

# RIVISTA BIBLICA

ORGANO DELL'ASSOCIAZIONE BIBLICA ITALIANA

Anno LXXX - Volume LXXX



EDIZIONI DEHONIANE BOLOGNA

2022

# RIVISTA BIBLICA

*Trimestrale dell'Associazione Biblica Italiana*

*Quarterly of the Italian Biblical Association*

ANNO LXXX - Nn. 1-2

Gennaio-Marzo

January- March

Aprile-Giugno

April-June

*Direttore / General Editor:* Flavio Dalla Vecchia (Brescia)

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

*Comitato di Redazione / Editorial Board*

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

*Comitato Scientifico / Advisory Board*

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

*Segretari di Redazione / Editorial Assistants*

Roberto Mela, roberto.mela@dehoniani.it

Giuseppina Zarbo, zarbogiusy@libero.it

*Direttore Responsabile / Managing Director*

Alfio Filippi, alfio.filippi@dehoniane.it

Abbonamento annuo (2022) / Annual Subscription (2022):

Ordinario Italia € 53,50 / Ordinary Italy € 53,50

Italia annuale enti: € 66,50 / Ordinary Italy Organizations € 66,50

Estero: Europa € 69,50; Resto del mondo € 75,00 / Foreign: Europe € 69,50;

Rest of the World: € 75,00

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

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

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

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

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

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

*Stampa / Printer:* LegoDigit s.r.l., Lavis (TN) 2022

## Costruire la casa. Studio delle allusioni salomoniche dei Sal 122; 127; 132

All'interno della recente ricerca sui salmi<sup>1</sup> si nota un numero piuttosto consistente di studi dedicati al tema della regalità e alla sua incidenza sulla struttura generale del Salterio o sulla storia della sua formazione.<sup>2</sup> Meno attenzione ha ricevuto, finora, la figura di Salomone, apparentemente di minore incisività soprattutto per via della sua scarsa attestazione (cf. Sal 72,1; 127,1).<sup>3</sup> Il presente contributo intende colmare parzialmente questa lacuna e si focalizza sulle possibili allusioni

<sup>1</sup> Questo lavoro nasce da una ricerca condotta sotto la preziosa guida del prof. Marco Pavan, che ringrazio di cuore per il tempo e le competenze spese nel corso dell'elaborazione di questo contributo.

<sup>2</sup> Cf. tra gli altri: G. BARBIERO, *Il regno di JHWH e il suo Messia. Salmi scelti dal primo libro del Salterio* (Studia Biblica 4), Roma 2008; J.A. GRANT, *The King as Exemplar. The Function of the Deuteronomy's Kingship Law in the Shaping of the Book of Psalms*, Leiden-Boston, MA 2004; J.M. BLUNDA, *La Proclamación de Yhwh rey y la constitución de la comunidad postexilica. El Déutero-isaías en relación con Salmos 96 y 98* (AnBib 186), Roma 2010; E. CORTESE, *La preghiera del re. Formazione, redazione e teologia dei "Salmi di Davide"* (RivB Suppl. 43), Bologna 2004; N.K. GOTTWALD, «Kingship in the Book of Psalms», in W.P. BROWN (ed.), *The Oxford Handbook of the Psalms*, Oxford-New York, NY 2014, 437-444; J.A. GRANT, «The Psalms and the King», in P.S. JOHNSTON – D.G. FIRTH (edd.), *Interpreting the Psalms. Issues and Approaches*, Leicester 2006, 101-118; M.W. HAMILTON, *The Body Royal. The Social Poetics of Kingship in Ancient Israel* (BiInS 78), Leiden-Boston, MA 2005; M.W. HAMILTON, «Prosperity and Kingship in Psalms and Inscriptions», in D.S. VANDERHOOF – A. WINITZER (edd.), *Literature as Politics, Politics as Literature: Essays on the Ancient Near East. In Honor of Peter Machinist*, Winona Lake, IN 2013, 185-205; D.M. HOWARD, «Divine and Human Kingship as Organizing Motifs in the Psalter», in A.J. SCHMUTZER – D.M. HOWARD (edd.), *The Psalms: Language for All Seasons of the Soul*, Chicago, IL 2013, 197-207; G.H. WILSON, «King, Messiah, and the Reign of God: Revisiting the Royal Psalms and the Shape of the Psalter», in P.W. FLINT – P.D. MILLER (edd.), *The Book of Psalms. Composition and Reception* (VT.S 99), Leiden-Boston, MA 2005.

<sup>3</sup> Un'eccezione rappresenta il recente articolo a riguardo di Coniglio e Bovina: cf. A. CONIGLIO – P. BOVINA, «"Per Salomone" (Sal 127,1): il Salmo 127 alla luce dei rapporti di intertestualità evocati dalla sua soprascritta», in *Liber Annuus* 68(2018), 61-99. Sul medesimo tema, cf. anche J.-M. AUWERS, «Les Psaumes 70-72. Essai de lecture canonique», in *RB* 101(1994), 242-257.

alla figura di Salomone presenti in tre salmi delle ascensioni, uno dei quali, per l'appunto, esplicitamente intestato a tale figura (Sal 122; 127; 132).<sup>4</sup> La ricerca di tali allusioni sarà operata sia sulla base dell'analisi dei rapporti interni tra i tre testi selezionati, sia tenendo conto dei possibili contatti intertestuali<sup>5</sup> tra questi e, in generale, la «storia di Salomone» (1Re 1–11).<sup>6</sup>

L'analisi sarà svolta sostanzialmente in due tappe fondamentali. Nella prima si cercherà di mettere in luce la struttura interna dei salmi ascensionali, prestando particolare attenzione alle proposte formulate nella storia della ricerca; nella seconda, per contro, si analizzeranno le allusioni salomoniche presenti nei testi di studio da noi scelti. Nelle conclusioni cercheