWH is our God – YHWH alone! <sup>5</sup> And you shall love YHWH, your God, with your whole heart, with your whole soul and with your whole strength. <sup>6</sup> And these words which I command you this day shall be on your heart. <sup>7</sup> And you shall <u>repeatedly read them aloud to your children and you shall speak about them, when you sit</u> (בשבתך) in your house, <u>when you go on the way</u> (ובלכתך בדרך) and <u>when you lie down</u> (ובשכבך) and <u>when you get up</u> (ובקומך).</p>	<p><sup>1</sup> Praiseworthy the man, who <u>has not gone</u> (לא הלך) in company with the wicked, and has not moved <u>on the way</u> (ובדרך) of sinners and <u>has not sat</u> (לא ישב) <u>on the seat</u> (ובמושב) of scoffers, <sup>2</sup> but has his desire in the instruction of YHWH and in his instruction <u>murmurs reflectively by day and night</u> (יומם וליילה)!</p>

The clearest similarities lie between Ps 1,1-2 und Deut 6,7 (cf. 11,19). The subject is the recitation and memorising of the Torah with a view to its transmission to the following generations. The arrangement of words is fourfold, with the expression of a merism of place (sitting/going = outside and inside = everywhere) and of time (lying down/getting up = evening and morning = always). The merism of time from Deut 6,7 is also found in Ps 1,2, but with different terminology (by day and night = always). The merism of place is reflected in the formulation of Ps 1,1: in the psalm, the positive statements (infinitives) are transformed into different behaviour and contrasted with the behaviour of the wicked. In this way, the verbs of movement are transformed into ethical statements about behaviour to be avoided. Despite this transformation, the statements remain close to Deut 6: the *threefold* demarcation of Ps 1,1 follows the threefold characterisation

<sup>14</sup> Cf. S.C. REIF, «Ibn Ezra on Psalm I 1-2», in *VT* 34(1984), 232-236; K. FINSTERBUSCH, «Du sollst sie lehren, auf dass sie tun...» Mose als Lehrer der Tora im Buch Deuteronomium», in B. EGO – H. MERKEL (edd.), *Religiöses Lernen in der biblischen, frühjüdischen und frühchristlichen Überlieferung* (WUNT 180), Tübingen 2005, 27-45, here 34-36; WEBER, «Psalm 1 als Tor», 241-346.

of love for God in Deut 6,5 in a reciprocal way. The *avoiding* of the behaviour of the ungodly becomes the necessary flip side of the *change of direction* towards YHWH. Again, this is expressed in the *love* of God's will, the Torah of YHWH. Furthermore, in the linking of Ps 1 with Ps 2, which speaks of the heavenly king and his anointed one on Zion, the Deuteronomic Law of the King (Deut 17,14-20) moves into the picture: the king is to have a copy of the Torah and read aloud in it «all the days of his life» (similar to the merism «by day and night» in Ps 1,2).<sup>15</sup>

*Joshua as the First «Prophet» after Moses,  
Committed to the Torah  
(Josh 1,1-9, cf. Deut 31,1-8.14.22-23; 32,44-47)*

The parallel between the divine speech in Josh 1 and the wisdom words of Ps 1 is well known and clear. Particularly significant are the connections between Josh 1,7-8 and Ps 1,1-3.6 (cf. *tab.* 5).<sup>16</sup>

Table 5

Joshua 1,7-8	Psalm 1,1-3.6
<p><sup>7</sup> Only be strong and very courageous, to be careful to do <u>according to the whole of the instruction</u> (ככל־התורה) which Moses, my servant, commanded you. You shall not turn from it, [neither] right nor left, so that <u>you may have good success</u> everywhere <u>you go</u> (תלך).</p> <p><sup>8</sup> The scroll of this instruction shall not depart from your mouth (ספר התורה הזה מפך), <u>you shall murmur reflectively on it by day and night</u> (והגית בו יומם ולילה), that you may be careful to do (לעשות) according to all that is written in it, for then <u>your way will be prosperous</u> (תצליח את־דרכך), and then <u>you will have success</u>.</p>	<p><sup>1</sup> Praiseworthy the man who <u>has not gone</u> (לא הלך) in company with the wicked, and has not moved (לא עמד) on the way (ובדרך) of sinners and has not sat (לא ישב) on the seat (ובמושב) of scoffers,</p> <p><sup>2</sup> but has his desire in the <u>instruction of YHWH</u> (תורת יהוה) and <u>in his instruction</u> (ובתורתו) <u>murmurs reflectively by day and night</u> (יהגה יומם ולילה)!«</p> <p><sup>3</sup> ... Yes, in all that he ever <u>does</u> (יעשה), <u>he will prosper</u> (יצליח).</p> <p><sup>6</sup> For YHWH knows <u>the way</u> of the righteous (דרך צדיקים)...</p>

<sup>15</sup> On the connection between Torah and Davidic kingship cf. J.A. GRANT, *The King as Exemplar. The Function of Deuteronomy's Kingship Law in the Shaping of the Book of Psalms* (SBLABib 17), Atlanta, GA 2004.

<sup>16</sup> Cf. WEBER, «Meint die Tora JHWHs», 80-82.

Only in these two passages (and at most Ps 37,30) is *הגה* employed in the sense of a *terminus technicus* for Torah-learning and connected with a successful life. Both statements are found in the first chapter of the respective books (similar position) and have an introductory function. By contrast with Ps 1, the speaker and the one addressed in Josh 1 are known: in connection with statements from Deut 31–34, Joshua is committed to the Torah (commanded by Moses) by YHWH himself. From the donor text, the paraenetic words from Josh 1,8 are taken up especially and recast in the form of a beatitude. Moreover, the addressee is generalised in a sapiential way: «(Every) man who...». This statement can be related to Zion's king in Ps 2(ff.): The paradigmatic righteous one is the chosen Anointed One. Via Josh 1, Ps 1 points back to Deuteronomy: just as Joshua, at the beginning of the Nebi'im is the first «prophet» committed by God to the Torah, so the hearer of the Psalter is praised by the Wisdom teacher in his devotion to YHWH's Torah. «The Torah of YHWH» – note the qualification! – is linked with «Moses» (Deuteronomy/Pentateuch) and the Nebi'im, starting with Joshua and including also «David» and his successors. Thus, the Psalter was added authoritatively to these bodies of texts which were already authoritative. In this way Scripture comes into view which will later be referred to as «the Law of Moses and the Prophets and the Psalms» (Luke 24,44).

*Moses' Final Blessing to the People of Israel and Their Tribes*  
(Deut 33,1-29)

We shall focus our observations on statements at the beginning and the end of Moses' blessing and of the psalms that make up the overture to the Psalter. Thereby the seemingly marginal overlaps are strengthened when Deut 33 and Pss 1–3 are viewed *as a whole* (cf. *tab.* 6).

Table 6

Deuteronomy 33 (Moses' blessing)	Psalms 1–3 (Psalter overture)
<p><sup>1</sup> This is <u>the blessing</u> (הברכה), with which Moses, the man of God, <u>blessed</u> the sons of Israel before his death....</p> <p><sup>4</sup> Moses commanded us <u>an instruction</u> (תורה) as a possession of the assembly of Jacob.</p> <p><sup>5</sup> And he became king in Jeshurun...</p> <p><sup>10</sup> [Concerning Levi:] They shall teach Jacob your laws and Israel <u>your instruction</u> (תורתך)...</p> <p><sup>26</sup> There is none like the God of Jeshurun, who rides <u>in heaven</u> as your help and in his majesty on the clouds.</p> <p><sup>27</sup> The God of old is a refuge and under everlasting arms. He drove out <u>your enemy</u> and said: destroy!...</p> <p><sup>29</sup> <u>Praiseworthy are you</u> (אשריך), Israel! Who is like you?! A people, <u>saved</u> (נושע) <u>by</u> YHWH, <u>the shield</u> (מגן) <u>of your help</u>, and the one who is the sword of your majesty! So will <u>your enemies</u> (איבדי) have to bow before you with grovelling respect, but you will tread on their heights.</p>	<p><sup>3,9</sup> Salvation belongs to YHWH! <u>Your blessing</u> (ברכתך) comes on your people!</p> <p><sup>1,2</sup>... but has his desire in <u>the instruction of YHWH</u> (תורת יהוה) and <u>in his instruction</u> (ובתורתו) <u>murmurs</u> reflectively by day and night!</p> <p><sup>2,5</sup> Who is <u>enthroned</u> in <u>heaven</u>...</p> <p><sup>1,1</sup> <u>Praiseworthy</u> (אשרי) the man who...</p> <p><sup>2,12</sup>... <u>Praiseworthy</u> (אשרי) are who <u>take refuge in him</u>!</p> <p><sup>3,3</sup> Many say about me: there is no salvation (ישועה) for for him from God!</p> <p><sup>3,4</sup> But you, YHWH, are <u>a shield</u> (מגן) <u>אֶבְרַתְּ</u>... For you have struck all <u>my enemies</u> (איבדי)...</p> <p><sup>3,9</sup> <u>Salvation</u> (הישועה) belongs to YHWH...</p>

The striking address, אשרי «praiseworthy...», opens Ps 1, and, with it, the Psalter. In a similar way, Moses closes his blessing on Israel in Deut 33,29. This is the only beatitude in the Pentateuch and the final word that we get to hear from Moses. His oracle has a testamentary character and comes at a significant seam from the point of view of the theology of the canon. From such a background, the anonymous speaker of Ps 1 takes the profile of Moses. Furthermore, the sequence of Moses-conclusion and Psalter-beginning brings with it a «docking» of the Psalter to Deuteronomy, respectively the Moses Torah.<sup>17</sup> In the horizon, as it is heard, it is Moses and not David who has the first word. It is God's teaching, but this is mediated: God is not the one speaking in Ps 1; beatitudes are sapiential formulae and are never addressed by God to people. If the speaker in Ps 1 is veiled in the authoritative robe of Moses, what are the possible identifications for the man/righteous person addressed? In the two following psalms in

<sup>17</sup> On the *pre*-position of the Torah and thus the reference of the other scriptures and parts of the Hebrew Bible to it, cf. STEINS, *Bindung Isaaks*, 36-37.80-81.

the book’s overture, the anointed One on Zion’s throne respectively David and God’s people, who are linked with him, move into the foreground – inasmuch the king and his people are dutifully bound to YHWH and his Torah.

At the end of Ps 2, the second beatitude broadens the link with Deut 33,29. As there, Ps 2,12 is addressed to a group, reaching out beyond the psalm: «All who take refuge in him» (with «him» the Anointed One can be meant alongside YHWH). At the beginning of Wisdom Psalm 1 and at the end of the Royal Psalm 2, there are therefore echoes of the Blessing of Moses, at the end of which a beatitude is addressed to Israel. The *inclusio* of the beatitudes around Pss 1–2 and, with that, the interlocking of the two psalms bring those who take refuge in YHWH into relationship with those who hear, meditate on and take to heart the Torah of YHWH – inclusive the kings on the throne of Zion (cf. *tab.* 7).

Table 7<sup>18</sup>

Blessing and beatitude: The Psalter’s overture in the light of Moses’ blessing on Israel			
Deuteronomy 33	Psalm 1	Psalm 2	Psalm 3
<b>Blessing (B)</b> ברכה <b>Macarism (E)</b> אשרי  <sup>1</sup> This is <u>the blessing</u> , with which Moses, the man of God, <u>blessed</u> the sons of Israel before his death (cf. Josh 8,33).  <sup>29</sup> <u>Praiseworthy are you</u> , Israel! Who is like you?! A people, saved by YHWH, the shield of our help, and the one who is the sword of your majesty!...	<b>Beatitude (B)</b> אשרי          <sup>1</sup> <u>Praiseworthy</u> the man, who has not... <sup>2</sup> but has his desire in the instruction of YHWH...!	<b>Beatitude (E)</b> אשרי          <sup>12</sup> <u>Praiseworthy</u> are all, who take refuge in him!	<b>Blessing (E)</b> ברכה          <sup>9</sup> May <u>your blessing</u> come on your people!

<sup>18</sup> Used abbreviations: B = Beginning / E = End.

In the first explicit Davidic Psalm, at the end of Ps 3 and so of the overture to the Psalter, there is another echo. This points to the beginning of the Blessing of Moses (cf. Ps 3,9 with Deut 33,1). What Moses expresses is God's salvific ברכה over the people of Israel. By contrast with Deut 33, in Ps 3, in the light of its title, it is now David who is speaking. After his own experience, he recognises that salvation belongs to YHWH. Thus, at the beginning of his speech in the Psalter, David asks for a ברכה for God's people, similar to Moses at the end of his life. Like ברכה and אשרי, which frame the Blessing of Moses (Dtn 33,1.29), so there is a reverse sequence in the overture to the Psalter (Pss 1,1; 3,9). The basic, underlying root of David's prayer for blessing, ברך «bless, praise», appears here for the first time in the Psalter. Together with אשרי, it forms a combination of macarism and eulogy (אשרי/ברוך), one of the patterns stamped on the Psalter as a whole. It originates with Moses and is linked to David. With it, we have come from the overture to the Psalter and its overall structure (cf. *tab. 8*).

### *The Structure of the Psalter as a Whole*

Table 8<sup>19</sup>

The (proto-)Masoretic Psalter: <sup>20</sup> «The five books of David» – Macarism and eulogy/doxology		
<b>Overture</b> (2+1 Pss)	Pss 1–2 Ps 3	1 (without heading): instruction ↓↓ 2 (without heading): royal rule ↓ 3 (David): praying and singing (double duty function / Janus ↑↓) 1,1 – 2,12 – 3,9: אשרי + אשרי + ברכה (cf. Deut 33,1.29)
<b>Book I</b> (39 Pss)	Pss 3–41	3–41* (≠ 10; 33): David I 41,2–3.14: macarism (אשרי) + eulogy (אמן ... ברוך) ↑
<b>Book II</b> (31 Pss)	Pss 42–72	42–49* (≠ 43): Sons of Korah I 50: Asaph 51–72* (≠ 66; 71): David II / 72: Solomon 72,17.18–19: macarism (אשרי) + eulogy (אמן ... ברוך) ↑ 72,20: «The prayers of David, the son of Jesse, are ended». ↑

<sup>19</sup> In this table ↓ stands for Ps(s) with an opening function, ↑ for a closing one, ↑↓ for double duty (Janus-headed), ↓↓ for double opening (first book and Psalter) and ↑↑ for double closing functions (last book and Psalter).

<sup>20</sup> Note: in the tradition of the MT, the division and numbering of the psalms are not yet fixed (e.g., Codex A and L counts 149, not 150 Psalms, etc.), see W. YARCHIN, «Is There an Authoritative Shape for the Hebrew Book of Psalms? Profiling the Manuscripts of the Hebrew Psalter», in *RB* 122(2015), 355–370.

<b>Book III</b> (17 Pss)	Pss 73–89	73–83: Asaph 84–85; 87–88: Sons of Korah II (88: + Heman); 86: David 89: Ethan 89,16.53: macarism (אשרי) + eulogy (ברוך ... אמן) ↑
<b>Book IV</b> (17 Pss)	Pss 90–106	90: Moses 91–100: without ascription (93–99 YHWH is king) 101–103* (≠ 102): David (III) 104–106: without ascription 106,3.48: macarism (אשרי) + eulogy (ברוך ... אמן) ↑
<b>Book V</b> (39 Pss)	Pss 107–145	107: without ascription 108–110: David (IV) 111–119: without ascription (113–118: Egyptian Hallel) 119,1-2.12: macarism (אשרי) + eulogy (ברוך) ↑↓ 120–134: Songs of Ascent (Pilgrimage psalms) (122; 124; 131; 133: + David; 127: + Solomon) 135–137: without ascription (135–136: Great Hallel) 138–145: David (V) 144–145: (double-) conclusion ↑ 144,1.15: eulogy (ברוך) + macarism (אשרי), <u>inverted</u> 145,1-2.10.21: 4x ברוך (YHWH) + 4x הלל √ (vv. 1.2-3.21)
<b>Finale</b> (1+5 Pss)	Ps 145 Pss 146–150	145: David (double duty function / Janus ↑↓) 146–150: without ascription (Final Hallel) ↑ (150: ↑↑)

In the Psalter, macarisms and eulogies (אשרי/ברוך) are significant from the point of view of composition-theology and the pragmatics of the text: their double form of address combines horizontal instruction and vertical praise.<sup>21</sup> This duality is found in structurally prominent places, namely, at the end of the five books of the Psalter (the five-part nature of the Psalter is another Moses feature). Moses' speech in the forms of ברכה and אשרי are switched to David at the end of the overture, and is in the Psalter turned to אשרי and ברוך. The praise («blessing») of YHWH intoned with the participle ברוך begins where it ends in the books of Samuel: David honoured God in a doxological way in his final song of thanksgiving (cf. 2 Sam 22,47). In the Psalter, David begins to praise God with this very same song of thanksgiving (cf. Ps 18,47). In the penultimate Davidic Psalm, in Ps 144,1, he uses it for the last time (in the last Davidic Psalm, in Ps 145,1.2.10.21, YHWH is praised as King, a further four times with the help of the finite verb ברוך). The ברוך-formulas used in Pss 18 and 144 are similar and, further-

<sup>21</sup> Cf. B. WEBER, «Makarismus und Eulogie im Psalter. Buch- und kanontheologische Erwägungen», in ID., «Wie ein Baum, eingepflanzt an Wasserrinnen», 431-457; ID., «Von der Beherzigung», 37-39.

more, link the praise of God with genuine «Mosaic» «rock»-sayings (צור). The overlapping of the address to people/teaching (macarisms) and that to God/praise (eulogies) contributes to the description of the Psalter as word *to* God (prayer) and at the same time as word *from* God (teaching). With words from Catherine Petraný:

The dominant presence of shifting address in the psalms, from human audience to divine audience, and the relative (though not complete) absence of this kind of shift in sapiential pedagogy, makes this an appropriate framework for inquiring about the functional similarities and differences that mark sapiential and psalmic instruction.

Thus, rather than standing distinct from the language of prayer and praise, wisdom in the Psalter provides an essentially «psalmic» mechanism for easing the hearer/you into the role of the «I» and the «we» who turn to God in prayer and praise God within the congregation. In this way, all three levels of interpretation reveal that the primary instructional impact of the Psalter lies in its being verbalized, in these «texts» becoming words that are spoken, and songs that are sung. The lessons of the psalms cannot simply be read or heard and subsequently understood or applied; these are poems that invite their hearers to speak and sing, and thereby to understand, to know, and to relate God's works to others in the act of praise that conflates the horizontal and vertical aspects of psalmic speech (Ps 145:6)... The teaching psalmist repeatedly draws the audience of the psalms out of the act of individualized listening and into a vertically oriented speaking with a communal dimension.<sup>22</sup>

### The Psalter in Dialogue: Moses, David and the Psalms

With the overture to the book, Pss 1–3, intertextual and thematic links have already come into view. An overall view that takes in the Psalter as a whole, reveals that the most extensive overlaps are concentrated in three areas of text and subject (cf. *tab.* 9).

<sup>22</sup> C. PETRANY, *Pedagogy, Prayer and Praise: The Wisdom of the Psalms and Psalter* (FAT II/83), Tübingen 2015, 84.214.

Table 9

Torah	Nebi'im	PSALTER	Ketubim
Israel's early history (especially Exod)		«Historical» Psalms (Pss 77–78; 81; 105–106; 135–136 among others), especially Books III–V	
	David-traditions (especially 2 Sam 22)	Davidic prayers (including Ps 18; titles, especially Books I–II)	
		Anonymous Psalms from Book IV (Pss 96; 105*; 106*)	Psalm of David/Asaph for the carrying of the ark (1 Chr 16)

Mainly on the basis of these overlaps, the «conversation» of the Psalter takes place in the canonical horizon. In this way, the Psalter is linked in different ways to the figures of Moses and David and to the ideas, traditions and functions associated with them. We shall first compare the Psalter's David with the books of Samuel and Chronicles. Then we shall turn to the «historical» Ps 78 in the «middle» of the Psalter and show how the Moses and David horizons overlap with each other.

### *The Horizon of the Books of Samuel in the Davidic Psalter*

David's final song of thanksgiving in 2 Sam 22, with its 51 verses, is nearly identical to Ps 18. It has the most extensive and closest agreement of the Psalter with an external text. Alongside this «doublet», we have especially ascriptions to David and «biographical» information in the titles of the Psalter and the books of Samuel. This network creates a strong cohesion between the two biblical books.<sup>23</sup> What meaning these «interfaces» generate with regard to the Psalter, we will now take a closer look at (cf. *tab. 10*).

<sup>23</sup> Cf. B. WEBER, «An dem Tag, als JHWH ihn rettete aus der Hand aller seiner Feinde und aus der Hand Sauls» (Ps 18,1). Erwägungen zur Anordnung der biographischen Angaben zu David im Psalter», in *VT* 64(2014), 284-304; ID., «At the Time when YHWH Delivered Him out of the Palm of all His Enemies and out of the Hand of Saul» (Psalm 18,1): From David in the Book of Samuel to David in the Book of Psalms and Back Again», in *SJOTS* 32(2018), 291-304.

Table 10

2 Samuel 22,1-51		Psalms 18,1-51	«Mosaic» references
Final song of David	1-51	Final song of David (without final position)	Final song of Moses (Deut 32,1-43)
<p>וַיִּזְכֹּר דָּוִד לַיהוָה אֶת־דַּבְּרֵי הַשִּׁירָה הַזֹּאת בַּיּוֹם הַהוּא וַיִּזְכֹּר אֹתוֹ מִכַּף כָּל־אֹיְבָיו וּמִכַּף שָׂאוּל:</p> <p>David spoke the words of this song to YHWH at the time when YHWH delivered him out of the palm of all his ene- mies and out of the palm of Saul.</p>	1  a b c d e	<p>לְמַנְצַח   לְעַבְדֵי יְהוָה לְדָגְרֵי אֲשֶׁר דָּבָר   לַיהוָה אֶת־דַּבְּרֵי הַשִּׁירָה הַזֹּאת בַּיּוֹם הַהוּא וַיִּזְכֹּר אֹתוֹ מִכַּף כָּל־אֹיְבָיו וּמִכַּף שָׂאוּל:</p> <p>For the choirmaster belonging to the servant of YHWH belonging to David when he spoke the words of this song to YHWH at the time when YHWH deliv- ered him out of the palm of all his enemies and out of the hand of Saul.</p>	<p>Deut 34,5; Josh 1,1.13.15; 8,31.33; 2 Chr 1,3</p> <p>Exod 15,1; Deut 31,19.21-22.30; 32,44</p> <p>Exod 6,6; 18,8-10; Deut 32,39</p>
Epithet of YHWH: «Rock» (צור)	3.32.47	Epithet of YHWH: «Rock» (צור)	Deut 32,4.13.15.18.30-31.37
<p>יִשְׁלַח מִמְרוֹם יָמָיו יְמִשְׁנֵי רַבִּים: He [YHWH] stretched out [his hand] repeatedly (<i>yqtl!</i>) down from the height, grabbed me, pulled me out of mighty waters!</p>	17	<p>יִשְׁלַח מִמְרוֹם יָמָיו יְמִשְׁנֵי רַבִּים: He [YHWH] stretched out [his hand] repeatedly (<i>yqtl!</i>) down from the height, grabbed me, pulled me out of mighty waters!</p>	<p>וַיִּגְדַּל הַיֶּלֶד וַתְּבַאֲהוּ לְבַת־פַּרְעֹה וַהֲיִי־לָהּ לְבֵן וַתִּקְרָא שְׁמוֹ מֹשֶׁה וְתָאמַר כִּי מִן־הַמַּיִם מְשִׁיחָהּ: Exod 2,10: When the child [Moses] had grown up, she [the mother] brought it to Pharaoh's daughter, and it became her son. And she called his name: Moses, and said: <u>Out of the waters I have pulled him.</u></p>
<p>עַל־כֵּן אֹדוּךָ יְהוָה בְּגוֹיִם וְלִשְׁמֶךָ אֹמְרִי: Therefore, I will praise you, YHWH, among the nations. Yes, I sing to your name with instrumental accom- paniment.</p>	50	<p>עַל־כֵּן   אֹדוּךָ בְּגוֹיִם   יְהוָה יִלְשְׁמֶךָ אֹמְרִי: Therefore, I will praise you among the nations, YHWH. Yes, I will sing to your name with in- strumental accompaniment.</p>	Exod 15,1-2
<p>מַגְדִּיל יְשׁוּעוֹת מַלְכּוֹ וְעֹשֶׂה חֶסֶד לְמִשְׁחָתוֹ לְדָגְרֵי וּלְזֶרְעוֹ עַד־עוֹלָם: who makes great the deeds of salvation for his king and accom- plishes mercy for his anointed, David, and for his seed, for ever and ever.</p>	51	<p>גָּדַל יְשׁוּעוֹת מַלְכּוֹ וְעֹשֶׂה חֶסֶד   לְמִשְׁחָתוֹ לְדָגְרֵי וּלְזֶרְעוֹ עַד־עוֹלָם: who makes great the deeds of salvation for his king and accom- plishes mercy for his anointed, David, and for his seed, for ever and ever.</p>	Exod 14,13; 15,2; Deut 32,15

At the beginning (v. 1) and end (vv. 50-51), the content of 2 Sam 22/Ps 18 is bound up with David and events in his life. He is the one speaking. Characteristic of the hymn of thanksgiving (תודה), his words are addressed in a twofold way: he praises God, and – for the greater part of the psalm – he testifies before an implied audience about God's rescuing him out of his troubles. In the case of this kind of extensive agreement, it is worth looking at the differences. The most striking difference concerns the placing within the respective texts:

the introduction to the song in 2 Sam 22,1 serves to close David's narrative history in the books of Samuel. The place of Ps 18 within the Psalter is less significant. Many more Davidic psalms follow, and this circumstance correlates less with the fact that also according to Ps 18,1 the words are set as a retrospective balance at the end of David's reign. This provides an indicator concerning the canonical sequence: 2 Sam 22 has the priority, and, correspondingly, Ps 18 and, with it, the Psalter, are to be interpreted from the perspective of the books of Samuel. The other «biographical» information about David's life in the titles confirms this vector: the narrative of David's history precedes David's prayers.

We turn to Ps 3 which contains the first ascription to David and, likewise, the first mention of a biographical situation.<sup>24</sup> The notice, «when he fled before Absalom, his son», in Ps 3,1 links the Psalm to the events narrated in 2 Sam 15–18 – presupposing knowledge of them – evoked as the horizon of interpretation of the psalm. In this way, Ps 3 offers, compared to the political-tactical manoeuvring of David in the Absalom story, a deepening in the sense of a prayer theology. It invites the receiving community of faith to a conclusion: events are to be perceived in the light of the hidden working of God; with David, need is to be brought before God trustfully in song and prayer. At the end of Ps 3, this attitude is passed on to the following (Davidic) psalms with David's prayerful request for blessing for the way of life of the people of God.

Beyond the deepening of the theology of prayer, the new reading of the Davidic story initiated by Ps 3 is reinforced with a foundation of confidence in God. This arises due to the afore-mentioned song of thanksgiving by David in 2 Sam 22. Like the Absalom story, this precedes the Psalter and should also be understood as *prior*. Thus, the community that (later) prays and meditates on the Psalter knows that God rescued David out of all his troubles. In the face of this knowledge of a happy ending, the prayers of David in the Psalter are founded on trust in God. The community that receives the Psalter will thus be stirred up to its own path of trust in YHWH following his Anointed One. A series of signals supports the virtual «priority» of 2 Sam 22

<sup>24</sup> Cf. P.J. BOTHA – B. WEBER, «“Killing Them Softly with this Song...”: The Literary Structure of Psalm 3 and Its Psalmic and Davidic Contexts», in WEBER, «*Wie ein Baum, eingepflanzt an Wasserrinnen*», 102-146, here 132-138.

to the Psalter, namely the fact that David's song of thanksgiving was memorized «present» *before* its appearance in the Psalter as Ps 18 (cf. *tab. 11*).<sup>25</sup>

Table 11

2 Samuel 22,1-51 (// Psalm 18,1-51)	Psalms 2–3
<sup>51</sup> ... who magnifies the salvation of <u>his king</u> (מלכו) and performs favour for <u>his anointed</u> (למשיחו), David, for ever.	<sup>2,2</sup> ... the rulers have ganged together against YHWH and <u>his Anointed</u> (למשיחו). <sup>2,6</sup> I myself have enthroned <u>my king</u> (מלכי)...
<sup>3</sup> ... God, my Rock, I <u>take refuge in him</u> (אחסה־בו), my shield and the horn of my salvation... <sup>31</sup> ... he is a shield for all who <u>take refuge in him</u> (החסים בו).	<sup>2,12</sup> Praiseworthy are all who <u>take refuge in him</u> (חוסים בו)!
<sup>1</sup> Introduction to the song (David, song)	<sup>3,1</sup> Title (David, Psalm)
<sup>3</sup> ... God, my Rock, I take refuge in him, <u>my shield</u> (מגני) and the horn of my salvation... <sup>31</sup> ... he is a <u>shield</u> (מגן) for all who take refuge in him. <sup>36</sup> You gave me <u>the shield</u> (מגן) of your salvation...	<sup>3,3</sup> But you, YHWH, are a <u>shield</u> (מגן) around me...
<sup>3.4.28.36.42.47.51</sup> Derivatives of the root «save» (ישע)	<sup>3,3.8.9</sup> Derivatives of the root «save» (ישע)
<sup>28.47.49</sup> Derivatives of the verb «extol» (רום) <i>pi</i>	<sup>3,4</sup> Derivatives of the verb «extol» (רום) <i>pi</i>
<sup>1.4.18.38.41.49</sup> Uses of the noun «enemies» (איבים) etc.	<sup>3,8</sup> Uses of the noun «enemies» (איבים) etc.

Zion's messianic king in Ps 2, appointed by YHWH over all the nations, and the information about David and his song in the title to Ps 3 point back to the royal-Davidic song of thanksgiving at the end of the books of Samuel. In addition, the terminology of enemies and salvation from Ps 3 as well as Pss 2 and 3 are the compelling motivation for refuge in YHWH: the beatitude in Ps 2,12, to take refuge (חסה) in YHWH, is taken up by David through the word about the shield (מגן)

<sup>25</sup> Cf. B. WEBER, «Das königlich-davidische Danklied 2 Samuel 22 / Psalm 18 im Kontext von Psalm 1–18. Eine (proto)kanonische Lesung von Ende der Samuelbücher her zum Anfangsbereich des Psalters hin», in S.M. ATTARD – M. PAVAN (edd.), «*Canterò in eterno le misericordie del Signore*» (Sal 89,2). FS G. Barbiero (AnBib. Studia 3), Roma 2015, 187-204.

in Ps 3,4. This linking of terms has its basis in 2 Sam 22,3.31 (and also has a Mosaic foundation, cf. Deut 32,37; 33,29). Before David's song of thanksgiving appeared in the Psalter in the form of Ps 18 (and also afterwards), it is clear from many points of view that the Psalter should be interpreted against the background of the thanksgiving song of 2 Sam 22. The outcome is certain: The God of Israel, who once saved his Anointed One, will forever save his people anew.

In the Psalter, David's final thanksgiving from 2 Sam 22 has an extensive hermeneutical significance.<sup>26</sup> Moreover, it has similarities with the final Song of Moses (Deut 32,1-43), brings this into the Psalter and broadens the link with the Moses and David horizons (cf. *tab. 10*). The label עֶבֶד «servant» in Ps 18,1 appears for the first time in the Psalter. In connection with the formula «belonging to the servant of YHWH» (not attested in 2 Sam 22,1!) it reinforces the similarity between the two songs and figures: immediately, at the beginning of Ps 18, this title of honour connected with Moses is also awarded to David (cf. Pss 78,70; 89,4.21.40) – the assignment of the Psalm to David appears significantly afterwards! Furthermore, it is worth mentioning v. 17 where there is an etymological allusion to the name of Moses with the verb מִשָּׂה «pull out». The verb is found rarely, only here (*hiph*) and in Exod 2,10 (*qal*). Like Moses, David is also «pulled out (of the waters)», and like Moses, after the rescue in the Reed Sea (cf. Exod 15), he also intones a song.<sup>27</sup>

### *Chronicles in Relation to the Psalter*

The figure of David connects the Psalter not only with the books of Samuel but also with Chronicles. In this connection, the Psalter shows itself to be divided into two parts: Books I–II(/III) are orientated towards the «political» David of Samuel, the Anointed One, before and after his accession to the throne; by contrast, Books IV–V have affinities with the Chronistic, «religious» David who acts under the theo-

<sup>26</sup> This extends to Ps 144 and has its climax and conclusion there. Ps 144 (together with Ps 145) takes up the position at the end of the Davidic psalms and of the book – analogous to 2 Sam 22 – which is addressed in Ps 18 (title) but not (yet) redeemed. Cf. B. WEBER, «Gelobt sei der HERR, mein Fels...!» (Ps 133,1). Wirkung und Bedeutung von Psalm 18 // 2 Samuel 22 im Nachfeld des Psalters», in *OTE* 29(2016), 195-220.

<sup>27</sup> In some way the song of David surpasses the Moses event in that, first, it is God himself – and not a daughter of Pharaoh – who pulls him out, and, second, out of the chaotic-hostile «mighty waters» – and not just out of the shallow waters of the Nile.

cratic rule of YHWH.<sup>28</sup> As far as the Psalter and Chronicles are concerned, the most significant interface occurs between Pss 96; 105; 106 and 1 Chr 16,8-36 (cf. *tab. 12*); thereby the psalms are the donor texts.

Table 12

Chronicles (1 Chr 16)	Psalter (Book IV)
1 Chr 16,8-22	≈ Ps 105,1-15 (Ps 105 = total 45 verses)
1 Chr 16,23-33	≈ Ps 96,1-13 (Ps 96 = complete)
1 Chr 16,34-36	≈ Ps 106,1.47-48 (Ps 106 = total 48 verses)

Chronicles refers back to psalms out of Book IV, which are attributed to neither David nor Asaph, and associates them with King David who acts «liturgically» and his Levitical chorister, Asaph. The transfer of the Ark of the Covenant to Jerusalem forms the motivation. The Levitical bearers are chosen by David, and this goes back to a word of YHWH mediated by Moses (cf. 1 Chr 15,15). During this procession of the Ark, David causes YHWH to be thanked and praised by Asaph and his brothers. Moreover, they recite a song (1 Chr 16,8-36), in which the three above-mentioned psalms are selectively taken up, adapted and formed into one new psalm (*collage*). Its hymnic character with the emphasis on the royal reign of God (cf. Ps 96) matches the occasion. By contrast with the Psalter, the Levitical singers express in Chronicles no laments or intercessions but only thanksgiving (הִיְיָ *hiph*) and praise (לִלְלוּ *pi*). Corresponding to that is the fact that, from the penitential Ps 106, only the frame of praise is taken up.

If 2 Sam 22 brings in a *final* perspective to the beginning of the Psalter, the psalm in 1 Chr 16 serve to celebrate an *initial* event. The first recitation of a song of praise (1 Chr 16,7) is followed by the establishment of the service of Asaph and his brothers before the Ark (תְּמִיד «perpetually», cf. 1 Chr 16,37). Later, words from another, similarly initial event are taken from the Davidic Psalm 132. This happens on

<sup>28</sup> Cf. B. WEBER, «Die doppelte Verknotung des Psalters. Kanonhermeneutische Erwägungen zu den «Schnittstellen» Psalm 18 // 2 Samuel 22 und Psalm 96; 105; 106 // 1 Chronik 16», in *BZ* 60(2016), 14-27; Id., «Asaph im Psalter und in der Chronik. Erwägungen zu «Schnittstellen», Trägerkreisen und Redaktionsprozessen», in F. HARTENSTEIN – T. WILLI (edd.), *Psalmen und Chronik* (FAT II/107), Tübingen 2019, 343-378, here 344-348.

the occasion of the dedication of the temple (2 Chr 5–7), and occurs, in fact, at the end of the Prayer of Solomon (developing the *Vorlage* from 1 Kgs 8). In 2 Chr 6,41–42, Solomon closes his prayer with words from Ps 132,1.8–10. Here too, the reception of the psalm is brought into connection with the Ark which now finds its final resting place in the temple (cf. 2 Chr 5,9).

In Chronicles, David acts as teacher of the Torah and founder of the liturgy under the sovereignty of YHWH as mediated by Moses. A collective, universal and messianic-eschatological horizon comes into the foreground. Book IV of the Psalter (Pss 90–106), from which the Chronicler takes up three psalms, is the one most strongly stamped with the figure of Moses (cf. *tab.* 1). It opens programmatically with a Moses Psalm (Ps 90) and closes with two psalms which take up the early Mosaic history (Pss 105 and 106). Moses is the mediator and intercessor for his people before God who bestows a new beginning after the breach of the covenant and the collapse of David's kingdom: as formerly on Sinai, so in the Exile – on the ground that his mercy outweighs his wrath (cf. Exod 34,6[-7] with the «Mosaic-Davidic» Ps 103 [cf. title and vv. 7–8.11.13.17], see further Ps 99,8). Our little panopticon of the Psalter, within the horizon of the hermeneutics of the canon, leads us now into the «centre» of the Psalter where, once again, we come across Moses and David.

### *Moses and David in the «Centre» of the Psalter*

Book III (Pss 73–89), the centre of the five books, is characterised by Psalms of Asaph (Pss 73–83). To these belongs Ps 78 to which we now mainly turn (cf. *tab.* 13, including verses of Pss 77; 89 and 90 of Book IV).

Table 13

Psalms 77–78; 89 and 90	«Moses» / «David»
77,21 You led your people like sheep / by the hand of <u>Moses</u> and Aaron.	Moses (leadership, mediator function)
78,1 A didactic poem, belonging to Asaph. – «Give ear, my people, to my instruction (תורה), / bow your ear to the words of my mouth!	Deut 32,1-7 Torah
78,2 I will open my mouth in a parable, / spout puzzles from times of old».	
78,3 These are things we have heard and experienced / and our fathers have told us.	Early history (time of Moses)
78,4 We shall not hide them from their sons / telling them to the future generation: // the glorious days of YHWH and his might / and his wonders which he has done.	
78,5 He established an ordinance (עדות) in Jacob / and appointed an instruction (תורה) in Israel, // which he commanded our fathers, to teach them to their sons...	
... 78,68 He chose the tribe of Judah, / the mountain of Zion which he loved.	
78,69 He built his sanctuary on [heaven's-]heights, / like the earth, he founded it for all time.	
78,70 He chose <u>David</u> , his servant, / and took him from the sheepfolds.	David (election,
78,71 He took him away from the mother-ewes, / to pasture Jacob, his people, / and Israel, his inheritance.	leadership)
78,72 He pastured them after the uprightness of his heart, / and with the skill of his hands led them into the future.	
89,4 «I made a covenant with my chosen one, / I swore to <u>David</u> , my servant:...»...	David (election)
89,50 Where are your earlier favours, O Lord, / which you swore to <u>David</u> in your faithfulness?	
90,1 A prayer of lamentation belonging to Moses, the man of God. – O Lord, you yourself have become our refuge from generation to generation!	Moses (mediator-prayer)

Ps 77,21 sees the first explicit mention of Moses in the Psalter. The Psalm ends with God's leadership through Moses and Aaron in connection with the attested passage through the sea. Ps 78 sees the immediate follow-on of the second longest psalm. It is the programmatic middle of the Asaph-group. At the same time, it marks the numerical – the MT marks Ps 78,36 as the centre, the Talmud (*bQid* 30a) Ps 78,38 – and theological «centre» of the Psalter as a whole.<sup>29</sup> The Moses at the

<sup>29</sup> B. WEBER, *Psalm 77 und sein Umfeld. Eine poetologische Studie* (BBB 103), Weinheim 1995, 157-173.207-212.286-294; ID., «Psalm 78: Geschichte mit Geschichte deu-

end of Ps 77 is taken up in Ps 78: the opening of the psalm has similarities with the opening of the Song of Moses in Deut 32. The term Torah appears three times in Ps 78 (vv. 1.5.10), and the presentation of the early story of Israel places this psalm – more than any other – in a Mosaic horizon. It is central to remember/call to remembrance God and his saving acts and not to forget him/them (vv. 3-8.11). Moreover, salvific and guilty events from Moses' time are presented in two narrative arches (vv. 9-31 and 40-64).<sup>30</sup> Moses is present, although his name is not mentioned in Ps 78. By contrast that of David appears (despite Ps 72,1.20) – but only at the end, and thus emphasised (v[v]. 70[-72]). The theology of history set out in Ps 78 begins with Moses and the rescue in the Reed Sea and ends with the election of Judah, Zion and David as royal shepherd. A comparison of Ps 77,20-21 with Ps 78,2-3.70-72 reveals the intention to link the two great figures: David receives the authoritative mantle transferred from Moses and walks in his footsteps.

Opening prophetically with a word from God, Ps 78 is, as history-Torah, simultaneously parable and puzzle (vv. 1-2). Like Ps 1, it too is a didactic text; both psalms combine Torah and Wisdom and are anchored in «Moses». What is new, by contrast with Ps 1, is the fact that the Torah-Wisdom is, for the first time in the Psalter, connected with Israel as a national community. In Ps 78, the opposition of «righteous» and «wicked» from Ps 1 is sharpened into the contrast between the erring generations forgetful of the salvific events and the instruction, and those who hold present God's wonders and keep his commandments. As instruction of the people, Ps 78 presents a Torah that is interpreted and actualised, and itself becomes Torah. Thus, Ps 78 stands on the lines heralded by Ps 1: in connection with the Torah (Pentateuch) and Nebi'im, the Psalter itself becomes «Torah of YHWH» and part of the authoritative writings – as is said later by the Midrash to Ps 78:

Let no one say to you: Psalms are not Torah! They are Torah, and the prophets too are Torah. Therefore, it says: Listen, O my people, to my Torah (*MTeh* 78,1).

ten», in ID., «*Wie ein Baum, eingepflanzt an Wasserrinnen*», 223-246, here 223-233.240-245; ID., «*Psalm 78 als «Mitte» des Psalters? – ein Versuch*», in ID., «*Wie ein Baum, eingepflanzt an Wasserrinnen*», 392-411.

<sup>30</sup> Cf. WEBER, «*Psalm 78: Geschichte*», 224-228.

If the Mosaic beginning of Ps 78 points to Ps 1, its Davidic conclusion points to Ps 2. Ps 2, like Ps 78 (and Pss 72; 89; 132), contains parallels to Nathan's oracle in 2 Sam 7. At least as strongly as with its references back to the beginning of the Psalter, Ps 78 is the starting point for the psalms which follow. Of note are the other «Historical Psalms» (Pss 105–106; 135–136) and the final Davidic Psalm, Ps 145. Closer is the path from Ps 78 to the end of Book III and the beginning of Book IV (cf. *tab. 13*). The underlying «historical» sequence from Moses to David in Pss 77–78 is inverted in Pss 89–90(ff.) for theological reasons: the end of the Davidic kingdom (Ps 89,39ff.) leads to foregrounding the kingship of YHWH (Pss 93–99/100, cf. Exod 15,18) and to a thinking back to figures connected with Moses (before David appears in a new guise). This is part of the testimony set out in the centre of Ps 78 (vv. 38–39) that, despite Israel's history of sinning, YHWH was, is and will be «merciful». The self-revelation and word of grace, linked with the renewal of the covenant at Sinai, in Exod 34,6(-7) has its significant traces within the Psalter, especially in psalms which come after Ps 78. It is connected with Moses, but then also with David who in this respect takes on the role of the covenant mediator.<sup>31</sup> With collective Ps 78 in the centre of the Psalter, which indicates the way of Israel from YHWH's guidance through Moses to that through David, something essential for the overall interpretation springs into view: The Psalter is (also) a book of instruction for Israel that – applied in all kinds of different ways – will lead the community of faith through the ages.

## Conclusion

That David as a historical and prototypical figure stamps the Psalter is evident. The role of Moses does not measure up to that of Da-

<sup>31</sup> The connection of Exod 34,6(-7) with Moses as also with David is to be found, along with Ps 78 (vv. 38.70-72), above all in Ps 103 (vv. 1.7-8.11.13.17). Other quotations or allusions appear alternately in more «Mosaic» shaped psalms (Ps 77,9-10.20-21; 99,6-8) or psalms connected to David (Ps 86,1.15; 145,1.8). Cf. to this and to further citations and (possible) allusions WEBER, *Werkbuch III*, 151-154; A. CONIGLIO, ««Gracious and Merciful is Yhwh...» (Psalm 145:8): The Quotation of Exodus 34:6 in Psalm 145 and Its Role in the Holistic Design of the Psalter», in *LASBF* 67(2017), 29-50; H.S. KIM, «Exodus 34.6 in Psalms 86, 103, and 145 in Relation to the Theological Perspectives of Books III, IV, and V of the Psalter», in M.J. BODA ET AL. (edd.), *Inner Biblical Allusion in the Poetry of Wisdom and Psalms* (LHB 659), London-New York 2019, 36-48; A.D. HENSLEY, *Covenant Relationships and the Editing of the Hebrew Psalter* (LHB 666), London-New York 2018, 209-254.

vid, but one should not underestimate its significance. With its traditions and functions, it is present at the beginning of the book in Ps 1 (cf. also Ps 19) and in its five-part structure. Furthermore, at important hinges of the Psalter such as the beginning (Pss 1–2/3), the «centre» (Ps[s 77–]78) and the transition from Book III to Book IV (Pss 89|90), Mosaic emphases are combined with Davidic ones. At its «centre» (Ps[s 77–]78), the Psalter has a place where there is a special overlap of Mosaic and Davidic aspects.

The Psalter is a book on its own within the biblical writings. At the same time, scarcely another book possesses a greater character as a signpost to others. If we do not realise this character, we cannot understand the Psalter sufficiently in the horizon of the other «canonical» writings and in dialogue with them. Its crystallization on Moses and David is an essential part of its message. The Psalter is the Torah of YHWH, which is to be ever newly memorised, prayed and meditated on, spoken and lived. It leads to God, praises him, keeps his people with him and the Messiah, and lets them attain to life.

BEAT WEBER

*University of Pretoria*

*Department of Ancient and Modern Languages and Cultures*

*Anwilerstrasse 10*

*CH – 4059 Basel*

*Switzerland*

*weber-lehnherr@sunrise.ch*

### **Parole chiave**

Salmi – Libro dei Salmi – Davide – Mosè – Canone – Torah – Pentateuco – Salmo 1 – 2 Samuele 22

### **Keywords**

Psalms – Book of Psalms – David – Moses – Canon – Torah – Pentateuch – Psalm 1 – 2 Samuel 22

### **Sommario**

Il Salterio ebraico nella sua forma (proto)canonica contiene e sviluppa un dialogo con la precedente letteratura canonica (Torah e Nebi'im). In Mosè e Davide si menzionano punti di riferimento a cui sono connesse persone, scritti a loro collegati, concetti teologici e funzioni. La natura anaforica del Salterio, associata con la sua canonicità e il programma teologico, si dimostra tale nella *ouverture*

re (Sal 1–3). Subito all’inizio, essa evoca testi chiave importanti dal punto di vista teologico e compositivo (sopr. Dt 6; 33; Gs 1; 2 Sam 22). Nei suoi due ultimi libri, il Salterio stesso è ripreso dai libri delle Cronache (per es. 1Cr 16). Al «centro» del Salterio, il Sal 78 connette in modo particolare l’orizzonte mosaico con quello davidico, raccomanda a Israele l’uso della Torah e diviene il punto di partenza per le affermazioni del IV (e V) libro del Salterio.

### Summary

The Hebrew Psalter in its (proto)canonical form contains and develops a dialogue with preceding authoritative literature (Torah and Nebi'im). With Moses and David, anchor points are mentioned with which persons, writings connected with them and theological concepts and functions are connected. The anaphoric nature of the Psalter associated with authorization and theological programmatic proves itself in his overture (Pss 1–3). Right at the beginning it evokes theologically and positionally important key texts (esp. Deut 6; 33; Josh 1; 2 Sam 22). In its last two parts the Psalter itself is then taken up by the Chronicles (e.g. 1 Chr 16). In the «centre» of the Psalter, Ps 78 connects Mosaic and Davidic horizons in a special way, opens the usage of the Torah towards Israel and becomes the starting point for the performances in Book IV (and V) of the Psalter.

---

# Sir 22,27–23,27: custodia della bocca e tutela da una sessualità scorretta. Parte I: Sir 22,27–23,15

## Introduzione

Dopo l'analisi di Sir 18,15–22,26,<sup>1</sup> procediamo con Sir 22,27–23,27,<sup>2</sup> evidenziando subito due problemi di critica testuale. Verrà poi esaminata la preghiera di 22,27–23,6. Successivamente sarà analizzato 23,7–15 sull'uso della lingua e 23,16–27 sull'abuso del sesso. Come nei nostri studi precedenti,<sup>3</sup> la numerazione dei capitoli segue l'ebraico, e quella dei versetti la versione greca. Tralasciamo 23,3e.28, aggiunte del Greco II.<sup>4</sup>

## Problemi testuali

Tutti i manoscritti greci conservati danno tre stichi a 23,1, mentre uno solo a 23,5. Ora la *VL* del Siracide, passata nella *Vg*, è stata fatta su un testo greco anteriore a tutti i nostri manoscritti greci. Nella *Vg*, 23,1 e 23,4-5 sono regolarmente composti da distici:

---

<sup>1</sup> S. BUSSINO – M. GILBERT – R. DE ZAN – M. PRIOTTO, «Sir 18,15–19,17: preghiera, passioni e parola», in *RivB* 63(2015), 117-136; M. GILBERT – S. BUSSINO – R. DE ZAN – M. PRIOTTO, «Sir 19,20–20,31: vera e falsa sapienza», in *RivB* 65(2017), 329-348; M. PRIOTTO – S. BUSSINO – R. DE ZAN – M. GILBERT, «Sir 21,1–22,26: successo e insuccesso esistenziale. Parte I: 21,1-28», in *RivB* 66(2018), 101-123; IDD., «... Parte II: 22,1-26», *ibid.*, 349-372.

<sup>2</sup> Su questa delimitazione cf. P.W. SKEHAN – A.A. DI LELLA, *The Wisdom of Ben Sira* (AncB 39), New York 1987, 318-320; M. GILBERT, *Ben Sira. Recueil d'Études – Collected Essays* (BETHL 264), Leuven 2014, 358.

<sup>3</sup> Cf. BUSSINO – GILBERT – DE ZAN – PRIOTTO, «Sir 18,15–19,17», 239 note 1 e 2.

<sup>4</sup> Per queste aggiunte del Gr II, cf. S. BUSSINO, *The Greek Additions in the Book of Ben Sira* (AnBib 203), Roma 2013, 356-368.

- 1 Domine pater et dominator vitae meae  
non relinquis me ne sinas me cadere in illis  
.....
- 4 Domine pater et Deus vitae meae  
ne derelinquis me in cogitatu illorum
- 5 extollentiam oculorum meorum ne dederis mihi  
et omne desiderium averte me.

Il manoscritto greco usato dal traduttore latino collocava 23,1b dopo 23,4a. Lo stesso nella versione siriana tradotta dall’Hb:

- 1 Signore, mio padre e maestro della mia vita  
non farmi inciampare a causa di esse  
.....
- 4 Signore, mio padre e maestro della mia vita  
non respingermi a causa degli errori di esse
- [5] non darmi un occhio altezzoso  
e allontana da me un cuore lascivo.<sup>5</sup>

Quindi il testo Hb e la versione Gr originaria, ambedue persi, corrispondevano solo in 23,1a.c ai manoscritti greci conservati, mentre avevano in 23,4b lo stico che nei manoscritti greci conservati si trova in 23,1b.<sup>6</sup> Seguiamo questa ricostruzione.<sup>7</sup>

Il secondo problema testuale concerne 23,27. La tradizione siriana aggiunge uno stico prima di 23,27a: «e tutti gli abitanti della terra sapranno». Questa aggiunta potrebbe venire dalla *Vorlage* ebraica: Skehan – Di Lella l’accettano, come Smend, Peters, Schreiner e al-

<sup>5</sup> Traduzione italiana basata su N. CALDUCH-BENAGES – J. FERRER – J. LIESEN, *La sabiduría del escriba. Wisdom of the Scribe. Edición diplomática de la Peshitta del libro de Ben Sira según el Códice Ambrosiano con traducción española e inglesa. Diplomatic Edition of the Peshitta of the Book of Ben Sira according to Codex Ambrosianus with Translation in Spanish and English* (Biblioteca Midrásica 26), Estella (Navarra) 2015, 162-163.

<sup>6</sup> Sul testo latino, cf. M. GILBERT, «The Vetus Latina of Ecclesiasticus», in G.G. XERAVITS – J. ZSENGELLÉR (edd.), *Studies in the Book of Ben Sira* (JSJ.S 127), Leiden 2008, 1-9, spec. 4-6 (= ID., *Ben Sira*, 52-54).

<sup>7</sup> La stessa scelta si trova in L. ALONSO SCHÖKEL, *Proverbios y Eclesiastico* (Los libros sagrados), Madrid 1968, 222-223; SKEHAN – DI LELLA, *The Wisdom of Ben Sira*, 318; *La Bible de Jérusalem*, Paris 31999, 1206; J. SCHREINER, *Jesus Sirach 1-24* (NEB), Würzburg 2002, 123-124; *La Bible. Traduction officielle liturgique*, Paris 2013, 1596. Per una posizione diversa, cf. F.V. REITERER, «Gott Vater und Herr meines Lebens. Ein poetisch-stilistische Analyse von Sir 22,27-23,6 als Verständnisgrundlage des Gebetes», in R. EGGER-WENZEL – J. CORLEY (edd.), *Prayer from Tobit to Qumran* (DCLY 2004), Berlin-New York 2004, 137-170.

tri. L'argomento principale è il parallelismo.<sup>8</sup> Questa considerazione è figlia della precomprensione che vuole il testo del Siracide «calco» dell'ipotetico testo ebraico di Ben Sira:<sup>9</sup> il parallelismo non è un elemento «dimostrativo». Tale completezza stilistica potrebbe essere una creazione del siriano, come potrebbe essere originale dell'ebraico, che darebbe una fisionomia di distici regolari alla strofa 23,22-27. Non ci sembra dunque necessario porre prima di 23,27a lo stico «teoricamente» mancante presente nel siriano.

### Sir 22,27–23,6: la preghiera

La doppia preghiera di 22,27–23,6<sup>10</sup> è impostata sulla prima persona singolare (μου/ἐμου/: 22,27a.b.d; Sir 23,1a.2a.b.c.3a.b.d.4a.5a; μου: 23,3d.4c; με: Sir 22,27d; 23,1b.4b.6a.b). La prima persona singolare ritorna in 23,18cde, dove parla l'uomo adultero. Le altre pericopi di 23,7-27, invece, sono o alla seconda persona singolare o plurale (23,7a.9.13-14) o alla terza persona (23,7b.8.10-12.15-18.19-27).

<sup>8</sup> SKEHAN – DI LELLA, *The Wisdom of Ben Sira*, 326.

<sup>9</sup> Nel Prologo 15-26, il Siracide concede che traducendo il libro del nonno Ben Sira, non è riuscito a fare un'opera che rispondesse al calco ebraico: c'è una certa fedeltà al testo di Ben Sira, ma anche una grande libertà. Cf. A. MINISSALE, *La versione greca del Siracide. Confronto con il testo ebraico alla luce dell'attività midrascica e del metodo targumico* (AnBib 133), Roma 1995, 261, rifacendosi a Barthélemy: «Questa 'libertà' deve essere considerata non negativamente come sottrazione, ma positivamente come aggiunta di valore, incorporando l'atto della traduzione nell'insieme del processo letterario che dà origine alla Scrittura». Il Siracide, infatti, ha voluto incorporare nell'opera «nuove visioni teologiche, mancanti nella riflessione del nonno»: R. DE ZAN, *Il culto che Dio gradisce* (AnBib 190), Roma 2011, 523. Alla luce degli studi di Baethgen, Vogel, Lund, Barthélemy, Gelston e Joosten, P.B. DIRKSEN, *La Peshitta dell'Antico Testamento* (SB 103), Brescia 1993, 110-115, scrive: «Da una parte ciascun singolo caso va studiato a sé, dall'altra deve essere messo in relazione a modelli generali»; ne consegue che «il disaccordo tra gli studiosi nell'interpretare gli stessi fenomeni testuali dimostra che molto lavoro deve ancora essere fatto». La situazione attuale degli studi suggerirebbe, dunque, prudenza sulla ricostruzione dell'ebraico mancante. Se Smend, Peters, Schreiner, Skehan – Di Lella e altri si servono della versione siriana, Ziegler e Box–Oesterley scelgono una posizione media: in nota riportano il testo intero del siriano che «perhaps» sarebbe da preferire.

<sup>10</sup> P.C. BEENTJES, «Sirach 22:27–23:6 in zijn context», in *Bijdragen* 39(1978), 144-151; N. CALDUCH-BENAGES – J.Y. PAHK, *La preghiera dei saggi. La preghiera nel Pentateuco Sapienziale*, Roma 2004, 108-113; M. GILBERT, *La Sapienza del cielo*, Cinisello Balsamo (MI) 2005, 174-178; ID., «Prayer in the Book of Ben Sira. Function and Relevance», in EGGER-WENZEL – CORLEY (edd.), *Prayer*, 117-135, spec. 117-118 (= ID., *Ben Sira*, 265-280, spec. 265-267); F.V. REITERER, «Gott, Vater», 137-170; N. CALDUCH-BENAGES, «Emotions in the Prayer of Sir 22:27–23:6», in S.C. REIF – R. EGGER-WENZEL (edd.), *Ancient Jewish Prayers and Emotions* (DCLS 26), Berlin-Boston, MA 2015, 145-160.

Alcuni studiosi si chiedono in quale rapporto sia 22,27–23,6 con le pericopi successive.<sup>11</sup> A noi sembra chiaro: le due tematiche, uso della bocca (22,27–23,1) e controllo dei desideri (23,2-6), verranno sviluppate nelle pericopi successive (23,7-15; 23,16-27).

Ecco il testo della preghiera e la relativa traduzione:

- 22,27 τίς δώσει ἐπὶ στόμα μου φυλακὴν  
καὶ ἐπὶ τῶν χειλέων μου σφραγίδα πανούργου  
ἵνα μὴ πέσω ἀπ' αὐτῆς  
καὶ ἡ γλῶσσά μου ἀπολέσῃ με
- 23,1 κύριε πάτερ καὶ δέσποτα ζωῆς μου  
καὶ μὴ ἀφῆς με πεσεῖν ἐν αὐτοῖς
- 2 τίς ἐπιστήσῃ ἐπὶ τοῦ διανοήματός μου μάστιγας  
καὶ ἐπὶ τῆς καρδίας μου παιδείαν σοφίας  
ἵνα ἐπὶ τοῖς ἀγνοήμασίν μου μὴ φείσωνται  
καὶ οὐ μὴ παρῆ τὰ ἀμαρτήματα αὐτῶν
- 3 ὅπως μὴ πληθυνθῶσιν αἱ ἄγνοιαί μου  
καὶ αἱ ἀμαρτίαι μου πλεονάσωσιν  
καὶ πεσοῦμαι ἔναντι τῶν ὑπεναντίων  
καὶ ἐπιχαρεῖταί μοι ὁ ἐχθρός μου
- 4 κύριε πάτερ καὶ θεὲ ζωῆς μου  
μὴ ἐγκαταλίπῃς με ἐν βουλή αὐτῶν  
μετεωρισμὸν ὀφθαλμῶν μὴ δῶς μοι  
καὶ ἐπιθυμίαν ἀπόστρεψον ἀπ' ἐμοῦ
- 6 κοιλίας ὄρεξις καὶ συνουσιασμὸς μὴ καταλαβέτωσάν με  
καὶ ψυχῇ ἀναιδεῖ μὴ παραδῶς με
- 22,27 Chi provvederà una custodia alla mia bocca,  
e alle mie labbra un sigillo sagace,  
affinché io non cada per causa loro  
e la mia lingua non mi rovini?
- 23,1 Signore, padre e sovrano della mia vita,  
non lasciarmi cadere a causa loro.
- 2 Chi imporrà una sferza sul mio pensiero  
e sul mio cuore l'ammaestramento della sapienza  
affinché non ci sia tolleranza sulle mie inavvertenze  
e non restino impuniti i peccati a causa loro,  
cosicché non abbondino le mie inavvertenze  
e non si moltiplichino i miei peccati,  
e io non cada davanti ai miei avversari  
e non esulti il mio nemico?
- 4 Signore, padre e Dio della mia vita,  
non abbandonarmi al loro volere,  
non consentirmi sfrontatezza degli occhi

<sup>11</sup> Cf. le osservazioni di REITERER, «Gott, Vater», 138.



- 5           allontana da me la concupiscenza.  
6           Sensualità e sesso non mi afferrino,  
            e non consegnarmi a un desiderio vergognoso.

### *La struttura*

In questo testo leggiamo delle ripetizioni sia sul piano lessematico sia su quello sintattico. In 22,27a e 23,2a, infatti, si ripete una costruzione identica (τίς + verbo + ἐπί + nome + μου + nome). Lo stesso dicasi per 23,1a e 23,4a, dove l'autore ripete un'espressione con una piccola variante: κύριε πάτερ καὶ δέσποτα ζωῆς μου/κύριε πάτερ καὶ θεὲ ζωῆς μου. La fisionomia delle ripetizioni è la seguente:

- 22,27a a   τίς + verbo + ἐπί + nome + μου + nome  
23,1a   b   κύριε πάτερ καὶ δέσποτα ζωῆς μου
- 23,2a   a   τίς + verbo + ἐπί + nome + μου + nome  
23,4a   b   κύριε πάτερ καὶ θεὲ ζωῆς μου

Queste due ripetizioni mostrano come il testo sia una duplice preghiera. La sintesi della struttura completa si fonda su tre elementi: il pronome interrogativo τίς + καί, la finale negativa ἵνα μή + καί e l'invocazione κύριε πάτερ (ζωῆς μου):

a		22,27a.b	τίς	καί		
	b	27c.d	ἵνα μή	καί	+	;
		c	23,1a.b	κύριε πάτερ	καὶ	μή
a'		2a.b	τίς	καί		
	b'	2c.d	ἵνα μή	καὶ	οὐ	μή
		3a.b	ὅπως μή	καί		
		3c.d	καί	καί	+	;
		c'	4a.b	κύριε πάτερ	μή	
			4c.5a	μή	καί	
			6a.b	μή	μή	

La prima strofa (22,27–23,1) esprime una domanda in due distici, seguiti da un versetto di preghiera. Nella seconda (23,2-6), la domanda copre quattro distici e la preghiera tre distici. La seconda strofa affronta dunque un problema più impegnativo. Come l'autore, ogni uomo può porsi questi interrogativi e fare le due preghiere.



### *Sir 22,27–23,1: analisi della prima strofa*

Il Siracide, quando parla di tematiche personali, adopera il pronome τίς solo in 22,27a e 23,2a. Questo particolare fa pensare che le due domande retoriche indichino in 22,27–23,6 un testo importante, che va oltre l'interesse personale.

Al bisogno di una custodia della propria bocca segue il bisogno di un sigillo sulle proprie labbra. Questo sigillo è detto πανούργον. L'aggettivo, che significa *astuto come la volpe*, viene usato dal Siracide 4x. Solo in 6,32b abbiamo il testo ebraico, dove si legge «se ci metti l'anima, diventerai avveduto/sagace (חַעֲרָם)»; πανούργος traduce il più delle volte una parola della radice della Bibbia ebraica עָרַם. Sono l'avvedutezza, la sagacità e la prudenza che possono opportunamente tenere all'uomo la bocca in silenzio e le labbra chiuse. L'incapacità di custodire bocca e labbra porta alla rovina (cf. Sal 64,9c; Sir 28,24–26) e spesso genera la calunnia che provoca danni ad altri (Sir 28,13–18). Ben Sira stesso ne è stato vittima (cf. Sir 51,1–12). Come dice Pr 13,3 e 18,21, la lingua è capace di morte o di vita. Per questo motivo il Siracide chiede al Signore, che regge la sua vita (23,1a), di non lasciarlo inciampare nel suo parlare. L'espressione di 23,1b, ἐν αὐτοῖς, rimanda alla bocca, alle labbra e alla lingua (23,1c).

### *Sir 23,2–6: analisi della seconda strofa*

Punto di partenza della questione che apre la strofa, il termine διανόημα (pensiero, intelletto, animo),<sup>12</sup> che nel caso concreto ha una valenza eticamente discutibile o negativa.<sup>13</sup> Il Siracide sente il bisogno che qualcuno fustighi il suo pensiero o ragionamento. Non vuole essere abbandonato al capriccio di ciò che capita nella sua mente. Il lessema διανόημα è usato molto poco nel resto della LXX (6x: Pr 14,14;

<sup>12</sup> G.L. PRATO, *Il problema della teodicea in Ben Sira* (AnBib 65), Roma 1975, 239, concorda nel preferire la traduzione *pensiero* e non è favorevole al valore di *impulso* perché non è sicuro che nell'ipotetico testo ebraico ci fosse יצר in quanto la traduzione siriana non ha il termine e il termine «διανόημα mai in Sir corrisponde ad esso». Prato si rifà a G. MAIER, *Mensch und freier Wille. Nach den jüdischen Religionsparteien zwischen Ben Sira und Paulus* (WUNT 12), Tübingen 1971, 93.

<sup>13</sup> Nel Siracide il termine διανόημα ricorre 7x. Una volta (24,29) riguarda il pensiero di Dio. Una seconda volta presenta il pensiero dell'uomo conosciuto bene da Dio (42,20). In altri tre casi il termine indica il pensiero umano, positivo e valido (22,16; 25,5; 32,18). Infine, in due casi (22,18; 23,2) il termine indica «i pensieri umani in quanto eticamente discutibili» (cf. J. BEHM, «νοέω κτλ.», in *GLNT*, VII, 1084–1087).

15,24; Is 55,9; Ez 14,3.4; Dn 8,25). Il Siracide lo usa 7x per indicare la riflessione interiore o il pensiero dell'uomo che, insieme alla parola, Dio conosce bene (42,20). Dal διανόημα derivano l'inavvertenza (ἀγνόημα / ἄγνοια) e il peccato (ἀμάρτημα / ἁμαρτία). Nel caso concreto di quali peccati si tratta? La risposta si trova dopo l'invocazione a Dio: la sfrontatezza degli occhi (μετεωρισμὸς<sup>14</sup> ὀφθαλμῶν, la concupiscenza (ἐπιθυμία<sup>15</sup>), la sensualità (κοιλίας ὄρεξις<sup>16</sup>), il sesso (συνουσιασμός<sup>17</sup>) e il desiderio vergognoso (ψυχὴ ἀναιδής<sup>18</sup>). Il termine μετεωρισμός indica, come in 26,9, l'eccitazione piacevole della bramosia sessuale, mentre il termine ἐπιθυμία esprime, come in 20,4a (cf. Es 20,17; Dt 5,21 nel Decalogo), il desiderio libidinoso.

In 23,1b e in 23,4b l'autore esprime concetti simili: Dio potrebbe lasciare solo l'orante di fronte al potere di queste forze interne ma nocive. L'orante sente il bisogno dell'intervento salvifico di Dio.

Mentre nella prima invocazione della preghiera Dio è chiamato πάτερ καὶ δέσποτα ζωῆς μου, la seconda lo chiama πάτερ καὶ θεὸς ζωῆς μου.<sup>19</sup> Questa variante (δέσποτᾶ θεός), oltre a una preziosità stilistica, ha anche un valore teologico. Tale valore emerge leggendo 51,1-12, altra preghiera personale come quella in esame: qui il Siracide chiama il Signore θεὸν τὸν σωτήρᾶ μου perché lo ha salvato quando la sua «vita era vicina agli inferi» (51,6c: ἡ ζωὴ μου ἦν σύνεγγυς ἄδου κάτω). Per il Siracide, nel nominare θεός c'è, dunque, anche il concetto di salvatore: così in 23,4a; dove Dio è capace di sottrarre l'orante alle forze nocive, interne alla propria persona (23,4b-6).

<sup>14</sup> Alla lettera significherebbe «sollevamento degli occhi». Il vocabolo μετεωρισμός viene usato in 2Mac 5,21; Sal 41(42),8; 87(88),8; 92(93); Sir 23,4; 26,9; Gn 2,4; *Odi di Salomone* 6,4. Nei Salmi e nelle Odi indica i «flutti del mare», mentre in 2Mac e Sir è usato con il significato traslato di «orgoglio» o di «sfrontatezza». Cf. M. ZAPPELLA, «Σοφία Σιράχ – Sapienza di Sira», in C. MARTONE (ed.), *La Bibbia dei Settanta, III. Libri poetici* (Antico e Nuovo Testamento 16), Brescia 2013, 1063 nota 188; CALDUCH-BENAGES, «Emotions», 151-152.

<sup>15</sup> Cf. CALDUCH-BENAGES, «Emotions», 152.

<sup>16</sup> Cf. CALDUCH-BENAGES, «Emotions», 152-153.

<sup>17</sup> Classificato come neologismo, il vocabolo compare qui e in 4Mac 2,3; J. LUST – E. EYNIKEL – K. HAUSPIE, *Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Stuttgart 2003, 594. In 4Mac 2,3, G. SCARPAT, *Quarto libro dei Maccabei* (Biblica. Testi e studi 9), Brescia 2006, 135, annota che «è probabile che il neologismo in ἄσμος abbia tinta peggiorativa». Cf. CALDUCH-BENAGES, «Emotions», 153-154.

<sup>18</sup> Cf. CALDUCH-BENAGES, «Emotions», 154.

<sup>19</sup> Per il tema di Dio Padre nell'AT, W. MARCHEL, *Abba, Père! La prière du Christ et des chrétiens; Étude exégétique sur les origines et la signification de l'invocation à la divinité comme père, avant et dans le Nouveau Testament* (AnBib 19), Roma 1971, 23 nota 1, cita esplicitamente Sir 23,1.4.

L'ultimo distico, 23,6, esprime ancora più chiaramente ciò che il Siracide intende auspicabile per se stesso: chiede a Dio di non essere dominato dall'appetito sessuale. Conclude con un'ultima petizione a Dio: «Non consegnarmi alla ψυχή ἀναιδή», al «desiderio impudico». Il senso di ψυχή, come dell'ebraico  $\psi\psi\lambda$ , può indicare il desiderio fremente, come per l'asina selvatica di Ger 2,24.<sup>20</sup>

### Sir 23,7-15: la disciplina della bocca

Questo testo inizia con un vocabolario molto simile a quello che si trova all'inizio della duplice preghiera (22,27-23,6):

Sir 22,27a	ἐπὶ στόμα	παιδείαν στόματος	Sir 23,7a
Sir 22,27a	φυλακήν	ὁ φυλάσσω	Sir 23,7b
Sir 22,27b	ἐπὶ τῶν χειλέων	ἐν τοῖς χείλεσιν	Sir 23,8a

Questo dato letterario si ripete anche all'interno della pericope di 23,7-15. Il vocabolario di 23,7-8 si ritrova in 23,12-13:

Sir 23,7a	παιδείαν	←	ἀντιπαραβεβλημένη	Sir 23,12a
Sir 23,7a	στόματος	←	ἐν ἀμαρτίαις	Sir 23,12d
Sir 23,8a	καταληφθήσεται	←	ἀπαιδευσίαν	Sir 23,13a
Sir 23,8a	ἀμαρτωλός	←	τὸ στόμα	Sir 23,13a

Questa osservazione permette di mostrare quanto la pericope di 23,7-15 sia legata a 22,27-23,6 e permette anche di ipotizzare all'interno di 23,7-15 due strofe irregolari: 23,7-11.12-15. Vediamo alcuni elementi più importanti per comprovare l'ipotesi e osservare la struttura.

#### La struttura di Sir 23,7-15

§1. In 23,7-15 la prima strofa 23,7-11 è ritmata da un triplice richiamo:

<sup>20</sup> Ger 2,24: «Asina selvatica, abituata al deserto: quando ansima nell'ardore del suo desiderio (*qeré*:  $\psi\psi\lambda$   $\eta\alpha\beta$  / ἐν ἐπιθυμίαις ψυχῆς αὐτῆς), chi può frenare la sua brama? Quanti la cercano non fanno fatica: la troveranno sempre disponibile». Cf. anche Sal 42(41),2: «Come la cerva anela ( $\eta\eta\eta$  / ἐπιποθεῖ) ai corsi d'acqua, così l'anima mia ( $\psi\psi\lambda$  / ἡ ψυχή μου) anela a te, o Dio».



Sir 23,7a.9a	στόματος / στόμα
Sir 23,9b.10c	ὀνομασία τοῦ ἁγίου / ὀνομάζων
Sir 23,10d.11c.d	ἀπὸ ἁμαρτίας / ἁμαρτία / ἥμαρτεν

In questa pericope, il primo uso sbagliato della bocca è il giuramento (23,9a: ὄρκω; 23,11a: πολύορκος; 23,11e: ὄμοσεν), compiuto con l'invocazione del nome di Dio.

§2. Nella seconda strofa 23,12-15, sul piano tematico si trovano le grossolane volgarità (23,13a: ἀπαιδευσίαν ἀσυρῆ), il dire sciocchezze (23,14d: μωρανθῆς) e i discorsi ingiuriosi (23,15a: λόγοις ὀνειδισμοῦ). Sul piano sintattico, la pericope è marcata dalla seconda persona singolare (σου: 23,13a.14a.f) e contiene un'inclusione con l'aggettivo indefinito (23,12c: πάντα; 23,15b: πάσαις).

§3. In ambedue le strofe si trova dopo i primi quattro stichi (23,7-8/23,12) un comandamento con la forma del congiuntivo negativo aoristo attivo in 23,9a (μὴ ἐθείσης); passivo-riflessivo in 23,9b (μὴ συνεθισθῆς); attivo in 23,13a (συνεθίσης). Si ordina al discepolo di non abituarsi a proferire continuamente il nome divino e a non abituare la bocca alle grossolane volgarità. Inoltre, in entrambe le strofe c'è una sequenza ternaria: nella prima strofa, ripetizione di tre protasi (23,11cde: ἐάν / κἄν / καὶ εἰ), mentre, nella seconda, di tre coordinate (23,14def: καί / καὶ / καί).

È, dunque, ragionevole vedere in 23,7-15 due sezioni irregolari con alcune simmetrie: 23,7-11 (il cattivo uso della bocca con il giuramento) e 23,8-15 (il cattivo uso della bocca con il turpiloquio). Dopo Smend, anche Haspecker<sup>21</sup> è di questo parere.

### *Sir 23,7-11: la prima sezione*

23,7-11 (il cattivo uso della bocca con il giuramento) si apre con un titolo: Παιδεία στόματος, ripreso da 23,7a (παιδείαν στόματος). Non lo prendiamo in considerazione, essendo verosimilmente un titolo non originale degli amanuensi.

La disciplina della sapienza, παιδεία σοφίας (23,2b), deve tramutarsi prima di ogni altra cosa in una disciplina della bocca, παιδεία

<sup>21</sup> J. HASPECKER, *Gottesfurcht bei Jesus Sirach* (AnBib 30), Roma 1967, 165-166.



στόματος (23,7a). Rendiamo la posizione enfatica dell'espressione παιδεία στόματος di 23,7a con una traduzione un po' dura, che però offre il sapore del testo originale.

La pericope di 23,7-11 è suddivisa in tre parti. La prima (23,7-8), composta da due distici introduttivi, è costituita da un detto sapienziale (23,7), seguito da un avvertimento generale (23,8):<sup>22</sup> il maestro avverte i discepoli di quanto importante sia disciplinare la bocca perché il peccatore, il maldicente e il superbo non lo sanno fare e diventano vittime delle proprie labbra. La seconda parte (23,9-10), di tre distici, contiene il cuore della pericope: un comando negativo in seconda persona (23,9), seguito da una dimostrazione (23,10). La terza (23,11), ancora di tre distici, inizia con un detto sapienziale (23,11ab) e prosegue con tre riflessioni condizionali (23,11cde), concludendo con un ammonimento (23,11f) che riprende il tema del secondo stico del detto sapienziale iniziale (23,11b):

- 7 παιδείαν στόματος ἀκούσατε τέκνα  
καὶ ὁ φυλάσσων οὐ μὴ ἀλῶ
- 8 ἐν τοῖς χείλεσιν αὐτοῦ καταληφθήσεται ἁμαρτωλός  
καὶ λοῖδορος καὶ ὑπερήφανος σκανδαλισθήσονται ἐν αὐτοῖς
- 9 ὄρκῳ μὴ ἐπίσης τὸ στόμα σου  
καὶ ὀνομασίᾳ τοῦ ἁγίου μὴ συνεθισθῆς
- 10 ὥσπερ γὰρ οἰκέτης ἐξεταζόμενος ἐνδελεχῶς  
ἀπὸ μῶλωπος οὐκ ἐλαττωθήσεται  
οὕτως καὶ ὁ ὁμνύων καὶ ὀνομάζων διὰ παντὸς  
ἀπὸ ἁμαρτίας οὐ μὴ καθαρισθῆ
- 11 ἀνὴρ πολύορκος πλησθήσεται ἀνομίας  
καὶ οὐκ ἀποστήσεται ἀπὸ τοῦ οἴκου αὐτοῦ μάστιξ  
ἐὰν πλημμελήσῃ ἁμαρτία αὐτοῦ ἐπ' αὐτῷ  
κἂν ὑπερίδῃ ἡμαρτεν δισσῶς  
καὶ εἰ διὰ κενῆς ὤμοσεν οὐ δικαιωθήσεται  
πλησθήσεται γὰρ ἐπαγωγῶν ὁ οἶκος αὐτοῦ
- 7 La disciplina della bocca ascoltate, o figli,  
chi l'osserva non sarà colto in flagrante.
- 8 Nelle proprie labbra sarà irretito il peccatore,  
il litigioso e il superbo troveranno inciampo in esse.

<sup>22</sup> Sir 23,8 è redatto in modo chiastico: strumento di errore (ἐν τοῖς χείλεσιν αὐτοῦ) + verbo (καταληφθήσεται) + soggetto (ἁμαρτωλός) // soggetto (καὶ λοῖδορος καὶ ὑπερήφανος) + verbo (σκανδαλισθήσονται) + strumento di errore (ἐν αὐτοῖς).

- 9 Al giuramento non abituare la tua bocca  
e a nominare il Santo non abituarti.
- 10 Come, infatti, un servo controllato continuamente  
dalle lividure non sfuggirà,  
così anche chi giura e chi pronuncia il Nome per ogni cosa  
dal peccato non sarà immune.
- 11 Un uomo di molti giuramenti sarà riempito di peccato  
e non si allontanerà dalla sua casa il flagello;  
se (giurando) sbaglia, il peccato è su di lui  
e se disprezza (il giuramento), pecca due volte.  
E se (invocando il Nome) giura per niente,<sup>23</sup> non sarà giustificato,  
sarà riempita infatti di sventure la sua casa.

### §1. La prima strofa (l'introduzione): 23,7-8

23,7a.8a è legato dagli strumenti della parola, bocca/labbro (στόμα/χείλος) e 23,7b.8b dall'antitetica sorte di chi osserva la disciplina della bocca: non sarà colto in flagrante, mentre il litigioso e il superbo troveranno inciampo (οὐ μὴ ἀλώ/σκανδαλισθήσονται). I protagonisti sono: un gruppo collettivo, i figli, e tre persone negative (il peccatore, il litigioso e il superbo).

Il vocativo plurale τέκνα (figli) di 23,7a, accompagnato dal verbo ἀκούω, si trova solo qui e in 3,1a,<sup>24</sup> dove l'autore interpella i suoi discepoli affinché ascoltino il sapiente, che si presenta come padre,<sup>25</sup> e, praticando i suoi insegnamenti, siano salvati (ἐμοῦ τοῦ πατρὸς ἀκούσατε τέκνα καὶ οὕτως ποιήσατε ἵνα σωθῆτε). Anche in 3,1 l'espressione ἀκούσατε τέκνα allude al bisogno di salvezza come in 23,4a. Per il Siracide il termine λοῖδορος (litigioso) è un *hapax*, mentre il termine ὑπερήφανος (superbo) compare più volte (3,28; 11,30; 13,1.20; 21,4; 23,8; 25,2; 27,15.28; 31,26; 32,12.18). Dato il parallelismo sinonimico presente in 23,8ab, si vede nel «peccatore» un iperonimo che include due iponimi, maldicente e superbo.

<sup>23</sup> Nell'AT, διὰ κενῆς ricorre 10x (Lv 26,16; 1Mac 6,12; Sal 24,3; 30,7; Pr 23,29; Gb 2,3; 6,5; 9,17; 22,6; Sir 23,11); il significato non è mai «falsamente» ma piuttosto «invano, senza ragione, senza motivo, inutilmente, ecc.» (cf. P. LUCCA, *La Bibbia dei Settanta. I. Pentateuco*, Brescia 2012; C. MARTONE, *La Bibbia dei Settanta. III. Libri poetici*, Brescia 2013). Preferiamo questa seconda linea.

<sup>24</sup> Anche il singolare τέκνον associato ad ἀκούω è poco frequente nel Siracide (6,23; 16,24; 31,22).

<sup>25</sup> Sulla figura del saggio come padre si veda B.G. WRIGHT, *Praise Israel for Wisdom and Instruction. Essays on Ben Sira and Wisdom, the Letter of Aristeus and the Septuagint* (JSJ.S 131), Leiden-Boston, MA 2008, 169–171.

La casa del superbo è soggetta alla devastazione (21,4: καταπληγμὸς καὶ ὕβρις ἐρημώσουσιν πλοῦτον οὕτως οἶκος ὑπερηφάνου ἐρημωθήσεται, «spavento e violenza disperdono la ricchezza, così la casa del superbo sarà devastata») come la casa di chi compie molti giuramenti (23,11a) e di chi giura il falso (23,11f). Mentre la sapienza riempie di beni desiderabili la casa di chi teme Dio (1,17) e la benedizione del padre consolida le case dei figli (3,9), il peccatore, litigioso e superbo, chi moltiplica i giuramenti e giura il falso, è insipiente, non teme Dio e non è depositario di nessuna benedizione paterna.

L'introduzione dunque è chiara: ascoltare disciplinando la bocca significa condurre una vita ineccepibile e non disciplinarla equivale a essere peccatore, litigioso e superbo.

## §2. La seconda strofa (il comando motivato): 23,9-10

Tra i primi stichi della prima strofa (23,7a) e della seconda (23,9a), il vocabolo στόμα crea un legame lessematico. Nella seconda, tuttavia, c'è un cambiamento del destinatario: dal voi (23,7a) e da *egli/essi* (23,7b.8a/23,8b), si passa al *tu* (23,9ab). Questo dato inizia un nuovo segmento della pericope. Il maestro si rivolge direttamente a uno dei τέκνα, a un suo discepolo: l'insegnamento è personalizzato. In 23,9-10, c'è un'inclusione con la ripetizione del radicale ὄνομα (23,9b: καὶ ὀνομασίᾳ τοῦ ἁγίου μὴ συνεισθῆς /23,10c: οὕτως καὶ ὁ ὀμνύων καὶ ὀνομάζων διὰ παντός). Questo elemento di unificazione è rafforzato in 23,9 dalla ripetizione del verbo ἐθίζω (23,9a) e dal suo composto συνειθίζω (23,9b), mentre 23,10 è rafforzato da ὡσπερ γάρ, «come infatti» di 23,10a e οὕτως καί, «così anche» di 23,10c, che creano un paragone tra il servo che, controllato, non sfuggirà alle lividure, e chi giura per ogni cosa: non sarà immune dal peccato. L'insegnamento personalizzato di questa parte allude alla tradizione biblica: non giurare in modo sconsiderato, pronunciando il nome di Dio. Per il Siracide, giurare ripetutamente («non abituare...»/«di continuo») è un peccato proibito dal Decalogo: non si nomina Dio invano (ἐπὶ ματαίῳ/in ebraico: לִשְׁוֵא), cioè «il ne faut pas proférer le nom divin sous des prétextes futiles»:<sup>26</sup>

<sup>26</sup> A. LE BOULLUEC – P. SANDEVOIR, *L'Exode* (La Bible d'Alexandrie 2), Paris 2004, 207.

Es 20,7 <sup>H</sup>	Es 20,7 <sup>LXX</sup>
<p>לא תשא את־שם־יהוה אלהיך  לשוא  כי לא ינקה יהוה  את אשר־ישא את־שמו  :לשוא</p>	<p>οὐ λήμψῃ τὸ ὄνομα κυρίου τοῦ θεοῦ σου  ἐπὶ ματαίῳ  οὐ γὰρ μὴ καθάριση κύριος  τὸν λαμβάνοντα τὸ ὄνομα αὐτοῦ  ἐπὶ ματαίῳ</p>
<p>Non pronuncerai il nome del Signore,  tuo Dio,  invano;  perché il Signore non lascia impunito  chi pronuncia il suo nome  invano.</p>	<p>Non prenderai il nome del Signore,  tuo Dio,  invano;  il Signore infatti non lascerà puro  chi prende il suo nome  invano.</p>

### §3. La terza strofa (l'insegnamento casuistico): 23,11<sup>27</sup>

La terza sezione è caratterizzata da un'inclusione. Nel primo stico (23,11a) e nell'ultimo (23,11f) si trova il verbo πλησθήσεται. L'inclusione, poi, è rafforzata dal vocabolo οἶκος (23,11b.f). All'interno si trovano tre frasi condizionali (23,11c: εἰάν; 23,11d: κἄν; 23,11e: καὶ εἰ) che esprimono una triplice casistica relativa al giuramento, con una progressiva gravità nelle protasi. Le apodosi mostrano il risultato negativo: il peccato (23,11c: ἁμαρτία; 23,11d: ἥμαρτεν; 23,11e: οὐ δικαιωθήσεται). La seconda apodosi contiene l'avverbio δισσωδς (due volte), mentre la prima e la terza non hanno nessun rafforzativo avverbiale. La struttura è questa:

a	ἀνὴρ πολύορκος πλησθήσεται	+ (ἀνομίας)	+ τοῦ οἴκου
b	εἰάν	+ ἁμαρτία	
c	κἄν	+ ἥμαρτεν	+ δισσωδς
b'	καὶ εἰ (ὡμοσεν)	+ οὐ δικαιωθήσεται	
a'	πλησθήσεται		+ ὁ οἶκος

I primi due stichi (23,11ab: ἀνὴρ πολύορκος + ἀνομίας) riprendono il tema degli ultimi due stichi della sezione precedente (23,10cd: ὀμνύων + ἁμαρτίας): pecca chi giura troppo. Non è una ripetizione, ma un approfondimento.

<sup>27</sup> Il testo ebraico di 23,11ab è stato ritrovato nel 2007, cf. J.-S. REY, «Un nouveau bifeuillet du manuscrit C de la Genizah du Caire», in H. AUSLOOS – B. LEMMELIJN – M. VERVENNE (edd.), *Florilegium Lovaniense. FS F. García Martínez* (BETHL 224), Leuven 2008, 387-416.

Colui che compie un giuramento azzardato non coinvolge solo se stesso, ma anche la sua famiglia. In 23,11b.f, il Siracide avverte che la sua famiglia (οἶκος) sarà colpita dai flagelli e dalle sventure (23,11b: καὶ οὐκ ἀποστήσεται ἀπὸ τοῦ οἴκου αὐτοῦ μάστιξ, «e non si allontanerà dalla sua casa il flagello»; 23,11f: πλησθήσεται γὰρ ἐπαγωγῶν ὁ οἶκος αὐτοῦ, «sarà riempita infatti di sventure la sua casa») a somiglianza di quanto detto per la casa del superbo (cf. 21,4), mentre colui che giura in modo azzardato sarà responsabile di peccato e non verrà giustificato. In 23,11c.f c'è un gioco imperniato sulla preposizione ἐπί (ἐπ' αὐτῷ ἐπαγωγῶν): il peccato *cade sopra* chi giura in modo azzardato e le disgrazie sopra la sua famiglia.

Chi compie un giuramento azzardato? I casi sono tre in progressiva gravità. Prima c'è colui che giura senza essere sicuro di ciò che giura (23,11c), forse senza intenzionalità cattiva.<sup>28</sup> Segue colui che giura disprezzando il giuramento, cioè senza dare il giusto valore al giuramento stesso (23,11d). Infine troviamo colui che giura consapevolmente per niente (23,11e), forse con l'intenzione chiara di imbrogliare.<sup>29</sup>

L'insegnamento del Siracide non è ispirato solo da Es 20,7, ma con ogni probabilità anche da Lv 19,12,<sup>30</sup> che proibisce di adoperare il nome di Dio nel giuramento riguardante ciò che è inganno (ebraico) o ingiusto (greco):

Lv 19,12 <sup>H</sup>	Lv 19,12 <sup>Gr</sup>
<p>ולא תשבועו בשמי לשקר והללת את-שם אלהיך אני יהוה:</p>	<p>καὶ οὐκ ὁμείσθε τῷ ὀνόματί μου ἐπ' ἀδίκῳ καὶ οὐ βεβηλώσετε τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ ὑμῶν ἐγὼ εἰμι κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν</p>
<p>E non giurerete nel mio nome con l'inganno poiché profanerai il nome del tuo Dio. Io sono il Signore.</p>	<p>E non giurerete sull'ingiusto nel mio nome: e non profanerete il nome del vostro Dio. Io sono il Signore, il vostro Dio.</p>

<sup>28</sup> Cf. H. DUESBERG – I. FRANSEN, *Ecclesiastico* (La Sacra Bibbia), Torino 1966, 192-193.

<sup>29</sup> Cf. P. AUVRAY, «L'Écclesiastique», in *La Bible de Jérusalem*, Paris 1998, 1294 nota b.

<sup>30</sup> Secondo W.C. KAISER, «The Book of Leviticus», in *The New Interpreter's Bible*, 1, Nashville, TN 1994, 1131, Lv 19,4-18 non sarebbe altro che una ripresa dei comandamenti e farebbe corrispondere il terzo comandamento a Lv 19,12. Di parere simile anche E. CORTESI, *La Sacra Bibbia. Levitico* (Antico Testamento), Torino 1982, 88-89, mentre S.E. BALENTINE, *Levitico*, Torino 2008, 196-197, non concorda.

Tra il Siracide e il Levitico c'è solo un richiamo verbale attraverso il radicale *ὄνομα* che calca il comando a non usare il nome Dio in un giuramento che si potrebbe chiamare «colpevolmente inidoneo».

### *Sir 23,12-15: la seconda sezione*

In 23,12-15<sup>31</sup> – il cattivo uso della bocca con il turpiloquio –, ci sono tre strofe come nella sezione precedente. Questa divisione è possibile considerando l'uso dei pronomi. Nella prima strofa (23,12), introduttiva, i pronomi sono alla terza persona (egli / essi). Nella seconda (23,13-14), caratterizzata da due comandi (23,13a: *μὴ συνεθίσῃς*, 23,14a: *μνήσθητι*), il discorso è rivolto a un interlocutore in seconda persona singolare. Infine, nella terza, 23,15, ritorna la terza persona singolare.

La triplice suddivisione del brano è suffragata da altri elementi. Nel primo stico delle tre strofe si trova un riferimento alla parola: *λέξις* (linguaggio, deverbale da *λέγω*), *στόμα* (bocca) e *λόγοι* (discorsi).

Oltre a questo, sempre nel primo stico di tutt'e tre le strofe irregolari si trova un giudizio negativo sul turpiloquio: *ἀντιπαραβεβλημένη θανάτω* (paragonabile alla morte), *ἀπαιδευσίαν ἄσυρῆ* (volgarità grossolane), *λόγοις ὀνειδισμοῦ* (discorsi ingiuriosi).

Ci sono elementi che invece fungono da collante. In 23,13b, il vocabolo *ἁμαρτία* funge da aggancio con lo stesso vocabolo in 23,12d. Questo gioco, presente tra la prima e la seconda strofa, si ripete ancora tra la seconda e la terza con il vocabolo *ἡμέρα*. In 23,14f, ultimo stico della seconda strofa, si legge *τὴν ἡμέραν τοῦ τοκετοῦ σου*, «il giorno della tua nascita», mentre in 23,15b si legge *ἐν πάσαις ταῖς ἡμέραις αὐτοῦ*, «in tutti i giorni della sua vita». Inoltre, tra la seconda e la terza strofa troviamo un ulteriore elemento che lega le due unità: *συνεθίζω* (23,13a: *συνεθίσῃς* / 23,15a: *συνεθιζόμενος*), presente nel primo stico della seconda e della terza strofa. Infine, le tre strofe sono percorse dal tema dell'arco della vita: morte, nascita, vita. All'inizio della prima strofa, in 23,12a si legge il vocabolo *morte* (*θανάτος*), mentre alla fine della seconda, in 23,14f si trova il vocabolo *nascita* (*τοκετός*). Alla fine della terza

<sup>31</sup> A.J. DESEČAR, «La necedad en Sirac 23,12–25», in *SBFLA* 20(1970), 264–272, annota che alcuni autori (cf. 266–267) definiscono 23,12–15 un testo sulle «palabras deshonestas» (cf. Duesberg – Auvray). Altri invece ritengono che continui la riflessione sulla blasfemia (Duesberg – Fransen). Quest'ultimo parere non sembra pertinente. Come vedremo, 23,12 appare legato sia a 23,13 (*ἐν ἁμαρτίαις/λόγος ἁμαρτίας*), sia a 23,14 (*θάνατος/τοκετός*), sia a 23,15 (*ταῦτα πάντα/ἐν πάσαις ταῖς ἡμέραις*), e perciò forma un'unità all'interno di 23,12–15.

strofa, in 23,15b, è scritto «in tutti i suoi giorni» (ἐν πάσαις ταῖς ἡμέραις αὐτοῦ), che traduciamo «in tutti i giorni della sua vita».

Questa analisi conferma una struttura tripartita irregolare: in 23,12 una riflessione morale, in 23,13-14 un duplice comando pedagogico e in 23,15 una conclusione sapienziale.

- 12 ἔστιν λέξις ἀντιπαραβλημένη θανάτῳ  
μὴ εὐρεθήτω ἐν κληρονομίᾳ Ἰακωβ  
ἀπὸ γὰρ εὐσεβῶν ταῦτα πάντα ἀποστήσεται  
καὶ ἐν ἀμαρτίαις οὐκ ἐγκυλισθήσονται
- 13 ἀπαιδευσίαν ἀσυρῆ μὴ συνθέσης τὸ στόμα σου  
ἔστιν γὰρ ἐν αὐτῇ λόγος ἀμαρτίας
- 14 μνήσθητι πατρός καὶ μητρός σου  
ἀνὰ μέσον γὰρ μεγιστάνων συνεδρεύεις  
μήποτε ἐπιλάθῃ ἐνώπιον αὐτῶν  
καὶ τῷ ἔθισμῳ σου μωρανθήσῃ  
καὶ θελήσεις εἰ μὴ ἐγεννήθῃς  
καὶ τὴν ἡμέραν τοῦ τοκετοῦ σου καταράσῃ
- 15 ἄνθρωπος συνεχιζόμενος λόγοις ὀνειδισμοῦ  
ἐν πάσαις ταῖς ἡμέραις αὐτοῦ οὐ μὴ παιδευθῇ
- 12 C'è un linguaggio paragonabile alla morte:  
non si trovi nella discendenza di Giacobbe!  
Dai giusti, infatti, tutto ciò sarà rigettato  
e non si avvoltoleranno nei peccati.
- 13 A volgarità grossolane non si abitui la tua bocca,  
in esse infatti c'è motivo di peccato.
- 14 Ricorda tuo padre e tua madre  
quando siedì tra i grandi,  
per non dimenticarli mai davanti a loro  
e per non dire sempre sciocchezze,  
fino a desiderare di non essere nato  
e a maledire il giorno della tua nascita.
- 15 Un uomo abituato a discorsi ingiuriosi  
in tutti i giorni della sua vita non si correggerà.

### §1. La strofa della riflessione morale: 23,12

La strofa si apre con l'uso del verbo *essere* con il valore di esistenza: esprime un dato reale. Questa forma sapienziale è spesso presente nel Siracide. Può riguardare tipi di persone (cf. 20,5.12; ecc.) o caratteristi-

che delle persone (cf. 4,21; 19,23.25; 20,1.10.11; ecc.). In quest'ultimo caso la forma stilistica in genere procede per antitesi: nel primo stico c'è un aspetto della caratteristica e, nel secondo stico, la sua antitesi.<sup>32</sup> In 23,12, invece, la costruzione è unica nel suo genere: una constatazione cui segue una proibizione in forma di congiuntivo esortativo. La costruzione è legata a un vocabolo, λέξις, che nel Siracide compare ancora solo nel Prologo 20. Nelle altre ricorrenze della LXX (Est 1,22; 3,12; 8,9; 2Mac 2,31; Gb 36,2; 38,1), il vocabolo non ha una valenza negativa come in Sir 23,12. Infine, il verbo ἀντιπαραβάλλω è un *hapax* nella LXX. La singolarità di stile e di vocabolario potrebbe essere dovuta all'argomento stesso: il turpiloquio. Questo tema non compare nell'AT che, invece, lascia spazio a un altro uso improprio della lingua: la blasfemia (cf. Lv 24,11-16; 1Re 21,10.13).

Nel Nuovo Testamento, invece, il tema del turpiloquio e delle sciocchezze ha un'impronta negativa. Il tema si trova in ambito paolino,<sup>33</sup> dove in Ef 5,4 si legge μωρολογία («ciancia sciocca o stupidità»,<sup>34</sup> «insulsaggine»<sup>35</sup>), deverbale da μωρός, vocabolo imparentato con μωραίνω («dire sciocchezze»), presente in Sir 23,14d: μωρανθής. Per il testo paolino, di queste cose «neppure si parli» fra i cristiani. Ef 5,3-4 ha una consonanza concettuale con Sir 23,12 non solo perché vengono proibite le stesse insulsaggini, ma anche per la raccomandazione successiva: 23,12b dice: «Non si trovi nella discendenza di Giacobbe!» ed Ef 5,3: «Neppure se ne parli tra voi».

Anche 23,12cd ha qualche cosa di particolare. La costruzione ἀφίστημι + genitivo plurale di εὐσεβής è unica nella LXX, come vi è raro l'uso del verbo ἐγκυλίωμα (Pr 7,18; Sir 23,12; 37,3). Questa attenzione per «l'eredità di Giacobbe» e per «i giusti», esortati a non rotolarsi in quei peccati di linguaggio paragonabile alla morte, fa pensare alla situazione dei giudei d'Alessandria: l'eredità di Giacobbe era immersa in un tessuto sociale dove il parlare scurrile era normalità,<sup>36</sup> e i pii non potevano adeguarsi a tale mentalità. Forse nessuno prima del Siracide aveva

<sup>32</sup> Cf., ad esempio, Sir 4,21: ἔστιν γὰρ αἰσχύνη ἐπάγουσα ἀμαρτίαν καὶ ἔστιν αἰσχύνη δόξα καὶ χάρις, «C'è una vergogna che porta al peccato e c'è una vergogna che porta gloria e grazia».

<sup>33</sup> Cf. anche Col 3,8.

<sup>34</sup> H. SCHLIER, *Lettera agli Efesini* (Biblioteca di Studi Biblici 2), Brescia 1965, 286.

<sup>35</sup> F. MONTAGNINI, *Lettera agli Efesini* (Biblioteca Biblica 15), Brescia 1994, 311.

<sup>36</sup> A titolo orientativo, cf. G. FINK, *Ditelo in latino. Insulti, ingiurie, contumelie dell'Antichità romana*, Milano 1992; N. DE SCEPSI, *Come insultavano gli antichi. Dire parolacce in greco e in latino* (Nugae), Genova 2017.

prestato attenzione a questo aspetto della vita e ciò potrebbe spiegare l'eccezionalità delle costruzioni sintattiche e dei vocaboli usati.

## §2. La strofa del duplice comando pedagogico: 23,13-14

La strofa si lega a quella precedente attraverso la ripresa del termine ἀμαρτία (23,12d.13b). Due comandi sono seguiti da due motivazioni. La prima parte è breve (23,13): il comando è espresso dall'imperativo μνήσθητι e la motivazione con la congiunzione esplicativa γάρ. La seconda è più impegnativa: il comando è espresso dall'imperativo μνήσθητι in 23,14ab; 23,14cdef esprime la motivazione con la congiunzione esplicativa negativa μήποτε, da cui dipendono quattro coordinate paratattiche.

### \* 23,13<sup>37</sup>

Come in 23,12, anche qui c'è una ricercatezza nel vocabolario. Il termine ἀπαιδευσία compare nella LXX solo 4x, tre nel Siracide (4,25; 21,24; 23,13) e una volta in Os 7,16. Di per sé significa «mancanza di educazione»; nel Siracide si precisa come «ignoranza, cattiva educazione, volgarità», mentre in Osea come «insolenza». L'altro vocabolo, ἀσυρής, è un *hapax* nella LXX. Infine, il verbo συνεθίζω viene usato solo dal Siracide, in 23,9.13.15, con il significato di «abituare». L'imperativo negativo aoristo (μὴ συνεθίσῃς) è un comando motivato dal fatto che le «grossolane volgarità», di cui il discepolo può essere responsabile, sono motivo di peccato.

### \*23,14

Il tono moraleggiante di 23,13 si stempera nel tono sapienziale di 23,14, che fornisce al discepolo una strategia educativo-comportamentale. Il comando di ricordarsi del proprio padre e della propria madre (μιμνήσκω + πατήρ + μήτηρ) è un *unicum* nella LXX. Ricordarsi dei genitori potrebbe significare ricordarsi degli insegnamenti o moniti ricevuti da loro per non vergognarsi di fronte a loro. Così anche in 41,17.

Il discepolo, dunque, deve ricordarsi dei suoi genitori quando siede tra i μεγιστάνες: con loro non bisogna pronunciare «volgarità grossolane». I μεγιστάνες sarebbero i responsabili politici o militari (cf. 10,24; 28,14; 2Cr 36,18). Diversi giudei ad Alessandria erano a servizio del

<sup>37</sup> Non seguiamo la proposta di DESEČAR, «La needad», 270-271.

potere tolemaico e parecchi di loro stavano perdendo la loro identità ebraica.<sup>38</sup> Dire grossolanità (23,13a) – alle quali i pagani erano abituati<sup>39</sup> – oppure lasciarsi sfuggire sciocchezze (23,14d) equivaleva a doverne pentire amaramente, desiderando di non essere mai nati e maledicendo il giorno della nascita. Quest'ultimo concetto viene associato a Gb 3,11-13 e Ger 20,14.

«Non essere mai nato» è un tema riconducibile a Gb 3,11-13: la sofferenza è così grande per Giobbe da desiderare di non essere mai nato. Il Siracide associa questa sofferenza a quella del giovane che perde la sua onorabilità davanti ai μεγιστάνες con le sciocchezze che ha pronunciato.

Il legame con Ger 20,14 non è solo tematico, ma anche verbale:

Sir 23,14f	Ger 20,14a
καὶ τὴν ἡμέραν τοῦ τοκετοῦ σου καταράσῃ	ἐπικατάρματος ἡ ἡμέρα ἐν ἣ ἐτέχθην ἐν αὐτῇ ἡ ἡμέρα ἐν ἣ ἔτεκέν με ἡ μήτηρ μου μὴ ἔστω ἐπευκτή
e maledica il giorno della sua nascita	maledetto il giorno in cui fui generato in quel giorno in cui mia madre mi partorì non sia benedetto

I due testi contengono tre elementi fondamentali: il verbo e il suo deverbale, indicanti la maledizione (Sir: καταράσμαι / Ger: ἐπικατάρματος), l'avvenimento della nascita (Sir: τοκετός / Ger: τίκτω) e il tempo della nascita (Sir: ἡμέρα / Ger: ἡμέρα).

Perché il Siracide ha preferito un'allusione a Geremia? Qui il testo ebraico di Ben Sira manca. Forse il Siracide vedeva la «carriera» del giudeo nello Stato tolemaico paragonabile a quella di Geremia, una vocazione. Il dolore provocato dal fallimento a causa dell'uso sbagliato della parola in mezzo ai μεγιστάνες poteva essere paragonato al dolore di Geremia per l'apparente fallimento della sua vocazione profetica.

<sup>38</sup> J.M.G. BARKLAY, *Diaspora. I giudei nella diaspora mediterranea da Alessandro a Traiano* (323 a.C.-117 d.C.), Brescia 2004, 99-104.

<sup>39</sup> Cf. *ivi*, nota 33.

### §3. La strofa della conclusione sapienziale: 23,15

Questo distico è amaro. La disobbedienza all'insegnamento del maestro (23,13) ha come risultato l'incapacità di migliorarsi: chi si abitua ai discorsi ingiuriosi non si correggerà mai. L'insegnamento riguarda ogni uomo: ἄνθρωπος (23,15a).

In 23,15, secondo Desečar, il verbo παιδεύω ha tre significati: castigare fisicamente (Sap 3,5), apprendere (Sir 6,32) e ottenere la sapienza (Sir 21,12).<sup>40</sup> Bisogna aggiungere altri significati: allevare (Est 2,7), correggere (Sal 2,10) e insegnare (Dt 4,36).<sup>41</sup> In 23,15, il senso si avvicina all'uso dei Salmi: «il sostantivo παιδεία inclina piuttosto verso il senso ellenistico d'istruzione e educazione, mentre il verbo παιδεύειν è usato piuttosto nel senso biblico di disciplina, correzione».<sup>42</sup>

### Conclusione

L'analisi precedente ha descritto la struttura di Sir 22,27–23,15 e ne ha analizzato il contenuto. Solo dopo aver studiato il brano successivo, Sir 23,16–27, sarà possibile comprendere nel suo insieme l'articolazione del pensiero del Siracide. I risultati della nostra analisi saranno discussi in un successivo articolo, che costituisce la seconda parte di questo lavoro.<sup>43</sup>

RENATO DE ZAN

*Pontificio Ateneo S. Anselmo - Roma*  
dott.dezan@gmail.com

SEVERINO BUSSINO

*Università Roma Tre - Roma*  
sbussino@uniroma3.it

MAURICE GILBERT

*Pontificio Istituto Biblico - Roma*  
maurice.gilbert@cathol.lu

MICHELANGELO PRIOTTO

*Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale - Fossano*  
priotto.michelangelo@gmail.com

<sup>40</sup> DESEČAR, «La necesidad», 268.

<sup>41</sup> Cf. G. BERTRAM, «Der Begriff der Erziehung in der griechischen Bibel», in H. BORNKAMM (ed.) *Imago Dei. Beiträge zur theologischen Anthropologie*, Berlin 1932, 33–51; ID., «παιδεύω κτλ», in *GLNT*, IX, 128–152.

<sup>42</sup> BERTRAM, «παιδεύω κτλ.», 147.

<sup>43</sup> Gli autori ringraziano il Seminario Vescovile della Diocesi di Concordia-Pordenone per la cordiale ospitalità durante lo svolgimento di questo lavoro.

### **Parole chiave**

Preghiera – Parola – Sessualità – Peccatore – Giuramento – Turpiloquio – Adulterio – Padronanza della mente – Educazione

### **Keywords**

Prayer – Word – Sexuality – Sinner – Oath – Coarse language – Adultery – Self-control – Discipline

### **Sommario**

Il testo di 22,27–23,27 è scandito da tre unità maggiori: preghiera (22,27–23,6), cattivo uso della bocca (23,7–15) e cattivo uso della sessualità (23,16–27). La preghiera di Sir 22,27–23,6 si articola in due strofe, sulla padronanza nel parlare (22,27–23,1) e sul corretto uso della sessualità (23,2–6). Il cattivo uso della bocca è illustrato da due tematiche: l'uso sconsiderato del giuramento (23,7–11) e il turpiloquio accompagnato da sciocchezze (23,12–15). La struttura e il contenuto di Sir 23,16–27 verranno studiati in un successivo articolo, che costituisce la seconda parte di questo lavoro.

### **Summary**

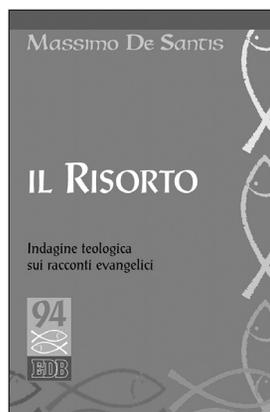
The text of 22,27–23,27 is marked by three major units: prayer (22,27–23,6), foul use of the mouth (23,7–15) and perverse use of sexuality (23,16–27). The prayer of Sir 22,27–23,6 is divided into two stanzas, on restraint in speaking (22,27–23,1) and on the proper use of sexuality (23,2–6). Misuse of the mouth is illustrated by two themes: the reckless use of an oath (23,7–11) and foul language accompanied by indiscretion (23,12–15). The structure and content of Sir 23,16–27 will be studied in a subsequent article, which constitutes the second part of this work.

MASSIMO DE SANTIS

# Il Risorto

Indagine teologica sui racconti evangelici

Lo studio si propone di individuare in che modo, nella seconda metà del I secolo d.C., gli evangelisti sentono il bisogno di consolidare il senso identitario delle comunità cristiane alle quali appartengono. Dopo la distruzione del tempio di Gerusalemme, nel 70 d.C., i seguaci del nuovo movimento sorto dopo la morte e la risurrezione di Gesù di Nazaret avvertono la necessità di fare memoria delle loro origini.



«STUDI BIBLICI»

pp. 232 - € 21,50

**HDB** Edizioni  
Dehoniane  
Bologna

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

[www.dehoniane.it](http://www.dehoniane.it)

---

## Un «piolo» a cui appendere 1 Tessalonesi? Natura e funzione di 1Ts 1,9-10<sup>1</sup>

«A kind of peg on which to hang the substance of Paul's teaching in 1 Thessalonians 4–5». Così Morna Hooker definiva il passo di 1Ts 1,9-10: un piolo per l'insegnamento di 1Ts 4–5.<sup>2</sup> Da quando Adolph Harnack considerava lo stesso passo come *nutshell* della missione o predicazione dei gentili,<sup>3</sup> l'affermazione di 1Ts 1,9-10 ha visto due sviluppi contrastanti: da una parte i sostenitori per un frammento prepaolino in 1Ts 1,9b-10;<sup>4</sup> dall'altra quanti ne difendono la paternità paolina.<sup>5</sup> Con gli sviluppi dell'epistolografia antica e l'avvento del *rhetorical criticism*, lo stesso passo è stato inteso come parte del ringraziamento post-protocollo di 1Ts 1,2-10.<sup>6</sup> Secondo il canovaccio epistolare antico, dopo il prescritto di 1Ts 1,1 subentra la sezione del *proskynema* (cf.

---

<sup>1</sup> Per la versione inglese leggermente ridotta del presente contributo, cf. A. PITTA, «A peg to hang 1 Thessalonians on? Nature and function of 1 Thess 1,9-10» in *Bib* 101(2020), 87-106.

<sup>2</sup> M.D. HOOKER, «1 Thessalonians 1.9-10: A Nutshell - but what kind of Nut?», in H. CANCIK – H. LICHTENBERGER – P. SCHÄFER (edd.), *Geschichte - Tradition - Reflexion. Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag*, Band III, Tübingen 1996, 435.

<sup>3</sup> A. HARNACK, *The Mission and Expansion of Christianity in the first three centuries*, New York-London 1908, I, 89.

<sup>4</sup> Fra i principali sostenitori di un frammento prepaolino di fede in 1Ts 1,9b-10 cf. G. FRIEDRICH, «Ein Tauflied hellenistischer Judenchristen (1. Thess. 1,9f.)», in *TZ* 21(1965), 502-516, che attribuiva il passo alla prima predicazione battesimale con una composizione innica. Nello stesso anno P.-É. LANGEVIN, «Le Seigneur Jésus selon un texte prépaulinien. 1 Th 1,9-10», in *Sciences Ecclésiastiques* 17(1965), 263-282, pensava a 1Ts 1,9-10 come frammento di predicazione missionaria protocristiana. Con rettifiche, sviluppi e variazioni cf. C. BUSSMANN, *Themen der paulinischen Missionpredigt auf dem Hintergrund der spätjüdisch-hellenistischen Missionsliteratur* (EHS.T 3), Bern-Frankfurt a.M. 1975; D. LUCKENSMEYER, *The Eschatology of first Thessalonians* (NTOA 71), Göttingen 2009, 112-123; J.L. SUMNEY, *Steward of God's Tradition. Paul and Early Church Tradition*, Grand Rapids, MI 2017, 101-103.

<sup>5</sup> J. MUNCK, «1 Thess. 1.9-10 and the Missionary Preaching of Paul. Textual Exegesis and Hermeneutic Reflexions», in *NTS* 9(1963), 95-110; HOOKER, «1 Thessalonians 1.9-10: A Nutshell», 434-448; R. FABRIS, *1-2 Tessalonesi. Nuova versione, introduzione e commento* (Libri Biblici. NT 13), Milano 2014, 75.

<sup>6</sup> Cf. la raccolta dei contributi sull'epistolografia paolina in S.E. PORTER – S.A. ADAMS (edd.), *Paul and the Ancient Letter Form* (Pauline Studies 6), Leiden-Boston, MA 2010.

1Ts 1,2-10). Tuttavia questa non si limita a ringraziare Dio ma, com'è tipico di un esordio retorico, introduce le tematiche principali del successivo corpo epistolare (1Ts 2,1-5,11).<sup>7</sup>

Per salvaguardare la natura epistolare di 1 Tessalonesi, rileviamo che la lettera si chiude con la paraclesi finale (5,12-24) e il poscritto (5,25-28). A ben vedere, queste ultime parti non appartengono a una *dispositio* retorica, ma al canovaccio epistolare. Qual è dunque la natura e la funzione di 1Ts 1,9-10? Segnalare soltanto quanto gli altri credenti (1,7-8) riferiscono su Paolo e i tessalonesi o introdurre alcuni dati contenutistici da provare nel corso della lettera? Qual è la posta in gioco principale di 1 Tessalonesi? Se si tratta di consolare i destinatari per l'improvviso decesso di alcuni di loro tra la prima evangelizzazione e l'attuale lettera, come ritiene gran parte degli studiosi,<sup>8</sup> perché Paolo non menziona tale situazione?

Intendiamo focalizzare l'attenzione sulla natura e la funzione retorica di 1Ts 1,9-10. Prima di affrontare la questione richiamiamo le peculiarità di una *propositio* nella *dispositio* retorica antica e nelle lettere paoline.

### Importanza della *propositio*

I contributi di Hans Dieter Betz e George A. Kennedy hanno, tra l'altro, acclarato l'importanza di una tesi o *propositio* generale per la *dispositio* retorica in generale e per le lettere di Paolo in particolare.<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Per questo erroneamente P. SCHUBERT, *Form and Function of the Pauline Thanksgivings* (BZNW 20), Berlin 1939, 9, estendeva la sezione dei ringraziamenti post-protocollari della lettera da 1Ts 1,2 a 1Ts 3,12. L'ipotesi di Schubert è stata, tra l'altro, seguita da H. KOESTER, *Paolo e il suo mondo*, Brescia 2012, 36-37. In realtà il ringraziamento di 1Ts 1,2-10 si distingue dai ringraziamenti successivi (cf. 1Ts 2,13; 3,9) perché funge anche da esordio generale della lettera.

<sup>8</sup> Fra quanti considerano acquisito che tra la prima evangelizzazione di Paolo a Tessalonica si fossero verificati alcuni decessi fra i destinatari, cf. C.R. NICHOLL, *From hope to despair in Thessalonica. Situating 1 and 2 Thessalonians* (SNTSMS 126), Cambridge 2004, 19-20; D. LUCKENSMeyer – B. NEIL, «Reading First Thessalonians as a Consolatory Letter in Light of Seneca and Ancient Handbooks on Letter-Writing», in *NTS* 62(2016), 31-48.

<sup>9</sup> H.D. BETZ, «The Literary Composition and Function of Paul's Letter to the Galatians», in *NTS* 21(1975), 353-379; ID., *Galatians. A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia* (Hermeneia), Philadelphia, PA 1979; G.A. KENNEDY, *Classical Rhetoric and its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times*, Chapel Hill, NC-London 1980; ID. *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, Chapel Hill, NC-London 1984.

Si deve a Jean-Nöel Aletti il merito di aver stilato le peculiarità di una *propositio* generale e secondaria nelle lettere paoline.<sup>10</sup> Con l'apporto dei trattati di retorica antica e le caratteristiche di una tesi nelle lettere paoline, Aletti ha dimostrato le caratteristiche di una *propositio*. Per dirsi tale, questa deve essere breve, unitaria, chiara, prolettica e capace d'ingenerare le parti successive di una lettera.<sup>11</sup> A causa di tali caratteristiche, una tesi non supera uno o due versetti.

Riteniamo che il contributo dei trattati di retorica antica – da Aristotele a Plutarco – sia fondamentale per interpretare la strategia retorica delle lettere paoline, poiché non corrispondono ai nostri manuali. I diffusi esempi che adducono dimostrano che i trattati erano pensati come critica retorica per discorsi già compiuti e non come manuali o prontuari per i non addetti ai lavori. Per questo i trattati sono più utili all'interprete che al retore antico. Altrettanto decisivo è riconoscere, nel caso di Paolo, la differenza tra situazione epistolare e strategia retorica. Contro quanti pongono sullo stesso piano situazione epistolare e retorica,<sup>12</sup> a nostro parere soltanto la situazione epistolare che relaziona il mittente al destinatario si trova all'origine della strategia retorica. Quando tale distinzione non è chiara è facile confondere un prescritto con un esordio o, ancor peggio, una esortazione finale o un poscritto con una perorazione.<sup>13</sup>

Circa la natura e la funzione di una *propositio* nella retorica antica è fondamentale ricapitolare alcuni dati.<sup>14</sup> Come ben ricorda Quintilia-

<sup>10</sup> J.-N. ALETTI, «La présence d'un modèle rhétorique en Romains. Son rôle et son importance», in *Bib* 71(1990), 1-24; ID., «La *dispositio* rhétorique dans les épîtres pauliniennes», in *NTS* 38(1992), 385-401.

<sup>11</sup> Così Aletti richiama soprattutto la concezione ciceroniana di una *propositio*. Cf. CICERONE, *De inventione* 1,22-31, dove l'autore attribuisce alla partizione retorica le qualità della chiarezza, completezza e concisione.

<sup>12</sup> Si deve a KENNEDY, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, 34-35 la distinzione tra «unità retorica» e «situazione retorica», mutuata peraltro da Lloyd F. Bitzer. Questa dovrebbe corrispondere grosso modo al *Sitz im Leben* della critica delle forme. Se tale distinzione è valida per qualsiasi discorso, non dovrebbe essere utilizzata per le lettere paoline dove situazione epistolare e strategia retorica non s'identificano. Sulla situazione epistolare confusa con la situazione retorica di 1 Tessalonicesi cf. B.A. EDSALL, *Paul's Witness to Formative Early Christian Instruction* (WUNT 2.365), Tübingen 2014, 51-55.

<sup>13</sup> Cf. ad esempio R. JEWETT, *The Thessalonian Correspondence. Pauline Rhetoric and Millenarian Piety*, Philadelphia, PA 1986, 72-76, che definisce il paragrafo di 1Ts 5,23-28 come *peroratio*, quando i vv. 25-28 rientrano nel poscritto della lettera.

<sup>14</sup> Delle peculiarità di una *propositio* nei trattati di retorica antica e per le lettere paoline ci siamo occupati in A. PITTA, «Form and Content of the *Propositio* in Pauline Letters: the case of Rom 5.1-8.39», in *RB* 122(2015), 575-591.

no, una *propositio* non si trova ad ogni piè sospinto in una *dispositio*, ma solo quando è necessaria: «Si possono moltiplicare queste proposizioni quanto si vuole, ma bastano quelle che abbiano spiegato il fatto. Se si annuncia ciascuna di esse separatamente e le si pone subito dietro le prove, saranno più proposizioni; se si uniscono vengono a formare una divisione» (*Institutio Oratoria* 4,4,7).

Inoltre una *propositio* non dovrebbe essere identificata quando le prove sono già iniziate o, ancor peggio, se sono in fase avanzata. Sarebbe come renderle inutili e persino controproducenti poiché si dà l'impressione di aver perso il bandolo della matassa. Infine non necessariamente una tesi si trova dopo una narrazione, ma tale sequenza si verifica soltanto per i discorsi forensi, quando una *propositio* serve a ricordare la *narratio* degli eventi sotto accusa e le prove successive.

Pertanto non è necessario moltiplicare le *propositiones*, ma è sufficiente riconoscere quella che serve a finalizzare la funzione persuasiva di un discorso o di una lettera che nasce dall'oralità e approda nell'oralità, come per l'epistolario paolino. Tanto meno una *propositio* andrebbe identificata con l'espressione che più piace all'interprete. Con i criteri evocati valutiamo le principali *propositiones* proposte per 1 Tessalonicesi.

### Quale *propositio* per 1 Tessalonicesi?

Il primo contributo sulla *propositio* principale di 1 Tessalonicesi sembra di George A. Kennedy che nel 1984 proponeva il passo di 1Ts 4,1.<sup>15</sup> L'ipotesi ha il pregio di evidenziare uno dei *topoi* principali della lettera che è il «piacere a Dio», su cui torneremo. Inoltre, Kennedy conferma la bipartizione generale della lettera che, grosso modo, distingue la sezione di 1Ts 1,1–3,13 da 1Ts 4,1–5,28. Tuttavia l'ipotesi ci sembra poco sostenibile poiché la *propositio* si trova a discorso avanzato, contravvenendo alla regola più elementare della retorica. La formula deitica *Λοιπὸν οὖν, ἀδελφοί, ἐρωτῶμεν ὑμᾶς...* di 1Ts 4,1 segnala che Paolo si sta avviando verso la parte finale della lettera.<sup>16</sup> Tra l'altro, l'affermazione di 1Ts 4,1 manca di qualsiasi accenno agli interrogativi sulla parusia di Cristo che, invece, dominano la scena in 1Ts 4,13–5,11.

<sup>15</sup> KENNEDY, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, 143.

<sup>16</sup> Cf. la funzione di formule analoghe introdotte da τὸ λοιπὸν in 2Cor 13,11; Fil 3,1; 4,8; 2Ts 3,1.

Diversa è l'ipotesi di Thomas H. Olbright che sposta l'attenzione su 1Ts 1,4-10 come «statement» della lettera.<sup>17</sup> Con il linguaggio mutuato dalla retorica aristotelica, Olbright preferisce rendere il termine πρόθεσις con «statement» che, comunque, corrisponde alla *propositio* latina. Così dopo il prescritto di 1Ts 1,1 e l'*exordium* di 1Ts 1,2-3, subentrerebbe la tesi di 1Ts 1,4-10. L'ipotesi presenta il vantaggio di spostare la protesi all'inizio della lettera. Tuttavia non c'è chi non veda la sproporzione tra l'*exordium*, che occupa soltanto due versetti, e la protesi, che si estende per sei versetti, quando dovrebbe valere il contrario. Abbiamo rilevato che in genere, per la retorica antica e per Paolo, la tesi o la protesi occupa lo spazio di una o due affermazioni. Peraltro la protesi di 1Ts 1,4-10 comprenderebbe la *captatio benevolentiae* (vv. 4-8) che, invece, è tipica di un *exordium*. Inserire una *captatio benevolentiae* in una tesi generale è come riconoscere di aver bisogno del consenso di altri per dimostrare la propria tesi: nulla di più controproducente!

A sua volta, Francis W. Huges ha spostato l'attenzione su 1Ts 3,11-13, definendola come *partitio* della lettera,<sup>18</sup> ossia come esposizione dettagliata delle parti successive. La proposta di Huges pone in risalto due dei vettori principali di 1 Tessalonicesi: la parafrasi della mimesi (καθάπερ καὶ ἡμεῖς εἰς ὑμᾶς, v. 12) tra Paolo e i destinatari, e la parusia di Cristo. Tuttavia anche per tale ipotesi vale l'obiezione mossa a Kennedy. Se la *partitio* si trova nel bel mezzo del discorso, che cosa ne è di 1Ts 1,2-3,10? In tal caso sarebbe rispettato il canovaccio apologetico: alla *narratio* di 2,1-3,10 subentrerebbe la *partitio* di 3,11-13 e la *probatio* di 4,1-5,3.<sup>19</sup> A ben vedere, il paragrafo di 1Ts 3,11-13 presenta più le caratteristiche di una preghiera conclusiva rispetto a quanto precede, che di introduzione alla parte successiva. Dunque il passo di 1Ts 3,11-13 sembra più una *transitio* che una *partitio* generale.<sup>20</sup>

<sup>17</sup> T.H. OLBRIGHT, «An Aristotelian Rhetorical Analysis of 1 Thessalonians», in D.L. BALCH – E. FERGUSON – W.A. MEEKS (edd.), *Greeks, Romans, and Christians. Essays in Honour of Abraham J. Malherbe*, Minneapolis, MN 1990, 235.

<sup>18</sup> F.W. HUGHES, «The Rhetoric of 1 Thessalonians», in R.F. COLLINS (ed.), *The Thessalonian Correspondence* (BETHL 87), Leuven 1990, 94-116. Con leggere variazioni, Hughes ha ribadito la sua ipotesi in «Paul and Traditions of Greco-Roman Rhetoric», in S.E. PORTER – B.R. DYER (edd.), *Paul and Ancient Rhetoric. Theory and Practice in the Hellenistic Context*, Cambridge 2016, 89-90.

<sup>19</sup> Cf. la sintesi della disposizione retorica proposta da HUGHES, «The Rhetoric of 1 Thessalonians», 109-116.

<sup>20</sup> Così già JEWETT, *The Thessalonians Correspondence*, 74; C.A. WANAMAKER, *The Epistles to the Thessalonians. A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids, MI

Nello stesso volume curato da Raymond F. Collins, Wilhelm Wuellner proponeva una disposizione diversa. Secondo il modello di un encomio paradossale, l'autore considera il passo di 1Ts 1,3 come *partitio* e quello di 1Ts 1,9-10 come *propositio*.<sup>21</sup> A parte la confusione tra *partitio* ed enumerazione elogiativa delle tre virtù in 1Ts 1,3, quella di Wuellner è un'intuizione non dimostrata. Di fatto l'autore non spiega le relazioni tra la *partitio* di 1Ts 1,3 e la *propositio* di 1Ts 1,9-10. Che cosa distingue l'una dall'altra e l'attenzione di Paolo si concentra più sulle tre virtù o sulla relazione con i destinati in vista della parusia di Cristo?

Più articolata è la proposta di Abraham Smith che considera il passo di 1Ts 2,13-16 come *partitio* per 2,17-3,13 e quello di 1Ts 3,9-13 come *partitio* per 4,1-5,22.<sup>22</sup> Le *partitiones* proposte non soltanto sono troppo ampie per dirsi tali, ma non introducono le parti successive, come dovrebbe verificarsi per una *partitio* retorica, che è più dettagliata di una *propositio* generale.

Chiudiamo con l'ipotesi di Colin R. Nicholl, che propone l'accenno alla risurrezione in 1Ts 1,10b come anticipazione di 4,13-18 e quello sulla redenzione dall'ira in 1,10c come anticipazione di 5,1-11.<sup>23</sup> Il parallelo che Nicholl stabilisce tra 1Ts 1,10 e Rm 1,16-17 è pregevole:

«We therefore propose that verse 10b and c do indeed function to anticipate 4:13–18 and 5:1–11 respectively, much as Rom. 1:16–17 anticipate the main argument of Romans (cf. Aristotle, *Rhet.* 3.14.1), and that they accord with our situational readings of those eschatological sections».

Dunque Nicholl intuisce bene che 1Ts 1,10 svolge il ruolo di *propositio*, ma ne limita la funzione a 1Ts 4,13-5,11, mentre forse il passo di 1Ts 1,9-10 svolge un ruolo determinante per tutta la lettera.

Le interpretazioni sulla tesi principale di 1 Tessalonicesi, che abbiamo riportato, attestano un significativo dato sintomatico: nessuno degli autori citati illustra i criteri che lo hanno portato a scegliere una *propositio* rispetto a un'altra. Per questo alcuni, come R. Jewett, non

1990, 49; B. WITHERINGTON III, *1 and 2 Thessalonians. A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids, MI-Cambridge 2006, 101.

<sup>21</sup> W. WUELLNER, «The Argumentative structure of 1 Thessalonians as paradoxical encomium», in COLLINS, *The Thessalonians Correspondence*, 117-136.

<sup>22</sup> A. SMITH, *Comfort one another. Reconstructing the rhetoric and audience of 1 Thessalonians*, Louisville, KY 1995, 67.

<sup>23</sup> C.R. NICHOLL, *From hope to despair in Thessalonica. Situating 1 and 2 Thessalonians* (SNTSMS 126), Cambridge 2004, 82.



propongono alcuna tesi per 1 Tessalonesi.<sup>24</sup> La lettera è così variegata che sembra più utile limitare l'attenzione alla sua tenuta epistolare, senza avventurarsi in ipotesi azzardate di *propositiones*.

### Dal ringraziamento/esordio (1Ts 1,2-8) alla preterizione (1Ts 1,9-10)

Torniamo alla lettera e approfondiamo la funzione del primo ringraziamento. Il confronto con gli altri ringraziamenti post-protocolari segnala tratti di continuità e di originalità in 1Ts 1,2-10. Rientrano nel canovaccio dei ringraziamenti/esordi paolini la formula di ringraziamento (v. 2), il *Mneiamotiv* o ricordo dei destinatari (v. 2b), il contenuto della preghiera (v. 3), e la *captatio benevolentiae* (vv. 4-7). Fra le topologie comuni dei ringraziamenti post-protocolari, risaltano gli accenni all'evangelo di Paolo (v. 5), specificato come «la parola del Signore» (v. 8), e quelli alla tribolazione (v. 6).

Originali sono i motivi dell'ἐκλογή (v. 4) e della mimesi tra i tessalonesi, Paolo, i suoi collaboratori, e il Signore.<sup>25</sup> A loro volta i destinatari sono diventati τύπος per tutti i credenti in Macedonia e in Acaia (v. 7). La relazione tra l'elezione e la mimesi umana non è fortuita, poiché questa non nasce dall'etica, né dall'autorità del modello, ma dall'elezione.<sup>26</sup> Così originale è il rapporto tra l'elezione e la mimesi in 1Ts 1,4-8 che soltanto in 1 Tessalonesi la mimesi è considerata già iniziata, mentre altrove Paolo chiede ai destinatari di imitarlo in futuro.<sup>27</sup> Quanto meno in termini espliciti, soltanto in 1 Tessalonesi la mimesi coinvolge le relazioni fra le Chiese (cf. 1Ts 2,14).

Il primo ringraziamento di 1Ts 1,2-7 si chiude con una delle figure retoriche più classiche: il preterito o la prima preterizione (v. 8).

<sup>24</sup> JEWETT, *The Thessalonian Correspondence*, 72-76.

<sup>25</sup> L'insolita presenza della mimesi tra Paolo e i tessalonesi in 1Ts 1,4-7 è posta ben in evidenza da J.A.D. WEIMA, «The Function of 1 Thessalonians 2:1-12 and the Use of Rhetorical Criticism: A Response to Otto Merk», in K.P. DONFRIED – J. BEUTLER (edd.), *The Thessalonians Debate*, Grand Rapids, MI-Cambridge 2000, 114-131.

<sup>26</sup> Sulle relazioni tra elezione e mimesi nelle lettere paoline cf. A. PITTA, «Mimesi delle differenze nella Lettera ai Filippesi», in *RivB* 57(2009), 347-370; ID., «The Degrees of Human Mimesis in the Letter to the Romans», in F. BIANCHINI – S. ROMANELLO (edd.), *Non mi vergogno del Vangelo, Potenza di Dio. FS J.-N. Aletti* (AnBib 200), Roma 2012, 221-238; ID., «I gradi della mimesi nella Lettera ai Galati», in *SBFLA* 65(2015), 249-257.

<sup>27</sup> Cf. 1Cor 4,16; 11,1; 2Ts 3,7,9; Ef 5,1. Sull'originalità della mimesi in 1Ts 1,6-7; 2,14 cf. NICHOLL, *From hope to despair*, 87.



Paolo precisa che non ha bisogno di parlare sulla fede dei tessalonicesi poiché gli altri credenti riferiscono (cf. 1Ts 1,9) quanto i tessalonicesi già sanno (cf. 1Ts 2,1). Così lo Pseudo-Cicerone, altrimenti noto come Cornificio, spiega la *praeteritio*, nota ai greci come παράλειψις: «La preterizione è quando diciamo di tralasciare o di non sapere o di non voler dire quello che precisamente stiamo dicendo... Questa figura è efficace se giova aver ricordato di soppiatto cosa che sia attinente per l'affare mostrare ad altri o sarebbe troppo lungo ed oscuro, o che non potrebbe chiarirsi, o potrebbe agevolmente riprendersi, per cui l'aver fatto sorgere occultamente il sospetto è più efficace che l'aver insistito con un discorso tale che possa ribattersi» (*Rhetorica ad C. Herennium* 4,27,37).<sup>28</sup>

La preterizione è un'efficace figura di diminuzione poiché si dà l'impressione di sorvolare o tacere su quanto, al contrario, ci si propone di sottolineare. Significativo è che la funzione deittica della preterizione in 1Ts 1,8 sia ripresa con lo stesso sostantivo χρείαν in 4,9 e 5,1. Nel secondo caso Paolo sostiene di non aver bisogno di scrivere quanto di fatto precisa sulla φιλαδελφία (cf. 4,9-12). Nella terza occasione afferma di non aver bisogno di scrivere quanto i destinatari già sanno sulla parusia di Cristo, ma che di fatto affronta (cf. 5,1-11). Così la preterizione di 1,8 introduce quanto sta più a cuore a Paolo: il contenuto di 1,9-10. Perché allora ricorre a quanto altri credenti riferiscono su di lui e i tessalonicesi, senza parlare direttamente in prima persona? E che bisogno c'è di dire ai destinatari quanto già sanno sul suo primo ingresso a Tessalonica? Prima di affrontare tali interrogativi ci preme sottolineare la principale funzione prolettica che la preterizione svolge in 1 Tessalonicesi (e non solo).

### Dalla preterizione (1Ts 1,9-10) alla corona di vanto (1Ts 2,1-20)

Le fatiche di Sisifo dedicate all'ipotesi prepaolina di 1Ts 1,9b-10 hanno impedito di riconoscere la natura unitaria di 1Ts 1,9-10 e di se-

<sup>28</sup> Erroneamente Anassimene o lo PSEUDO-ARISTOTELE, *Retorica ad Alessandro* 21,1-2, e QUINTILIANO, *Institutio Oratoria* 9,2,47, catalogano questa figura come una forma d'ironia o di *dissimulatio*. Soltanto in contesti negativi la preterizione può essere accostata all'ironia. Quando invece è utilizzata in contesti positivi, la preterizione presenta i caratteri dell'omissione apparente rispetto a quanto si promette di non dire e, di fatto, si dice. Sulla funzione della *praeteritio* nella retorica antica cf. J. MARTIN, *Antike Rhetorik*, München 1974, 289-290.



gnalarne l'importanza per tutta la lettera.<sup>29</sup> Precisiamo anzitutto che l'ipotetica confessione di fede prepaolina di 1,9b-10 non è introdotta da alcuna formula di citazione. Paolo allude a quanto altri credenti riferiscono in modo indiretto sul suo primo esodo e sui tessalonicesi. L'espressione αὐτοὶ γὰρ περὶ ἡμῶν ἀπαγγέλλουσιν... (1,9a) introduce la testimonianza indiretta. Torneremo sui contenuti di quanto altri credenti riferiscono; qui ci preme evidenziare la funzione del sostantivo εἶσοδος in 1,9 e 2,1.

Il termine εἶσοδος si trova soltanto in queste due occorrenze per l'intero epistolario paolino e, molto probabilmente, è scelto per distinguere la presenza di Paolo a Tessalonica dalla futura παρουσία di Cristo, uno dei principali fili conduttori della lettera.<sup>30</sup> Di fatto il sostantivo παρουσία non designa soltanto la presenza escatologica di Cristo, ma anche la parusia o la presenza fisica tra Paolo e i destinatari delle sue lettere (cf. 2Cor 10,10; Fil 1,26). La ripetizione dello stesso termine in 1Ts 1,9 e 2,1 ha creato notevole imbarazzo già ai primi amanuensi e ai successivi commentatori della lettera.<sup>31</sup> Perché Paolo riferisce quanto altri dicono riguardo al suo «ingresso» a Tessalonica, se i destinatari già sanno com'è avvenuto?

Per risolvere l'enigma alcuni distinguono due accezioni diverse per il sostantivo εἶσοδος. In 1Ts 1,9 sarebbe in questione l'ingresso di Paolo fra i tessalonicesi; in 1Ts 2,1 subentrerebbe l'accoglienza che i

<sup>29</sup> In A. PITTA, «Born from the seed of David and instrument of mercy. Nature and function of Rom 1,3b-4a and 3,25-26a», in C. BREYTENBACH (ed.), *God's power for salvation: Romans 1,1-5,11* (COP 23), Leuven 2017, 207-222, ho proposto i quattro criteri principali che si sono imposti nella storia dell'interpretazione per identificare un frammento prepaolino nelle lettere di Paolo: originalità linguistica, sistemica, estraneità rispetto al contesto immediato e retroterra giudaico. Nel caso di 1Ts 1,9b-10 soltanto il criterio linguistico può far pensare a un frammento prepaolino, ma è troppo debole per avvalorare l'ipotesi. Se tale criterio fosse applicato all'intero epistolario paolino sarebbero più numerosi i frammenti prepaolini che le affermazioni di Paolo. Piuttosto dal versante contestuale e sistemico vedremo che il passo di 1Ts 1,9-10 risponde al modo di argomentare di Paolo.

<sup>30</sup> Cf. l'uso di παρουσία in 1Ts 2,19; 3,13; 4,15; 5,23. Opportunamente KOESTER, *Paolo e il suo mondo*, 38, sottolinea che il termine caratterizza la corrispondenza con i tessalonicesi (cf. anche 2Ts 2,1.8-9) e che per designare la seconda venuta di Cristo è riutilizzato soltanto in 1Cor 15,23.

<sup>31</sup> Per distinguere i due tipi di εἶσοδος alcuni copisti riportano la lezione variante περὶ ὑμῶν invece di περὶ ἡμῶν in 1Ts 1,9: B, 81, 323, 614, 629, 630, 945. Così il primo «esodo» alluderebbe all'accoglienza che i destinatari hanno riservato a Paolo e ai suoi collaboratori, mentre il secondo «esodo» di 1Ts 2,1 all'arrivo di Paolo a Tessalonica. La lezione è *facilior* rispetto a περὶ ἡμῶν che, tra l'altro, è più attestata.



destinatari gli hanno riservato.<sup>32</sup> L'ipotesi ci sembra insostenibile poiché in 1,9 e 2,1 è in questione l'εἶσοδος di Paolo πρὸς ὑμᾶς dei tessalonicesi. Il soggetto principale dell'ingresso a Tessalonica è Paolo, per cui l'attenzione si concentra sul suo tipo presenza fra i destinatari: non è stata inutile, come precisa in 2,1b, ma si è realizzata in mezzo a molta lotta (cf. 2,2). In realtà, la ripresa di εἶσοδος in 1,9 e 2,1 forma un importante *mot-crochet* con cui, dopo aver introdotto il contenuto della preterizione (1,9-10), Paolo si appresta a sottolineare le conseguenze del suo ingresso a Tessalonica. La parola-gancio di 2,1 riprende dunque il motivo della prima visita di Paolo e lo rilancia sino alla preghiera di 3,11-13 con cui chiede al Signore che «guidi la nostra strada (τὴν ὁδὸν) verso di voi» (cf. 3,11).

In questione non è il semplice ricordo del primo ingresso, ma il tipo di accoglienza dell'evangelo nel reciproco vanto tra Paolo e i tessalonicesi. Se ricorre a quanto riferiscono altri su di lui è per attutire, mediante alcuni antidoti,<sup>33</sup> l'impatto della periautologia o dell'autoelogio in 2,1-3,13.<sup>34</sup> Sull'uso della terza persona per rendere accettabile la periautologia, precisa bene lo Pseudo-Ermogene di Tarso (II sec. d.C.), nel suo *De methodo gravitatis, sive virtutis commode dicendi* 25,441: «Benché vantarsi sia offensivo e facilmente detestato, ci sono tre modi per farlo senza offesa: generalizzazione del linguaggio, esigenza di necessità, cambio di persona». Quindi lo Pseudo-Ermogene presenta come esempio di cambio della persona il *De Corona* di Demostene. In modo analogo, ma secondo una finalità positiva, Paolo chiama in causa gli altri credenti per sottolineare la bontà del suo ingresso a Tessalonica e la conversione dei destinatari. Dunque il ricorso alla terza per-

<sup>32</sup> Così ad esempio, J. GILLMAN, «Paul's εἶσοδος: The Proclaimed and the Proclaimer (1 Thes 2,8)», in COLLINS (ed.), *The Thessalonian Correspondence*, 62.

<sup>33</sup> Sugli antidoti nella periautologia di 1 Tessalonicesi cf. G. LYONS, *Pauline Autobiography. Toward a New Understanding* (SBL 73), Atlanta, GA 1985, 219, anche se l'autore ignora che la periautologia può assumere finalità apologetica e non soltanto epidittica.

<sup>34</sup> Sulla periautologia nelle lettere di Paolo cf. A. PITTA, *Il paradosso della croce. Saggi di teologia paolina*, Casale Monferrato 1998, 56-58. Cf. inoltre S. BITTASI, *Gli esempi necessari per discernere. Il significato argomentativo della struttura della lettera di Paolo ai Filippesi* (AnBib 153), Roma 2003, 100-101; F. BIANCHINI, *L'elogio di sé in Cristo. L'utilizzo della περιαντολογία nel contesto di Filippesi 3,1-4,1* (AnBib 164), Roma 2006; A. PITTA, «Il "discorso del pazzo" o periautologia immoderata? Analisi retorico-letteraria di 2Cor 11,1-12,18», in *Bib* 87(2006), 493-510; A. PEREIRA DELGADO, *De apóstolo a esclavo. El exemplum de Paolo en 1 Corintios 9*, Roma 2010; P.-B. SMIT, «Paul, Plutarch and the Problematic Practice of Self-Praise (περιαντολογία): The Case of Phil 3.2-21», in *NTS* 60(2015), 341-359.

sona plurale in 1,9a non è dovuto tanto all'introduzione di un discorso di altri, quanto alla sottolineatura dell'elogio reciproco di Paolo e dei tessalonicesi.

Nella prospettiva dell'autoelogio si comprende anche il motivo del vanto che Paolo attribuisce ai destinatari. In 2,19-20 identifica i destinatari come sua «corona di vanto» e la sua «gloria». Così l'autoelogio è ben riuscito poiché Paolo non attribuisce a sé stesso le ragioni del vanto, ma ai destinatari. Sul coinvolgimento degli uditori nell'autoelogio è importante rilevare quanto Plutarco annota nel *De se ipsum citra invidia laudando* quando anch'egli commenta il *De Corona* di Demostene: «Ma da quell'orazione si può trarre un altro utile insegnamento, e cioè che, mescolando assai armoniosamente alle parole su di sé l'elogio dell'uditorio, egli riusciva a tenere lontano l'invidia e a sottrarsi ad accuse di egoismo [...] In tal modo l'ascoltatore non s'accorge di accogliere volentieri, insinuato com'è in mezzo agli elogi che si sente rivolgere, quello che l'oratore tributa a se stesso, e gioisce nel sentire il racconto dei propri successi, ma alla gioia seguono immediatamente ammirazione e simpatia per chi li ha resi possibili» (542B).

In termini positivi, il ricordo del suo primo ingresso a Tessalonica dovrebbe indurre i destinatari a proseguire nella mimesi di Paolo e del Signore (cf. 1Ts 1,6). Pertanto i due principali antidoti dell'elogio in terza persona e dei destinatari rendono accettabile la periautologia di 1Ts 2,1-3,13.<sup>35</sup>

### La funzione generativa di 1Ts 1,9-10

Come ha ben rilevato Aletti, una tesi serve soprattutto a generare le parti successive del discorso: «Ciò che distingue la *propositio* dalle altre tesi importanti dell'apostolo, è il fatto che essa genera uno sviluppo che ha la funzione di spiegarla, di chiarirla e di giustificarla. In breve, una *propositio* non annuncia solo una tematica, non esprime solo un'idea cara allo scrittore o all'oratore, ma fa scattare, genera un'argomentazione, che forma una micro o una macro-unità letteraria».<sup>36</sup>

<sup>35</sup> Con tutto il rispetto ci sembra inappropriata l'idea che le sezioni di 1Ts 2,1-16 e 2,17-3,13 corrispondano a una *lamentatio* e a una autoconsolazione secondo il modello delle lettere di consolazione. Così invece LUCKENSMAYER – NEIL, *Reading First Thessalonians as a Consolatory Letter*, 45-47. Tutt'altro che di lamentazione è il paragrafo 1Ts 2,1-16; risponde piuttosto all'autoelogio e all'elogio dei destinatari, come dimostrano i ricorsi agli antidoti che abbiamo appena rilevato.

<sup>36</sup> J.-N. ALETTI, *La lettera ai Romani e la giustizia di Dio*, Roma 1997, 30.

Vediamo se tale funzione risponde o meno alla natura di 1Ts 1,9-10. Nella microunità distinguiamo quattro parti fondamentali: (a) l'ingresso di Paolo fra i destinatari; (b) la loro conversione per servire il Dio vivo e vero; (c) l'attesa del Figlio che Dio ha risorto dai morti; e (d) Gesù il redentore dall'ira ventura.<sup>37</sup>

### *Quale tipo di ingresso? (1Ts 1,9a; 2,1-3,13)*

Come abbiamo accennato a proposito della preterizione di 1Ts 1,8, in questione non è semplicemente il ricordo del primo ingresso di Paolo fra i destinatari, bensì che cosa ha ingenerato il modo in cui è avvenuto.<sup>38</sup> Gli avverbi modali *ὅποιαν* e *πῶς* accomunano l'ingresso di Paolo e la risposta dei destinatari in 1,9.<sup>39</sup> Si può ben rilevare che nel corso della lettera Paolo menziona quattro volte il suo primo ingresso a Tessalonica (cf. 1,5.8-9; 2,1-2.13). Dalle frequenze dovremmo escludere quella di 1Ts 3,6 poiché riguarda la visita intermedia di Timoteo a Tessalonica e non la prima evangelizzazione di Paolo.<sup>40</sup>

Si può rilevare che le quattro riprese sono accomunate dal rapporto con l'evangelo: al «nostro evangelo» di 1Ts 1,5 corrisponde «la parola del Signore» in 1Ts 1,8, l'«evangelo di Dio» in 1Ts 2,2 e la «parola di Dio» in 1Ts 2,13. Il ragionamento di Paolo è stringente. Poiché il suo evangelo è giunto a Tessalonica con la potenza dello Spirito Santo, con piena convinzione (1Ts 1,5), e ha trasmesso l'evangelo che Dio gli ha affidato in mezzo a molta lotta (1Ts 2,2), i tessalonicesi l'hanno accolto non come parola semplicemente umana, ma come «parola del Signore» (1Ts 1,8) o «di Dio» (1Ts 2,13). Forse è opportuno precisare che il sintagma τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ menzionato in 1Ts 2,2.8.9 ha valore

<sup>37</sup> Influenzato dall'ipotetico frammento prepaolino, J.R.E. PILLAR, *Resurrection as Anti-Imperial Gospel. 1 Thessalonians 1:9b-10 in Context*, Minneapolis, MN 2013, 253, sottolinea la risposta dei tessalonicesi, l'azione di Dio e di Gesù Cristo in 1Ts 1,9b-10, mentre dimentica l'ingresso di Paolo a Tessalonica introdotto in 1,9a e ripreso in 2,1-20.

<sup>38</sup> Alcuni, come C. COULOT, «Paul à Thessalonique (1 Th 2.1-12)» in *NTS* 52(2006), 377-393, rilevano sostanziali differenze tra la narrazione di At 17,1-9 e 1Ts 2,1-12, come il silenzio sulle avversità subite da Paolo e i suoi collaboratori negli Atti e sottolineate nel passo di 1Ts 2. In realtà, sono diverse le finalità narrative dei due brani. Mentre Paolo ha una finalità esemplare o periautologica, in vista della mimesi da proseguire a Tessalonica, l'autore degli Atti sposta l'attenzione sul conflitto tra l'iniziale movimento cristiano e il giudaismo dopo la distruzione del Secondo Tempio.

<sup>39</sup> Così già LUCKENSMAYER, *The Eschatology of First Thessalonians*, 81.

<sup>40</sup> Così invece S. KIM, «Paul's Entry (εἰσοδος) and the Thessalonians' Faith (1 Thessalonians 1-3)», in *NTS* 51(2005), 519, che per sottolineare il motivo conduttore della fede include il passo di 1Ts 3,6.



soggettivo, poiché allude all'evangelo che Dio ha affidato a Paolo (cf. 1Ts 2,4) e caratterizza la sua predicazione. Per rimarcare l'autorevolezza della sua predicazione in 1Ts 2,9 Paolo ricorda che, in occasione del suo primo esodo a Tessalonica, ha lavorato giorno e notte per «predicare» (ἐκηρύξαμεν) l'evangelo di Dio senza gravare sui destinatari.<sup>41</sup> Invece la portata oggettiva dell'evangelo risalta con l'espressione τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ (cf. 1Ts 3,2), da intendere come *nomen actionis*, poiché equivale a «evangelizzare (o predicare) Cristo» (cf. anche 2Cor 2,12). Infatti il contesto di 1Ts 3,2 evoca la collaborazione di Timoteo nell'evangelizzare o predicare Cristo.

A questo punto dovrebbe essere chiaro il contenuto della preterizione in 1Ts 1,9: il primo ingresso di Paolo a Tessalonica è stato incentrato sull'evangelo affidatogli da Dio, nonostante le tribolazioni. E poiché sin dall'inizio ha annunciato tale evangelo con *parresia*,<sup>42</sup> o senza occultare nulla delle tribolazioni che comporta, i destinatari hanno bisogno di essere rafforzati nell'adesione all'evangelo. In tale orizzonte si spiega l'accenno a quel che manca alla fede dei tessalonicesi (cf. 1Ts 3,10).<sup>43</sup> Dunque in 1Ts 1,9 Paolo attribuisce ad altri credenti la diffusione della notizia sul proprio evangelo accolto a Tessalonica, nonostante la tribolazione che ha già incontrato a Filippi (cf. 2,1). Non è fortuito l'uso del raro verbo ἀπαγγέλλω, scelto per la testimonianza degli altri credenti:<sup>44</sup> è imparentato a εὐαγγέλιον e pone l'accento sulla diffusione

<sup>41</sup> Pace GILLMAN, «Paul's εἶσοδος», 64-66, che interpreta il genitivo εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ nello stesso tempo come soggettivo e oggettivo.

<sup>42</sup> Cf. l'uso dei rari termini παρρησιάζομαι in 1Ts 2,2 e κολακείας in 1Ts 1,5 relazionati per contrasto alla *parresia* e all'adulazione. Si tratta di una delle topologie più diffuse nell'ambiente greco imperiale, che indusse Filodemo di Gadara a redigere il breve trattato *Sulla franchezza* e Plutarco l'importante trattato su *Quomodo ab adulatore discernatur amicus*. Sulla *parresia* negli scritti di Filodemo di Gadara, Paolo e il resto del NT cf. C.E. GLAD, *Paul and Philodemus. Adaptability in Epicurean and Early Christian Psychagogy* (NT.S 81), Leiden 1995; J.T. FIZGERALD – D. OBBINK – G.H. HOLLAND (edd.), *Philodemus and the New Testament World*, Leiden-Boston, MA 2004. Per il confronto tra la periautologia nell'epistolario paolino e Plutarco cf. SMIT, «Paul, Plutarch and the Problematic Practice», 341-359. Sul confronto con l'adulazione e la franchezza della filosofia popolare del tempo cf. il bel contributo di A.J. MALHERBE, «“Gentile as a Nurse”: The Cynic Background to I Thess II», in *NT* 12(1970), 203-217.

<sup>43</sup> La relazione tra evangelizzazione e tribolazioni è stata ben evidenziata da J.R. HARRISON, «Paul and the Imperial Gospel at Thessaloniki», in *JSNT* 25(2002), 71-96, anche se non a partire dalla funzione generativa di 1Ts 1,9-10.

<sup>44</sup> Mentre il verbo ἀπαγγέλλω compare 45 volte nel NT, è attestato soltanto due volte nell'epistolario paolino: in 1Ts 1,9 e in 1Cor 14,25.



positiva dell'accoglienza dell'evangelo.<sup>45</sup> Ed è emblematico che nell'unica occorrenza del verbo εὐαγγελίζομαι in 1 Tessalonicesi, sia utilizzato non con Paolo come soggetto, ma in quanto destinatario della notizia sulla fede e l'amore dei tessalonicesi, recatagli da Timoteo (cf. 3,6).

In paradossale declinazione con l'evangelo è collocata la θλίψις (cf. 1,6; 3,3; 3,7) e il verbo θλίβω (cf. 3,4). Allo stesso campo semantico appartengono i verbi προπαθόντες (2,2), ἐπάθετε (2,14), ὑβρισθέντες (2,1)<sup>46</sup> e il sostantivo ἀγών (2,2). In entrambe le occorrenze il verbo προπάσχω assume la valenza negativa di «soffrire prima» e non quella positiva di «sperimentare prima».<sup>47</sup> Gli accenni al primo ingresso di Paolo a Tessalonica permettono di ricostruire il seguente sillogismo: poiché la tribolazione (a) distingue l'evangelo di Dio da quello meramente umano (b) (cf. 1,5), e Paolo ha evangelizzato i tessalonicesi (b) nella tribolazione (c) (cf. 2,1-2), la tribolazione vissuta dai destinatari (c') conferma l'origine divina e non umana dell'evangelo (a') (cf. 2,14).<sup>48</sup>

Pertanto quanto Paolo non ha bisogno di dire, in prima persona, e lascia riferire ad altri è, a nostro parere, la tribolazione che comporta l'annuncio e l'accoglienza dell'evangelo di Dio in vista della parusia di Cristo.

### *Servire/piacere a Dio (1Ts 1,9b; 4,1-12)*

Il secondo vettore che ingenera 1Ts 1,9-10 riguarda la conversione dei destinatari. Se, in negativo, si sono convertiti dagli idoli a Dio, in positivo hanno iniziato a servire il Dio vivo e vero. Le due asserzioni sono speculari, poiché servire Dio è abbandonare gli idoli.<sup>49</sup> Preoccu-

<sup>45</sup> Giustamente A.J. MALHERBE, *The Letters to the Thessalonians* (AncB 32B), New York 2000, 118, osserva a proposito di ἀπαγγέλλω in 1Ts 1,9 che «... so the terms used to describe reports about the Thessalonians and Paul are all evangelical in quality».

<sup>46</sup> Nella forma passiva il verbo ὑβρίζω esprime la condizione di chi è stato insultato. Il corrispondente sostantivo ὑβρεσις compare nel breve catalogo delle avversità di 2Cor 12,10.

<sup>47</sup> Il verbo προπάσχω è *hapax* nel NT. Nella forma semplice cf. Gal 3,4 dove πάσχω allude a quanto hanno sperimentato i galati in occasione della prima evangelizzazione di Paolo.

<sup>48</sup> Sulle corrispondenze lessicali tra il secondo (1Ts 2,1-8) e il terzo (1Ts 2,9-12) richiamo della prima visita di Paolo a Tessalonica, cf. COULOT, «Paul à Thessalonique», 380.

<sup>49</sup> Dibattuta è l'origine religiosa dei tessalonicesi: se gentili o timorati di Dio e quindi già relazionati al giudaismo della diaspora prima della distruzione del Secondo Tempio. Così ad esempio C. BLUMENTHAL, «Was sagt 1 Thess 1,9b-10 über die Adressaten des 1 Thess? Literarische und historische Erwägungen», in *NTS* 51(2005), 96-105; N.K.



pati di evidenziare il linguaggio inusuale, diversi studiosi non affrontano la questione sottostante alla seconda asserzione di 1,9-10. In che cosa consiste servire Dio? Per questo, molti commentatori interpretano in senso etico il servire Dio relazionandolo, ad esempio, alla condizione umile degli schiavi in senso metaforico.<sup>50</sup> È come arrampicarsi sugli specchi!

Piuttosto riteniamo che Paolo risponda alla questione con il motivo dell'ἄρεσκειν θεῷ (cf. 4,1).<sup>51</sup> Non è fortuito che la sequenza di un verbo con il dativo semplice θεῷ in 1 Tessalonesi sia rapportato soltanto al ringraziamento nei confronti di Dio<sup>52</sup> e al servire/piacere a Dio.<sup>53</sup> Sin dalle prime battute della periautologia, Paolo sviluppa il motivo del piacere a Dio ricordando il suo esodo a Tessalonica: con i suoi collaboratori non ha evangelizzato per adulazione, né per cupidigia, ma per piacere a Dio o per servirlo (2,4-5). In pratica piacere a Dio è evangelizzare con παρρησία, senza nascondere la tribolazione che comporta l'adesione all'evangelo di Dio.

Marcato è il contrasto con i giudei che «non piacciono a Dio» (cf. 2,15) quando hanno ucciso Gesù, hanno perseguitato i profeti e impediscono a Paolo di evangelizzare i gentili (cf. 1Ts 2,16). Se da una parte Paolo ha evangelizzato per piacere a Dio o servirlo, coloro che gli impediscono di evangelizzare i gentili non possono piacere a Dio, né lo servono. Contro quanti tendono a considerare antisemitico il passo di 1Ts 2,14-17, è opportuno rilevare che il tono polemico del paragrafo non presenta i tratti di una polemica anti giudaica e, tanto meno, si ri-

---

GUPTA, «The Thessalonians Believers, Formely “Pagans” or “God-Fearers”? Challenging a Stubborn Consensus», in *Neot* 52(2018), 91-113. L'uso di ἐπιστρέφω e l'accenno agli idoli in 1Ts 1,9 orienta verso la prima ipotesi. La ripetizione di ἐπιστρέφω in Gal 4,9 per i gentili della Galazia che rischiano di tornare dalla conoscenza di Dio a servire gli elementi del mondo conferma l'origine gentile di gran parte dei tessalonesi. Anche se ἐπιστρέφω non è ancora verbo tecnico per la conversione, poiché è utilizzato anche per i figli d'Israele in 2Cor 3,16, in 1Ts 1,9 e in Gal 4,9 segnala il passaggio dall'idolatria al Dio vivo e vero o il contrario. Pace LUCKENSMYER, *The Eschatology of First Thessalonians*, 86-89, che a causa dell'apostasia da Dio agli idoli non considera il modello del passaggio da una religiosità all'altra.

<sup>50</sup> Cf. PILLAR, *Resurrection as Anti-Imperial Gospel*, 143: «Therefore, we must deem it likely that Paul, in announcing his gospel of the resurrection of Jesus Christ from the dead, has deliberately encouraged the Thessalonian believers to take on this humble position of slavery to God».

<sup>51</sup> Il verbo ἄρεσκω compare tre volte in 1 Tessalonesi (2,4.15; 4,1): è uno dei fili conduttori della prima parte di 1Ts 2,1-12.

<sup>52</sup> 1Ts 1,2; 2,13; 3,9.

<sup>53</sup> 1Ts 1,9; 2,4.15; 4,1.



ferisce a tutti i giudei. Piuttosto si tratta di una polemica intragiudaica e indirizzata soltanto ad alcuni giudei, tant'è che del giudaismo prima della distruzione del Secondo Tempio fanno parte le stesse Chiese della Giudea menzionate in 1Ts 2,14 e Gal 1,22.

All'intenzione di servire/piacere a Dio con l'evangelo che Dio ha affidato a Paolo corrisponde il piacere a Dio dei destinatari. Essi hanno già imparato da lui come bisogna comportarsi per piacere a Dio (1Ts 4,1). Hanno bisogno di progredire in un'etica che si concretizza nella santificazione della vita e nell'amore fraterno (cf. 4,2-12). Dunque la relazione tra servire Dio, introdotto nella tesi di 1,9-10, e il piacere a Dio accomuna Paolo e i destinatari, prendendo le distanze da quanti ostacolano la predicazione fra i gentili e non piacciono a Dio.

L'identificazione del servire con il piacere a Dio trova riscontro in due dati fondamentali che accomunano i passi di 1,9 e 4,1. In occasione del primo ingresso di Paolo a Tessalonica, i destinatari hanno iniziato a servire il Dio vivo e vero (1,9) e hanno ricevuto da Paolo l'indicazione su come comportarsi per piacere a Dio (4,1). Inoltre per piacere a Dio e non agli uomini sono diventati imitatori di Paolo e del Signore (cf. 1,6). Non a caso il passo di 1Ts 4,1 è anche l'ultimo riferimento alla mimesi tra Paolo e i destinatari. Da lui hanno ricevuto (*παρελάβετε*) l'indicazione su come piacere a Dio soprattutto nella tribolazione.<sup>54</sup>

L'esordio della Lettera ai Galati conferma la corrispondenza tra il servire Dio vivo e vero e il piacere a lui (cf. Gal 1,6-10). Con due domande retoriche, Paolo chiede ai galati se intende persuadere gli esseri umani o Dio. La risposta perentoria è che se cercasse di piacere agli uomini non sarebbe schiavo di Cristo (cf. 1,10). Nel caso di Paolo, essere schiavo di Cristo non è diverso dal servire o piacere a Dio poiché il suo evangelo, incentrato su Cristo, gli è stato rivelato da Dio e non dagli esseri umani (cf. 1,11-12).<sup>55</sup>

Pertanto, la mimesi già realizzata nel rapporto con Paolo e il Signore (cf. 1Ts 1,6) prosegue nell'imitazione delle Chiese della Giudea e nell'esortazione a continuare come i destinatari hanno imparato da Paolo (cf. 4,1). In modo analogo, i tessalonicesi hanno iniziato a servire/piacere a Dio; hanno bisogno di crescere nel piacere a Dio, affrontando la tribolazione analoga a quella subita dalle Chiese della Giudea.

<sup>54</sup> L'aoristo *παρελάβετε* richiama nelle lettere paoline l'inizio della sua evangelizzazione presso le sue comunità. Oltre a 1Ts 4,1 cf. 1Cor 15,1; Gal 1,9; Fil 4,9; cf. anche Col 2,6.

<sup>55</sup> Cf. l'analogia corrispondenza tra il prendersi cura e il piacere al Signore per chi è sposato e chi resta celibe in 1Cor 7,32-34.



Così la piattaforma della mimesi e del piacere a Dio sino alla fine dei tempi prepara gli interrogativi sull'*eschaton* (cf. 4,13–5,11).

### *Attendere il Figlio per l'incontro (1Ts 1,10a; 4,13-18)*

L'attesa del redentore dai cieli e la liberazione dall'ira ventura, introdotte in 1Ts 1,10, sono affrontate nella seconda parte della lettera (cf. 4,13–5,10). In verità il cosiddetto «vertice escatologico» è già preparato negli epiloghi dei paragrafi precedenti (cf. 2,19–20; 3,13). In termini negativi, l'ὄργη su coloro che non piacciono a Dio, fra i giudei, è giunta al colmo (cf. 1Ts 2,16). In termini positivi, la παρουσία di Gesù Cristo è evocata per sottolineare che i tessalonicesi sono la corona di vanto per Paolo (cf. 2,18–19). La prima parte si chiude con la preghiera sulla santità dei destinatari, in vista della parusia di Cristo (cf. 3,11–13). Comunque, soprattutto con la seconda parte (cf. 4,13–5,11) sono ripresi i due motivi dell'attesa e della collera.

Anzitutto il verbo ἀναμένειν (*hapax legomenon* NT), introdotto in 1,10, è ripreso con termini diversi in 4,13–18. Il retroterra anticotestamentario ne illustra la portata poiché si è in attesa della salvezza (cf. Gdt 8,17; Is 59,11; Gb 2,9). Soprattutto il parallelo di Gb 2,9 permette di cogliere l'attesa della salvezza escatologica che Paolo esprime in genere con il verbo ἀπεκδέχομαι.<sup>56</sup> In modo analogo, secondo Fil 3,20 i credenti attendono dai cieli il Signore Gesù Cristo come «salvatore». Contro quanti considerano l'affermazione di 1Ts 1,10 come prepaolina, anche in Fil 3,20 si parla di «cieli» al plurale e non al singolare.

Destinatario dell'attesa dei credenti è il Figlio che Dio ha risuscitato dai morti. Nel binomio tra l'attesa del Figlio e la sua risurrezione, 1 Tessalonicesi riscontra il contenuto principale e più originale rispetto alla stessa escatologia giudaica. La fede nella morte e risurrezione di Gesù (cf. 1Ts 4,14) è la condizione per attendere il Figlio di Dio dai cieli, raggiungerlo per l'incontro e restare per sempre con lui. Ai credenti che attendono il Figlio corrisponde il Signore che li raggiunge per l'incontro. Dunque il verbo ἀναμένειν anticipa l'ἀπάντησις del Signore (cf. 4,17).<sup>57</sup> I due termini appartengono all'ambiente civile delle

<sup>56</sup> Cf. l'uso di ἀπεκδέχομαι in 1Cor 1,7; Gal 5,5; Rm 8,19.23.25; Fil 3,20. Sulla sinonimia fra i due verbi cf. MALHERBE, *The Letters to the Thessalonians*, 121.

<sup>57</sup> Alcuni codici riportano la variante ὑπάντησιν invece di ἀπάντησιν (cf. D\*, F, G). Il significato non cambia perché i due sostantivi sono sinonimi. Tuttavia per la maggiore attestazione è preferibile la lezione con ἀπάντησιν.



visite imperiali presso le città delle province.<sup>58</sup> Così ad esempio, Flavio Giuseppe ricorda l'ingresso trionfale di Vespasiano a Roma:

Inoltre il popolo, travagliato dagli affanni delle guerre civili, attendeva con ansia ancora maggiore il suo arrivo, consapevole che allora soltanto si sarebbe liberato definitivamente dei suoi mali e fiducioso di recuperare la sicurezza insieme con la prosperità. Ma era soprattutto l'elemento militare che teneva gli occhi appuntati su di lui. Costoro più di ogni altro conoscevano la grandezza delle opere da lui vinte e, avendo sperimentata l'inesperienza e la viltà degli altri imperatori, ardevano dal desiderio di essere liberati da tanta infamia e pregavano di avere a capo colui che solo era capace di garantire a loro sicurezza e prestigio. In una simile atmosfera di favorevole disposizione da parte di tutti, le personalità più eminenti non sopportarono più di starsene ad aspettare (ἀναμένειν), ma si affrettarono ad andargli incontro ben lontano da Roma (*Guerra giudaica* 7,66-68).

L'importante parallelo della *Guerra giudaica* dimostra che il verbo ἀναμένειν pone l'accento sulla tensione di chi attende con trepidazione una visita decisiva per la sua esistenza, come quella imperiale. Da questo versante, il verbo ἀναμένειν è più vicino ad ἀποκαταδοκία (cf. Rm 8,19; Fil 1,20) che ad ἀπεκδέχομαι poiché caratterizza l'attesa impaziente di qualcuno.<sup>59</sup> Tuttavia il paradigma della visita imperiale o civile non esclude il retroterra giudaico e, in particolare, la teofania di Es 19,10-18.<sup>60</sup> La simbologia della voce dell'arcangelo, della tromba di Dio, dei cieli e delle nubi richiama più la teofania dell'AT che la visita imperiale presso le province.<sup>61</sup> In realtà, i due sfondi non sono alternativi, come potrebbe sembrare a prima vista, ma coesistono nell'universo simbolico di Paolo e dei destinatari. Se, con tale trasferimento di paradigma, Paolo intende sottolineare un culto alternativo e polemico

<sup>58</sup> Sulla portata civile imperiale di ἀπάντησις in 1Ts 4,17 cf. J.R. HARRISON, *Paul and the Imperial Authorities at Thessalonica and Rome. A Study in the Conflict of Ideology* (WUNT 273), Tübingen 2011, 59-60, che adduce come esempi le visite imperiali di Giulio Cesare (CICERONE, *Ad Atticum* 8,16,2), di Ottaviano (CICERONE, *Ad Atticum* 16,11,6) e di Tito (cf. FLAVIO GIUSEPPE, *Guerra giudaica* 7,100). Cf. inoltre le ἀπάντησις raccontate da FLAVIO GIUSEPPE, *Antichità giudaiche* 11,26-28.

<sup>59</sup> Così, opportunamente, P. IOVINO, *La prima lettera ai Tessalonicesi. Introduzione, versione, commento* (SOC 13), Bologna 1992, 110.

<sup>60</sup> Più favorevole al retroterra anticotestamentario di Es 19-20 che a quello imperiale è IOVINO, *La prima lettera ai Tessalonicesi*, 231.

<sup>61</sup> C.R. MOSS – J.S. BADEN, «1 Thessalonians 3.13-18 in Rabbinic Perspective», in *NTS* 58(2012), 199-212, hanno segnalato alcuni paralleli con la letteratura rabbinica sul rapimento dei giusti nelle nubi, anche se la datazione delle fonti rabbiniche resta problematica.



rispetto a quello imperiale,<sup>62</sup> è difficile stabilirlo soprattutto per l'appartenenza dell'iniziale movimento cristiano al giudaismo prima della distruzione del Secondo Tempio.<sup>63</sup>

Mentre il passo di 1Ts 1,9-10 introduce il motivo della parusia del Figlio di Dio dal versante dell'attesa, il primo paragrafo che affronta più in dettaglio la tematica, la sviluppa precisando la modalità con cui coloro che si sono addormentati e gli altri viventi si uniranno per sempre con il Signore con l'avvento del suo incontro (4,17). Pertanto, se in 1,9-10 si passa dalla fervente attesa del Figlio di Dio alla sua risurrezione dai morti, lo sviluppo di 4,13-18 fonda sulla morte e risurrezione di Gesù la partecipazione all'incontro per coloro che si sono addormentati e per quanti sono ancora in vita.<sup>64</sup>

#### *Posti non per l'ira, ma per la salvezza (1Ts 1,10b; 5,1-11)*

L'ultimo vettore introdotto in 1Ts 1,9-10 riguarda l'annuncio della redenzione dall'ira veniente. Abbiamo già richiamato il motivo dell'ira per coloro che ostacolano l'evangelizzazione di Paolo: non piacciono a Dio, né agli uomini (cf. 2,15). In questione non è semplicemente la collera futura per chi compie il male, bensì per chi nel presente ostacola la salvezza dei gentili.

Significativo è che i verbi della redenzione dall'ira siano al presente e non al futuro: ῥυόμενον ed ἐρχομένης. Il Figlio atteso dai cieli ha iniziato la redenzione con la sua risurrezione e continua a realizzarla nel presente in vista del futuro.<sup>65</sup> Dopo l'accenno alla ὀργή in 2,15, la tematica introdotta in 1,10 è ripresa in 5,10 nel contesto degli interrogativi sul momento della parusia di Cristo (cf. 1Ts 5,1-11). La relazione tra 1,10 e 5,10 è illuminante poiché è complementare.

Ci riferiamo anzitutto alla funzione di Gesù come τὸν ῥυόμενον e alla περιποίησις σωτηρίας. Raramente Paolo richiama la funzione del

<sup>62</sup> Così HARRISON, «Paul and the Imperial Gospel at Thessaloniki», 71-96; PILLAR, *Resurrection as Anti-Imperial Gospel*.

<sup>63</sup> Analoghe riserve sono state avanzate rispetto alla polemica contro il culto imperiale da P. OAKES, «Re-mapping the Universe: Paul and the Emperor in 1 Thessalonians and Philippians», in *JSNT* 27(2005), 316-317.

<sup>64</sup> F.F. BRUCE, *1 & 2 Thessalonians* (WBC 45), Waco, TX 1982, 102, sottolinea che la parabola delle vergini sagge e stolte (cf. Mt 25,1-13) illustra bene la relazione tra la vigilanza e l'incontro finale con lo sposo.

<sup>65</sup> Pace MALHERBE, *1 Thessalonians*, 122, e quanti interpretano i participi di 1Ts 1,10 soltanto come futuri.



redentore poiché, per gran parte della letteratura giudaica del Secondo Tempio, Dio stesso è il redentore del suo popolo. Ora, entrambe le dimensioni sono relazionate a Gesù Cristo. Poiché Gesù redime i credenti dall'ira ventura (1,10), Dio li ha posti «per il possesso della salvezza per mezzo del Signore nostro Gesù Cristo» (5,9). Il parallelo che più chiarisce la relazione tra il redentore e la salvezza, si trova in Rm 7,24–8,2. Di fronte alla disperazione dell'ἐγώ che cerca chi possa redimerlo (ῥύσεται) dal corpo mortale, Paolo ringrazia Dio per mezzo del Signore Gesù Cristo.<sup>66</sup> Dunque il processo della redenzione è già iniziato per il «tu» del credente che è stato liberato dalla legge del peccato e della morte (cf. Rm 8,2). Nuovamente l'azione redentiva di Dio per mezzo di Cristo non appartiene soltanto al futuro, ma è iniziata con l'invio del Figlio nell'assimilazione della carne del peccato. Se tale redenzione non fosse già iniziata, Dio non avrebbe sconfitto il peccato nella carne (cf. Rm 8,3).

L'accenno al disegno di Dio, con il verbo τίθημι all'aoristo e Dio come soggetto (1Ts 5,9), richiama l'ἐκλογή, un altro filo conduttore della lettera. Introdotta nel ringraziamento/esordio iniziale (cf. 1,4), l'elezione forma una naturale inclusione con ὁ καλῶν in 5,24. Nel corpo epistolare il motivo è ripreso con i verbi καλοῦντος in 2,12 ed ἐκάλεσεν in 4,7. Soggetto esplicito e implicito dei passi citati è sempre Dio. Dunque appartiene al disegno «ὁ πρόθεσις» di Dio (cf. Rm 8,28) che i credenti non siano predestinati alla collera, ma al possesso o all'acquisizione della salvezza.<sup>67</sup> Collera e possesso della salvezza sono in netta antitesi: poiché i credenti sono stati giustificati con il sangue di Cristo, saranno salvati per mezzo di lui dalla collera (cf. Rm 5,9).

Rispetto a 1Ts 1,10 l'attenzione di Paolo si concentra in 5,9-10 sull'evento della morte e risurrezione di Cristo, in ordine inverso. Mentre nel primo passo si accenna all'azione di Dio che ha risuscitato Gesù, in 5,10 il baricentro si sposta sull'acquisizione della salvezza per mezzo di Gesù Cristo «che è morto per noi». A nostro parere, il silenzio sulla morte di Cristo in 1,10 non è dovuto all'origine prepaolina di 1,9b-10, ma alla funzione generativa del passo. Poiché l'annuncio del-

<sup>66</sup> Sulla natura e la funzione di Rm 7,7-25 cf. A. PITTA, «Tragic situation and Tragic Style in Rom 7:7-25», in *Romans, the Gospel of God* (AnB Studia 16), G&BPress, Roma 2020, 173-209.

<sup>67</sup> Il sostantivo περιποίησις compare raramente nelle lettere di Paolo: in 1Ts 5,9; 2Ts 2,14; Ef 1,14. Il genitivo di 1Ts 5,9 ha valore oggettivo: la salvezza è oggetto o contenuto del possesso a cui i credenti sono stati destinati da Dio. Così già LUCKENSMAYER, *The Eschatology of First Thessalonians*, 305.



la morte e risurrezione di Cristo appartiene alla fase della prima evangelizzazione di Paolo nelle sue comunità,<sup>68</sup> compresa quella di Tessalonica, non ha bisogno di essere spiegata nella lettera,<sup>69</sup> mentre subentrano le conseguenze della risurrezione di Cristo sulla futura partecipazione dei credenti.

Pertanto il motivo della collera, introdotto in 1Ts 1,10, serve a far risaltare quello dell'elezione in vista dell'acquisizione della definitiva salvezza. Poiché i credenti sono stati eletti da Dio e redenti da Cristo, non sono «stati posti» o eletti per la collera, ma per il compimento finale della salvezza.

## Conclusione

La funzione generativa di 1Ts 1,9-10 rispetto al corpo epistolare di 2,1-5,11 ha dimostrato che il primo è un «piolo» a cui è appesa non soltanto la seconda parte (cf. 4,13-5,11), ma tutta la lettera. La diffusione dell'evangelo nella tribolazione a Tessalonica non ostacola (cf. Rm 8,18),<sup>70</sup> anzi anticipa la partecipazione dei credenti – morti o in vita – alla parusia di Cristo. La preterizione di 1Ts 1,8 introduce i contenuti più importanti della lettera. Se prescindiamo dalle parti protocollari di 1 Tessalonesi,<sup>71</sup> possiamo schematizzare la relazione tra 1,9-10 e 2,1-5,11 come segue:

Il tipo d'ingresso di Paolo e il suo evangelo a Tessalonica (1,9a)	La periautologia e l'elogio dei destinatari per l'accoglienza dell'evangelo nella tribolazione (2,1-3,13)
Servire il Dio vivente e vero (1,9b)	Crescere nel piacere a Dio (4,1-12)
L'attesa del Risorto (1,10a)	La parusia e l'incontro finale con Cristo (4,13-18)
Il redentore dall'ira ventura (1,10b)	Posti non per l'ira ma per la salvezza (5,1-11)

<sup>68</sup> Cf. il frammento prepaolino di 1Cor 15,3-5 e gli accenni all'iniziale predicazione di Paolo in 1Cor 1,23; Gal 3,1.

<sup>69</sup> Cf. comunque gli accenni alla morte di Cristo in: 1Ts 2,15 a proposito dei giudei che uccisero Gesù; 1Ts 4,14 sulla morte di Gesù come contenuto della fede; 1Ts 5,10 sul vantaggio «per noi» della morte di Cristo.

<sup>70</sup> Purtroppo diverse traduzioni in lingua corrente continuano a rendere l'espressione οὐκ ἄξια in Rm 8,18 con «non sono paragonabili», mentre dovrebbe essere resa con «non ostacolano», come ha ben dimostrato A. GIENIUSZ, *Romans 8:18-30 «Suffering Does not thwart the Future Glory»*, Atlanta, GA 1999.

<sup>71</sup> Cf. il prescritto di 1Ts 1,1; la paraclesi epistolare finale di 5,12-24 e il poscritto di 5,25-28.



Alla luce della preterizione in 1,8, affermata nei versetti successivi, non è fuori luogo pensare a 1,9-10 come tesi o *propositio* generale della lettera. Inoltre l'ordine con cui i contenuti di 1,9-10 sono ripresi in seguito permette di specificare la *propositio* come *partitio* rispetto a 2,1-5,11. La prima parte di 2,1-4,12 è attraversata dal reciproco vanito di Paolo e dei tessalonicesi per l'evangelo di Dio annunciato e accolto nella tribolazione e dal servire/piacere a Dio. La seconda parte di 4,13-5,11 affronta gli interrogativi sulla fervente attesa del Risorto (1,10a; 4,13-18) e della parusia di Cristo (1,10b; 5,1-11). Le due parti principali della lettera sono interdipendenti: il cosiddetto «vertice escatologico» di 2,1-3,13 prepara la seconda parte della lettera. E gli interrogativi sulla parusia di Cristo (cf. 4,13-5,11) riguardano coloro che cercano di servire o piacere non agli esseri umani, ma a Dio.

L'evangelo nella tribolazione in vista dell'attesa del Figlio di Dio è introdotto in 1,9-10 e unifica la lettera. Tale è l'importanza di una tesi generale o di una *partitio* nell'economia delle lettere paoline, che quando risponde a criteri ben verificabili getta luce anche sul genere di una lettera. Senza misconoscere la sua funzione deliberativa,<sup>72</sup> esortativa,<sup>73</sup> consolatoria<sup>74</sup> ed epidittica,<sup>75</sup> 1 Tessalonicesi presenta le peculiarità di una lettera kerigmatica, tesa a colmare quanto manca alla fede dei destinatari (1Ts 3,10).<sup>76</sup> Impossibilitato a tornare a Tessalonica (cf. 1Ts 2,17), Paolo affida alla lettera l'evangelo nella tribolazione, in vista dell'incontro finale con il Signore Gesù Cristo. Più che affrontare gli interrogativi sui credenti che, tra la prima visita e l'attuale lettera, sarebbero deceduti a Tessalonica, di cui non c'è il minimo accenno, la

<sup>72</sup> Così KENNEDY, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, 142.

<sup>73</sup> A. J. MALHERBE, «Exhortation in First Thessalonians», in *NT* 25(1983), 238-256.

<sup>74</sup> B.C. JOHANSON, *To All the Brethren: A Text-Linguistic and Rhetorical Approach to 1 Thessalonians*, Uppsala 1987, 165-166.

<sup>75</sup> JEWETT, *The Thessalonian Correspondence*, 72-76; HUGHES, «The Rhetoric of 1 Thessalonians», 97; WUELLNER, «The Argumentative Structure», 123-127; K. DONFRIED, «The Theology of 1 Thessalonians», in K. DONFRIED (ed.), *The Theology of the Shorter Pauline Letters*, Cambridge 1993, 3-4; S. WALTON, «What has Aristotle to do with Paul? Rhetorical criticism and 1 Thessalonians», in *TynB* 46(1995), 249-250; D.F. WATSON, «The Three species of Rhetoric and the Study of the Pauline Epistles», in J.P. SAMPLEY – P. LAMPE (edd.), *Paul and Rhetoric*, New York-London 2010, 31. A sua volta, LYONS, *Pauline Autobiography*, 220-221, preferisce optare per 1 Tessalonicesi come genere misto, tra il deliberativo e l'epidittico.

<sup>76</sup> Per la definizione delle lettere paoline come kerigmatiche invece di apostoliche cf. B. BOSENIUS, «Kann man die neutestamentlichen Briefe der Gattung ‚Apostelbrief‘ zuordnen?», in *NT* 57(2015), 227-250, anche se l'autrice attribuisce tale funzione a tutte le lettere di Paolo, mentre non vale ad esempio per Filippesi e Filemone.



lettera mette in relazione l'annuncio e l'accoglienza dell'evangelo nella tribolazione con la fervente attesa del redentore creduto come risorto.

ANTONIO PITTA  
*Pontificia Università Lateranense*  
*Piazza San Giovanni in Laterano, 4*  
*00184 Roma*  
*pittaantonio7@gmail.com*

### Parole chiave

1 Tessalonicesi – Genere della Lettera – Lettera kerigmatica – *Partitio* – Vangelo e tribolazione

### Keywords

1 Thessalonians – Genre of the letter – Kerygmatic letter – *Partitio* – Gospel and tribulations

### Sommario

1Ts 1,9-10 è simile a un piolo a cui è appesa l'intera 1 Tessalonicesi. Introdotto dalla figura retorica della preterizione (1,8), il passo introduce e genera le quattro parti del corpo epistolare (2,1–5,11). Diversamente da coloro che lo considerano come frammento prepaolino, il passo di 1,9-10 è la *partitio* principale della lettera che getta nuova luce sul genere di 1 Tessalonicesi. Più che lettera consolatoria su coloro che sono morti tra la prima visita a Tessalonica e la stesura della lettera, su cui non c'è alcun accenno, 1 Tessalonicesi è lettera kerigmatica, finalizzata a completare quel che manca alla fede dei destinatari sull'evangelo nelle tribolazioni in vista dell'ultimo incontro con il Signore.

### Summary

1 Thess 1,9-10 is like a peg on which the whole letter hangs. Introduced by preterition (1,8), the passage engenders the four parts of the body of the letter (2,1–5,11). Against those who consider the passage as a pre-Pauline fragment, 1,9-10 is a *partitio* which sheds new light on the genre of the letter. Rather than a consolatory letter about those who died between Paul's first entry into Thessalonica and the writing of the letter, in which there is no mention, 1 Thessalonians is a kerygmatic letter, aimed to complete what is lacking in faith among the addressees about the gospel by tribulations in view of the last encounter with the Lord.



FRANCESCO FILANNINO

# La fine di Satana

Gli esorcismi nel Vangelo di Marco

Questo completo studio sui racconti che il Vangelo di Marco riserva agli esorcismi, definisce il loro apporto alle fondamentali polarità teologiche del secondo vangelo (cristologia, escatologia, soteriologia, discepolato).

Dopo una breve panoramica storica degli studi, la prima parte del saggio riguarda i quattro racconti marcani di esorcismo, mentre la seconda focalizza tre pericopi che forniscono le chiavi di lettura per la comprensione dell'attività esorcistica di Gesù. La conclusione richiama i risultati cui la ricerca è approdata.



«SUPPLEMENTI ALLA RIVISTA BIBLICA»

pp. 288 - € 36,00

**EDB** Edizioni  
Dehoniane  
Bologna

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

[www.dehoniane.it](http://www.dehoniane.it)

## Il dibattito sulle cause della rivolta maccabaica nella ricerca contemporanea. Conferme e nuove prospettive

### Introduzione

Negli ultimi 15 anni circa, la storiografia sulla rivolta maccabaica, e particolarmente sulle sue cause, ha avuto un notevole sviluppo, presentando nuove prospettive della comprensione dell'evento, attraverso la pubblicazione di libri e articoli. Nella prefazione al suo ultimo lavoro (2020), Lester Grabbe<sup>1</sup> sottolinea il fatto che uno degli ostacoli che gli ha impedito di completare il volume in tempi più brevi sono stati gli studi più recenti sul periodo maccabaico, apparsi dopo il 2000. Collins (2016), ripercorrendo lo *status quaestionis* della ricerca, osserva che, mentre per la maggior parte del secolo scorso il dibattito sulla rivolta maccabaica aveva riguardato le motivazioni di Antioco Epifane nella sua soppressione della religione giudaica, ritenuta anomala nel mondo antico, in tempi più recenti si è trovato un certo consenso sul fatto che le azioni del re furono punizioni per una ribellione, ma c'è ancora disaccordo sulla natura della ribellione e sulla logica delle misure repressive del re.<sup>2</sup> Doran (2016), riferendosi alle due fonti principali della sollevazione, 1 e 2 Maccabei, e alle loro differenti prospettive,<sup>3</sup> si sofferma su tre punti: 1) Fu una resistenza o una rivolta? 2) Quali cause vengono attribuite alla sollevazione? 3) Che cosa è davvero accaduto?

L'attenzione degli studiosi si è rivolta dunque in modo particolare alla «persecuzione» di Antioco IV Epifane, che nel 1937 già Bickerman definiva come

<sup>1</sup> L.L. GRABBE, *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period. Volume 3: The Maccabean Revolt, Hasmonaean Rule, and Herod the Great (175-4 BCE)*, London-New York 2020, XVII.

<sup>2</sup> J.J. COLLINS, «Temple or Taxes? What Sparked the Maccabean Revolt?», in J.J. COLLINS – J.G. MANNING (edd.), *Revolt and Resistance in the Ancient Classical World and the Near East. In the Crucible of Empire* (CHANE 85), Leiden-Boston, MA 2016, 188.

<sup>3</sup> R. DORAN, «Resistance and Revolt. The Case of the Maccabees», in COLLINS – MANNING, *Revolt and Resistance*, 175-177, dove Doran distingue tra la prospettiva di 1 Maccabei, rivolta alla conquista dell'indipendenza della Giudea, ma non così positiva verso gli asmonei come si è spesso ritenuto, e quella di 2 Maccabei, rivolta più alla co-esistenza con i seleucidi che all'indipendenza.

«the basic and sole enigma in the history of Seleucid Jerusalem». <sup>4</sup> E proprio su tale tema <sup>5</sup> si concentrerà questo studio che, attraverso una rassegna bibliografica degli ultimi 10-15 anni, e più in particolare degli ultimi 5 (2016-2020), cercherà di evidenziare conferme e progressi della ricerca stessa. Il lavoro è così articolato: 1) Cenni sulla prima fase della ricerca (1937-1993); 2) Le Lettere di 2Mac 11 come caso studio (1976-2019); 3) L'attuale fase della ricerca (2004-2014; 2016-2020). Conferme e nuove prospettive.

Utilizzando gli strumenti di una rassegna bibliografica, le osservazioni personali saranno limitate prevalentemente a brevi interventi, specie nella conclusione.

### La prima fase della ricerca (1937-1993): cenni

Nel trattare il tema, è necessario fare almeno un cenno a quella che possiamo indicare come la «prima fase della ricerca», in quanto molte suggestioni e riferimenti nati da questi studiosi saranno ripresi anche in epoca successiva. Elias Bickerman nel 1937 elaborò un'interpretazione che ha lasciato un segno fino ad oggi. La sua idea centrale era che Antioco IV, un re di educazione greca e pupillo degli epicurei, non poteva essere stato l'iniziatore della persecuzione, dal momento che essa significava non semplicemente un'abolizione della legge esistente, ma anche l'imposizione di una nuova legge religiosa, in un modo che implicava fanatismo religioso, mentre in tutto il mondo antico non c'era stato nessun esempio di fanatismo religioso di questo genere, se si eccettuava il faraone Akhenaton. Furono invece i giudei ellenizzanti a essere non solo gli iniziatori di una riforma ma anche della persecuzione, in particolare Giasone e Menelao, i due sommi sacerdoti protagonisti della storia di questo periodo: «They wanted to reform Judaism by eliminating the barbaric separatism, which had been introduced only late, and by returning to the original form of worship, free of any distortion». <sup>6</sup> Bickerman aveva inoltre sostenuto che i re seleucidi verso le città conquistate seguivano il principio del diritto greco: ogni cambiamento della sovranità, fosse pure una successione legittima alla corona, esigeva un regolamento dello statuto della città. Questa instabilità *de jure* mascherava d'altra parte una continuità *de facto*, in quanto ogni successore, ogni erede della corona confermava puramen-

<sup>4</sup> E. BICKERMAN, *The God of the Maccabees: Studies on the Meaning and Origin of the Maccabean Revolt* (SJLA 32), Leiden 2007, traduzione inglese di *Der Gott der Makkabäer. Untersuchungen über Sinn und Ursprung der makkabäischen Erhebung*, Berlin 1937.

<sup>5</sup> Non vengono trattati in questo lavoro problemi più generali, riguardanti l'origine dei due libri, la loro supposta ideologia, la loro composizione, per i quali rimando in parte a M. BRUTTI, *The Development of the High Priesthood during the pre-Hasmonean Period. History, Ideology, Theology*, Leiden 2006, 3-24.

<sup>6</sup> BICKERMAN, *The God of the Maccabees*, 1121. Per la critica a questa teoria vedi GRABBE, *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period*, 252-253.

te e semplicemente i diritti che trovava nel suo impero: ogni città poteva conservare il proprio statuto.<sup>7</sup>

Più di trent'anni dopo Tcherikover (1959) criticò l'opinione, prevalente nel sec. XIX, secondo cui l'unico motivo alla base della politica di Antioco fosse la sua grande devozione allo spirito e alla cultura greca; in realtà, lo spirito ellenistico di Antioco era strumentale alla sua politica, nel senso che l'ellenismo era solo un mezzo politico per corroborare il suo stato. Gli eventi di Gerusalemme, così come descritti da 1Mac 1,41-43,<sup>8</sup> furono il risultato di una politica adottata nell'impero seleucide.<sup>9</sup> Tcherikover ritenne inoltre che in passato gli studiosi avessero ignorato un elemento fondamentale, cioè la ribellione giudaica che precedette la persecuzione, a causa della quale Antioco avrebbe revocato i privilegi dei giudei e li avrebbe sottoposti alla guarnigione siriana pagana dell'Akra. Quest'ultima, introducendo i suoi riti nel tempio, avrebbe provocato la ribellione dei pii giudei e la conseguente proibizione di Antioco di praticare la loro reli-

<sup>7</sup> E. BICKERMAN, «La Charte Séleucide de Jérusalem», in ID., *Studies in Jewish and Christian History*, Leiden 1980, II, 71, dove si dice che la locuzione κατὰ τοὺς πατρίους νόμους (Ant. 12,1429) della cosiddetta Carta Seleucide di Gerusalemme, significava per il sovrano Antioco III dare la possibilità ai giudei di conservare il proprio sistema religioso, del quale la costituzione politica era solo una parte, significava «le code de Moïse». Antioco III, nel 200 a.C., garantiva l'inviolabilità delle prescrizioni della Torah, che comprendevano anche l'accesso al recinto del santuario solo per i giudei purificati.

<sup>8</sup> Dalla narrazione di 1 Maccabei, emerge, innanzi tutto, la connotazione negativa di Antioco Epifane, definito ῥίζα ἁμαρτωλῶς (1,10) ed espressione di una manifesta ὑπερφανία, sia nelle azioni che nelle parole, particolarmente a proposito del saccheggio nel tempio (1,21.24). Tutto sembra avere origine da lui, come indica l'espressione ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις (1,11). I momenti che precedono la persecuzione sono: il saccheggio della città, la costruzione dell'Akra (1,31,33) e l'invio da parte del re di alcuni decreti, contenenti una serie di divieti, che appaiono presentati sotto forma di legge generale promulgata per tutto il regno (1,41.51). Il loro contenuto risponde sostanzialmente all'esigenza che εἶναι πάντας εἰς λαὸν ἓνα καὶ ἐγκαταλιπεῖν ἕκαστον τὰ νόμιμα αὐτοῦ (1,41-42), esigenza che sembra attribuita al solo Antioco. Tuttavia, in precedenza, l'autore aveva sottolineato ἐξῆλθον ἐξ Ἰσραὴλ υἱοὶ παράνομοι (1,11), così indicati per la loro richiesta di apertura alle altre nazioni e che sono ritenuti responsabili dell'iniziativa di τινες ἀπὸ τοῦ λαοῦ (1,13) di costruire un ginnasio κατὰ τὰ νόμιμα τῶν ἐθνῶν (1,14). Il seguito del racconto presenta lo svolgersi della persecuzione, che ha inizio con l'innalzamento dell'«abominio della desolazione» e si sviluppa attraverso la costruzione di altari, la distruzione dei libri della Legge e la condanna a morte per gli ebrei inadempienti (1,55-61). S. SCHWARTZ, «Israel and the Nations Roundabout: 1 Maccabees and the Hasmonean Expansion», in *JJS* 42(1991), 22-23, osserva che una caratteristica di 1 Maccabei consiste nella sua mancanza di distinzione «between 'Greek' and 'non Greek' gentiles», nella sua mancanza di riconoscimento del conflitto tra due entità culturali: ellenismo e giudaismo. In tempi più recenti, DORAN, «Resistance and Revolt. The Case of the Maccabees», 175, ha sottolineato che, fin dall'inizio, l'autore di 1 Maccabei rappresenta i seleucidi come popolo con cui non vuole avere a che fare; Antioco IV, per divenire re d'Egitto, invade il paese senza preavviso e spoglia arrogantemente il tempio di Gerusalemme. Secondo DORAN, *ibid.*, 1 Maccabei enfatizza che la rivolta fu una ricerca d'indipendenza.

<sup>9</sup> V. TCHERIKOVER, *Hellenistic Civilization and the Jews*, Philadelphia, PA 1959, 3199, 191-192.

gione. Quindi la rivolta non fu una risposta alla persecuzione, ma la persecuzione fu la risposta alla rivolta.<sup>10</sup> Un altro aspetto della teoria di Tcherikover fu l'enfasi sul movimento dei *chasidim*, coloro che erano ostili all'ellenizzazione, che rappresentava sul modello dei saggi rabbini.<sup>11</sup>

Altri studiosi tra gli anni '70-'90 intervennero nel dibattito, ne cito solo alcuni. Nel 1978, Millar<sup>12</sup> osservò che sia fonti pagane che giudaiche riflettevano il punto di vista che Antioco IV volle alcuni totali cambiamenti e si distinse particolarmente per due innovazioni: fu il primo re seleucide a usare il titolo «god manifest» (*Theos Epiphanes*), come appare documentato da monete, e si allontanò dalla tradizionale devozione della dinastia ad Apollo, per una particolare devozione a Zeus. Nella prima fase dell'ellenismo in Gerusalemme, si distinse per aver stabilito il diritto di nomina del sommo sacerdote da parte del re, per il bisogno urgente di denaro e per un generale attaccamento al modo di vivere greco, come ci si sarebbe aspettati da ogni re ellenistico. Il massacro di Gerusalemme e il saccheggio del tesoro del tempio nel 169/168 a.C., tra le campagne militari egiziane, non avevano bisogno di nessuna spiegazione particolare: Flavio Giuseppe cita un certo numero di storici pagani la cui opinione è che Antioco agì così per ottenere fondi di denaro.<sup>13</sup> Tra le varie fonti, Millar ritenne il passo di *Ant.* 12,384-385, dove si racconta della morte di Menelao avvenuta dietro istigazione di Lisia allo scopo di calmare i giudei, come la prova più concreta della responsabilità di Menelao nella persecuzione di Antioco. Tuttavia essa non riguardava la creazione di un culto sincretistico, ma la forzata soppressione del giudaismo.<sup>14</sup>

Alcuni studiosi ripresero il tema della ribellione e della persecuzione come cause prime della rivolta maccabaica. Goldstein (1984) ritenne l'ipotesi di Bickerman non sostenibile e osservò che il colpo di mano di Giasone e l'opposizione armata dei pii giudei contro Menelao furono equivocati dal re come una ribellione a lui stesso; a suo parere il problema era legato alla presenza della guarnigione dell'Akra in Gerusalemme.<sup>15</sup> Anche la ricostruzione di Tcherikover era inverosimile perché il culto imposto non fu un paganesimo siriano, ma un giudaismo eterodosso.<sup>16</sup> Per

<sup>10</sup> *Ibid.*, 191.

<sup>11</sup> TCHERIKOVER, *Hellenistic Civilization*, 125-126 e 196-197; cf. GRABBE, *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period*, 253-254.

<sup>12</sup> F. MILLAR, «The Background to the Maccabean Revolution: Reflections on Martin Hengel's "Judaism and Hellenism"», in *JJS* 29(1978), 1-21.

<sup>13</sup> MILLAR, «The Background to the Maccabean Revolution», 194.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 195, dove Millar critica il concetto di riforma, ritenendo che non ce ne siano state le condizioni; se ci fu un tentativo di riforma proveniente dall'interno della comunità, esso rimase confinato al sommo sacerdozio di Giasone. Anche la testimonianza dell'esistenza di un partito ellenizzante è, a suo parere, molto debole. La crisi nacque dal tentativo di Antioco di imporre con la forza l'abolizione del giudaismo e di adottare il paganesimo, anche se Millar osserva che le fonti parlano di nuove forme di sacrifici sull'altare dell'olocausto, ma non fanno riferimento al Santo dei Santi o al culto di statue.

<sup>15</sup> J.A. GOLDSTEIN, *II Maccabees* (AncB 41A), New York 1984, 106.111.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 195-196.



Prato (1989),<sup>17</sup> Antioco IV sarebbe intervenuto contro i giudei per motivi politici, ma con misure «che coinvolgevano la tradizione religiosa». <sup>18</sup> Di per sé le riforme non toccavano l'aspetto religioso, ma furono intese in tal senso dalla letteratura successiva, nell'interpretazione che il mondo giudaico diede di sé e che contribuì al separatismo di Israele e a inquadrare l'ellenismo nella tipologia del paganesimo.<sup>19</sup> Sievers (1990) individuò otto diverse possibili forme di risposta alla persecuzione: collaborazione attiva; accondiscendenza volontaria; accondiscendenza dietro costrizione; paralisi; evasione; alleviamento; resistenza non violenta; resistenza armata.<sup>20</sup> Tra le altre osservazioni, quella riguardante il termine «ellenizzanti» che, preso alla lettera, suggeriva familiarità con lingua e cultura greca, ma anche un rifiuto delle tradizioni giudaiche. In realtà, coloro che cambiarono le loro pratiche religiose secondo il decreto di Antioco furono non solo i membri dell'aristocrazia, ma anche abitanti dei villaggi e soldati, molti dei quali conoscevano poco il greco. D'altra parte, altri membri dell'aristocrazia di Gerusalemme di manifesta educazione greca, aderirono alla rivolta o offrirono una resistenza non violenta.<sup>21</sup> Fino al tempo di Antioco IV, la società giudaica era stata piuttosto stabile, ma l'interferenza del sovrano nella successione del sommo sacerdozio favorì la faziosità nell'aristocrazia di Gerusalemme con ripercussioni ad ampio raggio per tutta la popolazione. Infine, la persecuzione fu violenta a Gerusalemme, dove i seguaci di Menelao erano più forti e la guarnigione seleucide più vicina. Ma, dalle fonti, particolarmente da 1Mac 1-2, possiamo dedurre che essa coinvolse persone di tutta la Giudea.<sup>22</sup>

Nel 1993 E.S. Gruen<sup>23</sup> riassunse le tesi principali elaborate fino ad allora,<sup>24</sup> sulla base di 1 e 2 Maccabei, individuandone quattro. La prima era quella ideolo-

<sup>17</sup> G.L. PRATO, «La persecuzione religiosa nell'ermeneutica maccabaica: l'ellenismo come paganesimo», in *RStB* 1(1999), 101-121.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 116 e nota 32. Prato osservava inoltre che nei Libri dei Maccabei e da Flavio Giuseppe, per le misure riformistiche adottate da Giasone e per quelle persecutorie di Antioco IV, si usa il termine *ellenismo/i* a indicare l'adozione di usi stranieri. La denominazione «ellenico» denoterebbe allora «ciò che è straniero, e quindi anche ciò che è imposto come contrario ai propri usi», mentre, d'altra parte, l'espressione μεταβαίνειν ἐπὶ τὰ Ἑλληνικά (2Mac 6,9) potrebbe essere «usata dalla burocrazia seleucide contro i giudei per designare l'introduzione di usi "siriani" o comunque stranieri in una determinata regione».

<sup>19</sup> *Ibid.*, 119-120.

<sup>20</sup> J. SIEVERS, *The Hasmoneans and Their Supporters from Matthaias to John Hyrcanus I* (SfSh 06), Atlanta, GA 1990, 21-22 nota 80: l'autore cita 2Mac 8,6; cf. 1Mac 2,44-47.

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> *Ibid.*, 25 e note 99 e 100.

<sup>23</sup> E.S. GRUEN, «Hellenism and Persecution: Antiochus IV and the Jews», in P. GREEN (ed.), *Hellenistic History and Culture*, Berkeley, CA 1993, 238-275. L'articolo è stato nuovamente pubblicato nel 2016: E.S. GRUEN, *The Construct of Identity in Hellenistic Judaism: Essays on Early Jewish Literature and History* (DCLS 29), Berlin-Boston, MA 2016, 333-358.

<sup>24</sup> Per una panoramica più completa delle opinioni antiche sulle cause della rivolta maccabaica, vedi GRABBE, *The Maccabean Revolt*, 249-261.



gica, per la quale Antioco voleva imporre l'ellenismo in tutto il suo regno, usando anche la coercizione: era stata questa la posizione di Bevan (1902) e di altri importanti studiosi come Schürer e Bengtson (1960).<sup>25</sup> La seconda, quella pragmatica politica, per la quale le azioni di Antioco furono determinate da motivi pratici e politici: necessità di denaro per le imprese militari ed esigenza di sicurezza per la sua posizione in Palestina, come sostenne in modo particolare Bringmann (1980).<sup>26</sup> La terza, l'ipotesi romana, secondo la quale le azioni di Antioco furono determinate dal suo interesse verso il mondo romano, non greco;<sup>27</sup> infine l'ultima, che attribuiva tutto all'eccentricità del carattere di Antioco.<sup>28</sup> Anche queste affermazioni, come le altre, furono ritenute prive di fondamento da Gruen, così come l'ipotesi che attribuiva la responsabilità non ad Antioco, ma ai giudei stessi, ai loro contrasti e ai loro conflitti interni.<sup>29</sup> Riesaminando il problema, Gruen giunse alla convinzione che l'unico responsabile della persecuzione fosse Antioco IV, il quale, in seguito alle sue sconfitte in Egitto e all'ordine inflittogli dai romani di abbandonare il paese, diede inizio alle misure repressive contro i giudei, come risposta alla sua disfatta in Egitto, come propaganda per il mondo greco dell'est e dell'ovest. Le narrazioni presentano un quadro molto complicato: certamente la leadership giudaica, con le sue fazioni e i suoi contrasti, contribuì alla dissoluzione della società, ma la responsabilità degli eventi del 167 ricadde esclusivamente su Antioco Epifane.<sup>30</sup> Queste teorie troveranno eco anche nello sviluppo successivo della ricerca.

### Le Lettere di 2 Mac 11 come caso di studio (1976-2019)

Una particolare importanza ha avuto nella ricerca contemporanea il Secondo libro dei Maccabei,<sup>31</sup> per la presenza, all'interno delle narrazioni, di cinque do-

<sup>25</sup> *Ibid.*, 246-247; cf. 268 nota 34.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 247-248; cf. 269 nota 46.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 248-249; cf. 269-270 note 52 e 53.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 249-259; cf. 270 nota 57.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 250.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 255; vedi anche 253-255.

<sup>31</sup> Per le problematiche riguardanti la datazione e la struttura del libro, cf. BRUTTI, *The Development of the High Priesthood during the pre-Hasmonean Period*, 14-19; D. SCHWARTZ, *2 Maccabees* (CEJL), Berlin-New York 2008, 3-15; R. DORAN, *2 Maccabees* (Hermeneia), Minneapolis, MN 2012, 3-12. Uno dei problemi più generali che in tempi recenti è stato ripreso ha riguardato l'origine di 2 Maccabei, se sia cioè un libro proveniente dalla diaspora giudaica o un libro giudaico. Tra gli studiosi contemporanei che hanno preso posizione per l'origine diasporica troviamo SCHWARTZ, *2 Maccabees*, 45 per il quale «2 Maccabees is a diasporan book», in quanto si basa su un'opera scritta da Giasone di Cirene, un ebreo della diaspora ellenistica ed è molto simile ad alcune opere che hanno chiare radici nel giudaismo alessandrino, prima di tutto 3 Maccabei, ma anche la *Lettera di Aristea*, le opere storiche di Filone, come l'*Ambasciata a Gaio e contro Flacco*. Anche DORAN, *2 Maccabees*, 15-17, sostiene che il luogo di composizione del libro si debba rintracciare in una località della diaspora, Alessandria per lo più, ma anche Antiochia. Ma c'è anche chi ne ha visto l'origine in Gerusalemme. L'ipotesi di J.W. VAN

cumenti in forma epistolare emanati dalla corte reale e strettamente legati ad essa. Il primo (9,19-27), situato nel contesto del racconto della morte di Antioco IV Epifane, venne tuttavia ritenuto dalla maggior parte degli studiosi un falso.<sup>32</sup> In modo particolare invece sono state oggetto di studio le «Lettere» del c. 11 (16-21; 22-26; 27-33; 34-38), indicate talvolta dagli studiosi con le lettere alfabetiche (A, B, C, D). Possiamo indicare la data d'inizio dello sviluppo della ricerca nel 1976, quando suscitò particolare interesse lo studio di Habicht.<sup>33</sup> Quest'ultimo, favorevole all'autenticità delle quattro lettere, situate nel contesto del libro dopo la morte di Antioco Epifane (9,26-28) e concernenti un trattato di pace con i giudei, si pose due interrogativi: se l'autore avesse inserito le lettere nel proprio contesto e quale fosse la loro possibile datazione. Secondo Habicht, anche se la terza (C) e la quarta (D) lettera portavano nella data l'indicazione dello stesso mese, gli anni non erano necessariamente sospetti: esse erano ambedue del tempo di Antioco Epifane e datavano tra l'inizio di ottobre del 165, quando il re era in Oriente, e il settembre del 164 a.C. Inoltre la terza lettera, quella del re, era il primo documento di tutti e quattro: contenente un'amnistia per tutti i giudei che volessero tornare ai loro affari prima della fine del marzo 164, sarebbe stata scritta «very early in 164, if not late in 165 B.C.»,<sup>34</sup> prima della campagna militare di Lisia, che ebbe inizio solo dopo la fine dell'amnistia, cioè non prima del 164 a.C. Habicht ricostruiva quindi così l'ordine cronologico delle lettere: la prima, quella del re ai giudei (11,27-33); la seconda e la terza, quelle di Lisia ai giudei (11,16-21) e quella dei legati romani a Lisia (11,34-38) facevano parte dei negoziati e furono scritte prima della fine dell'anno seleucide 148 a.C., cioè prima della fine del settembre 164 a.C.; la quarta e ultima, quella del re Antioco V a Lisia (11,22-26). Con questa lettera, il giovane Antioco, divenuto da poco re, dichiarerebbe che con la morte del padre «things have changed». <sup>35</sup> L'ipotesi di Habicht sollevò qualche perplessità, accompagnata però anche da apprezzamenti.<sup>36</sup> Le questioni principali trattate in epoca successiva riguardarono ancora l'attendibilità storica delle lettere, l'identità del mittente, l'identità dei destinatari, la datazione e la struttura

---

HENTEN, *The Maccabean Martyrs as Saviours of the Jewish People: A Study of 2 and 4 Maccabees* (JSJ.S 57), Leiden 1997, 50, che sosteneva che «it is obvious that 2 Maccabees is of Judean origin», è stata ripresa in tempi più recenti da altri studiosi, vedi S. HONIGMAN, *Tales of High Priests and Taxes: The Books of the Maccabees and the Judean Rebellion against Antiochus IV*, Oakland, CA 2014, 8-9; F. BORCHARDT, «Reading Aid: 2 Maccabees and the History of Jason of Cyrene Reconsidered», in *JJS* 47(2016), 1.

<sup>32</sup> Riguardo al problema dell'autenticità di questa lettera, vedi BRUTTI, *The Development of the High Priesthood during the pre-Hasmonean Period*, 177-178.

<sup>33</sup> C. HABICHT, «Royal Documents in Maccabees II», in *HSPC* 80(1976), 1-18.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 15.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 17 e nota 30.

<sup>36</sup> Nel 1980 E. BICKERMAN aveva sollevato dei dubbi in «Une question d'authenticité, Les privilèges juifs», in *Id.*, *Studies in Jewish and Christian History*, II, 24-43, mentre, circa 10 anni, dopo SIEVERS, *The Hasmoneans and Their Supporters*, 46 nota 3, affermava che l'ipotesi di Habicht era interessante e, anche se non era condivisa da tutti, offriva tuttavia «the most plausible explanation of these letters and their chronology».

delle lettere, ma la questione sottostante a queste domande fu: possiamo ricavare dalle lettere dati che ci danno informazioni sulla persecuzione e sulle sue cause?

Tra i contributi successivi, cito in particolare quelli di Schwartz (2008) e di Doran (2012). Per Schwartz,<sup>37</sup> la presenza di una certa confusione nell'attribuzione delle lettere era più che compensata dal loro valore. Due elementi erano particolarmente importanti. Il primo, il fatto che nella lettera C Antioco Epifane, in risposta alla resistenza giudaica e a un appello di Menelao (!), si dichiarava d'accordo nel rinunciare ai suoi decreti contro il giudaismo, purché i giudei deponessero le armi, dato questo che non si trova né in 2 Maccabei che è ostile a Menelao, né in 1 Maccabei che odia Antioco Epifane; il secondo, il fatto che queste lettere davano maggiore consistenza ai negoziati tra il governo seleucide e i ribelli. Anche Doran<sup>38</sup> considerava la questione della datazione e del mittente delle lettere, ritenendo che la prima lettera fosse stata scritta dopo la prima spedizione di Lisia e la ritirata ad Antiochia, prima della morte di Antioco IV e concordando con l'opinione di Habicht che l'indirizzo ai giudei come *plêthos* (popolazione)<sup>39</sup> indicasse che essa era scritta ai soldati di Giuda.<sup>40</sup> Doran attribuiva la terza lettera ad Antioco IV e riteneva il ruolo di Menelao non così decisivo in quanto, a suo parere, l'amnistia sarebbe stata rivolta direttamente da Lisia ai ribelli di Giuda.<sup>41</sup>

Ma forse il contributo più significativo per la novità dell'approccio è stato quello di John Ma che, presentato nel 2012 come *paper* in un seminario tenuto presso l'Istituto Orientale dell'Università di Oxford, venne pubblicato nel 2019.<sup>42</sup> J. Ma ricordava che già il grande studioso Bickerman, nella sintetica opera *Institutions des Séleucides* (1938), aveva focalizzato l'interesse sulla presenza dei documenti in 1 e 2 Maccabei, ritenendoli di grande interesse come fonti essenziali per la nostra comprensione dell'impero seleucide e le sue relazioni con i popoli sottomessi. Secondo Ma, la sequenza delle lettere offerta da Habicht non era corretta e, piuttosto, si doveva conservare l'ordine dei documenti presenti in 2 Maccabei, tuttavia la loro autenticità era sicura, in quanto la fraseologia e il linguaggio corrispondevano strettamente a documenti seleucidi autentici, come ad esempio la lettera di Seleuco IV concernente la nomina di Olimpodoro.<sup>43</sup> Tut-

<sup>37</sup> SCHWARTZ, *2 Maccabees*, 397, ma vedi anche 392-416.

<sup>38</sup> DORAN, *2 Maccabees*, 227-230.

<sup>39</sup> Per la discussione sul termine *plêthos*, vedi BRUTTI, *The Development of the High Priesthood during the pre-Hasmonean Period*, 179.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 227.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 230.

<sup>42</sup> J. MA, «The Restoration of the Temple in Jerusalem by the Seleucid State: II Macc. 11.16-18», in R. OETJEN (ed.), *New Perspectives in Seleucid History, Archaeology and Numismatics: Studies in Honor of Getzel M. Cohen*, Berlin-Boston, MA 2019, 80-95. [Paper presented at a seminar held at the Oriental Institute, Oxford University on October 16, 2012]. In realtà questo *paper*, prima della pubblicazione, era già stato oggetto di discussioni e confronti in altri seminari e con numerosi studiosi, come dice lo stesso autore, cf. *ibid.*, 93 nota 2.

<sup>43</sup> MA, «The Restoration of the Temple in Jerusalem», 87. Per la stele di Olimpodoro vedi la pubblicazione della prima parte in H.M. COTTON – M. WÖRRLE (edd.), «Seleu-



tavia, le date delle lettere erano sospette e probabilmente dovevano essere rifiutate come addizioni tardive, mentre l'ordine delle lettere doveva essere determinato dalla critica storica.<sup>44</sup> Le lettere erano indirizzate o riguardavano i giudei di Gerusalemme ed erano scritte dopo la morte di Antioco IV. Dalla prima lettera, indirizzata τῷ πλήθει τῶν Ἰουδαίων (2Mac 11,16), si poteva dedurre che i giudei in quanto πλήθος fossero privati della loro autonomia; in essa si faceva cenno a una petizione rivolta al governatore Lisia, il quale a sua volta girava la petizione al sovrano seleucide. Nella seconda lettera, il re Antioco V, allo scopo di liberare dai disordini la comunità dei giudei (τὸ ἔθνος), stabiliva che il tempio fosse loro restituito e che essi potessero vivere come una comunità (πολιτεύεσθαι) secondo i costumi dei loro antenati (2Mac 11,25). La terza lettera del re Antioco era indirizzata τῇ γερουσίᾳ τῶν Ἰουδαίων καὶ τοῖς ἄλλοις Ἰουδαίοις (2Mac 11,27) ed era la risposta a una petizione del sommo sacerdote Menelao. Menelao, che non si era esposto nella prima fase del negoziato, una volta che le istituzioni e i diritti giudaici erano stati restaurati, si assunse il compito di ottenere una ulteriore lettera reale, questa volta indirizzata al tempio-stato giudaico, che offriva in modo esplicito l'amnistia a tutti.<sup>45</sup> Nel dossier, Ma non vedeva una persecuzione intenzionale rivolta ai giudei, ma piuttosto il ricorso a misure amministrative, rivolte alla soppressione punitiva di diritti politici e della legge locale. Questa situazione richiamava altri documenti studiati nella collezione di testi proposti già nel 1995 da Getzel Cohen per il fenomeno generale della colonizzazione ellenistica.<sup>46</sup> Due documenti apparivano di particolare importanza: il primo proveniente dall'Asia Minore e contenente la restaurazione dei diritti a una comunità all'incirca del 188 (SEG 2.263); il secondo riguardante Mitilene che onora il suo cittadino Teofane per i suoi servizi (Robert, 1966 [OMS 7, 599-635]). Sia la città non nominata che Mitilene erano state punite per ribellione o insubordinazione con la perdita dell'autonomia e, quindi, della loro esistenza come comunità politiche. Tuttavia, Ma sottolineava un aspetto particolare, in quanto per i giudei di Gerusalemme le leggi locali abrogate erano in realtà la legge di Mosè, che governava la religione e la loro vita quotidiana. I giudei venivano così privati dei diritti politici e del tempio, in una situazione simile a quella che appariva dalla petizione dei samaritani (Ant. 12,258-267)<sup>47</sup> e che diventava perciò una forma concreta di soppressio-

---

kos IV to Heliodoros. A New Dossier of Royal Correspondence from Israel», in *ZPE* 159(2007), 191-205. Vedi anche D. GERA, «Olympiodoros, Heliodoros and the Temples of Koilê Syria and Phoinikê», in *ZPE* 169 (2009), 125-155.

<sup>44</sup> MA, «The Restoration of the Temple in Jerusalem», 82.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 85.

<sup>46</sup> *Ibid.*, 88 nota 24.

<sup>47</sup> Si tratta di una petizione presentata dai samaritani ad Antioco Epifane e della risposta dello stesso Antioco datata nel 166 a.C., dove i samaritani chiedono di non essere trattati come i giudei, di cui negano la parentela, affermando di essere sidoni di Sichem (12,259), quindi cananei; dichiarano inoltre che il rispetto del sabato è stato introdotto occasionalmente dai loro antenati e chiedono che il loro tempio senza nome sia conosciuto come tempio di Zeus Ellenio (12,264). Questo documento fu studiato da E. BRICKERMAN, «Un document relatif à la persécution d'Antiochos IV Épiphane», in *Id.*, *Stu-*



ne dei diritti locali, delle forme costituzionali e dei costumi.<sup>48</sup> Ma osservava però che questa interpretazione non era compatibile con i racconti di 1-2 Maccabei, i quali narravano le vittorie militari di Giuda e del suo partito, l'esecuzione di Menelao, l'ascesa di Alcimo. I documenti mostravano invece eventi che appartenevano alla convenzione della storia amministrativa ellenistica; l'unica evidenza contemporanea era indiretta ed era nella terza lettera, nell'ammnistia negoziata da Menelao per tutti i giudei. La storia documentaria è storia di una ribellione, una punizione, una petizione, un annullamento della punizione.<sup>49</sup>

### L'attuale fase della ricerca (2004-2014; 2016-2020)

La seconda fase della ricerca, già iniziata con lo studio dei documenti di 2 Maccabei, è particolarmente ricca e viene perciò divisa in due momenti cronologicamente distinti: 2004-2014; 2016-2020. Il problema della persecuzione, ci sia stata o no, si sia trattato di una vera persecuzione o di una momentanea soppressione di diritti civili e religiosi, è tematica centrale della maggior parte di questi studi. Ci sono tuttavia anche studi, specie nel secondo periodo, che propongono altre prospettive.

#### *Ci fu una persecuzione? (2004-2014)*

S. Weitzman in un articolo del 2004<sup>50</sup> elaborò una teoria che apparve nuova e stimolante, anche se lo stesso Weitzman dichiarava di non avere la pretesa di risolvere il problema. Egli individuò alcuni *topoi* della restaurazione e interruzione del culto religioso in testi della letteratura babilonese, i quali, da una prospettiva letteraria, gli consentivano una comparazione con la considerevole deviazione di Antioco dalle norme di una condotta reale. Secondo Weitzman, una volta che stabilirono il loro controllo, i maccabei si riappropriarono e rimodellarono la memoria dei sacrilegi di Antioco per inserirli nella tradizione, proprio come altre élites non tradizionali, che nel Vicino Oriente avevano usato storie simili per screditare i sovrani regnanti da loro destituiti e minimizzare la carica distruttiva della conquista. Allo stesso modo, i maccabei trovarono nella persecuzione di Antioco esattamente il genere di scenario che poteva giustificare la loro ascesa. Se ci avviciniamo all'enigma della persecuzione di Antioco con un approccio

---

*dies in Jewish and Christian History*, II, 105-135. Secondo Bickerman, questa richiesta non voleva dire però che i samaritani avessero introdotto un culto greco nel tempio del Garizim, cambiando così la loro religione tradizionale: la titolatura greca corrisponderebbe al titolo anonimo «El». Inoltre da questa supplica si poteva ritenere che i samaritani continuarono a osservare la Torah, celebrarono, come sempre, la festa del sabato e continuarono a sacrificare sul monte Garizim al Dio Altissimo. Questo documento era importante proprio perché redatto durante la persecuzione.

<sup>48</sup> *Ibid.*, 88.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 90.

<sup>50</sup> S. WEITZMAN, «Plotting Antiochus's Persecution», in *JBL* 123(2004), 219-234.

letterario, potrebbe essere meglio compreso, in quanto il comportamento di Antioco non può essere inteso all'interno delle norme politiche e culturali del mondo ellenistico, mentre rimane molto meno inspiegabile se lo consideriamo «an act of emplotment»,<sup>51</sup> con numerosi precedenti nella storia della letteratura antecedente e con chiari benefici politici per coloro che lo inserirono nella storia come i restauratori della tradizione. Tuttavia Weitzman non giunse mai a negare che ci fosse stata una persecuzione religiosa; sottolineava piuttosto la difficoltà di districare la realtà storica dall'esagerazione polemica e supponeva che l'Antioco storico quasi certamente agì in modi che giustificarono la sua reputazione.<sup>52</sup> Il lavoro di Weitzman fa da ponte fra la prima e la seconda parte di questa ricerca.

Circa 10 anni dopo Sylvie Honigman (2014) riprese le osservazioni di Weitzman ritenendo il suo articolo come «the real breakthrough» degli studi sulla persecuzione di Antioco e proponendosi di mostrare come l'innovativa lettura di Weitzman aprisse la strada per una nuova analisi dei due racconti di Maccabei.<sup>53</sup> Tuttavia già nell'introduzione generale, Honigman aveva decisamente affermato che l'analisi di 1 e 2 Maccabei, del libro di Daniele<sup>54</sup> e di Flavio Giuseppe «show there was no religious persecution».<sup>55</sup> La studiosa ammetteva che il tempio fosse stato rinominato, l'altare dissacrato e interrotto il sacrificio mensile, ma riteneva che tutto questo fosse frutto di complesse elaborazioni letterarie di una soppressione militare, la cui genesi poteva essere ricostruita ponendo attenzione agli antichi codici narrativi condizionati dalla loro cultura. Inoltre, interpretare le storie della «persecuzione» come racconti di una repressione militare implicava che la ribellione popolare fosse stata la causa e non la conseguenza delle misure restrittive di Antioco IV su Gerusalemme, e dunque doveva essere scoppiata durante la seconda campagna militare del re in Egitto nel 168 a.C.<sup>56</sup> Secondo Honigman, la rivolta giudaica fu dovuta soprattutto a cause economiche, in quanto fu una reazione alle riforme amministrative ad ampio raggio messe in atto alla fine del regno di Seleuco IV e all'inizio del regno di Antioco IV, e anche a cause politiche, cioè la destabilizzazione politica provocata dalla destituzione di Onia III ad opera di Antioco IV ed evidentemente anche dal forte aumento delle tasse imposto dal re.<sup>57</sup> L'opinione di Honigman sarà ripresa nella discussione successiva.

<sup>51</sup> Vedi WEITZMAN, «Plotting Antiochus's Persecution», 222, dove lo studioso afferma che è possibile per lo storico spiegare e contestualizzare l'atto di «emplotment», cioè la trasposizione del contenuto storico nella forma narrativa, e considerare come il processo fu modellato da paradigmi letterari antecedenti.

<sup>52</sup> *Ibid.*, 234.

<sup>53</sup> HONIGMAN, *Tales of High Priests and Taxes*, 230, vedi anche 229.

<sup>54</sup> Per una sintesi del problema della persecuzione nel libro di Daniele, vedi M. BRUTTI, «Dn 10,1–12,2: storia “coeva” e “risoluzione finale” nelle riletture degli antichi oracoli», in *RivB* 66(2018), 269–295.

<sup>55</sup> HONIGMAN, *Tales of High Priests and Taxes*, 3.

<sup>56</sup> *Ibid.*

<sup>57</sup> *Ibid.*, 3, ma vedi anche 229–288.

*Alcuni parametri della ricerca odierna (2016-2020)*

La ricerca degli ultimi cinque anni è stata particolarmente feconda e si è mossa in diverse direzioni. Come punto di riferimento, torniamo alle domande iniziali di Doran, a partire dalla prima: fu una resistenza o una rivolta?

In un piccolo volume del 2014, Goldstone dava la definizione di rivoluzione come «the forcible overthrow of a government through mass mobilization (whether military or civilian or both) in the name of social justice, to create new political institutions»,<sup>58</sup> stabilendo poi cinque elementi che costituivano, presi nel loro insieme, le circostanze che generavano resistenza e ribellione: tensioni economiche o fiscali; squilibri e contrasti tra le *élites*; una rabbia popolare crescente nei confronti dell'ingiustizia; una ideologia che offra una narrazione di resistenza persuasiva e condivisa e, infine, relazioni internazionali favorevoli.<sup>59</sup> Questi parametri sono ripresi e discussi da alcuni studiosi in un volume pubblicato nel 2016, in particolare da Erich S. Gruen e Robert Doran.<sup>60</sup> Gruen,<sup>61</sup> ad esempio, osservava la problematicità della definizione di «sollevazione» maccabaica, in quanto l'atteggiamento di Antioco IV non rappresentava lo standard della politica o ideologia seleucide, come si poteva vedere dagli anni precedenti o successivi. Qualunque circostanza contingente o motivazione particolare potessero avere ispirato Antioco a ricorrere a misure senza precedenti, i maccabei condussero una campagna per annullare i terribili danni inflitti dal re, non per fare una rivoluzione per smantellare l'impero seleucide. Giuda Maccabeo combatté ferocemente per ripristinare il tempio e proseguì la sua lotta, dopo la sua ri-dedicazione del tempio, per la sicurezza del culto e delle tradizioni giudaiche, ma questo non gli impedì di negoziare con la corte seleucide e i rappresentanti del re per ritrovare un *modus vivendi*, già valido nel passato e auspicabile per il futuro.<sup>62</sup> Doran<sup>63</sup> si soffermava nuovamente sul particolare tipo di governo dei seleucidi e sul rapporto con le *élites* giudaiche, riconoscendo il grande contributo offerto in questo senso da alcune scoperte archeologiche e documentarie, come la stele di Olimpiodoro, e sottolineando l'importanza della ricerca di John Ma, per la sua comparazione con documenti ellenistici. Tornando a considerare il problema delle cause della rivolta, Doran osservava che non fu certamente l'istituzione del ginnasio, attiva già prima dell'assalto di Antioco IV a Gerusalemme e non vista come un'intrusione oppressiva,<sup>64</sup> mentre più problematica fu l'affermazione dell'istituzione di una *polis*, derivata secondo alcuni dalla frase criptica di 2Mac 4,9 «di registrare come antiocheni quelli di Gerusalemme» (καὶ τοὺς ἐν

<sup>58</sup> J.A. GOLDSTONE, *Revolutions: A Very Short Introduction*, Oxford 2014, 4.

<sup>59</sup> *Ibid.*, 16-19.

<sup>60</sup> E.J. GRUEN, «When is a Revolt not a Revolt? A case for Contingency», in COLINS – MANNING (edd.), *Revolt and Resistance*, 20-27; R. DORAN, «Resistance and Revolt. The Case of the Maccabees», *ibid.*, 175-201.

<sup>61</sup> GRUEN, «When is a Revolt not a Revolt?», 23.

<sup>62</sup> *Ibid.*, 26-27.

<sup>63</sup> DORAN, «Resistance and Revolt. The Case of the Maccabees», 175-188.

<sup>64</sup> *Ibid.*, 180-181.

Ιεροσολύμοις Ἀντιοχεῖς ἀναγράψαι). La lettura di Ma implicava che venisse costituita da Giasone in Gerusalemme una *polis* accanto al tempio-stato di Gerusalemme. Tuttavia, al di là delle molteplici ipotesi, Doran riteneva che tutti i giudei liberi avessero fatto parte della «*polis* Antioch-at-Jerusalem»<sup>65</sup> e che «Antiochia-at-Jerusalem» fosse una figura retorica, una *metonomasia* di una preesistente città dentro una *polis* che portava il nome regale. Tuttavia, dopo la formazione della *polis*, la *gerousia* era ancora attiva e sembra indicasse il corpo dirigente a Gerusalemme.<sup>66</sup> Doran enfatizzava quindi la retorica della narrazione di 2 Maccabei, dove l'autore si preoccupa di sottolineare il cambiamento di Antioco IV da una figura simpatetica che piange per la morte di Onia a uno che diviene un *theomachos* (2Mac 7,19). Dopo l'attacco a Gerusalemme, l'autore aveva deliberatamente riorganizzato ogni tentativo di riconciliazione, come la restaurazione delle leggi ancestrali, nel periodo successivo, sotto Antioco V. Ma se si accettava il consenso generale degli studiosi che le lettere in 2Mac 11,16-38 fossero state poste in questo ordine dall'autore e dovrebbero essere riordinate, allora la terza lettera doveva essere posta al tempo di Antioco IV, che fu così colui che ripristinò le leggi ancestrali. Il decreto di Antioco IV fu solo una misura temporanea per spegnere una rivolta. Anche la figura di Menelao doveva essere reintegrata, in quanto fu lui a chiedere il ripristino delle leggi, anche se questo non servì a fermare la rivolta.<sup>67</sup> Il nuovo materiale documentario richiede che gli studiosi cerchino di integrare l'analisi letteraria e l'informazione «from the ground».<sup>68</sup>

Tuttavia il problema dell'esistenza della persecuzione continuò a essere al centro del dibattito, a partire dalla sua negazione fatta da Honigman. Sempre nel 2016,<sup>69</sup> Collins espresse chiaramente il suo dissenso riguardo all'affermazione che non ci fosse mai stata una persecuzione religiosa. A suo parere, Honigman aveva fortemente sottovalutato la natura delle misure repressive di Antioco, che includevano la circoncisione, le osservanze del sabato e le leggi alimentari. Non si trattava solo di pratiche *religiose*, «but were boundary markers of Judean identity» che indicavano simbolicamente un modo peculiare di vivere. Secondo Collins, la preoccupazione per la sopravvivenza «as a distinct people» fu la ragione fondamentale per la rivolta maccabaica.<sup>70</sup> Pur riconoscendo a Honigman il merito di aver sottolineato il ruolo dei fattori economici, Collins ribadiva che questi non furono i soli che motivarono direttamente i ribelli. Piuttosto fu la preservazione della propria identità, dal momento che le pratiche del culto erano profondamente integrate con l'identità etnica.<sup>71</sup>

<sup>65</sup> *Ibid.*, 184.

<sup>66</sup> *Ibid.*, 185, dove Doran cita 2Mac 4, 44 a sostegno della sua ipotesi.

<sup>67</sup> *Ibid.*, 186-187.

<sup>68</sup> *Ibid.*, 188.

<sup>69</sup> J.J. COLLINS, «Temple or Taxes? What Sparked the Maccabean Revolt?», in COLLINS – MANNING (edd.), *Revolt and Resistance*, 189-201. Vedi anche la recensione del libro di Honigman in *JJS* 66(2015), 205-209.

<sup>70</sup> COLLINS, «Temple or Taxes», 189-201.

<sup>71</sup> *Ibid.*, 201.

Sempre del 2016 è un contributo di G.S. Oegema<sup>72</sup> con un approccio completamente diverso, che collegava la persecuzione e le sue cause al movimento apocalittico.<sup>73</sup> In esso Oegema esprimeva il suo proposito di focalizzare l'attenzione sul movimento apocalittico, allo scopo di capire come esso avesse influenzato la rivolta maccabaica.<sup>74</sup> Come si può definire la rivolta maccabaica?<sup>75</sup>

L'esame delle fonti dove la troviamo descritta, non solo in 1 e 2 Maccabei, ma anche in *1 Enoch* (90,6-38), il terzo libro degli *Oracoli Sibillini* (3, 767-808), Sir 51, Dn 2 e 7, l'*Assunzione di Mosè* 8-10, lo porta a formulare alcune ipotesi, di cui vengono prese in considerazione le più significative ai fini di questo lavoro. Secondo Oegema, la rivolta maccabaica riflette, in 1 e 2 Maccabei, opinioni chiare sulla Legge e sull'etica e «there is a strong hasidaic/essenic connection»;<sup>76</sup> la rivolta maccabaica fu incorporata da gruppi vari e differenti, di origine zadokita, chasidica; la rivolta maccabaica fu guidata da membri della classe sacerdotale ispirati dalle profezie di un movimento riformatore che voleva restaurare elementi della monarchia e del sacerdozio in Israele da un punto di vista deuteronomico; la rivolta maccabaica fu un movimento contrario alle reazioni di altri gruppi, con orientamenti intellettuali, speranze ed esperienze parzialmente diversi;<sup>77</sup> la rivolta maccabaica portò a un linguaggio simbolico, come ad esempio, il linguaggio animale in *1 Enoch* 90 e le immagini simboliche dei metalli e degli animali in Dn 2 e 7, ma questo non cambiò il nucleo centrale del movimento, dato che i simboli furono impiegati soprattutto per ragioni retoriche e strategiche.<sup>78</sup> La tesi di Oegema già durante il seminario fu ampiamente discussa: Kampen, ad esempio, sostenne che non era stata proposta fino ad allora nessuna pro-

<sup>72</sup> G.S. OEGEMA, «Was the Maccabean Revolt an Apocalyptic Movement?», in L.L. GRABBE – G. BOCCACCINI – J.M. ZURAWSKI (edd.), *The Seleucid and Hasmonean Periods and the Apocalyptic Worldview* (LSTS 88), London-New York 2016, 69-94. Oegema lo aveva presentato come *paper* nel 2012, in occasione del «Primo Seminario di Enoch» a Villa Cagnola (25-28 giugno).

<sup>73</sup> Nel 1990, SIEVERS, *The Hasmoneans and their Supporters*, 23-24, aveva introdotto, tra le possibili risposte alla persecuzione, quella che si esprimeva attraverso il concetto «alleviation», spiegato come differenti tentativi di distogliere il pericolo o di diminuire l'impatto della persecuzione. Secondo Sievers, una misura anticipatoria in questa direzione fu l'eliminazione del segno della circoncisione prima dell'inizio della persecuzione stessa (1Mac 1,15; cf. *Ant.* 12,241; *AssMosè* 8,3). Lo stesso Sievers vedeva due diverse forme di alleviamento; la prima, che possiamo indicare come dissociazione, è quella che troviamo nella petizione dei samaritani che, nel timore di essere identificati con i giudei, si dissociano rifiutando ogni connessione con loro (*Ant.* 12,258-261), e la seconda, quella che noi troviamo nella letteratura apocalittica del periodo, particolarmente in Daniele, il quale interpreta la persecuzione come una prova temporanea che precede un futuro glorioso.

<sup>74</sup> OEGEMA, «Was the Maccabean Revolt an Apocalyptic Movement?», 69.

<sup>75</sup> *Ibid.*, 70. Prima di passare al tema specifico della rivolta maccabaica, Oegema si dilunga a parlare delle diverse forme di apocalittica (70-75).

<sup>76</sup> *Ibid.*, 84.

<sup>77</sup> *Ibid.*, 84.

<sup>78</sup> *Ibid.*, 84-85.

va convincente per identificare un movimento specifico descritto o collegato alla letteratura apocalittica.<sup>79</sup>

Nel 2018 Troiani e Balzaretto hanno riproposto di nuovo una teoria della persecuzione che per certi aspetti sembra tornare all'antico pensiero di Bickerman, e cioè che la persecuzione partì da quei circoli ebraici che volevano l'assimilazione con il mondo circostante, e che quindi «nasce da un contrasto interno all'ebraismo. Il re avrebbe avallato, non determinato, la persecuzione».<sup>80</sup> Nel 2020, in modo molto ampio, Grabbe è tornato sul problema, considerando in particolare le fonti,<sup>81</sup> ma ritenendo decisive soprattutto le affermazioni nelle lettere seleucidi (2Mac 11,24-25.27-38), in quanto sono decreti che riguardano le leggi alimentari giudaiche e altre leggi religiose. Riconosce la correttezza delle informazioni secondo cui le misure di Antioco avevano lo scopo di ristabilire la sua autorità, ma ritiene che la soppressione del culto fu uno spartiacque non solo nella storia giudaica ma nella storia dell'antichità, perché non era consuetudine abolire l'espressione religiosa locale. Conclude Grabbe: «Make no mistake: there was religious persecution».<sup>82</sup> Dal punto di vista giudaico, continua Grabbe, non poteva essere fatto un attacco più grande alla loro religione che proibire l'offerta del sacrificio quotidiano (*tamid*) o profanare l'altare con sacrifici pagani.<sup>83</sup>

Le tendenze della ricerca attuale sulle cause della rivolta maccabaica sono alquanto diversificate. Se la prima fase della ricerca si concentrava sulla «persecuzione» religiosa di Antioco IV Epifane e sul rapporto tra ellenismo e giudaismo, indicando come cause determinanti dell'azione di Antioco IV il suo bisogno di espandere l'ellenismo nell'impero, la necessità pratica di denaro, il suo carattere eccentrico, così come era descritto dalle fonti antiche, o anche la sua amicizia con i romani,<sup>84</sup> in tempi più recenti l'idea della «persecuzione» religiosa non è stata abbandonata, ma presenta approcci diversi. Tuttavia, a prima vista, l'affermazione conclusiva secondo cui ci fu certamente una persecuzione religiosa, ma non è spiegabile in nessun modo in quanto «it was something new in history»,<sup>85</sup> non sembra discostarsi da quanto detto già nel 1937 da Bickerman.

In realtà tentativi di spiegazione di notevole interesse sono stati proposti in questi ultimi anni. La ricerca ha continuato a indagare non solo le fonti storiche

<sup>79</sup> J. KAMPEN, «Response to Oegema», in GRABBE – BOCCACCINI – ZURAWSKI (edd.), *The Seleucid and Hasmonean Periods and the Apocalyptic Worldview*, 96.

<sup>80</sup> L. TROIANI – C. BALZARETTI, *1-2 Maccabei, nuova versione, introduzione e commento*, Milano 2018, 26.

<sup>81</sup> GRABBE, *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period*, 350-351. Oltre a Weitzman e a Honigman, Grabbe si riferisce anche a J.C. BERNHARDT, *Die jüdische Revolution: Untersuchungen zu Ursachen, Verlauf and Folgen der hasmonäischen Erhebung* (Klio Beihefte. Neue Folge 22), Berlin-Boston, MA 2017, 353-354, del quale discute la convinzione che la persecuzione fu politica e non religiosa.

<sup>82</sup> GRABBE, *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple*, 352.

<sup>83</sup> *Ibid.*, ma vedi anche 353-355.

<sup>84</sup> Cf. E.S. GRUEN, «Hellenism and Persecution: Antiochus IV and the Jews», in P. GREEN (ed.), *Hellenistic History and Culture*, Berkeley, CA 1993, 238-275.

<sup>85</sup> *Ibid.*, 261.

tradizionali sulla persecuzione (1 e 2 Maccabei), allo scopo di meglio comprendere l'intento e il linguaggio degli autori, ma anche fonti giudaiche come *1 Enoch* (90,6-38), il terzo libro degli *Oracoli Sibillini* (3, 767-808), Sir 51, Dn 2 e 7, l'*Assunzione di Mosè* 8-10, fonti che in genere confermano la realtà della persecuzione pure con linguaggi diversi, e talvolta criptici o apocalittici.<sup>86</sup> Inoltre è emersa in questi ultimi anni una considerazione più attenta sia dei documenti che si trovano in 2Mac 11, in genere ritenuti autentici, sia delle fonti documentarie che riguardano l'amministrazione dei seleucidi verso le altre città o anche di documenti esterni al giudaismo, che possano comunque aiutare a comprendere l'evento.<sup>87</sup> Una delle cause della persecuzione è stata considerata la ribellione dei giudei successiva al ritiro di Antioco dall'Oriente; in questo caso, la necessità per il sovrano di riaffermare il proprio potere lo portò ad abolire i diritti civili, il che significava anche la fine della libertà di culto per i giudei. Come abbiamo visto, già Tcherikover aveva ipotizzato una ribellione antecedente alla persecuzione.<sup>88</sup> Tuttavia non sono chiare le conseguenze civili e politiche della ribellione: che cosa voglia dire, ad esempio, l'esistenza di un *politeuma* e degli antiocheni a Gerusalemme (4,9), così come non è stato ancora sufficientemente indagato il ruolo della *gerousia* e dei sommi sacerdoti. Le più recenti spiegazioni dell'enigmatico passo di 2Mac 4,9 non sembrano del tutto soddisfacenti.<sup>89</sup>

Ci sono state tuttavia altre spiegazioni del problema. L'opinione di Honigman<sup>90</sup> secondo la quale non ci fu persecuzione religiosa, ma furono solo cause economiche a provocare la rivolta, è stata ritenuta in genere superata, tuttavia, nel tentativo di superare l'anomalia di una persecuzione religiosa nel mondo antico, ci si è interrogati anche sulla retorica del linguaggio usato dagli autori che hanno narrato la persecuzione.<sup>91</sup>

Ma se non furono solo i motivi economici a causare la rivolta e non appaiono chiari nemmeno gli aspetti politici, da che cosa nacque la rivolta? Chi l'ha animata e quale ne è stata la causa ideologica? Che cosa dice al riguardo la moderna storiografia rispetto al giudaismo del Secondo Tempio?

Lo studio dei testi della persecuzione conferma quanto già a detto a proposito di una realtà meno omogenea, che attesta la presenza di gruppi diversi interni al giudaismo e la loro responsabilità nella «persecuzione». In questo senso l'intuizione di Bickerman,<sup>92</sup> secondo la quale furono i giudei ellenizzanti a volere la persecuzione, conserva un suo valore, anche se nel tempo ha subito modifiche

<sup>86</sup> Cf. OEGEMA, «Was the Maccabean Revolt an Apocalyptic Movement?», 79-84.

<sup>87</sup> WEITZMAN, «Plotting Antiochus's Persecution»; MA, «The Restoration of the Temple in Jerusalem by the Seleukid State: II Macc. 11.16-18»; DORAN, «Resistance and Revolt. The Case of the Maccabees».

<sup>88</sup> TCHERIKOVER, *Hellenistic Civilization and the Jews*, 3.

<sup>89</sup> Cf. le diverse ipotesi in DORAN, «Resistance and Revolt. The Case of the Maccabees», 181.185.

<sup>90</sup> HONIGMAN, *Tales of High Priests and Taxes*.

<sup>91</sup> WEITZMAN, «Plotting Antiochus's Persecution»; DORAN, «Resistance and Revolt. The Case of the Maccabees».

<sup>92</sup> BICKERMAN, *The God of the Maccabees*.

e sviluppi. Nel 2006<sup>93</sup> Kampen aveva supposto che proprio in 1 e 2 Maccabei si potevano individuare le tracce di queste divisioni: il gruppo degli asidei (1Mac 2,42; 7,13; 2Mac 14,6), la presenza degli υιοὶ παράνομοι (1Mac 1,11); in 2 Maccabei i diversi destinatari delle Lettere.<sup>94</sup> Secondo Doran,<sup>95</sup> già al tempo di Onia III cominciarono le divisioni tra le élites, una parte delle quali, con a capo Giasone, voleva avere legami più stretti con il governo seleucide. Il ginnasio e la costituzione della polis furono i passi maggiori in questa direzione. Molti studiosi in questi ultimi anni hanno indagato sull'identità del giudaismo del Secondo Tempio, con diverse prospettive,<sup>96</sup> anche se rimane comunque la difficoltà di individuare i vari gruppi esistenti.<sup>97</sup>

Come rispondere allora alle domande iniziali? Ci fu quindi la «persecuzione»? Fu questa la causa della rivolta? La sintetica rassegna bibliografica ha mostrato diverse linee di ricerca, ma sembra giungere a una conclusione univoca: ci fu una privazione dei diritti civili, una privazione della libertà del culto. Temporanea, sembrano le ultime acquisizioni della ricerca. Doran<sup>98</sup> ha calcolato che la durata della persecuzione fu di meno di 18 mesi e ha sostenuto che le figure sia di Menelao che di Antioco dovrebbero essere reintegrate: così Antioco non fu l'implacabile nemico delle leggi ancestrali del giudaismo, ma colui che fece ciò che ritenne necessario per restaurare l'ordine e, una volta che la lezione venne assimilata, concesse il ritorno allo *status quo*.

Ma la ricerca è tuttora in evoluzione. Uno studio del 2020<sup>99</sup> ritorna sul tema della retorica del linguaggio. Lodewyk Sutton, nell'introduzione al suo contributo, sottolinea le diverse prospettive degli autori di 1 e 2 Maccabei riguardo agli eventi e alle narrazioni sull'aggressione del re Antioco IV Epifane, ma allo stesso tempo osserva che la narrazione è una forma di comunicazione, nella quale lo stesso autore espone la sua prospettiva ideologica.<sup>100</sup> Non molto diverso da

<sup>93</sup> J. KAMPEN, «The Books of the Maccabees and Sectarianism in Second Temple Judaism», in G.G. XERAVITS – J. ZSENGELLÉR, *The Books of the Maccabees: History, Theology, Ideology* (JSJ.S 118), Leiden-Boston, MA 2007, 12-14.

<sup>94</sup> La prima lettera è indirizzata τῷ πλήθει τῶν Ἰουδαίων (11,16); la terza lettera del re πρὸς δὲ τὸ ἔθνος è indirizzata τῇ γερουσίᾳ τῶν Ἰουδαίων καὶ τοῖς ἄλλοις Ἰουδαίοις (11,27); l'ultima lettera è indirizzata dai romani τῷ δήμῳ τῶν Ἰουδαίων (11,34).

<sup>95</sup> DORAN, «Resistance and Revolt. The Case of the Maccabees», 179.

<sup>96</sup> Cf. ad esempio D.R. SCHWARTZ, «Judeans, Jews, and Their Neighbours: Jewish Identity in the Second Temple Period», in R. ALBERTZ – J. WÖHRLE (edd.), *Between Cooperation and Hostility. Multiple Identities in Ancient Judaism and the Interaction with Foreign Powers*, Göttingen-Bristol 2013; M. STONE, *Secret Groups in Ancient Judaism*, Oxford 2018.

<sup>97</sup> Per una panoramica generale del problema, anche se discutibile talvolta, vedi GRABBE, *The Maccabean Revolt*, 134-175.

<sup>98</sup> DORAN, «Resistance and Revolt. The Case of the Maccabees», 187.

<sup>99</sup> N.P. LEGH ALLEN – P.J. JORDAN – J. ZSENGELLÉR (edd.), *Passion, Persecution, and Epiphany in Early Jewish Literature*, New York 2020.

<sup>100</sup> L. SUTTON, «A Battle of Honour! Persecution in 2 Maccabees 7:1-42 as Part of a Post-War Ritual in a Challenge for Honour to Establish Power and Dominion», in LEGH ALLEN – JORDAN – ZSENGELLÉR (edd.), *Passion, Persecution, and Epiphany in Ear-*

quanto sottolineato da Weitzman, riguardo alla selettività di una ricostruzione storica,<sup>101</sup> che costituisce un motivo costante della ricerca sia in riferimento alle fonti che alla loro ricostruzione. E questo ci porta ad alcune considerazioni finali. Ci fu dunque la persecuzione? Antioco IV Epifane fu un persecutore? Il termine «persecuzione» deriva dal latino e l'equivalente greco διώκω, διώκοντες, διώκειν<sup>102</sup> non occorre nei libri dei Maccabei, ma la tradizione successiva, specie in riferimento alle narrazioni del martirio (2Mac 6,18-7,42), se ne appropriò per definire un momento drammatico della storia del giudaismo.<sup>103</sup>

Si potrebbe aggiungere ancora che la nozione stessa di «persecuzione» ha una sua propria storia ed è possibile che essa sia considerevolmente cambiata nel suo lungo corso.<sup>104</sup> Un tema certamente ancora da approfondire ma, dai vari studi complessivamente considerati, il termine «persecuzione», almeno secondo le categorie del nostro pensiero occidentale,<sup>105</sup> non sembra del tutto appropriato in riferimento all'azione e all'identità di Antioco IV Epifane, le cui misure repressive, tuttavia, coinvolsero certamente il cuore della vita religiosa e dell'identità giudaica, almeno per un certo periodo.

Maria Brutti  
Via Abate Lamberto, 15G  
01100 Viterbo  
brutti.maria@libero.it

ly *Jewish Literature*. Purtroppo non ho potuto personalmente consultare il volume e i testi forniti sul web risultano mancanti del numero delle pagine.

<sup>101</sup> WEITZMAN, «Plotting Antiochus's Persecution», 220.

<sup>102</sup> Cf. T. MURAKA, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Louvain-Paris 2009, 173; cf. anche *GLNT*, II, 1338.

<sup>103</sup> UGO DI SAN VITTORE, *Allegoriae in Vetus Testamentum* IX 4: «Ex quibus exhibit radix peccati rex Antiochus, filius perditionis Antichristus: qui quanto erit potentior, tanto erit ad persequendum Perniciosior».

<sup>104</sup> J.P. CAVAILLÉ, «The notion of persecution: history and relevance today», in *Les Dossier du Grihl, Groupe de Recherches Interdisciplinaires sur l'Histoire du Littéraire*, 2010 (<https://journals.openedition.org/dossiersgrihl/3893>).

<sup>105</sup> Il grande linguista T. DE MAURO, *Grande Dizionario Italiano dell'Uso*, Torino 1999, IV, 972, definisce la voce «persecuzione» come «complesso di azioni di forza rivolta a soffocare un movimento politico o religioso o a eliminare una minoranza etnica o sociale», ma anche per estensione come «insieme di atti fortemente ostili nei confronti di una o più persone», lasciando tuttavia aperto il problema.

## RECENSIONI

P.A. WIŚNIEWSKI, *La discendenza di Aronne. Studio diacronico di Es 24\*; Lv 10\*; Nm 17\*; Nm 27\** (RivB Suppl. 62), EDB, Bologna 2017, p. 282, cm 24, € 36,00, ISBN 978-88-10-254-5.

Il libro che presentiamo è la tesi di dottorato di P. A. Wiśniewski, scritta nel corso degli studi presso il Pontificio Istituto Biblico di Roma, sotto la guida di J.-L. Ska. L'autore dedica la sua ricerca a una storia molto intrigante ma assai complessa riguardante la discendenza di Aronne e le sue indagini appaiono come una vera e propria investigazione sull'improvvisa e misteriosa morte dei due figli maggiori di Aronne, Nadab e Abiu (Lv 10,1-3), e sulla carriera lampo del terzogenito Eleàzaro culminata col ricoprire il ruolo di sommo sacerdote (Nm 17,1-5). L'autore analizza quattro testi: Es 24\*; Lv 10\*; Nm 17\*; Nm 27\*, che raccontano le vicende dei primi discendenti di Aronne. Lo scopo principale della ricerca non si limita allo studio esegetico dei testi, ma mira a ritrovare il retroterra storico dei fatti riferiti nei brani analizzati, per scoprire i veri responsabili delle vicende che hanno portato alla nomina di Eleàzaro quale sommo sacerdote. Il volume si compone di cinque capitoli, di cui i primi quattro sono dedicati allo studio diacronico delle quattro pericopi sopra indicate. Nell'analisi dei singoli brani, Wiśniewski applica il metodo storico-critico: si occupa quindi della delimitazione del testo, risolve le questioni di traduzione, di critica testuale e i problemi letterari, studia il significato del brano, la sua finalità, la datazione e il retroterra storico. Qualche volta supporta la sua ricerca anche coll'uso dell'analisi narrativa. L'ultimo capitolo, il quinto, è dedicato esclusivamente alle questioni della datazione e del retroterra storico di Nm 17,1-5 e Nm 27,12-23.

Il primo capitolo, intitolato «Il grande privilegio dei figli d'Aronne», si focalizza sull'analisi di Es 24,1a.9-11. L'obiettivo dell'esame del racconto è scoprire la finalità del testo stesso e la sua relazione con la storia d'Israele. Tra molteplici ipotesi analizzate da diversi studiosi, riguardo alla finalità del brano, Wiśniewski sceglie di approfondire la proposta più vicina allo scopo della sua ricerca: la legittimazione dell'autorità e dell'incarico a essa associato, rinvenibile in coloro a cui vengono concessi la *visio Dei* e il banchetto alla presenza di YHWH. Dall'analisi, si evince che entrambi gli elementi rappresentano la stessa realtà, vale a dire il privilegio concesso solo agli eletti, a conferma della loro missione. Quindi la ricerca si focalizza sui «privilegiati», ossia sull'identità storico-sociale degli anziani e di Nadab e Abiu, presenti in Es 24,1a.9-11. Alcuni testi profetici (Ez 8 e Ger 26) permettono di associare la denominazione di «settanta anziani» con un gruppo specifico di persone incaricate di un ruolo dirigente in Israele, ansioso di ritrovare il proprio posto nella nuova realtà sociale dopo l'esilio babilonese. Nadab e Abiu, invece, sono identificati dall'autore con i due figli maggiori di Aronne, sulla base dei testi della tradizione sacerdotale (Es 28,1). Nella ricerca della datazione del testo, che si è rivelato non attribuibile ad alcuna delle fonti del Pentateuco, Wiśniewski analizza il vocabolario del brano che risulta tar-

divo, ossia post-esilico. Questa analisi rende possibile l'attribuzione del brano a un redattore post-P, collocabile nella tarda epoca persiana. Il confronto del brano con Esd 1-6, e un'attenta analisi linguistica e storica, porta l'autore alla conclusione che entrambi i testi hanno come scopo la legittimazione degli anziani e dei sacerdoti per la comune gestione della nuova situazione sociale post-esilica. Il capitolo si conclude con un interessante *excursus* sull'investitura degli anziani, Nm 11,16-17.24-25, il quale, oltre a Es 24,1a.9-11, è l'unico testo che tratta della legittimazione dell'istituzione del gruppo dei settanta anziani, ancorata alla tradizione mosaica.

Il secondo capitolo, intitolato «La morte dei figli di Aronne», è dedicato allo studio del racconto molto breve e assai criptico di Lv 10,1-3. Wiśniewski presenta le soluzioni dell'enigma del decesso di Nadab e Abiu, avanzate dai commentatori lungo la storia dell'esegesi, tra cui: il giudizio divino, un errore culturale, una colpa morale o religiosa, la violazione delle norme culturali, l'uso dell'incenso illegittimo o del fuoco profano, l'apostasia dei due offerenti di incenso, un'azione che non è stata loro ordinata o riservata solo al sommo sacerdote, ecc. Siccome nessuna delle cause della morte di Nadab e Abiu proposte dagli autori antichi, medievali o moderni porta a una soluzione definitiva di questo enigma, accettata dalla generalità degli studiosi, Wiśniewski avanza la sua proposta, molto interessante e originale, che necessita di un cambiamento in un'ottica esegetica. Propone infatti di abbandonare la prospettiva morale e di analizzare l'evento con «le lenti di uno scrittore antico», interpretandolo in chiave teocentrica. Dall'analisi risulta che la finalità del brano ha un carattere politico-religioso: allude precisamente al conflitto tra due gruppi sacerdotali (discendenti di Nadab e Abiu, da una parte, e quelli di Eleàzaro, dall'altra) e cerca di giustificare l'elezione divina di Eleàzaro al ruolo di sommo sacerdote. A questo scopo il redattore racconta la tragica morte di Nadab e Abiu attribuendola al volere divino. Lo studio della tradizione biblica sulla morte dei due fratelli (Lv 16,1; Nm 3,1-4; 26,60-61; 1Cr 24,1-2) permette di riferire Lv 10,1-3 a un redattore post-P, da collocarsi intorno al III o al II sec. a.C., nella fase finale della composizione del Levitico. Per definire il retroterra della pericope, l'autore percorre la storia del sacerdozio in Israele dall'epoca pre-monarchica fino al post-esilio, in cui non mancano episodi simili a quello raccontato da Lv 10,1-3. Da queste analisi, si evince che il contesto storico della pericope vede il tentativo di raggiungere il sommo sacerdozio da parte di un gruppo sacerdotale che, in epoca ellenistica, fa partire la sua genealogia da Eleàzaro, terzogenito di Aronne. Utilizzando un motivo frequente nella Bibbia, rappresentato dal discredito del primogenito per agevolare l'ascesa di un fratello minore, elimina dal palcoscenico della storia Nadab e Abiu, per fondare il diritto al sommo sacerdozio esclusivamente in capo ai discendenti di Eleàzaro.

Il terzo capitolo è intitolato «Eleàzaro verso il sommo sacerdozio» e contiene lo studio di Nm 17,1-5, che svela i misteri del salto qualitativo in carriera di Eleàzaro, da terzogenito a «primogenito» di Aronne e da semplice sacerdote a sommo sacerdote. L'analisi lessicale, stilistica e il contenuto della pericope dimostrano la sua provenienza redazionale, post-D e post-P, riconducibile alla fase finale della redazione del Pentateuco. Elemento interessante di questa parte di stu-

dio è l'analisi stilistica che rende manifesto lo sforzo del redattore di imitare lo stile dell'autore sacerdotale (P). Wiśniewski arricchisce la sua ricerca dimostrando la presenza della stessa attività scribale in Nm 15,37-41, caratterizzata dall'uso dei testi più antichi per investirli di un significato nuovo. Secondo l'autore, la presenza di «Eleàzaro accanto a Mosè al posto di Aronne anticipa gli eventi di Nm 20 e delinea la figura del successore alla prima carica sacerdotale» (148). Il contesto storico vede realizzarsi il conflitto di tipo giuridico tra Mosè e Aronne, da una parte, e 250 uomini di Core, dall'altra, e la sentenza divina che fa vincere Eleàzaro laddove il segno-memorale di questa vittoria sono gli incensieri. La vittoria, si osserva, è attribuita a Eleàzaro e non ad Aronne, perché il brano mira a legittimare anche i discendenti di Eleàzaro nel servizio del sommo sacerdote e ciò rimane vincolante anche dopo la morte di Aronne.

Il quarto capitolo, intitolato «Ordini di Eleàzaro e investitura di Giosuè», si occupa del racconto in Nm 27,12-23, che è l'ultimo brano esaminato nello studio effettuato da Wiśniewski. Le indagini sulla delimitazione del testo e l'esame testuale del brano hanno rivelato le tensioni nel racconto a livello letterario, sciolte attraverso lo studio delle traduzioni antiche. La sua omogeneità viene comprovata mediante il confronto con Dt 32,48-52, che si arriva a riconoscere come testo base per Nm 27,12-13. L'indagine degli aspetti formali e contenutistici porta Wiśniewski a constatare maggiore affinità tra le due pericopi e a vedere in esse la mano dello stesso autore. Lo studio stilistico e linguistico, che rivela l'utilizzo di un vocabolario tardivo in tutto il brano, permette di concludere che Nm 27,12-23 è un testo unitario. Wiśniewski, infatti, in contrasto con gli studiosi che dividono Nm 27,12-23 in due parti (vv. 12-14 e 15-23), non limita la sua ricerca al solo confronto del brano con Dt 32,48-52, ma conduce un'indagine più complessa, che tiene conto anche delle affinità tra Nm 23,12-14 e 15-23. Sulla scorta di queste analisi dimostra che non ci sono ragioni plausibili per dividere il racconto in due parti. L'esame dello stile, del vocabolario e del contenuto mette in risalto la somiglianza del brano anche con Nm 17,1-5. Inoltre, si nota nel testo l'uso del materiale preesistente (Es 38,2 e Dt) che viene reinterpretato per veicolare un nuovo messaggio riguardante il ruolo rilevante di Eleàzaro. Lo stile «maldestro» che caratterizza i racconti fa trasparire la tendenza a imitare l'autore sacerdotale (P). Le novità contestuali rivelano la tarda provenienza di Nm 27,12-23 (post-P e post-D) e indicano la mano dello stesso redattore di Nm 17,1-5. In seguito, le indagini si focalizzano sulla ricerca della finalità del brano. Vengono sottoposte all'analisi critica le proposte, avanzate da diversi commentatori, che divergono in ragione del tipo di relazione che ciascuno di loro imputa alla relazione tra Giosuè ed Eleàzaro e in maniera corrispondente tra i loro ruoli. Sembra evidente che il modello presente nella prima generazione, in cui il capo carismatico (Mosè) veniva accompagnato dal sacerdote (Aronne, Eleàzaro), non funziona più nella seconda generazione. Si osserva allora l'inversione dei ruoli e il racconto in Nm 27,12-23 appare funzionale a giustificare questo nuovo ordine, stabilito irrevocabilmente da Dio, in cui il leader carismatico (Giosuè) riceve un ruolo subordinato al sacerdote (Eleàzaro). Inoltre, nella nuova disposizione, non solo viene assegnata la supremazia al sommo sacerdote, ma ne viene anche allargato il potere, dal settore religioso all'ambito socio-politico.

Il quinto e conclusivo capitolo, Wiśniewski lo dedica a «Datazione e retroterra storico di Nm 17,1-5 e di Nm 27,12-23». Numerosi elementi comuni tra i due brani, la loro tarda provenienza e lo stesso redattore sono i motivi per i quali Wiśniewski decide di trattare insieme l'indagine sulla datazione e sul retroterra storico dei due racconti. L'autore esamina prima i testi che menzionano Eleàzaro quale unico successore di Aronne e quindi passa all'analisi dei brani che confermano la supremazia di Eleàzaro su Giosuè. La figura di Eleàzaro appare solo nei testi postesilici, con una particolare rilevanza nell'opera cronista. Dallo studio dei testi appartenenti alla tradizione biblica sulla successione di Eleàzaro, soprattutto delle genealogie in 1-2Cr, dell'elenco degli antenati in Esd 7,1-5 e del libro di Gs, si evince che Nm 17,1-5 e Nm 27,12-23 sono tardivi e risalgono probabilmente all'epoca ellenistica del III sec. a.C., ossia al periodo in cui si nota un vivo interesse per la figura di Eleàzaro. Quindi l'autore passa alla ricerca del retroterra dei due brani, a partire dall'analisi del sacerdozio nel III sec. a.C., nella provincia di Yehud, all'epoca sotto il dominio tolemaico. La scarsità della documentazione biblica ed extra biblica, storicamente valida, circa il sommo sacerdozio a Gerusalemme, crea un oggettivo limite anche per la ricerca condotta e conferisce al suo esito, in linea di principio, solo un livello di verosimiglianza. Secondo le fonti esistenti, la carica di sommo sacerdozio, dalla fine del IV sec. a.C. al 175 a.C., era ricoperta da esponenti della famiglia degli Oniadi, di cui primo a ricoprire quella funzione era stato Onia. Wiśniewski porta avanti la sua investigazione sull'identità della famiglia degli Oniadi con un'ottima padronanza degli strumenti esegetici e, sulla scorta del materiale letterario, storico e archeologico disponibile, giunge a concludere che la circostanza storica concomitante con la composizione di Nm 17,1-5 potrebbe essere l'ascesa di Onia, dopo la deportazione in Egitto del sommo sacerdote Ezechia. Una tale produzione letteraria, infatti, permetteva agli Oniadi di documentare la loro discendenza diretta da Eleàzaro e presentarsi come gli unici continuatori delle antiche tradizioni sacerdotali. Nm 27,12-23 doveva giustificare, invece, le ambizioni socio-politiche degli Oniadi nell'amministrazione della regione di Giudea, contro la limitante politica dei Tolomei e il crescente influsso economico e amministrativo dei proprietari terrieri, come quello della famiglia dei Tobiadi, nella prima metà del III sec. a.C.

Nelle conclusioni, l'autore espone le peculiarità metodologiche del suo studio, tra cui la ricerca esegetica del retroterra storico di tutti e quattro i brani (Es 24\*; Lv 10\*; Nm 17\*; Nm 27\*) in dialogo con altre scienze ausiliarie. Inoltre, Wiśniewski elenca le novità che la sua ricerca apporta nel campo degli studi sul sacerdozio degli Aroniti, finora tema poco esplorato: l'accostamento dei testi che erano spesso studiati separatamente e la ricerca dei legami anche riguardo alla loro paternità, visto che tutti i testi sono tardivi, post-D e post-P. Riassumendo le sue indagini, Wiśniewski attribuisce i brani esaminati a due autori o redattori distinti. Il primo, di epoca persiana, ha composto Es 24,1a.9-11 allo scopo di legittimare la funzione degli anziani e dei sacerdoti nella società post-esilica e per indicare in Nadab e Abiu i rappresentanti del sommo sacerdozio. I brani di Lv 10,1-3; Nm 17,1-5; Nm 27,12-23, Wiśniewski li attribuisce a un secondo autore, collocabile ai tempi dell'ambiziosa famiglia sacerdotale degli Oniadi, in epoca ellenistica. Egli è responsabile dell'eliminazione, attraverso la lama del discredito,

di Nadab e Abiu (Lv 10,1-3), per fare spazio alla promozione di Eleàzaro e dei suoi discendenti alla carica di sommo sacerdote (Nm 17,1-5) e alla loro conseguente supremazia (Nm 27,12-23). I testi prodotti da questo autore permettono alla famiglia sommosacerdotale degli Oniadi di rintracciare le sue radici direttamente nella persona di Eleàzaro. Il volume si chiude con una vasta bibliografia, indici degli autori, delle citazioni bibliche ed extra bibliche e un indice generale.

Wiśniewski ha intrapreso il difficile compito di svelare i segreti della storia dei primi discendenti di Aronne ed è riuscito a dipanare l'intricato problema dell'ascesa di Eleàzaro al ruolo di capo supremo d'Israele, indicando i colpevoli dell'eliminazione di Nadab e Abiu con i loro discendenti dal palcoscenico della drammatica storia sacerdotale in Israele. L'autore conduce la sua investigazione in maniera interdisciplinare attraverso il dialogo tra esegesi biblica, archeologia, storia e letteratura antica. Egli seleziona il materiale in modo critico e vaglia le informazioni per trovare gli indizi utili alla ricostruzione del retroterra storico-culturale dei brani, ponendo attenzione ai minimi particolari. Inoltre, egli resiste alla tentazione di voler dire tutto, di dedicare spazio alle questioni collaterali, ma non essenziali per la sua indagine. Riesce a tenere sempre il timone della ricerca puntato sull'obiettivo del suo studio, conservando in questo modo linearità, compattezza e chiarezza nello svolgimento del testo. Conducendo analisi minuziose sulle questioni particolari, non perde mai di vista la visione globale della sua ricerca e, grazie ai frequenti riassunti del percorso compiuto, aiuta il lettore a seguire le sue indagini alimentandone l'interesse. Ad avviso della scrivente, lo studio molto attento di Wiśniewski si inserisce nella discussione esegetica sulla discendenza di Aronne con ottimi risultati, utili anche per ulteriori approfondimenti. Il valore di tale studio non sta solo nei risultati ottenuti, ma anche nell'originale modalità con la quale l'indagine viene condotta, e pertanto rappresenta un prezioso contributo alla maggiore comprensione della turbolenta storia del sacerdozio in Israele.

Barbara Rzepka  
 Monastero della SS. Trinità  
 via Morandini, 44  
 52014 Poppi (AR)  
 barbarabasamon@yahoo.it

V. ANSELMO, *Fece ciò che è male agli occhi di Yhwh. La figura narrativa di Acab in 1 Re* (AnBib. Dissertationes 220), Gregorian & Biblical Press, Roma 2018, p. 323, cm 23, € 28,00, ISBN 978-88-7653-704-2.

Vincenzo Anselmo, classe 1979, padre gesuita, docente di Ebraico e Antico Testamento presso la Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale sezione san Luigi - Napoli, presenta in questo volume i risultati della tesi di dottorato in Teologia biblica, difesa nel 2017 presso la Pontificia Università Gregoriana sotto la direzione di J.-P. Sonnet e dedicata al *villain* biblico per eccellenza:

Acab, figlio di Omri, re di Israele, e consorte della spietata regina Gezebele. Assurto ad *exemplum* della malvagità umana, Acab porta alle estreme conseguenze la malvagità inaugurata da Adamo e il rapporto fra la libertà umana e l'onnipotente giustizia divina. Dopo la brevissima prefazione (7), la densa introduzione (7-40) presenta il profilo storico, archeologico e biblico di Acab. In primo luogo, l'A. escute i dati extra biblici, cioè l'iscrizione di Mesha re di Moab, l'iscrizione aramaica di Tel Dan, l'iscrizione neoassira di Salmanassar III sulla battaglia di Qarqar (853). Il silenzio biblico su questa battaglia in cui la cavalleria di Acab fu decisiva per arrestare l'avanzata assira e l'enfasi sulle guerre dimostrano che ai tradenti «non interessava stilare una lista di tutti gli eventi storici accaduti durante il regno di Acab ma scegliere solo alcuni racconti per offrire la propria interpretazione teologica della relazione fra il re di Israele e YHWH» (12). I dati archeologici confermano indirettamente la potenza della dinastia omride e di Acab, benché 1Re 16,29–22,40 sia l'unica fonte per comporne un ritratto. Di solito, questa lunga sezione, al pari di altri racconti storici, è considerata la cornice dei cicli profetici di Elia ed Eliseo: l'ascesa e la caduta dei diversi re peccatori di Israele sottolinea cioè più la retribuzione divina che il ruolo dei diversi monarchi. I commenti ai libri dei Re (vedi tabella alle pp. 17-18) considerano dunque Acab e gli altri re personaggi letterariamente monodimensionali rispetto a Elia che conosce una notevole evoluzione nel racconto. A ben vedere, secondo l'autore, è proprio lo spazio concesso ad Acab nei libri dei Re a tradirne la complessità: la descrizione della sua ambivalente condotta non sarebbe, infatti, opera di due autori diversi, l'uno più favorevole al re e l'altro invece ben più critico, ma di un solo autore, che ci presenta il mondo affettivo e interiore del re sotto diverse sfaccettature, inserendolo nella galleria di «cattivi» presenti in *Genesi–2Re*. Per la sua indagine l'A. sceglie di seguire il racconto massoretico di 1Re 16,29–22,40 che pure presenta forti discrepanze rispetto a quello dei LXX sia nell'organizzazione interna del materiale (i LXX distinguono fra il materiale relativo a Elia e quello che fa parte della storia di Acab), sia nella presenza di varianti nell'episodio della vigna di Nabot (1Re 21), sia nell'equiparazione della peccaminosità di Acab a quella di Davide, Salomone e Saul. Il racconto verrà analizzato dal punto di vista narrativo: l'A. scarta il modello semiotico di V. Propp e di A. Greimas, che ingabbia l'opponente in un ruolo troppo rigido rispetto alla complessità della trama, e sceglie invece il «modello retorico-funzionale» della scuola di Tel Aviv che ne esalta la dimensione comunicativa; questo approccio privilegia «gli interessi del lettore», permette una lettura in sequenza del racconto e lo analizza come opera autonoma e coerente (26-27). In esso il narratore onnisciente, con la sua capacità di cambiare le modalità del racconto (narrative e sceniche con conseguenze nell'intreccio e nell'ordine) e di aver accesso all'interiorità dei personaggi e dello stesso Dio, è così vicino al lettore da presentargli «la versione giusta e degna di fede della storia» (28). Nella loro sobrietà descrittiva, i personaggi appaiono complessi e dinamici nell'interazione fra le informazioni fornite dal narratore, dai loro discorsi e dalle loro azioni e dal gioco psicologico creato fra la prima impressione e quelle successive. Tutto ciò vale anche per Acab, del quale il narratore non teme, a differenza del monito di Platone che fulminava la *mimesis* del male nell'arte, di presentarne la malvagità così dinamica. Ben lontano

dai personaggi della tragedia greca, il *villain* del racconto biblico – e Acab non fa eccezione – conserva la propria libertà di scegliere fra il bene e il male, fra la vita e la morte e in ultima analisi la storia non sfugge mai al controllo di Dio (36-38).

Esaurite le premesse metodologiche, il primo capitolo (41-77) si concentra sulla caratterizzazione del personaggio di Acab in 1Re 15,25-19,21. Costui si colloca nella convulsa e violenta sequenza di re che segna la storia del regno di Israele, ma rivela un'evidente distonia fra i pochi versi del tempo narrato e i molti decenni del tempo storico. Come gli altri re di Israele, a partire da Geroboamo e con particolare intensità durante il regno del padre Omri, anche Acab manifesta una pervicace continuità nel «fare il male agli occhi di YHWH» che oblitera le imprese architettoniche suggerite dalle perdute cronache del regno. Il giudizio negativo che lo accomuna agli altri re d'Israele è aggravato anche dall'accusa di aver sposato la figlia del re di Sidone, la fenicia Gezebele, senza tener conto del negativo *exemplum* salomonico (1Re 11) e dei divieti di Dt 7,3. Ciò causa il trionfo dell'idolatria in tutto Israele, ma anche il mantenimento del culto di YHWH in una sorta di sincretismo di Stato. La conferma che con il regno di Acab il male raggiunge il punto più alto, è la storia di Chiel di Bethel: costui va a ricostruire Gerico malgrado l'anatema di Giosuè, ma durante i riti di fondazione immolerà i due figli. L'enfasi su questo atto aberrante nasconde l'espansione territoriale, edilizia, economica del regno del Nord, nota dall'archeologia. Il sommario successivo, che presenta la biografia di Acab, è a tutti gli effetti la chiave di lettura di ciò che avverrà in seguito. Ricordando la sorte infausta del re, il narratore invita il lettore a riflettere più sul comportamento malvagio del re («il come» ha agito) che sui fatti («che cosa» è successo) e a riconoscersi perciò nel pensiero e nelle azioni del monarca. L'importanza del personaggio per il narratore è confermata dal racconto che, per numero di dettagli, è pari a quelli relativi a Davide e Salomone. Pure, la vicenda di Acab acquista nuova luce in 1Re 17 con l'irruzione del profeta Elia. I pochi ed essenziali dati biografici sul profeta precedono l'annuncio della grande siccità che per tre anni punirà i peccati di Israele e affermerà la signoria di YHWH sulla pioggia in luogo di quella di Ba'al. La siccità suona come una condanna anche del re, in quanto garante della fertilità. Qui il narratore inserisce tre storie riguardanti il profeta Elia il quale sperimenta in terre straniere, religiosamente affiliate a Ba'al, l'intervento salvifico di YHWH. A Cherit il profeta è sfamato dai corvi trovando cibo durante la carestia; a Sarepta, in territorio fenicio, è sfamato insieme a una vedova e al figlio di quest'ultima, essendosi una donna straniera presa cura di lui; qui risuscita, infine, il figlio della donna, spingendola a una professione di fede, ovvero la vita al posto della morte che Chiel aveva inferto ai suoi figli. Alla fine di quello che l'A. chiama «il training del profeta» (62), che rivela una complessa relazione con YHWH, l'incontro con il re potrebbe spingere quest'ultimo a convertirsi e a obbedire alla parola divina. 1Re 18 mette in scena questa opzione nel racconto della fine della siccità. Preoccupato per le sorti del regno, il re invia il servo Abdia alla ricerca del profeta, mentre la regina comanda di uccidere i profeti di YHWH. Allo stereotipato rimprovero rivolto dal profeta al re di venerare i *ba'alim*, seguirà il confronto sanguinoso al Carmelo con i profeti di Ba'al. L'arrivo della pioggia è suggellato dal sacrificio di comunione consumato dal re. Secondo l'A., Acab manifesta una

grande ambivalenza verso il profeta, dimostrandosi propenso a seguire il culto di Ba'al, ma non indifferente a YHWH (74). Saranno l'intervento e l'ascendente di Gezebele su di lui (cf. il dialogo iniziale di 1Re 19) a frustrare il riavvicinamento del re a YHWH, costringendo Elia alla fuga verso l'Oreb.

Il secondo capitolo (79-153) investiga i capitoli relativi alle guerre aramee e all'episodio della vigna di Nabot (1Re 20-22). Acab sta al centro di una fitta rete di relazioni che includono dei profeti anonimi che lo incoraggiano o lo rimproverano, la regina Gezebele, il re di Giuda suo alleato e l'ostile re di Aram. L'idea che innerva il racconto è quella della signoria di YHWH sulla storia, già dichiarata in 19,6 dall'unzione di Ieu come nuovo re di Israele e dimostrata dalla successiva rovina della casa di Omri. Prima della fatale conclusione, al re è concessa un'ultima opportunità: l'assedio che Ben Adad pone a Samaria, per umiliare Acab e ridurlo a proprio vassallo, consente a un anonimo profeta di YHWH di consigliarlo sulla giusta condotta da seguire se vorrà ottenere la vittoria. L'attacco a sorpresa, scandito dal continuo ricorso alla radice *nkb* (ben undici volte), fa sì che il re di Israele riesca a spezzare l'assedio arameo e sbaragliare ad Afek un nuovo esercito arameo, come un novello Giosuè. Il successivo quanto imprevedibile ristabilimento della fratellanza fra Acab e Ben Adad – un'alleanza alla pari –, se da un lato sancisce vantaggiose condizioni di pace per il primo, dall'altro lato agli occhi del narratore rafforza l'influenza straniera: non solo il re è marito di una principessa fenicia, ma è anche fratello di un re arameo che ha risparmiato contro la parola di YHWH. Il dipanarsi del racconto (98-99) farà emergere l'irritabilità, il malumore e il malcontento di Acab verso YHWH. La vita interiore «debole, passiva, sfiduciata, depressa» (150), rovescia l'impressione di saggezza, di accortezza che avevano segnato lo scontro con Ben Adad e pervade il racconto, avvincente e sfaccettato, della vigna di Nabot (1Re 21), nel quale agiscono Nabot (onnipresente), Gezebele, Elia e YHWH. Il narratore rimarca che Nabot l'Isreelita rappresenta con la sua vigna la terra e la comunità, mentre Acab, re di Samaria, è un intruso. La vigna è il terreno dello scontro fra l'antico e il nuovo, fra la fedeltà all'eredità dei padri e l'impossibilità di alienare la terra che appartiene a YHWH, benché la richiesta di alienarla appaia del tutto legale al narratore. Il rifiuto di Nabot sprofonda Acab in uno stato di mania ossessiva e depressiva, dal quale lo scuoterà Gezebele. Il piano ordito dalla regina coinvolge gli anziani di Izreel nella morte di Nabot e nella spoliatura della sua vigna. Acab può impadronirsi impunemente della vigna, senza che il narratore espliciti se conoscesse il piano ordito dalla moglie e lo giudichi. Sarà Elia, spinto da YHWH, a condannare il comportamento del re di Israele, simile a quello dei dispotici re del Vicino Oriente. Il profeta comunica al re, nel corso di un breve e secco dialogo, la sentenza divina che annuncia la sua morte violenta e la fine della dinastia, proprio come per i precedenti sovrani di Israele. Nel sommario conclusivo il narratore ribadisce la colpa del re, succube della moglie e della propria idolatria che aveva già contraddistinto gli amorrei, cioè i popoli di Canaan, scacciati al tempo di Giosuè. Ancora una volta, Acab stupisce il lettore per la capacità di fare penitenza con gli stessi gesti compiuti all'inizio del capitolo, simili a quelli che compirà Giosia. La morte del re, che avrebbe dovuto essere ritardata da questo pentimento, è invece accelerata dalla nuova guerra contro gli aramei per la riconquista

di Ramot di Galaad (1Re 22). Al fianco di Acab compaiono Giosafat, re di Giuda in veste di alleato, e il profeta Michea ben Jimla. Giosafat pretende una doppia consultazione di YHWH e, insoddisfatto della risposta positiva dei quattrocento profeti di corte, chiede l'intervento di un altro profeta. Nella risposta positiva data da Michea, abituale profeta di sventura (inviso al re), Acab non coglie la volontà divina, ma solo l'odio personale del profeta. A quella che a tutti gli effetti è una dimostrazione della differenza fra vera e falsa profezia, segue la battaglia: Acab, entrato nella mischia sotto mentite spoglie come se volesse ingannare YHWH, è trafitto da una freccia «innocente», segno di causalità umana e divina, e muore dissanguato. Ironicamente, il sommario ne cita le imprese edilizie compiute rimandando al libro delle Cronache di Israele. L'A. rimarca la sapiente e diversificata tecnica narrativa usata per inscenare il dramma di Acab: dedito prima al male, poi esitante fra YHWH e Ba'al, fra le parole di Elia e l'ascendente della moglie Gezebele, infine colto nella sua contraddittoria interiorità. La descrizione non assolve affatto Acab dal male fatto personalmente e fatto commettere al popolo, ma esalta la sovranità di YHWH sulla storia e il continuo tentativo di recuperare il colpevole.

Queste conclusioni sono approfondite nel terzo capitolo (153-196), che studia gli affetti e i discorsi dei personaggi di 1Re 16,29-22,40. Si tratta di un campo d'indagine assai singolare, vista la riservatezza dei narratori biblici sul tema. Ciononostante, l'indagine condotta in questo capitolo rivela come sia le azioni sia i monologhi e i dialoghi, ancorati alla forza quasi magica della parola, permettano ai personaggi di esplicitare sentimenti: nel caso di Acab: paura, malumore e collera, tristezza. Spia di un «episodio depressivo maggiore?» (183) o proposito (nel caso di Elia: sicurezza, coraggio, debolezza, timore) di rivendicare la propria individualità, e nel caso di Abdia, «servitore di due padroni», di dare voce ai sentimenti del popolo, che oscilla fra YHWH e Ba'al? Ciò vale anche per YHWH che con le sue parole e i suoi ordini sa guidare la storia e si preoccupa per la sorte del re attraverso gli interventi dei profeti. La figura di Acab, nella quale il lettore è invitato a riconoscersi, non incarna, perciò, il classico opponente, perché si rivela condizionato dalle parole di Gezebele che agiscono, qui come altrove, da catalizzatore, svelando l'interiorità degli altri personaggi.

Ripercorrendo la presenza dei «cattivi» nel macroracconto Genesi-Re, il quarto capitolo (197-258) intende verificare la possibile presenza di «una caratterizzazione dell'opponente» (197). Sfilano, così, in vista di una lettura tipologica (che richiama altri personaggi ed eventi attraverso costanti e varianti come versioni diverse della stessa storia), Adamo (prototipo della figura reale e dell'opponente), Caino (simbolo di un'affettività frustrata e depressa), Esaù (affettivo e impulsivo ma capace di riconciliarsi con il fratello), Saul (incapace di autocontrollo, governato dalla paura e dall'invidia e dalla depressione), Amnon e Assalonne (che rimandano ad Adamo e a Caino), i re di Giuda e Israele che in modo stereotipato ricalcano la disobbedienza di Adamo e radicano il male in Israele. Da essi si allontana Geroboamo che, pur essendo un uomo di valore, radica l'idolatria in Israele e richiama il personaggio di Acab. La condotta del primo re d'Israele, comparata a quella di Acab, rivela sorprendenti analogie (dinamicità del carattere e interiorità), anche con ciascuno dei «cattivi». Si può dire che, passan-

do dalla famiglia umana al regno, il ritratto dell'opponente si arricchisce e si fa più complesso, riecheggiando l'Adamo primordiale e rivelando la propagazione del male arginato dall'intervento divino.

Le conclusioni (259-270) evidenziano la complessa multidimensionalità di Acab, incarnazione della libertà umana di fare il male. Questa libertà si fa sempre più grande alla luce delle interlocuzioni e delle interazioni con i numerosi protagonisti del racconto e più ostinata di fronte all'agire divino che interpella, interagisce e dialoga con l'uomo per proporgli la salvezza. L'elenco di sigle e abbreviazioni (271-273), la bibliografia (275-291), l'indice generale, degli autori e delle citazioni bibliche (293-323) chiudono il volume.

In sede di commento bisogna subito congratularsi con l'autore per la scelta di indagare un personaggio biblico così negativo come Acab, inserendolo però nella più vasta costellazione dei cattivi, o se si preferisce l'espressione inglese *villain* dell'Antico Testamento. Scelta tanto più coraggiosa, poiché del *villain*, figura ben nota alla letteratura universale e alla cultura popolare contemporanea (cinema e serie televisive), non esiste ancora nessuna trattazione d'insieme. Anche se accettiamo l'approccio narrativo scelto dall'autore e che assume il testo *ut iacet*, il lavoro presenta diversi pregi. In primo luogo, la lettura d'insieme della vicenda di Acab rivela raffinate intuizioni nella ricostruzione della psicologia del personaggio, sostenute dalla preparazione dell'autore in questo campo; in secondo luogo il personaggio Acab è liberato da una lettura stereotipata, acquistando nuova vita, con tutte le sue oscillazioni, significative anche per il lettore di oggi. Un ulteriore pregio consiste nell'aver saputo dimostrare, all'interno del complesso narrativo Gen-2Re, la presenza costante e pervicace del male e il suo inizio con il personaggio di Adamo che rivela profondi legami con la regalità. Non meno importante si rivela la costante riflessione sollecitata dalla vicenda di Acab sul rapporto fra peccato, libertà umana e appelli alla conversione. Tema che sta molto a cuore all'A., come dimostra un recente articolo [«La libertà dell'uomo è un'invenzione della Bibbia? I personaggi biblici fra dramma e tragedia», in *La Civiltà Cattolica*, quad. 4058 (2019), 127-137] il cui approccio cerca saggiamente di bilanciare libertà umana e appello divino. La trattazione di questi temi potrebbe avere ovvie risultanze di natura dogmatica che esulano dalle competenze del recensore. Il quale vorrebbe soffermarsi, invece, su alcune criticità che un'opera-pioniera come questa, inevitabilmente, solleva: la prima è relativa alla nascita e allo sviluppo dei materiali narrativi confluiti in 1Re 16,1-22: pur avendo ben presente la bibliografia di base, l'A. non è interessato a chiarire dove i materiali siano nati, chi li abbia redatti ed editati e quando sia avvenuto. Rispondere a queste domande avrebbe potuto gettare luce sulla loro genesi e sugli interessi teologici del narratore, viste e considerate le difficoltà che il ciclo di Elia solleva [rimando il lettore ai contributi apparsi in *Elia o il Mosè del silenzio. Atti del Seminario invernale di Bibbia, Trevi, 22-25 gennaio 1998*, Settimello (Firenze) 1999]. Anche se lo storico deuteronomista non è mai menzionato – per un approccio diverso che sottolinea invece l'opera di questo storico, o forse meglio di questa scuola, che sarebbe stato attivo grosso modo fra la fine del VI sec. a.C. e l'epoca persiana si veda P. Merlo, *Re* (NVBTA 9), Cinisello Balsamo, MI 2020, 22-23 –, fra i testi del Deuteronomio ricorrono con frequenza sia la legge del re (Dt 17,14-20: il

divieto di moltiplicare i cavalli) sia l'interdetto alle donne straniere (Dt 7,3), con l'*exemplum* salomonico di 1Re 11, sia la polemica contro i *ba'alim*. I molteplici richiami alla figura di Giosuè come pure il *setting* delle storie di Elia farebbero attribuire il nocciolo storico di questi racconti ad ambienti del regno di Israele prima della caduta di Samaria, con rielaborazioni successive avvenute in quello di Giuda. In un contesto come quello settentrionale, il culto di Ba'al doveva essere importante e non importato, se pensiamo che Gedeone è chiamato anche Jerubba'al [sulla presenza di materiali settentrionali nella storia deuteronomistica, cf. F. Bianchi, «Racconto, archeologia e storia nel complesso letterario Giosuè-2Re, alcuni sondaggi di superficie», in *RivB* 65 (2017), 499-510]. L'A. nota nei dialoghi fra Acab e Ben Adad alcuni concetti riconducibili all'ideologia regale tipica del Vicino Oriente antico durante il Tardo Bronzo, cioè quelli di fratellanza e di bontà, *'abutu* e *tabutu* (cf. M. Liverani, *Prestige and Interest. International Relations in the Near East ca 1600-1100*, Padova 1990, 197-202), e il dato andava approfondito di più. Due aspetti, che non mi sembrano troppo convincenti dal punto di vista di un'esegesi per così dire *altmodisch*, riguardano 1Re 21 e il racconto delle guerre arabee. Per il primo testo relativo alla vigna di Nabot, A. Rofé [«The vineyard of Naboth», in *VT* 38(1988), 89-104, citato in bibliografia ma non nel corpo del testo) e anche lo scrivente (Bianchi, «Racconto, archeologia e storia nel complesso letterario Giosuè-2Re», 501-503, con bibliografia precedente), si erano espressi per una datazione in epoca achemenide, in base a osservazioni linguistiche, contenutistiche (cf. i riferimenti a Lv 25) e polemiche nei confronti delle donne straniere che sembra innervare tutto il personaggio di Gezebele. Quanto al racconto delle guerre arabee assegnato all'epoca di Acab, va ricordato che diversi esegeti considerano questi testi dei resoconti anonimi, assai più recenti (ancora Merlo, *Re*, 215-217): essi contengono, infatti, due termini di origine aramaica, cioè *medinôt* «province» e *pabwôt* «governatori», che dal punto di vista linguistico richiedono come termine *post quem* il 600 a.C., e il tema teologico della distinzione fra vera e falsa profezia, che diventa pressante nel libro di Geremia. Infine, la morte stessa di Acab: l'A. armonizza il racconto della morte in battaglia con la notizia della morte incruenta, ma la questione resta aperta. Queste osservazioni, che sollevano evidentemente problemi interpretativi ben più complessi sulla redazione dei testi biblici, sui loro autori, sulla loro tendenza e, *last but not least*, sul problema del male stesso [cf. P.P. Portinaro (ed.), *I concetti del male*, Torino 2002] nulla tolgono, però, al valore di questo libro e al suo tentativo di analizzare «i cattivi biblici» non solo in vista di una lettura narrativa, ma di un'applicazione teologica al mondo contemporaneo in cui la forza distruttiva del male è così spesso banalizzata e relativizzata.

Francesco Bianchi  
 Viale P. Togliatti, 284 B2  
 00174 Roma  
 francesco\_bianchi@hotmail.com

M.E. BORING, *Introduzione al Nuovo Testamento. Storia, letteratura, teologia, voll. 1-2* (Biblioteca del Commentario Paideia 2-3), Paideia, Brescia 2016, p. 1118, cm 22, € 65,00+60,00, ISBN 978-88-394-08907 (vol. 1); 978-88-394-08938 (vol. 2).

L'*Introduzione al Nuovo Testamento* di M.E. Boring (or. ingl.: *An Introduction to the New Testament. History, Literature, Theology*, Louisville, KY 2012), pubblicata in Italia dall'editrice Paideia in due tomi, costituisce una *summa* che presenta criticamente, in forma unitaria e progressiva, i libri del Nuovo Testamento, la loro formazione e il loro contenuto biblico-teologico. L'opera è il frutto della pluriennale attività didattica che il prof. Boring, esegeta e teologo protestante, ha svolto in diverse istituzioni accademiche statunitensi (Philips University, Texas Christian University, Brite Divinity School) nel corso di circa quarant'anni di attività (1967-2006). Nella premessa (7-10) l'autore riassume il suo approccio ermeneutico nei seguenti assiomi: a) Il Nuovo Testamento è un libro di storia in cui si interpretano gli eventi e le azioni rivelatrici di Dio per la salvezza del mondo; b) Il metodo da impiegare per dare risposta alle questioni sollevate nei libri deve essere «critico e dinamico»; c) Occorre considerare gli scritti biblici come opere «di fede e di teologia». La fede rappresenta l'elemento fondativo che guida la redazione dei testi e la loro connotazione teologica; d) Secondo l'ordine storico il Nuovo Testamento si compone fondamentalmente di lettere e vangeli; e) Le teologie contenute negli scritti neotestamentari poggiano su una struttura narrativa; f) La forma migliore di una teologia del Nuovo Testamento è l'esposizione diacronica dei testi; g) Il Nuovo Testamento è libro della Chiesa.

L'impianto generale dell'opera investe la globalità del fenomeno neotestamentario. Le tematiche sollevate spaziano dalla presentazione della tradizione testuale alle questioni storiche ed ermeneutiche, fino all'approfondimento dei contesti delle singole parti del Nuovo Testamento. Come un buon maestro che deve introdurre i suoi allievi, l'autore scandisce progressivamente un percorso ermeneutico a cerchi concentrici, che culminano con lo studio della forma letteraria e del contenuto di ogni singolo libro. Nell'epilogo (II, 1068-1081) si traccia un profilo essenziale della teologia della Parola di Dio.

Siamo di fronte a una *summa* riguardante un numero considerevole di questioni, che coinvolgono diverse discipline nello studio del Nuovo Testamento. L'intento dell'autore, originato primariamente dall'insegnamento didattico (70), è costituito da una triplice motivazione: a) la formazione integrale e mirata alla conoscenza del fenomeno neotestamentario; b) la capacità critica di interpretare in modo unitario i testi biblici; c) la rilettura teologica che presuppone la fede nell'interpretazione e nell'attualizzazione del messaggio biblico. I due tomi dell'opera di Boring si articolano in ventotto capitoli e tre *excursus*.

Il primo tomo è composto di quindici capitoli. Nei primi due capitoli l'autore affronta le questioni relative alla formazione del canone neotestamentario. Riassumendo i passaggi storici, Boring evidenzia la progressiva coscienza canonica della Chiesa e i criteri che hanno determinato il riconoscimento-accoglimento dei libri (15-48). Segue la trattazione della critica testuale e della storia del te-

sto biblico (48-87) con un capitolo dedicato alle traduzioni della Bibbia in Italia (88-116). Nel c. 5 si affronta la questione ermeneutica sul piano storico e teoretico, indicando i principi che ispirano l'interpretazione biblica (117-144). Nei cc. 6-7 Boring segnala le coordinate storiche e contestuali della formazione del Nuovo Testamento, soffermandosi sull'ambiente ellenistico da Alessandro Magno in poi (145-161) e sul giudaismo palestinese e le sue attese nel mondo ellenistico (162-221). Il c. 8 tratta della questione della storicità, presentando e discutendo le tappe della «ricerca sul Gesù storico» (212-230). Passando dal piano teorico a quello storico, il nostro autore distingue tre fasi della primitiva realtà cristiana: *a*) da Gesù a Paolo, da Gerusalemme a Corinto (30-50 d.C.); *b*) da Corinto alla distruzione di Gerusalemme (50-70 d.C.); *c*) lo sviluppo della tradizione epistolare (70-120 d.C.). Nel c. 9 (231-296) viene descritta la prima fase del fenomeno cristiano. Si riassumono i principali temi e motivi che caratterizzano i tratti della prima generazione cristiana. Boring traccia il profilo dei movimenti religiosi, le figure prevalenti, il ruolo della predicazione di Gesù di Nazaret, l'evento pasquale e la nascita della Chiesa. Nel c. 10 (297-333) si presenta la figura e l'opera dell'apostolo Paolo. Boring descrive il profilo biografico e ricostruisce analiticamente le tappe della missione di Paolo di Tarso (298-316), con una presentazione del fenomeno epistolare antico (317-333). Destrutturando la classica concezione dei «tre viaggi» secondo la prospettiva lucana, Boring colloca l'attività peculiare di Paolo dopo l'incidente di Antiochia (cf. Gal 2,11-14), a cui seguirebbe nell'area egea «una nuova strategia missionaria» (313). Tra il 48 e il 56 d.C. si delinea la fase cruciale della predicazione paolina e della fondazione delle comunità (Filippi, Tessalonica, Corinto, Efeso, le Chiese di Galazia). Sulla base di tale convinzione, Boring ricostruisce la redazione delle lettere autoriali a partire dalla «prima missione egea». Nel c. 11 (334-376) si presenta la 1Ts (334-346), successivamente la Lettera ai Filippesi (347-365) e quella a Filemone (365-376). L'autore, consapevole delle problematiche storico-letterarie delle lettere, predilige l'itinerario storico-geografico, segnalando le diverse ipotesi per ciascuna lettera. Egli è convinto della prigionia paolina a Efeso e sostiene l'ipotesi della redazione di Fil e Fm intorno al 52/53 d.C. (365). Nel c. 12 (377-430) si passa al carteggio corinzio, che rappresenta un autentico banco di prova per la missione apostolica. Si ripercorrono le questioni letterarie e teologiche delle lettere con un *excursus* sull'unità di 2Cor e le relative ipotesi di suddivisione (400-417). Nel c. 13 (431-495) il nostro autore approfondisce le «ultime lettere» di Paolo, rappresentate da Gal e Rm. Sulla base della ricostruzione ragionata dei dati storici e letterari, il nostro autore sostiene la continuità e le differenze tra le due lettere, sottolineando il ruolo che esse hanno avuto nella successiva storia interpretativa. Segue un paragrafo dedicato alle «problematiche generali aperte» (482-495), in cui si accenna ai cambiamenti di paradigma circa il pensiero di Paolo (cf. «nuova prospettiva»: E.P. Sanders; J.D.G. Dunn) e si ridiscutono alcune questioni relative alla cronologia paolina.

Il c. 14 (496-510) apre una nuova distinta fase dell'epistolario, centrata sulla città di Efeso e sulla scuola paolina. Il nostro autore espone le ipotesi collegate alla vicenda storica paolina e all'attività dei «discepoli» dopo il suo martirio a Roma. La convinzione di Boring è basata sul protagonismo attivo di una «scuola

paolina» che esprime una continuità «creativa» della tradizione letteraria e teologica dell'Apostolo. In tal senso il «gruppo missionario» paolino continuò e sviluppò la prassi epistolare dell'Apostolo, oltre lo stesso Paolo. Annota Boring: «Quando la scuola paolina mise in circolazione scritti in nome di Paolo mirava a proseguirne l'insegnamento apostolico continuando a usare la forma della lettera con cui Paolo stesso aveva fatto il suo modo primario d'insegnamento e di comunicazione con le chiese affidate alle sue cure» (499). Il nostro autore afferma che «con il nome di Paolo furono composte nuove lettere» (501), così come si evince dagli scritti deuteropaolini, che rispecchiano il gruppo di «maestri paolini impegnati a far risuonare la voce sempre viva di Paolo» (*ibid.*). La loro attività non si è limitata a ripetere l'insegnamento paolino, ma si è trasformata in una nuova creatività, espressione dello sviluppo contestuale e dialettico delle comunità in relazione all'insegnamento di Paolo. Chiude la trattazione un *excursus* sulla pseudoepigrafia (504-510). Il c. 15 (510-572) prende in considerazione tre lettere deuteropaoline: Col, Ef e 2Ts. Riguardo a Col, Boring discute l'ipotesi della paternità paolina richiamando la continuità con la Lettera a Filemone (cf. 514). In questo caso il nostro autore lascia aperta l'ipotesi della paternità paolina, limitandosi a segnalare due possibili datazioni: entro il 65 (in caso di paternità paolina), ovvero tra il 70 e l'80 d.C. (se è deuteropaolina), certamente prima di Efesini e delle Lettere Pastorali (522). Efesini è ritenuta un «testo didascalico della scuola paolina» dipendente da Colossesi, scritta tra l'80 e il 90 d.C. Dello stesso periodo sarebbe la 2Ts, considerata dalla maggioranza dei critici «in modo inoppugnabile una lettera pseudoepigrafa» (560).

A seguire, il secondo tomo consta di dodici capitoli. Nel c. 16 (591-632) Boring presenta le Lettere Pastorali (nell'ordine: Tt - 1Tm - 2Tm) che chiudono l'epistolario paolino. La natura pseudoepigrafica che caratterizza questo *corpus*, evidenzia tratti compatibili con l'ambiente socio-ecclesiale della fine del I sec. d.C. e mette in luce possibili collegamenti con le tradizioni giovanee (605). Afferma Boring: «Le pastorali furono composte da discepoli di Paolo, che *anche* raccolsero, pubblicarono e misero in circolazione le lettere autentiche, ossia da maestri che volevano salvaguardare Paolo e presentarlo come maestro per tutta la chiesa (cf. 1Cor 4,16-17)» (611). Boring insiste su tre peculiarità che connotano le Pastorali: la fede come deposito veritativo, il ruolo della tradizione e della Scrittura e la gerarchia ecclesiale. Al termine del capitolo, riportando l'opinione di M.Y. MacDonald (*The Pauline Churches. A Socio-historical Study of Institutionalization in the Pauline and Deutero-Pauline Writings*, Cambridge 1988), il nostro autore segnala tre stadi dello sviluppo sociologico della missione paolina: I. Paolo: creazione della comunità; II. Colossesi ed Efesini: stabilizzazione della comunità; III. Pastorali: protezione e istituzionalizzazione della comunità (632). Nel c. 17 (pp. 633-681) si passa alla presentazione di 1Pt, contestualizzata a Roma intorno al 90 d.C. Essa sarebbe frutto della redazione di un membro della Chiesa petrina, che ha raccolto le testimonianze e gli insegnamenti dell'anziano Pietro e li ha rielaborati in un'elegante forma epistolare. A Roma si collocherebbe intorno agli anni 80 d.C. anche la redazione della Lettera agli Ebrei, scritto post-paolino che risente dell'ambiente giudeo-ellenistico e della rilettura teologica dei motivi sacrificali del Pentateuco. Il c. 18 (682-731) è dedicato allo stu-

dio di tre lettere: Giacomo, Giuda e 2Pt. Boring evidenzia le problematiche che hanno accompagnato la storia interpretativa di questi scritti minori. In Giacomo si collegano importanti collegamenti con le tradizioni matteane e paoline. La piccola Lettera di Giuda è espressione del cristianesimo giudaico «che mira a contrastare i fraintendimenti dell'insegnamento paolino dominante che minacciavano il cristianesimo cattolico in via di sviluppo» (706). La redazione di 2Pt risulta indissolubilmente legata alla Lettera di Giuda e richiama la tradizione petrina e sub-apostolica di matrice romana (cf. *Lettere di Clemente*; Pastore di Erma).

Dopo l'ampia presentazione della tradizione epistolare, nel c. 19 (732-789) si inizia a trattare della letteratura sinottica. La relazione tra l'evento di Gesù storico e la formazione dei vangeli è caratterizzata dalla mediazione della comunità primitiva (732-741). Boring inserisce in tale contesto un *excursus* sulla questione sinottica (741-789). Condividendo le prospettive dell'odierna critica storico-letteraria, nel c. 20 (790-807) si focalizza il genere «vangelo» e nel c. 21 (808-827) viene approfondita la redazione di Marco a cui segue nel c. 22 (828-858) la presentazione di Matteo. Una maggiore attenzione è riservata alla figura di Luca «teologo, scrittore, storico» nel c. 23 (859-902). Boring sottolinea come l'approccio «storico» del terzo evangelista sia espresso con categorie riprese dalla tradizione biblica sottostante (cf. 901-902). Nel c. 24 (903-958) si espone in modo unitario e progressivo l'opera lucana databile nel decennio tra l'80 e il 90 d.C. Il nostro autore ripercorre le tappe dell'itinerario narrativo, segnalando lo stacco tra la missione di Pietro e quella di Paolo (cf. At 11,27-12,25) e la funzione di mediazione che l'opera lucana svolge nella formazione del Nuovo Testamento. Annota Boring in conclusione: «Un'intuizione non priva di giustificazione condusse la chiesa a unire il vangelo di Luca agli altri vangeli e a fare degli Atti l'antiporta delle epistole. Luca si colloca al termine di un'evoluzione in cui questi due tipi di tradizioni sono scorsi in canali separati; egli combina il vangelo e l'apostolo in un tutto coerente, senza includere esplicitamente le epistole nel suo insieme» (957).

L'ultima parte dell'opera si concentra sulla letteratura giovannea. Nel c. 25 (959-976) Boring riassume i dati storici e il contesto della «comunità giovannea» da cui prende forma il *corpus* composto in questo ordine: Ap; 2Gv; 3Gv; 1Gv e Quarto Vangelo. Si approfondisce la questione dell'autore e della datazione degli scritti, sottolineando la funzione primaria della «scuola giovannea». Nel c. 26 (977-1014) Boring associa le «lettere» della comunità giovannea all'Apocalisse, che esercita una funzione profetica, essendo uno scritto apocalittico. Segue la presentazione di 2Gv e 3Gv ritenute vere lettere (cf. 1002), mentre la 1Gv si avvicina al genere epistolare degli scritti deuteropaolini, con la prevalenza di elementi dottrinali. Il c. 27 (1015-1067) è dedicato all'interpretazione del Quarto Vangelo. Si riassumono gli elementi condivisi della critica circa la struttura, l'intreccio narrativo e lo stile dello scritto, con riferimenti alla problematica delle fonti. L'epilogo del secondo tomo è rappresentato dal c. 28 (1068-1081), in cui Boring offre una visione complessiva dello sviluppo teologico neotestamentario. La graduale consapevolezza della realtà biblica, che rappresenta l'autorivelarsi di Dio nella storia umana, si declina anzitutto attraverso la «concezione oracolare» della Parola di Dio. Le tappe che seguirono nella vicenda interpretativa dei secoli della Chiesa posero maggiormente in evidenza l'aspetto dottrinale della Parola di Dio.

Grazie ai progressi avvenuti nel XX secolo, alla teologia dialettica (K. Barth) e alla riflessione del Concilio Vaticano II, è maturata la centralità della Parola di Dio e del suo compimento in Cristo. Annota Boring: «Il modello cristologico dell'incarnazione getta luce sulla natura della Scrittura. Per la fede cristiana la parola di Dio definitiva è stata detta una volta per tutte in una persona, nel vero uomo Gesù di Nazaret, che è il figlio di Dio veramente divino» (1079). L'indice analitico (1083-1095) e quello degli autori moderni (1096-1098) chiudono il tomo.

Per la sua indole didattica e sussidiaria, l'opera di M.E. Boring è da ritenersi un utile strumento di iniziazione alla letteratura neotestamentaria, connotata da un'esposizione chiara, con importanti approfondimenti e interessanti sintesi. In generale si coglie un giudizio equilibrato riguardo alle principali questioni storiche e ai nodi interpretativi degli scritti neotestamentari. L'approccio storico-critico che determina il metodo di Boring rimane un elemento portante della ricerca esegetica, che necessita di ulteriori approcci e metodi. Vi sono diversi motivi e temi evocati su cui si può legittimamente dissentire (per es.: l'ordine cronologico dell'epistolario paolino, la ricostruzione delle datazioni, la minimalizzazione di Ebrei, la questione dei «familiari» di Gesù, ecc.). Nondimeno l'autore, con onestà intellettuale, riconosce i limiti del suo lavoro, quando offre al lettore le «sue» convinzioni e suscita stimoli per ulteriori approfondimenti. Il compito di un maestro consiste nel saper indicare fedelmente la strada e saper accompagnare nel cammino, lasciando a ciascuno la libertà di fare esperienza personale della Parola (cf. Lc 24,13-35).

Giuseppe De Virgilio

*Pontificia Università della Santa Croce,  
Piazza Sant'Apollinare, 49  
00186 Roma  
devirgilio@pusc.it*

C. JUNG, *Il paradosso messianico secondo Marco. Rilevanza di Mc 8,31-9,29 per la caratterizzazione della figura di Gesù e dei discepoli* (AnBib. Dissertationes 225), Gregorian & Biblical Press, Roma 2019, p. 312, cm 23, € 28,00, ISBN 978-88-7653-717-2.

L'opera presenta il lavoro di Dottorato conseguito presso il Pontificio Istituto Biblico di Roma. Già dal titolo si può capire che essa è dedicata allo studio esegetico-teologico della sequenza di 8,31-9,29 del Vangelo di Marco, collocata narrativamente dopo il testo in cui i discepoli giungono al riconoscimento di Gesù come messia (Mc 8,29). Questa sezione ha inizio con il primo annuncio da parte di Gesù del suo destino di sofferenza e delle condizioni richieste al vero discepolo per continuare a seguirlo (8,31-9,1); vengono poi riferiti due avvenimenti straordinari, quello della trasfigurazione sul monte (9,2-13) e quello della guarigione di un ragazzo indemoniato (9,14-29). Questi testi sono considerati parte di un più ampio blocco narrativo centrale caratterizzato dal cammino di Gesù

con i suoi discepoli verso Gerusalemme, denominato, per questa ragione, sezione del «cammino» o della «via» (8,27–10,52).

L'A. si pone l'interrogativo se la sequenza oggetto del suo studio sia completamente centrata sulla questione cristologica o vi si possa riconoscere anche una predominanza del motivo del discepolato e, in caso di risposta positiva, quale rapporto abbia con la prima questione. Lo scopo della ricerca è quello di rintracciare la coerenza delle tre unità narrative che compongono assieme la prima sequenza della sezione, individuando soprattutto la loro particolare funzione all'interno dell'itinerario cristologico di Marco.

Nel suo studio l'A. si avvale dell'analisi narrativa che sembra la più utile per valutare la coerenza e il funzionamento dei testi nella sezione in oggetto. Oltre questo tipo di indagine, ricorre anche a quella di tipo pragmatico, cioè il punto di vista si allarga alla scienza della comunicazione che può offrire una comprensione più matura del processo comunicativo tra mittente e recettore del messaggio, soprattutto nel caso dell'opera scritta, dove si fa riferimento al rapporto tra autore e lettore attraverso il testo. Infatti l'autore, scrivendo il racconto, in un certo qual modo costruisce il suo lettore, rendendolo capace di accogliere le sue diverse strategie comunicative. Il linguaggio ha una dimensione operativa perché per suo tramite non solo si descrivono le cose, ma si agisce anche. La teoria degli atti linguistici è arricchita dalle categorie di atto locutorio, illocutorio e perlocutorio. La seconda riguarda la qualità pragmatica del linguaggio. Essa va suddivisa ulteriormente in cinque gruppi, per cui il linguaggio può essere rappresentativo, direttivo, commissivo, espressivo e durativo. Per cogliere il messaggio del testo non basta domandarsi: «Che cosa significa ciò?», ma anche: «Che cosa si intende fare con ciò?». L'atto perlocutorio è quell'atto che si compie col dire qualcosa; rappresenta gli effetti o le conseguenze che l'azione del mittente ha prodotto sul destinatario (7–23).

Nel primo capitolo – «La sequenza di Mc 8,31–9,29 nel suo contesto letterario» – si discute sull'entità o lunghezza della sezione in questione. L'A. propone le diverse ipotesi di suddivisione della sequenza e sceglie quella annunciata nel titolo. La pericope di Cesarea è il punto di arrivo e il vertice di tutta la prima metà del Vangelo (8,27–29). I primi otto capitoli possono essere considerati come un lungo percorso verso il riconoscimento dell'identità di Gesù. Una volta che i discepoli hanno riconosciuto il suo statuto messianico, Gesù intende rivelare la vera natura del suo messianismo, correggendo le idee che i discepoli ne avevano sulla base del titolo «Cristo». La sequenza di Mc 8,31–10,52 costituisce un'unità composta di tre fasi, ognuna delle quali presenta lo stesso schema narrativo di tipo ternario: a) annuncio della passione; b) incomprendimento dei discepoli; c) istruzione di Gesù (25–53).

Nel secondo capitolo – «La via del messia (Esegesi teologica di Mc 8,31–9,1)» – viene notato come l'annuncio di passione, morte e risurrezione sia costruito con una trama di rivelazione: per la prima volta i discepoli e poi il lettore ascoltano cosa succederà a Gesù. Il verbo *dei*, che connota tale annuncio, indica la necessità e l'inevitabilità degli avvenimenti che devono accadere. La comunicazione della risurrezione si connota come la contropartita del dramma. Nel rimprovero rivolto da Gesù a Pietro con un discorso diretto è reso noto il contenuto, men-

tre non si conosce l'argomento di Pietro per il biasimo nei confronti del maestro. Pietro è appellato con un epiteto che non ricorre mai per un essere umano: «Satanà». Non solo questo discepolo, ma chiunque si oppone al destino del messia deve essere considerato tale, cioè un avversario. Il dialogo mette in rilievo i differenti punti di vista dei due personaggi sull'identità messianica, quello del discepolo corrisponde alle aspettative messianiche di tipo trionfalistico del tempo. Nel terzo momento, l'espressione «chi vuole venire dietro a me...» va considerata come parte della chiamata alla sequela che rievoca quella dei quattro pescatori (1,16-20). Per non rinnegare il maestro è necessario tralasciare tutto ciò che è dettato dal proprio *ego*. Se non si è liberi dai propri interessi o desideri personali è difficile affidarsi totalmente a Gesù. Mc 9,1 assume la funzione di transizione: da una parte conclude il discorso che precede, dall'altra fornisce alcuni indizi cruciali al racconto successivo della trasfigurazione. Mc 8,34-9,1 rispecchia una situazione di persecuzione e tuttavia non circoscrive l'efficacia del testo solo ai destinatari appartenenti alla comunità marciata che l'hanno sperimentata, ma ai lettori di ogni luogo e di ogni tempo (55-116).

Nel terzo capitolo – «La conferma divina (Esegesi teologica di Mc 9,2-13)» – il narratore adotta il punto di vista dei discepoli per raccontare gli eventi sul monte. La trama del racconto può essere considerata di rivelazione. La descrizione con il passivo evidenzia come la trasformazione di Gesù sia il risultato dell'azione divina. L'insistenza sul bianco delle vesti porta a capire come la realtà manifestatasi nella trasfigurazione non abbia nulla a che vedere con il mondo umano. Le due figure bibliche che dialogano con Gesù sono state scelte in base all'esito della loro esistenza: sono ambedue ricordate dalla tradizione giudaica come figure ascese al cielo. Forse lo spostamento d'ordine per cui Elia viene menzionato per primo serve a mettere l'accento su questo personaggio che nel dialogo seguente avrà un ruolo particolare. Lo sfondo di questo racconto è quello della festa delle Capanne che ha un suo importante significato escatologico. Pietro nel dialogo, proponendo di fare tre tende, considera le tre figure tutte allo stesso livello. Mc 9,9 è l'ultimo caso del Vangelo in cui Gesù ordina ai suoi discepoli di tacere; solo qui appare con una limitazione temporale. Pertanto significa che dopo pasqua il silenzio non avrà più nessun valore. Così come è l'unica volta in cui il Vangelo annota il rispetto dell'ordine. Tuttavia i discepoli obbediscono all'intimazione di Gesù, senza però comprenderla. Evidentemente l'oggetto dell'incomprensione non riguarda la risurrezione dai morti in quanto tale, ma la risurrezione individuale e intra-storica del Figlio dell'uomo. La funzione di Elia viene descritta attraverso l'espressione «ristabilisce ogni cosa» per alludere a un ruolo che non è altro che una sintesi di Ml 3,24(3,23)<sup>LXX</sup> e Sir 48,10.

Nel quarto capitolo – «La potenza paradossale del messia (Esegesi e teologia di Mc 9,14-29)» – l'A. analizza il racconto di esorcismo con cui Gesù è presentato come figura potente e autorevole. La gravità dello stato dell'ossesso e il fallimento dei discepoli nel guarirlo mettono in evidenza la grande capacità taumaturgica di Gesù. Il padre da una parte mostra molta fede, dall'altra esprime anche la sua incredulità. Se in altri casi nel Vangelo fede e incredulità si escludono reciprocamente, in questo coesistono. La confessione paradossale della sua fede incredula può essere giudicata come autentica perché, riconoscendola, chiede aiuto

per raggiungere una fede più matura. I discepoli, bollati da Gesù come «generazione incredula», sono sulla stessa linea dei compatrioti increduli che, per metterlo alla prova, chiedono a Gesù un segno miracoloso. La fede serve non solo a chi chiede il miracolo, ma anche al taumaturgo che lo attua. Fede e preghiera sono due momenti collegati perché il secondo è l'espressione verbale del primo. La preghiera serve ai discepoli per due ragioni: realizzare l'esorcismo e superare la loro incredulità manifestata nel fallimento dell'azione taumaturgica. La cosiddetta «fede incredula» non è di pochi, ma è un'esperienza reale che ogni cristiano vive nel cammino di sequela. Il lettore che si accosta al racconto in continuità con l'annuncio della passione vede necessariamente rettificato l'oggetto della sua fede che consiste nel credere nella potenza paradossale del messia sofferente.

Nel quinto capitolo – «Osservazioni conclusive. Mc 8,31–9,29: risvolti sulla comprensione della cristologia e del discepolato» –, l'A. presenta qualche conclusione che può essere così sintetizzata: mentre i discepoli attendono un messia vincitore e glorioso, Gesù rovescia tale prospettiva. Egli è il messia fallito e sconfitto che cammina non sulla via del trionfo, ma della croce.

Il lavoro è chiuso da un'Appendice – «Le diverse attese messianiche nel primo secolo d.C.» – in cui si presentano i vari tipi di messianismi del I sec.

Lo studio, piacevolmente scorrevole nella lingua italiana, presenta risultati interessanti, ma già ampiamente acquisiti da almeno un ventennio dall'esegesi narratologica del Vangelo di Marco. La novità che doveva emergere, così come è stato dichiarato all'inizio dalla lettura pragmatica, non risulta così evidente.

Santi Grasso  
Via del Seminario, 13  
34170 Gorizia  
santi.grasso61@gmail.com

W. AMELING ET AL. (edd.), *Corpus Inscriptionum Iudaeae / Palaestinae. Volume IV: Iudaea / Idumaea, Part 1: 2649-3324* (Corpus Inscriptionum Iudaeae / Palaestinae. A multi-lingual corpus of the inscriptions from Alexander to Muhammad), De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2018, p. XLII-757, cm 24,5, € 149,95, ISBN 978-3-11-053744-4; e-ISBN 978-3-11-054421-3.

W. AMELING ET AL. (edd.), *Corpus Inscriptionum Iudaeae / Palaestinae. Volume IV: Iudaea / Idumaea, Part 2: 3325-3978* (Corpus Inscriptionum Iudaeae / Palaestinae. A multi-lingual corpus of the inscriptions from Alexander to Muhammad), De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2018, p. XI-821, cm 24,5, € 149,95, ISBN 978-3-11-054364-3; e-ISBN 978-3-11-054493-0.

L'ampio *Corpus* delle iscrizioni della Giudea-Palestina, che intende esplorare il materiale epigrafico che va dall'età ellenistica all'avvento dell'Islam (da Alessandro a Maometto, come recita il sottotitolo della serie), aveva già pubblicato un primo volume, in due tomi, che si occupava della sola Gerusalemme (per il quale cf. *RivB* 60[2012], 425-432 e 61[2013], 439-442), un secondo che includeva

Cesarea e la costa centro-settentrionale (*ibid.* 62[2014], 136-141) e un terzo che si prolungava alla costa centro-meridionale (*ibid.* 63[2015], 261-264). Con questo poderoso quarto volume, in due tomi, si analizza il territorio interno rispetto a quello del terzo, un'area che grosso modo si estende a nord dall'altezza di Tel Aviv a occidente e a pochi chilometri a nord di Gerico a oriente, e a sud giunge sino a Masada a ai confini del Neghev e della zona nabatea. L'indicazione del titolo (Giudea/Idumea), se alla barra obliqua si dovesse attribuire il significato di equivalenza, lascerebbe intendere che i territori della Giudea e dell'Idumea sarebbero identici, o si porrebbero in alternativa tra loro, ma ciò è ovviamente errato, poiché l'Idumea copre solo una parte della Giudea propriamente intesa.

Il materiale qui raccolto, come si può già dedurre dalle oltre 1500 pagine dei due tomi, è certo abbondante, e per di più, come si dice nella prefazione (V), vengono esclusi gli ostraci, ai quali si intendono dedicare due volumi a parte. Esso viene presentato in una sequenza geografica che procede rigorosamente da nord a sud in linea verticale, e da ovest a est in linea orizzontale, ed è ricavato da ben 170 siti analizzati (quello degli ultimi tre numeri della serie [171-173] è espressamente elencato come di incerta provenienza). Si tratta di iscrizioni tratte da chiese, monasteri, sinagoghe e soprattutto sepolture, che testimoniano la ricca presenza di insediamenti e di comunità che talvolta non è neppure possibile identificare con il loro nome antico e che vengono perciò elencati qui secondo l'onomastica moderna dei rispettivi siti. Per rendersene conto basta dare uno sguardo alla fitta mappa delle pp. 1574s del tomo secondo, che è spesso difficoltoso seguire nella sequenza numerica dei siti e per la cui migliore comprensione una più chiara documentazione cartografica avrebbe facilitato il lettore nella identificazione dei luoghi e nella percezione delle distanze (la carta delle strade romane di p. 1573 è al riguardo del tutto insufficiente).

Il repertorio linguistico del materiale è abbastanza ricco e attesta la diversa origine geografica delle comunità e soprattutto il variegato panorama della loro configurazione religiosa: la lingua più rappresentata è il greco, e poi l'ebraico e l'aramaico (in scrittura sia quadrata sia dell'aramaico palestinese, che si ritrova anche nel siriano), il latino e infine il georgiano (solo in quattro iscrizioni del monastero di San Teodoro a Bir el-Qutt, nn. 3201-4, pp. 607-612) e l'armeno (in un'iscrizione sotto la chiesa della Natività di Betlemme, n. 3227, pp. 647s). Traspone poi dalla raccolta e dalla sistemazione del materiale una tendenza all'esaudività che induce a elencare anche reperti documentati solo da fonti bibliografiche (ad esempio i nn. 3207 e 3208, pp. 615 e 617) oppure da attestazioni letterarie: così i due poemi che Girolamo nella lettera 108,33s dice di aver composto dopo la morte di Paola, nel 404, e che sarebbero collocati il primo sulla sua tomba e il secondo all'ingresso della grotta della sua sepoltura (n. 3263, pp. 676-678), oppure la tradizione o la leggenda della tomba di Santo Stefano a Kefar Gamala (che risale a una rivelazione in sogno, in cui Gamaliele avrebbe comunicato il luogo della sepoltura al sacerdote Luciano), tradizione che qui si rievoca sotto il sito di Beit Jimal (o Beit Gamal), che si vorrebbe far corrispondere all'antica Gamala (nonostante lo scetticismo nei confronti della leggenda, come si rileva ad esempio in O. Keel – M. Kückler, *Orte und Landschaften der Bibel. Ein Handbuch und Studien-Reiseführer zum Heiligen Land. Band 2: Der Süden*, Zürich-Ein-

siedeln-Köln-Göttingen 1982, 817-820, spec. 818, citato anche qui nella bibliografia di p. 587 [n. 3190, pp. 583-587]). E naturalmente alcuni pezzi, non più *in loco* e acquisiti attraverso una catena di acquirenti o collettori talvolta di dubbia testimonianza, possono essere ricondotti solo con notevole beneficio di inventario ai loro luoghi di origine. In compenso, tuttavia, si pubblicano qui reperti sinora inediti (cf. ad esempio quelli di Sde Moshe, nn. 3434-3445, pp. 857-867).

L'analisi dei singoli reperti, come già negli altri volumi, procede con la solita completezza e acribia: descrizione, indicazione delle misure del reperto ed eventualmente delle lettere dell'iscrizione, luogo (originario e, se non più *in situ*, la collocazione attuale), trascrizione diplomatica e trasposizione linguistica, traduzione, commento (assai accurato e critico, e spesso con soluzioni originali), indicazioni bibliografiche (con segnalazione dell'*editio princeps*), fonte della foto riprodotta. E in molti casi la decifrazione risulta assai difficile, per via dello stato del reperto e soprattutto della sua frammentarietà (si vedano ad esempio i graffiti del palazzo di Erode nell'Herodion, nn. 3332-3364, pp. 771-795), tanto che ci si limita alla sola trascrizione diplomatica, pur ipotetica, e si rinuncia alla resa linguistica. Provvede poi tutt'al più il commento a ricostruire il testo lacunoso, talvolta forse con qualche forzatura che non riesce ad essere del tutto persuasiva (ad esempio il n. 3077, pp. 450s). Senza dubbio gli studiosi che collaborano all'opera rivelano grande competenza, ciascuno nel suo campo o nel suo settore linguistico, e riescono così a fornire uno strumento di grande valore, indispensabile per conoscere la storia (ovviamente non solo artistica) del territorio. E a questo proposito si rivelano utili anche le introduzioni storico-archeologiche (e relative soprattutto al periodo cronologico preso in considerazione dalla serie) che vengono premesse all'elenco dei reperti dei siti più noti o più ricchi di documentazione, tra cui vanno menzionati Lidda, Gezer, Gerico, Gibeon/Gabaon (anche se solo con tre iscrizioni, e per di più di testimonianza indiretta circa la loro provenienza: nn. 2846-2848, pp. 315s), Emmaus (Nicopoli, odierna 'Imwas, che per l'autore, Benjamin Isaac, non è quella di Lc 24,13, la quale corrisponderebbe a Moza: p. 441), el-Qubeibe (cioè l'Emmaus di Lc 24,13 secondo la tradizione, a cominciare dal XIII sec.), Qumran (introduzione breve e solo 4 voci con iscrizioni su pietra, nn. 3184-3187, pp. 574-577), Betlemme, l'Herodion, Eleuteropoli (l'odierna Beth Guvrin), Hebron, Masada. Ma è soprattutto Marisa/Maresha (odierna Tell Sandaḥannah), capitale dell'Idumea e città cosmopolita, a richiedere una lunga trattazione (pp. 935-1205) che elenca ben 240 reperti (nn. 3502-3742); ciò è dovuto soprattutto alla presenza nel sito di vaste e complesse necropoli, ricche di iscrizioni e di raffigurazioni, tra cui animali, reali e fantastici (e a proposito della multiethnicità si fa notare giustamente che dal lato metodologico di per sé non sono i reperti materiali a identificare un gruppo etnico, p. 944). Come già negli altri volumi, per i siti di maggior produzione il materiale viene suddiviso in generi, che partono da quello degli edifici sacri, cui ne seguono altri, tra i quali è ampia la sezione delle iscrizioni funerarie, e terminano con una voce che intende elencare «frammenti», che in realtà rappresentano reperti che non si è in grado di collocare nelle sezioni precedenti, e la dicitura «frammenti» è alquanto impropria, poiché anche gli altri pezzi trattati sono quasi tutti frammentari (tra i «Fragments» di Marisa/Maresha si trovano anche quattro frammenti inediti [nn.

3739-3742, pp. 1202-1205] e non si vede perché debbano essere posti qui anziché sotto i «Varia», che sono tutti frammentari e alcuni anch'essi inediti, per esempio i nn. 3729-3731, pp. 1191-1194).

Nel loro complesso, questi materiali sono interessanti sotto molti punti di vista, tra cui anche quello biblico, poiché si ritrovano qui diverse citazioni del testo, soprattutto in greco, tra cui spiccano i salmi, e in particolare Sal 117,20 LXX, che parla della porta del Signore, attraverso cui entrano i giusti (e quindi la relativa iscrizione è collocata in genere all'ingresso di un edificio sacro, si vedano i nn. 3229, 3325, 3840, 3852, 3866). Ma a proposito del testo biblico, è increscioso dover rilevare che purtroppo in alcuni punti si nota una certa trascuratezza nell'intenderlo e nel citarlo. A p. 215 si parla di Hanun figlio di Ammon (2 Sam 10,1), ma in realtà egli è figlio di Nacas re degli ammoniti (2 Sam 10,2 e 1Cr 19,1). A p. 453, per un'iscrizione in caratteri samaritani (n. 3080), che alla linea 3 recita «vieni, benedetto di YHWH», si cita Gen 24,31 dove Labano benedice Abramo, mentre egli benedice invece il suo inviato. E inoltre a p. 189 la citazione di 2 Maccabei va precisata con 10,24-38 (cf. spec. v. 32), a p. 597 bisogna completare la citazione di Gs 15 con 15,59a e in nota 4 la citazione di Esd 5,17 è incomprendibile. A p. 636 i reduci dall'esilio figli di Betlemme sono 123, non 128, secondo Esd 2,21. A p. 1102 bisogna correggere Ez 10,28 in Esd 10,28, a p. 1254 si legga Col 4,14 (non 4,15), a p. 1305 in nota 3 bisogna completare con 1Mac 15,3 (non 1Mac 15) e infine a p. 1311 n. 1 correggere Sam 1,12 in 15,12 e completare 1Sam 25 con 1Sam 25,2.

Vanno segnalati in ultimo alcuni disguidi editoriali, di maggior peso e di vario genere, trascurando semplici refusi (o anche, purtroppo, citazioni di testi in italiano). Nelle abbreviazioni bibliografiche a p. XXVII aggiungere Guérin, Samarie (cf. p. 34 n. 11 e 251 n. 43, si veda vol. I/1, p. XIX). A p. 20 alla r. 6 della bibliografia, 1987 va corretto in 1897. A p. 86 si rimanda a un ossario con iscrizione ebraica che però ivi (n. 2686) è data come aramaica. A p. 185 accanto a W. Albright si menziona W. Moran ma non è possibile reperire l'indicazione bibliografica riferita a quest'ultimo. A p. 639 alle rr. 11-12, nn. 3230-3261 va corretto in 3231-3262. Alle pp. 851-853 si colloca nella località di Qiriath 'Arbaia (odierna 'Ein 'Arrub) un'iscrizione imperiale (n. 3431) che proibisce di coltivare terra in prossimità di un acquedotto; poiché «[t]he precise place where the inscription was found is not transmitted» (così a p. 853), in quanto la fonte di informazione originaria proviene dal mercato antiquario, e poiché qui eccezionalmente non si indica il luogo da cui l'iscrizione proviene né quello dove si trova attualmente, non si riesce a capire perché essa sia collegata con questo sito, di cui non si dice nulla all'inizio della trattazione. Alle pp. 1048 e 1055 si rimanda al n. 3627, una tomba con iscrizione che menziona una persona anonima, ma ivi (p. 1084) l'iscrizione porta il nome di una donna di Sidone, che si chiama Iconion (elencato anche nell'indice onomastico, a p. 1538). A p. 1061 r. 7 si legga *bd'* (non *bn'*).

Il tomo secondo è corredato infine di un ampio indice onomastico (pp. 1501-1571) che raccoglie e sistema in un unico elenco anche quelli dei volumi precedenti, e inizia da imperatori e re per proseguire con tutti gli altri personaggi (il primo volume aveva aggiunto soltanto l'indice di un'appendice finale, mentre

il secondo includeva interamente l'onomastica del primo, e già l'indice del terzo si estendeva ai primi due).

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

J.A. ELLENS – I.W. OLIVER – J. VON EHRENKROOK – J. WADDEL – M. ZURAWSKI (edd.), *Wisdom Poured out like Water. Studies on Jewish and Christian Antiquity in Honor of Gabriele Boccaccini* (DCLS 38), De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2018, p. XVII-604, cm 23, € 129,95, ISBN 978-3-11-059588-8; e-ISBN 978-3-11-059671-7 (PDF); e-ISBN 978-3-11-059379-2 (EPUB); ISSN 1865-1666.

Il testo si presenta come una *Festschrift* in segno di doverosa riconoscenza a uno studioso come Gabriele Boccaccini da parte dei suoi studenti della University of Michigan, in occasione del suo sessantesimo compleanno; egli ha offerto infatti notevoli contributi alla conoscenza del giudaismo del Secondo Tempio e del cristianesimo delle origini. Si tratta di una serie molto corposa di studi, proposta da 40 studiosi di diversa provenienza. Il panorama abbracciato include, concretamente, studi sull'apocalittica, sui rotoli del Mar Morto, sul giudaismo del Secondo Tempio, sul Nuovo Testamento e sulle relazioni tra Sinagoga e Chiesa nella tarda antichità.

La *Festschrift* si apre con un contributo dei curatori dedicato agli studi di Boccaccini, dal titolo «Enoch and Beyond: Reflections on the Scholarship of Gabriele Boccaccini». Qui vengono messe in luce alcune importanti direttrici del pensiero di Boccaccini. In primo luogo la purificazione degli studi biblici dalle definizioni di sapore ideologico. In concreto, egli rigetta definizioni come «giudaismo intertestamentario» o «tardo giudaismo», ritenendole una sorta di «confessional paradigm» (3). Al loro posto, propone di elaborare definizioni più neutrali come «medio giudaismo», che permetterebbero di includere anche il movimento cristiano delle origini. Tolto il filtro confessionale, infatti, il cristianesimo si presenterebbe «as, in some sense, one of a number of surviving Judaisms» (*ibid.*). Ci sembra che questa prospettiva di oggettività storica possa giovare non poco agli studi biblici. Altrettanto significative appaiono le ricerche di Boccaccini sulla corrente apocalittica che si oppone al sacerdozio sadocita, corrente che genera un serie di testi che egli definisce «Enochic Judaism» (4), caratterizzati da una particolare concezione del male, alquanto deterministica, e dall'assenza del riferimento alla Torah. Le radici del cristianesimo andrebbero ricercate proprio in questo movimento. L'essenismo avrebbe svolto, in questo processo, un ruolo di mediazione.

La serie dei contributi si apre con un articolo di Luca Arcari: «Giants or Titans? Remarks on the Greek Versions of Enoch 7,2 and 9,9». L'autore prende le mosse dal fatto che la ricostruzione di Milik del testo aramaico è *gbryn*, termi-

ne che corrisponde, più o meno, a ciò che nei manoscritti greci è riportato come γίγας μέγας. L'osservazione che suggerisce il titolo dello studio è che la versione greca contenuta in G utilizza i termini γίγαντες e τιτῶνες senza distinzione per definire i figli dei Vigilanti, mentre S utilizza solo γίγαντες. Nella letteratura greca, e in particolare in Esiodo, i due termini sono distinti: il primo indica dei giganti forti nell'uso delle armi, il secondo, delle divinità ancestrali. Si tratta, in entrambi i casi, di figure protologiche. Dal punto di vista dell'A., l'uso indistinto di entrambi i termini o il loro uso distinto, nel contesto delle versioni greche, dipende da «two different ideological and social horizons», il primo riconducibile all'ambiente tardo egiziano, il secondo a quello bizantino (cf. 22).

Daniel Assefa presenta un articolo dal titolo «The Identity of the Son of Man in the Traditional Ethiopian Commentaries of 1 Enoch». L'articolo prende le mosse da 1 Enoch 71,14, focalizzando il senso dell'appellativo «Son of Man» attribuito a Enoch. L'autore osserva che i commentari etiopici utilizzano tale denominazione in rapporto a Cristo, considerando «the Son of Man» come una figura messianica. Naturalmente, l'interpretazione cristologica affonda le radici nell'esegesi tipologica dei Padri e presuppone una rilettura cristiana del testo. L'autore conclude, però, affermando che ciò non spiega interamente questo fenomeno: in realtà, vi sono un contesto più largo e una logica interna del testo, che giocano un ruolo non minore. Enoch appare piuttosto come una figura complessa, suscettibile di più identificazioni: Adamo, Noè, Mosè e lo stesso Israele.

James R. Davila presenta un'analisi che valica i confini cronologici del Secondo Tempio, per compiere un interessante raffronto tra 4 Esdra 14,19-48 e l'esperienza rivelativa di John Dee, grande figura del Rinascimento inglese: «The 94 Books of Ezra and the Angelic Revelations of John Dee». L'autore contestualizza intanto la natura delle ricerche di J. Dee e il suo metodo, nonché la stretta collaborazione con E. Kelley, nel tentativo di stabilire un canale di comunicazione con gli angeli. Successivamente, mette in luce una serie di analogie – riconoscendo anche le notevoli differenze – tra le due narrazioni, quella cioè di 4 Esdra e quella dei diari di J. Dee, nei quali vengono riportati i dialoghi con gli angeli, il loro contesto ambientale e i loro contenuti. La sua conclusione, molto plausibile, è che, tenuto conto della natura dei diari di J. Dee, 4 Esdra 14 possa riflettere dei metodi usati nel giudaismo del I secolo per produrre una letteratura di rivelazione (cf. 43).

Lo sfondo rinascimentale ritorna nell'approfondimento proposto da Lorenzo DiTommaso: «Echoes of Enoch in Early Modern England: "Enoch Prayer" (London, British Library MS Sloane 3821)». L'autore fa riferimento, in primo luogo, agli scritti ispirati alla figura di Enoch, più precisamente al *corpus* aramaico. Poi, osserva come tale antica tradizione abbia avuto precise ripercussioni nella letteratura occidentale: ad esempio, il poema *Paradise Lost*, di J. Milton, riprende la narrativa della caduta degli angeli presentata nel *corpus* enochico. Vi sono ancora i testi copti dedicati all'ascensione di Enoch in cielo e quelli etiopici e armeni, che riportano le sue visioni apocalittiche. Nel periodo rinascimentale tutte queste tradizioni si sono rivelate molto feconde, basti pensare alle opere di Marsilio Ficino e Paracelso, che riconducevano le loro concezioni neoplatoniche alla dottrina ermetica, la quale si fonda appunto su un'esperienza di ascensione al

cielo come quella di Enoch. In questo quadro rivelativo, l'autore cita J. Dee, che a questo riguardo non poteva essere tralasciato. Il contributo si conclude con la trascrizione della preghiera di Enoch (Sloane 3821).

Il contributo di Kelley Coblenz Bautch si concentra sull'analisi dei testimoni: «Panopolitanus and Its Relationship to Other Greek Witnesses of the Book of the Watchers». Il *Libro dei Vigilanti* rappresenta un testo abbastanza diffuso sia in ambiente giudaico sia in ambiente cristiano, almeno fino al IV secolo. L'autrice si propone di studiare la storia testuale del libro sul codice di Akhmim, detto anche Panopolitano. Esso, infatti, ci offre la sua forma più completa in lingua greca. Dopo un riferimento all'origine e al ritrovamento del codice, la domanda centrale riguarda la natura della sua traduzione. Ciò che risulta evidente è una tendenza a eliminare i semitismi e soprattutto l'inserimento di modificazioni tendenti a rendere il testo più adatto all'ambiente culturale greco-romano (cf. 81). Inoltre, il confronto con altri testimoni, quali i testi riportati dal cronografo bizantino Giorgio Sincello e il papiro Geneva 187, portano l'autrice a concludere che la letteratura enochica rimase popolare fino alla tarda antichità e che le traduzioni greche del *Libro dei Vigilanti* hanno uno stretto collegamento con l'Egitto.

Il sesto studio è di Ida Fröhlich: «The “Horned Demon” and the Watchers». Si tratta di un articolo dedicato a un testo di Qumran molto frammentario, 11Q11, che riporta 4 componimenti poetici, il terzo dei quali è oggetto del presente studio, con la focalizzazione sulla forma in parte umana e in parte animalesca con cui vi compare il demone da esorcizzare. È infatti un testo apotropaiico. L'autrice osserva intanto che una tale figura si situa nel quadro delle credenze mesopotamiche, che a loro volta si riflettono nella demonologia enochica. I tardivi formulari aramaici di incantesimo presuppongono le medesime credenze. L'autrice ritiene che il terzo componimento di 11Q11 abbia una natura stagionale, connessa con formule apotropaiche per l'equinozio di primavera. Inoltre, il demone con le corna viene associato alla minaccia di morte per i primogeniti d'Egitto, nel contesto della Pasqua (cf. 94). Molti testi apotropaici composti a Qumran, in Mesopotamia e in Egitto riportano formule per esorcizzare le minacce demoniache e alcuni di essi riflettono i temi esodali.

Helge S. Kvanvig propone la riflessione successiva: «From Prophecy to Apocalyptic». Facendo seguito all'ipotesi di Boccaccini, secondo cui vi è una linea di continuità tra la profezia e l'apocalittica, l'autore cerca di individuare dove si collochi il loro punto di intersezione. In primo luogo, egli ricostruisce le ipotesi correnti dagli anni Settanta e poi affronta la problematica aperta dell'apocalittica come genere letterario. Quanto al punto di intersezione tra profezia e apocalittica, l'autore giudica plausibile il ruolo della mantica babilonese, con cui gli scribi giudei entrano in contatto durante l'esilio, avviando un dialogo critico con essa.

Armin Lange dedica la sua fatica ai contatti testuali tra Geremia e *1 Enoch*: «The Text of Jeremiah in 1 Enoch». L'autore osserva che uno studio critico dell'uso di Geremia in *1 Enoch* è denso di difficoltà, nondimeno può essere molto utile, tenuto conto del fatto che il *Libro dei Vigilanti* e il *Libro dell'Astronomia*, per la loro datazione, si trovano cronologicamente molto vicini alla redazione proto-masoretica di Geremia. In *1 Enoch* (greco e aramaico) si possono, in

definitiva, rinvenire 11 tra citazioni e allusioni al profeta (cf. 126-127), di cui solo cinque possiedono un certo grado di sicurezza.

Un testo enigmatico di Genesi è oggetto dell'analisi di Daniel Olson: «An Enochic Reading of Genesis 6,1-4 from the Beginning of the Persian Era?». L'autore prende le mosse dall'osservazione che i cc. 6 (l'unione tra gli angeli e le donne) e 19 (il castigo di Sodoma) di Genesi, nelle tradizioni esegetiche cristiane e rabbiniche, sono stati sovente associati. Le motivazioni di questa connessione intertestuale non sono difficili a intuirsi: si tratta di due narrazioni di castigo collettivo; in entrambi i testi è in gioco un'attività sessuale contraria all'ordine naturale. L'interpretazione di questi due testi appare, però, abbastanza fluida e non legata a dei paradigmi fissi. Ma non è tutto qui: un testo biblico che può associare Gen 6 e 19 è rappresentato dai cc. 19-21 del libro dei Giudici. Infatti, lo stupro di Gabaa è modellato su quello di Sodoma (cf. 147). Collocando nel primo periodo persiano il testo di Gdc 19-21, l'autore lo considera come una lettura sinottica di Gen 6 e 19.

Il contributo di David W. Suter, «The Liminality of Enoch the Outsider: Reflections from an Anthropological Perspective upon Being "Taken"», introduce in un'atmosfera diversa da quella storico-critica. La sua chiave di lettura della vicenda di Enoch viene, infatti, desunta dall'antropologia e precisamente dalle osservazioni di Victor Turner sulla liminalità. Il concetto antropologico di riferimento è il processo di passaggio da una fase a un'altra della vita di un individuo, con la conseguente acquisizione di un nuovo *status* sociale. Il parallelismo risulta convincente: Enoch viene «preso» e condotto in una dimensione diversa, dove rimane come mediatore. In alcune culture, osserva Turner, ciò accade agli sciamani e ai *medium*. Per il nostro autore in queste categorie può entrare anche Enoch, in quanto destinatario di rivelazioni non disponibili alla maggioranza degli esseri umani. In tal modo, egli subisce una trasformazione caratterologica angelomorfica divenendo, a un tempo, messaggero e messaggio.

James C. VanderKam prende in esame la storia degli angeli: «Versions of the Angel Story in 1 Enoch 6-11». Il suo approccio appare sostanzialmente come un'indagine sulle fonti. Infatti, la narrativa che riporta l'esito delle relazioni tra gli angeli e l'umanità antidiluviana è tradizionalmente ricondotta alla cucitura di due fonti, legate ai due angeli protagonisti: Shemihazah e Asael. All'inizio degli anni Settanta è emersa un'ipotesi che distingue tre strati: uno legato a Shemihazah e al matrimonio degli angeli con donne terrene, e due relativi all'insegnamento angelico (171). Discutendo la questione delle fonti, l'autore giunge alla conclusione che non vi sono ragioni letterarie per separare la narrativa del matrimonio degli angeli da quella dell'insegnamento di discipline illecite. Il loro fondamentale punto di contatto consiste nel fatto che entrambe sono legate al tema del diluvio e ne descrivono i presupposti.

Jason M. Zurawsky opera un confronto dettagliato delle prospettive teologiche dei libri di 4 *Esdra* e 2 *Baruch*: «Rethinking the Divide between 4 Ezra and 2 Baruch: Getting to the (Evil) Heart of the Matter». L'autore prende le mosse dalle problematiche d'interpretazione che emergono immediatamente dal confronto dei due testi: sul piano della teodicea e della soteriologia, essi appaiono infatti radicalmente diversi. L'autore si chiede se sia veramente così. In partico-

lare, *4 Esdra* sembra annullare nel determinismo la prospettiva salvifica, che invece è evidente in *2 Baruch*, a proposito della legge mosaica. Il risultato dell'indagine è che *2 Baruch* e *4 Esdra*, dal punto di vista teologico, condividono molto più di quanto sembra a prima vista: entrambi convergono nel porre il fulcro della salvezza nel corretto uso della libertà individuale, al di là del fatto che il peccato possa consistere nel modello remoto di Adamo o in un interno *cor malignum*. Entrambi convergono nell'affermare che il peccato non è causato da un disegno predeterminedato di Dio.

L'unica ricerca presentata da due autori (Årstein Justnes e Torleif Elgvin) è dedicata a un frammento di *Enoch*: «A Private Part of Enoch: A Forged Fragment of 1 Enoch 8:4-9:3». Oggetto dello studio è uno dei tre frammenti di *Enoch* rinvenuti nel 2009, sospettato di essere una moderna riproduzione. Gli autori danno innanzitutto una descrizione fisica del papiro. Riportano poi il testo corredato dalla traduzione. Essi concludono osservando che il frammento mostra punti di analogia con la ricostruzione da parte di Milik del testo di 4QEn<sup>a</sup>. Del resto, «copying from modern text editions is seen in a whole range of recent forgeries» (201).

Giovanni Ibba propone una riflessione su un aspetto della teologia qumranica: «Il tema della conversione in alcune opere qumraniche». L'autore parte dalla constatazione che il tema della conversione ha un ruolo preponderante nell'orizzonte biblico, insieme al fatto che negli scritti settari di Qumran l'imperativo del verbo *šwb* è stranamente assente. Nondimeno, il tema della conversione emerge nella rilettura di alcuni Salmi, nel *Documento di Damasco*, nella *Regola della Comunità*. L'analisi dei suddetti testi conduce l'autore a definire alcune coordinate dell'ideologia qumranica circa la conversione: essa richiede lo stato di povertà, il riconoscimento delle proprie colpe e la consapevolezza che è impossibile essere giusti senza l'aiuto di Dio. Sotto questo profilo, gioca un ruolo determinante la conoscenza della misericordia divina. In definitiva, l'effetto concreto del processo di conversione «consiste nell'entrare nella Comunità» (214).

Pieter M. Venter focalizza il tema della povertà a Qumran: «An Ideology of Poverty in 4QInstruction». Egli osserva innanzitutto che i destinatari dell'istruzione entrano nella categoria dei poveri e si pone la domanda sul genere di povertà di cui qui si intende parlare. Il passaggio successivo si propone il tentativo di ricostruire il quadro teologico di riferimento. Sotto questo profilo, l'autore giunge alla conclusione che il termine «povertà» in *4QInstruction* è da intendersi sia sul piano letterale che metaforico. Egli propone di leggere tale termine in rapporto ad altri tre campi semantici (cf. 225), la cui connessione permette di cogliere la sua corretta connotazione: l'elezione (vita eterna), l'eredità (celeste) e la rivelazione del mistero (l'ordinamento cosmico). Inoltre, la tradizione soggiacente sembra potersi ricondurre alle prospettive etiche presenti nel libro dei Proverbi, che tuttavia vengono rivisitate alla luce del pensiero apocalittico.

Il contributo di William Loader mette a fuoco una questione specifica e abbastanza dibattuta a Qumran: «Sexuality Issues and Conflict Development in Qumran Literature». L'attenzione dell'autore si sofferma sull'evoluzione del dibattito tra due opposte visioni su un medesimo argomento, come esso può ricostruirsi dai testi rinvenuti a Qumran, in particolare i *pesharim*. Egli ricostruisce, sulla base di un'analisi dettagliata del materiale, tre fasi che caratterizzano lo svi-

luppo di un conflitto: la prima ha come punto di partenza una *halakah* disputata; la seconda include un processo denigratorio dell'avversario e della tesi da questi sostenuta; la terza è puramente denigratoria. Un processo di questo genere è osservabile sui testi presi in esame, e potrebbe riflettere fasi realmente diverse, ma potrebbe anche risultare dalla natura frammentaria del materiale.

Lo studio di Rodney A. Caruthers II opera un raffronto tra due autori: «Compositional Education in Philo's *De Vita Moisis* and Theon's *Progymnasmata*». L'autore inquadra la propria ricerca sulla dinamiche di intersezione tra la cultura giudaica e quella greca, soprattutto sotto l'aspetto dell'utilizzo dei generi letterari. Il procedimento scelto è quello di un raffronto tra la struttura letteraria del *De Vita Moisis* di Filone e il manuale scritto dal sofista e retore alessandrino Elio Teone: *Progymnasmata*. Da questo esame comparato risulta che la struttura letteraria del libro di Filone segue la disposizione suggerita da Teone, relativamente al genere letterario dell'encomio. Ciò dimostra la fluidità dei confini tra culture diverse in epoca ellenistica e rende più evidente il processo grazie al quale un giudeo colto potesse utilizzare schematismi letterari greci pur mantenendo il proprio bagaglio giudaico.

Devorah Dimant dedica la sua ricerca a due figure della tradizione sapienziale: «Tobit and Ahiqar». Il lettore, per la verità, si sarebbe aspettato un titolo più circostanziato. Ad ogni modo, risulta chiaro il ruolo significativo di Ahiqar nella narrazione di Tobit, sebbene egli non compaia in gran parte della trama. L'autrice dedica la sua attenzione a due versetti del testo: 1,21-22, che descrive il profilo di Ahiqar, e 2,10b, dove Ahiqar emerge come l'unico parente che si sia preso cura di Tobit nel tempo della sofferenza. Da questa analisi risultano diverse constatazioni, tra cui il modello letterario ben noto del giudeo presso la corte di un sovrano straniero: Ahiqar è, infatti, parente di Tobit e riveste un ruolo di grande responsabilità presso la corte assira. L'autrice nota che nella letteratura di Qumran si osserva una molteplicità di forme letterarie di questo genere. Si colgono altresì degli echi sapienziali in rapporto alla cecità di Tobit: viene richiamata la malattia di Giobbe, ma anche la presenza degli amici presso di lui, riconducibile alla vicinanza solidale di Ahiqar.

Mattias Henze si pone la questione del valore teologico dei nomi utilizzati nella letteratura giudaica. A questo scopo, egli prende le mosse dalla Bibbia ebraica per poi passare alla storia di Giuseppe e Aseneth: «What's in a name? Naming and Renaming in Joseph and Aseneth». L'autore considera innanzitutto il fatto che nelle narrazioni bibliche i nomi appaiono come qualcosa di più che semplici denominazioni: per Adamo, nominare le creature è lo stesso che partecipare all'opera del creatore; per Giacobbe, ricevere un nuovo nome implica il passaggio a una nuova identità e missione. Dall'altro lato, gli angeli che entrano in relazione con gli esseri umani, celano il proprio nome: così accade al padre di Sansone, così accade anche a Giacobbe. Dio, invece, rivela il proprio nome a Mosè, per conferirgli autorità dinanzi a Israele e dinanzi al faraone. Ebbene, nell'opera *Giuseppe e Aseneth* si registra la medesima ideologia: la conversione di lei, che è divenuta moglie di Giuseppe, al Dio d'Israele, viene sigillata dal cambiamento del suo nome per opera di un angelo che, a sua volta, le nasconde il proprio.

Lo studio di Luca Mazzinghi si fonda su un'opera di confronto e di valutazione: «Sap 4,10-14 e la figura di Enoch: un rapporto polemico». L'elemento da cui scaturisce la possibilità di un accostamento di questo genere è dato dall'innominato giusto che muore prematuramente. La domanda è, innanzitutto, in che misura il trasferimento di Enoch in cielo, secondo la narrazione di Gen 5,21-24, e il trasferimento del giusto in Sap 4,10-14, abbiano qualcosa in comune. Dalla risposta affermativa si genera il passaggio a *1 Enoch*, dove emergono chiaramente delle possibili analogie: la giustizia personale del protagonista, l'esaltazione del giusto e la confessione *post mortem* degli empi (cf. 312). Ciò che va però sottolineato nell'esito di questo confronto, e che l'autore opportunamente richiama a conclusione del suo contributo, è che, in definitiva, l'autore di Sapienza, a proposito di questa figura, «mostra di non accettare le speculazioni apocalittiche che gli enochici le avevano creato intorno» (314), fondando piuttosto la propria speranza sulla fede biblica e «non su pretese rivelazioni celesti» (*ibid.*).

Alla rilettura da parte di 2 Maccabei di talune istanze apocalittiche, è dedicata la ricerca di Phillip Muñoa: «The Good Angel That Delivered the Jews: How 2 Maccabees Adapted Daniel 7 and the Angel of Lord Tradition». Il punto di partenza è rappresentato dalla prospettiva dell'intervento angelico in favore dei giudei nella narrativa di 2 Maccabei: la battaglia contro il processo di ellenizzazione è portata avanti con l'aiuto di creature celesti, che appaiono in forma visibile sia ai giudei sia ai greci e si mostrano condiscendenti alle preghiere dei pii. Le tradizioni soggiacenti a una tale visione delle cose provengono dai sacri testi d'Israele e l'autore si chiede quali in particolare. In passato, è stato proposto come fonte Daniele 12 (cf. 322-324), ma egli ritiene che Daniele 7 stia plausibilmente alla base dell'intervento liberatore degli angeli, insieme alla tradizione biblica dell'angelo del Signore. Questa connessione viene dimostrata in maniera convincente alla luce della natura giudiziale di Daniele 7, ponendo poi in rapporto di analogia il figlio di uomo sulle nubi e la figura umana che assumono gli angeli liberatori in 2 Maccabei.

Lo studio di Gerbern S. Oegema focalizza le variazioni dell'interpretazione halakica del precetto sabbatico tra la rivolta maccabaica e il I secolo a.C.: «The Sabbath: From Torah to Halakah». Le sue osservazioni al riguardo sono supportate da un ventaglio di documenti afferenti che includono 1 Maccabei, Flavio Giuseppe, *Giubilei*, *1 Enoch* 39 e 41, e i manoscritti del Mar Morto. Il periodo storico che fa da sfondo è piuttosto turbolento e in esso si registrano dei cambiamenti di ordine politico, sociale e religioso. Questo dato permette di individuare le ragioni che stanno alla base di interpretazioni diversificate, più o meno rigide, del medesimo precetto. In modo più specifico, l'autore si sofferma sulla possibilità dell'uso delle armi durante il riposo sabbatico e osserva che l'interpretazione farisaica ammetteva tale uso solo in relazione a un pericolo di vita, individuale o collettivo, mentre gli scritti degli esseni appaiono più rigidi, proibendo del tutto l'uso di armi in quel giorno.

La disputa rabbinica sui due poteri celesti, di origine talmudica, è oggetto del contributo di Andrei A. Orlov, «Two Power in Heaven». La specifica focalizzazione dell'autore riguarda due generi di teofania in reciproco contrasto, quella visiva e quella uditiva. La visione dell'angelo Metatron possiede delle caratte-

ristiche innegabilmente teofaniche, tra cui il trono e la forma visibile, che richiama la visione di Ez 1. Ciò fa sorgere la domanda, legittima, se in cielo vi siano due poteri. L'autore osserva, però, che questo enigmatico passaggio del Talmud babilonese mantiene la teofania divina distinta da quella dell'angelo: Dio è infatti descritto come privo di forma e la sua manifestazione è affidata soltanto a un fenomeno uditivo: «the heavenly Voice» (354). L'intenzione di descrivere la pura divinità come priva di forma, ossia mediante una teofania di tipo uditivo, appare ancora più esplicita in *3 Enoch*, dove Metatron è radicalmente ridimensionato e sottoposto al giudizio divino. Infine, un'ulteriore conferma viene trovata dall'autore nella storia dei quattro rabbi che entrano nel giardino del paradiso, riportata dalla *Tosefta*: l'esperienza visionaria vi è radicalmente svalutata, mentre Dio si rivela nella voce celeste. L'autore conclude affermando che si tratta di due diversi paradigmi teofanici, che si sono influenzati a vicenda nel corso della loro evoluzione.

Carlos A. Segovia prende le mosse da due definizioni di Paolo Sacchi per avviare una discussione sulla teologia della salvezza che tracci il quadro ideologico del giudaismo del Secondo Tempio: «Mapping Ideologies in Second Temple Judaism». Le due definizioni descrivono due atteggiamenti di fondo dell'anima del giudaismo: la relazione con Dio basata sull'esercizio della responsabilità e la salvezza concepita come dono gratuito: «Theology of the Covenant and Theology of the Promise» (365). Opportunamente, l'autore dà voce anche a E.P. Sanders, che dal canto suo pone un interrogativo critico sul fatto che il giudaismo sia «*in nuce*, a religion of legalistic works-righteousness» (366). Effettivamente, nelle due definizioni di Sacchi si avverte come il corso parallelo di due tradizioni, il cui punto di congiunzione non si coglie con chiarezza. I due studiosi, letti *side by side*, offrono però le basi per formulare un'ulteriore definizione, che ancor meglio possa rendere ragione della mappa ideologica del Secondo Tempio. L'autore ritiene che sia più adeguato parlare di «Promissory covenantalism» (372) come vertice di un processo che si manifesta esplicitamente nelle *hodayot* di Qumran e nelle lettere di Paolo, dove la salvezza appare posta esclusivamente sotto il segno della divina decisione.

Il contributo di Benjamin Wright è dedicato al Siracide: «A Character in Search of a Story: The Reception of Ben Sira in Early Medieval Judaism». A differenza del famoso dramma di Pirandello, dove i personaggi hanno una storia ma non un autore, la prospettiva di B. Wright vede in Ben Sira un personaggio alla ricerca di una storia. Infatti, «he does not have a rabbinic "history" [...], then can be filled in and used for various purposes» (386). In altre parole, le fonti palestinesi e babilonesi si riferiscono a lui in vari modi: la sua figura emerge come quella di un saggio della tradizione rabbinica, ma con una inquadratura molteplice e non di rado surreale. In particolare viene citato il testo babilonese denominato *Alphabet of Ben Sira*, dove si riportano elementi biografici leggendari. Questo fatto, però, potrebbe gettare luce su un altro aspetto della questione: la considerazione che la tradizione rabbinica gli ha riservato ai primordi del Medioevo. Infatti, B. Wright parla anche di una particolare presentazione del personaggio: Ben Sira come autore biblico. Ciò che colpisce, a questo riguardo, è che «in some rabbinic texts, Ben Sira is quoted using formulae usually reserved for quoting

scripture» (387). In un manoscritto della Genizah, che cita Sir 8,2, si ha persino il caso di un *qere/ketib*. L'autore conclude che gli studiosi del giudaismo del Secondo Tempio hanno bisogno di rivolgersi anche a documenti di epoche successive, come si evince nel caso del Siracide.

Con lo studio di Albert I. Baumgarten siamo condotti a riflettere sulle problematiche connesse alla figura di Giovanni il Battista: «The Baptism of John in a Second Temple Jewish Context». La questione particolarmente dibattuta riguarda l'espressione di Mc 1,4, che annuncia un battesimo di pentimento per il perdono dei peccati; si tratta di cogliere il corretto rapporto tra l'atto del battesimo, la conversione e il perdono dei peccati, e se quest'ultimo sia veramente inteso come un effetto del battesimo di Giovanni. L'autore nota che fin dalle fonti neotestamentarie nasce un'ambiguità: per Marco e per Luca il battesimo nel Giordano produce il perdono dei peccati, mentre per Matteo ciò è riservato a Gesù. Il confronto con i rituali di immersione in uso a Qumran non aiuta molto: sono simili e a un tempo molto diversi dalla pratica di Giovanni. L'autore esamina nel dettaglio le argomentazioni degli esegeti che se ne sono occupati, quali Collins, Lohmeyer, Webb, Tyor, e conclude che nessuna di esse convince fino in fondo (cf. 406). Egli ritiene piuttosto che il battesimo di Giovanni sia da accostarsi ai rituali di consacrazione del corpo, dopo che la purificazione interiore era già avvenuta; essi sono attestati nella letteratura rabbinica in *m. Yoma* e *m. Tamid*. Anche se la datazione di queste fonti si situa a più di un secolo di distanza dalla distruzione del tempio, nondimeno sembra che esse riflettano «the oldest strata of Rabbinic literature» (411). Giovanni, insomma, avrebbe inteso preparare il popolo all'incontro con Dio nell'imminenza del compimento escatologico.

L'analisi di James H. Charlesworth si situa nel quadro delle pratiche sportive ellenistiche: «Was Jesus Influenced by Sports as Paul the Sports Enthusiast?». Un tale campo di ricerca appare piuttosto recente e l'autore offre una vasta bibliografia di studi che tentano di cogliere un certo nesso tra l'esperienza sportiva e il cristianesimo. Le piste di ricerca sono oggettivamente molteplici a questo riguardo: l'utilizzo di immagini tratte dal mondo dell'atletica nella letteratura paolina; l'impatto delle iniziative sportive di Erode il Grande sulla sensibilità giudaica, per esempio i giochi Olimpici da lui organizzati e la costruzione di stadi e ippodromi a Gerusalemme e Cesarea Marittima; oppure, passando nel campo della teologia morale, una teologia dello sport che sottoponga a una riflessione critica le virtù richieste nell'atletica. L'autore preferisce mantenersi nell'area biblica e indica alcune linee di ricerca in riferimento al Gesù terreno, come ad esempio la notevole energia fisica che egli dimostra di avere nella fatica del ministero pubblico. Anche se nel suo insegnamento non sono riportati riferimenti allo sport, «Jesus was likely athletic but not necessarily an athlete» (423). Riconosciamo che questo dato è oggettivo. Dal nostro punto di vista, però, non ci sembra che una ricerca di questo genere sul Gesù terreno possa condurre a grandi risultati; nondimeno concordiamo nell'affermare che essa, estesa all'intero canone neotestamentario, possa favorire «a deeper reflection on spirituality and sports» (426).

J. Herold Ellens ci conduce, col suo contributo, nell'atmosfera della comunità giovannea: «The Johannine Community and the Forth Gospel: A Polemic

Against Enochian Apocalypticism?». L'autore parte dalla constatazione dell'evidente assenza, nel Quarto Vangelo, di elementi apocalittici, quali la parusia, il giudizio finale, lo sterminio degli empi, la purificazione mediante il fuoco. Gesù stesso, per Giovanni, non è il giudice escatologico ma il salvatore del mondo. I sinottici, al contrario, gli attribuiscono proprio le caratteristiche del giudice dei tempi finali. D'altro canto, la sua definizione è quella di «Figlio dell'uomo»; anzi, «it was the only designation he used for himself» (429). Tale definizione è utilizzata anche in *1 Enoch* 37-71, applicandola al protagonista che fa un viaggio nell'aldilà per prepararsi a divenire giudice escatologico. Tenuto conto di questo paradigma, si deve riconoscere che i sinottici esprimono un'escatologia di tipo enochico. Proseguendo su questa scia, e inserendo la prospettiva giovannea in questo quadro di confronto, l'autore compie una deduzione logica: la negazione dei caratteri escatologici al Gesù terreno, e soprattutto la sua affermazione secondo cui nessuno è mai salito al cielo se non colui che è disceso dal cielo (cf. Gv 3,13) – quindi neppure Enoch –, rappresentano uno schieramento antienochico, tipico della comunità giovannea, ossia «against the essential elements of the wider Jewish Christianity, namely, its Jewish apocalypticism» (436).

Gabriella Gelardini riprende il libro di Enoch ma in rapporto a un altro Vangelo, quello di Marco: «The End of History: Common Concepts in 1 Enoch and Mark». L'autrice inquadra la sua ricerca in un orizzonte in cui si intersecano le istanze giudaiche e quelle greco-romane, a proposito della *Translatio Imperii* e delle speranze ad essa collegate. Si osservano oggettivamente delle analogie tra i due universi culturali: basti pensare alla quarta egloga di Virgilio, alla Sibilla Cumana o alla profezia dell'ascesa dell'impero romano nell'*Eneide*. La preoccupazione circa il futuro e l'attesa di un'età aurea toccano, insomma, profondamente anche la sensibilità non giudaica. Sotto questo profilo, l'autrice guarda al Vangelo di Marco come l'adattamento di un genere letterario romano, quale quello delle biografie degli imperatori, e tende a rivalutare le connotazioni militari presenti in esso. Il discorso apocalittico di Marco 13 connette la figura del Figlio dell'uomo a delle visuali politico-militari, il cui scenario è influenzato dalla tradizione apocalittica, in particolare da Daniele 7 e *1 Enoch*.

Il contributo di Lester L. Grabbe indaga sul grado di attendibilità storica dell'autore di Luca-Atti: «What Did the Author of Acts Know About Pre-70 Judaism?». Egli intende, insomma, rispondere alla domanda circa il possibile uso degli Atti degli Apostoli come fonte storica per la ricostruzione del giudaismo anteriore al 70. Il suo esame dell'opera lucana rileva sicuramente aspetti di evidente attendibilità, confermati da altre fonti, quali la letteratura rabbinica e Flavio Giuseppe; emergono, però, anche altri dati che richiedono una più attenta valutazione prima di essere integrati in un quadro storico sicuro. Infatti certi eventi, come la citazione di Teuda nel discorso di Gamaliele o il nome di Erode Agrippa, sotto la lente dello storico mostrano la loro inesattezza. Lo stesso vale per il censimento sotto Quirino citato nel Vangelo di Luca: lo storico sa che essi avevano luogo nell'area di residenza e non richiedevano uno spostamento fino al luogo di origine. L'autore conclude che, in definitiva, il libro degli Atti «can take place alongside other sources of first-century Judaism» (462), a condizione che le sue informazioni siano sottoposte a un'adeguata valutazione critica.

Ancora nel quadro dell'opera lucana si inserisce la ricerca di Mark S. Kinser: «Sacrifice, Prayer, and the Holy Spirit: The Tamid Offering in Luke-Acts». L'autore prende le mosse dall'istituzione del *Tamid*, che anche nel giudaismo del Secondo Tempio possedeva una sua centralità. Nel Vangelo di Luca costituisce lo scenario di apertura della narrazione: Zaccaria offre l'incenso in concomitanza con il sacrificio quotidiano. Un angelo gli garantisce che la sua preghiera è stata esaudita. L'autore ritiene che il contenuto di questa preghiera non sia l'attesa di un figlio ma la speranza della redenzione, tenendo conto del contesto prossimo, in cui la redenzione d'Israele appare il fulcro del Vangelo dell'Infanzia, e considerando anche il testo di Dn 9,4-19 come riferimento letterario. Tutto questo è plausibile. Ed è convincente anche la connessione tra l'ora del *Tamid* e l'effusione dello Spirito: la comunità radunata a Pentecoste e la famiglia di Cornelio ricevono il dono dello Spirito nella stessa ora del *Tamid*, la prima in quello mattutino e la seconda in quello vespertino. Meno convincente, a nostro modo di vedere, appare la ragione addotta per la dilazione relativa a Cornelio: la differenza tra giudei e gentili. Sembra piuttosto frutto del tentativo di attribuire un significato teologico ad ogni dettaglio del racconto.

Con lo studio di Corrado Martone si ritorna sul Battista, ma dal punto di vista dei possibili contatti con la prassi di Qumran: «La figura di Giovanni Battista alla luce della letteratura qumranica: alcune considerazioni». L'autore si inserisce in una linea di ricerca che era emersa a partire dagli anni Novanta: l'ipotesi di un contatto significativo, se non addirittura di un'appartenenza, del Battista alla comunità di Qumran. L'articolo si propone di verificare la consistenza di una tale ipotesi. Viene innanzitutto posta sotto una luce critica l'esperienza del deserto: il testo di riferimento è la *Regola della Comunità*. Dal confronto con le motivazioni del Battista, risulta chiaro che il deserto ha per lui un senso totalmente diverso e soprattutto indipendente dalla Torah. Dal medesimo testo emerge anche la radicale diversità della prassi dell'immersione come rito di purificazione: per la regola di Qumran, essa era destinata solo ai membri della comunità, mentre il Battista la concepisce come tendenzialmente aperta e pubblica. Inoltre, la sua dieta, come pure il suo abbigliamento, contrastano con le indicazioni di un altro testo qumranico, la *Regola della guerra*. L'esame di questi documenti porta necessariamente a considerare i due modelli come esperienze religiose molto diverse, seppure nella condivisione di un comune retroterra.

Eric Noffke ci conduce sul terreno della teologia della salvezza nel quadro delle correnti religiose del I secolo: «Being Children of Abraham: Salvation "By Belonging" in the New Testament». L'articolo ha come punto di partenza il rimprovero di Giovanni ai suoi ascoltatori, ossia l'equivoco di sentirsi salvati in ragione della discendenza da Abramo (cf. Mt 3,1-10). Più precisamente, la ricerca parte da una domanda: «to whom is John speaking?» (488). Infatti, questo concetto di salvezza non è comune alle fonti coeve, le quali ordinariamente legano la salvezza all'osservanza della Torah. Anche i riferimenti ad Abramo nei manoscritti di Qumran interpretano la sua fede in connessione con la Torah. Anche 4 *Esdra* chiarisce che la linea genealogica non è sufficiente a garantire la salvezza. Il fulcro della questione deve quindi spostarsi sull'ideologia del primo cristianesimo. Sotto questo profilo, la connessione tra la figura di Abramo e la salvezza

za emerge in più punti. In primo luogo in Gv 8,31-41, a cui segue la parabola di Luca riportata in 16,19-31. Qui Abramo è collegato alla salvezza, senza alcun riferimento alla Torah. Questa linea appare sviluppata teologicamente nelle lettere paoline, dove la discendenza di Abramo non è concepita in termini genealogici e l'esperienza della salvezza è radicata fuori dalla legge mosaica. L'autore ritiene ragionevolmente, in conclusione, che il discorso del Battista menzionato all'inizio si adatti meglio al contesto del conflitto tra le due teologie della salvezza, che si fronteggiano nel I secolo, quella cristiana e quella giudaica.

Isaac W. Oliver inquadra l'opera lucana nella polemica antimarcionita: «Are Luke and Acts Anti-Marcionite?». Il punto di partenza è rappresentato dalla tesi che attribuisce all'opera lucana lo scopo di arginare la diffusione del pensiero di Marcione. La questione, ovviamente, chiama in causa anche la datazione dell'opera, che in tal caso dovrebbe essere spostata almeno alla seconda metà del I secolo. L'autore, dal canto suo, ritiene piuttosto che l'opera lucana sia da datarsi tra il 70 e il 132 (cf. 499). Il radicamento giudaico dell'opera lucana non sarebbe comunque da interpretarsi come una reazione al dilagare delle tesi di Marcione, piuttosto, «it was primarily Luke's interaction with Judaism and other Jews, not the threat of Marcionism, that led him to affirm Jewish hopes and aspirations» (521).

Il contributo di James Waddell si occupa del contesto e dello scopo del *Vangelo dell'infanzia di Tommaso*: «“I Have Born Among You”: Jesus, Jews, and Christians in the Second Century». A fronte di interpretazioni che tendono a considerare l'opera come una proiezione all'indietro dell'autorità carismatica del Gesù terreno – analogamente a quanto si registra nelle biografie di importanti figure dell'antichità e o di imperatori –, Waddell propone una lettura «in an entirely different light» (528). Vale a dire che, dal suo punto di vista, l'opera in questione nascerebbe in ambiente giudaico come una satira sulla tendenza cristiana ad attribuire a Gesù uno statuto divino. Ma a questo punto, l'autore si trova dinanzi a un problema da risolvere: alcune parti del testo non hanno il sapore di una satira, ma presentano il bambino Gesù nell'atto di compiere efficaci azioni carismatiche. Dovendo spiegare questo fenomeno, egli propone di vedere nel testo due strati, uno più antico, che critica la cristologia proto-ortodossa, e uno più recente, che descrive l'infanzia di Gesù nel quadro di una autorità divina (cf. 532-533). Quest'ultimo passaggio è supportato dal riferimento a dei fenomeni culturali analoghi che si sono registrati nell'America dei nostri giorni (cf. 537), a cui può essere dato – a nostro modo di vedere – solo un valore probabile, ma non scientificamente dimostrativo.

Lo studio di Daniel Boyarin è dedicato al trattato *Hagigah*: «The Talmudic Apocalypse: Hagigah, Chapter 2». La denominazione di «Talmudic Apocalypse» è applicata da Boyarin a questo trattato, in quanto egli vi scorge due elementi caratteristici dell'apocalittica del Secondo Tempio: «cosmological/meteorological information and theosophy, together» (542-543). Sebbene la *Mishnah* abbia un atteggiamento di fondamentale sospetto nei confronti dei saperi rivelati, l'autore mostra che le idee apocalittiche erano talmente vive al tempo dei *Tannaim* che fu necessario un intervento autoritativo per impedire che l'autorità dell'insegnamento rivelato superasse quella della Torah orale (cf. 547-548). Non-

dimeno, le idee e le strutture letterarie delle tradizioni apocalittiche «remained alive in the cultural world of the Jews of rabbinic times» (555).

La figura di Giovanni il Battista ritorna nel contributo di Alberto Camplani, a proposito della formazione del cristianesimo siriano in rapporto all'influsso marcionita: «John the Baptist According to Marcion's Gospel and the Early Syriac Texts». Camplani inizia analizzando i testi del vangelo di Marcione che dipingono il Battista e ne ricava alcuni dati significativi: viene accentuata la differenza tra il ministero di Gesù e quello del Battista, come pure la loro relazione risalente alla loro infanzia; anche la vicinanza di Gesù all'ambiente giudaico viene altrettanto taciuta. A questo punto, l'autore passa al confronto di tali dati con ciò che scientificamente si può affermare oggi delle prospettive teologiche del Marcione storico. Sotto questo profilo, la differenza tra Giovanni e Gesù equivale alla distanza tra due economie di salvezza: quella del Creatore, riservata ai giudei, e quella di Gesù e del Padre suo, che libera dai legami della Legge. Inserendo, poi, nel processo di confronto alcuni testi rappresentativi del cristianesimo siriano, l'autore riscontra in essi, in relazione alla figura e al ruolo del Battista, un chiaro intento antimarcionita.

Lo studio di Anders Klostergaard Petersen cerca di tracciare un bilancio della relazione storica tra Sinagoga e Chiesa: «Unveiling the Obvious – Synagogue and Church: Sisters or Different Species?». L'autore prende le mosse dall'iconografia medievale, che ha rappresentato la Sinagoga e la Chiesa come due donne dall'aspetto abbastanza diverso, con tratti di preminenza della seconda sulla prima. Questo punto di partenza esprime una visione delle cose che non rende ragione della realtà storica, che invece va ricercata nel comune substrato: la Chiesa primitiva costituisce una delle correnti del giudaismo del Secondo Tempio. Nei secoli successivi il loro percorso si è semplicemente differenziato, costituendo due comunità separate: la Sinagoga e la Chiesa. Sotto questo profilo, è di grande utilità l'approfondimento del periodo storico che precede la loro separazione.

La ricerca di Jason von Ehrenkrook focalizza un altro genere di antitesi culturale, quello costituito da grecità e cristianesimo: «Christian *Paideia* and the Politics of Empire in Eunapius' *Vitae Sophistarum*». La pace costantiniana viene salutata con entusiasmo da Lattanzio, ma guardata con sospetto da Eunapio di Sardi. L'autore tenta di precisare in cosa consista la perplessità che, a questo riguardo, si percepisce nella sua opera *Vitae Sophistarum*. Sostanzialmente è in gioco il concetto di *paideia*, che Eunapio distingue in due versanti contrapposti, quella cristiana e quella greca. Quest'ultima è considerata come «the litmus test of a person's value» (595). Ma c'è di più: la *paideia* cristiana, che per Eunapio non forma la persona alle virtù più alte dell'etica filosofica, proprio per questo motivo rischia di minacciare anche la stessa stabilità dell'impero.

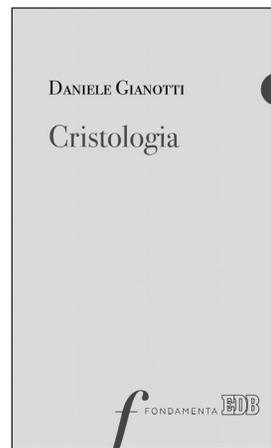
Vincenzo Cuffaro  
 Studio Teologico «S. Gregorio Agrigentino»  
 Piazza Don G. Minzoni, 19  
 92100 Agrigento  
 cuffarovincenzo@virgilio.it



DANIELE GIANOTTI

# Cristologia

**P**erché gli storici si interessano a Gesù di Nazaret? Che cosa significa credere in Gesù Cristo? Come si articola un dogma cristologico? Il libro propone un avvicinamento progressivo alla persona e all'opera di Gesù Cristo attraverso l'accostamento e la sovrapposizione di sguardi diversi e complementari. Il volume si colloca in una collana di testi rigorosi e agili a un tempo, rivolti soprattutto al pubblico di università, facoltà teologiche, istituti di scienze religiose e seminari.



«FONDAMENTA»

pp. 376 - € 30,00

**EDB** Edizioni  
Dehoniane  
Bologna

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

[www.dehoniane.it](http://www.dehoniane.it)



## LIBRI RICEVUTI

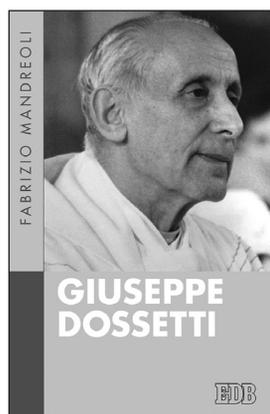
- ARCARI L., *Vedere Dio. Le apocalissi giudaiche e protocristiane (IV sec. a.C.- II sec. d.C.)*, Carocci editore, Roma 2020, p. 442, cm 22, € 39,00, ISBN 978-88-430-9850-7.
- DELLA CORTE E., *Cristo sposo crocifisso. Da Cana alla croce nel Quarto Vangelo*, Artetetra Edizioni, Capua 2019, p. 160, € 12,00, ISBN 978-88-994-4367-2.
- DE VIRGILIO G. (ed.), *Da Gesù a Paolo. Evangelizzare la gioia del Regno. Scritti in onore di Bernardo Estrada nel suo 70° compleanno*, EDUSC, Roma 2020, p. 326, cm 24, € 9,99, ISBN 978-88-8333-876-2.
- FELDMAN A., *The Dead Sea Scrolls Rewriting Samuel and Kings. Texts and Commentary* (BZAW 469), De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2015, p. XI-206, cm 23, € 79,95, ISBN 978-3-11-033811-9; e-ISBN 978-3-11-033929-1 (PDF); 978-3-11-038949-4 (EPUB); ISSN 0934-2575.
- GOLAN K., *Architectural Sculpture in the Byzantine Negev. Characterization and Meaning* (Archaeology of the Biblical Worlds 3), De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2020, p. XXIX-684, 363 Plates, cm 24, € 138,95, ISBN 978-3-11-062802-9; ISSN 2569-1910.
- MARCONI G., *Dall'annuncio al processo. Una gravidanza tra trepidazione e pianti. Indagine sul Protovangelo di Giacomo 11-16*, EDB, Bologna 2020, p. 168, cm 21, € 18,00, ISBN 978-88-1045-318-6.
- MAZZINGHI L., *Libro della Sapienza. Introduzione – Traduzione – Commento* (AnBib. Studia 13), Gregorian&Biblical Press, Roma 2020, p. 848, cm 24, € 120,00, ISBN 978-88-7653-722-8.
- PETTINACCI M. (ed.), *Osiamo dire... Percorsi di parrhesia* (Echi teologici), EDB, Bologna 2020, p. 152, cm 21, € 15,00, ISBN 978-88-102-1404-6.
- Textual History of the Bible. The Deuterocanonical Scriptures, vol. 2B: Baruch/Jeremiah, Daniel (Additions), Ecclesiasticus/Ben Sira, Enoch, Esther (Additions)*, Ezra, General Editor ARMIN LANGE, Volume Editors FRANK FEDER and MATHIAS HENZE, Associate Editor MIKA PAJUNEN, Brill, Leiden 2020, p. XXXIII-542, cm 26,5, € 205,00, ISBN 978-90-04-35561-3; ISSN 2468-3027.
- TREBOLLE BARRERA J., *Textual and Literary Criticism the Books of Kings. Collected Essays* (VT.S 185), Brill, Leiden 2020, p. XIII-462, cm 24, € 115,00, ISBN 978-90-388-31-4; ISSN 0083-5889.
- WAGNER-DURAND E. – LINKE J., *Tales of Royalty. Notion of Kingship in Visual and Textual Narration in the Ancient Near East*, De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2020, p. IX-325, cm 23, € 99,95, ISBN 978-1-5015-1555-2; e-ISBN 978-1-5015-0689-5 (PDF); 978-1-5015-0685-7 (EPUB).
- WOLTERS A.M., *Proverbs. A Commentary based on Paroimiai in Codex Vaticanus* (Septuagint Commentary Series), Brill, Leiden 2020, p. 292, cm 24, € 121,00, ISBN 978-90-04-42558-3; e-ISBN 978-90-04-42559-0; ISSN 1572-3755.

FABRIZIO MANDREOLI

# Giuseppe Dossetti

*Prefazione di Enrico Galavotti*

**P**rofessore universitario e partigiano, politico e giurista, monaco e padre della Costituzione, Giuseppe Dossetti (1913-1996) è stato uno dei protagonisti della scena pubblica del Novecento italiano. Il libro ne ricostruisce con rigore la biografia, segnata in apparenza da improvvisi cambi di rotta, ma in realtà percorsa da un'incessante e semplice ricerca di conformità al Vangelo dentro la complessità della storia.



«FEDE E STORIA»

pp. 152 - € 13,50

**EDB** Edizioni  
Dehoniane  
Bologna

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

[www.dehoniane.it](http://www.dehoniane.it)



CLIVE MARSH

# Si salva chi non può

Modi attuali di intendere la salvezza

*A cura e con postfazione di Paolo Costa*

Che relazione c'è tra la ricerca individuale della felicità e la redenzione? Come vengono affrontati oggi, direttamente e indirettamente, i temi tradizionali della dottrina della salvezza nella cultura occidentale, cioè nell'arte, nella musica, in TV, nel cinema, nella psicologia e nella vita economica? Dopo avere esposto i risultati di alcuni casi di studio e il loro contributo alla formulazione di una concezione aggiornata della redenzione, l'autore chiarisce che cosa possa significare in pratica oggi una teologia della salvezza.



«LAMPY»

pp. 96 - € 9,00

**EDB** Edizioni  
Dehoniane  
Bologna

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

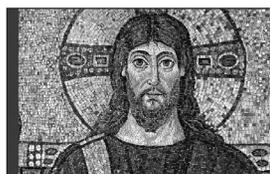
[www.dehoniane.it](http://www.dehoniane.it)



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](http://www.dehoniane.it)

MASSIMO NARO

# Scienza della realtà

La riflessione di Romano Guardini  
sul senso della teologia

**R**omano Guardini (1885-1968), teologo e filosofo della religione, docente nelle Università di Berlino e di Monaco, propose agli studenti e agli uditori delle sue lezioni una «visione del mondo» cristianamente ispirata. Cioè un'interpretazione della storia, della cultura e dell'esistenza umana elaborata mediante una particolare chiave ermeneutica: la Parola di Dio.



Il volume spiega come Guardini intese decifrare la realtà del mondo a partire dall'alto, invitando a riconoscerla, rintracciarla e ritrovarla in Dio stesso.

«TEOLOGIA VIVA»

pp. 80 - € 10,00

**EDB** Edizioni  
Dehoniane  
Bologna

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

[www.dehoniane.it](http://www.dehoniane.it)



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»

pp. 88 - € 9,00



**HDB** Edizioni  
Dehoniane  
Bologna

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

[www.dehoniane.it](http://www.dehoniane.it)



MARCELLO NERI

# Fuori di sé

La Chiesa nello spazio pubblico

**G**li abusi spirituali, le violenze sessuali e le ingerenze nei cammini delle Chiese locali e nel ministero del Vescovo di Roma sono solo alcuni indicatori di una delle maggiori difficoltà della Chiesa cattolica: l'incapacità di sostenere le proprie ragioni teologiche nella vita quotidiana degli uomini e delle donne di oggi. Situare la Chiesa nello spazio pubblico significa comprendere la dimensione teologica della Chiesa come un'istituzione non esente e immune, ma coinvolta nelle dispute che danno forma all'insieme della socialità comune.



«TEOLOGIA VIVA»

pp. 144 - € 14,00

**EDB** Edizioni  
Dehoniane  
Bologna

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

[www.dehoniane.it](http://www.dehoniane.it)

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

**EDB** Edizioni  
Dehoniane  
Bologna

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

[www.dehoniane.it](http://www.dehoniane.it)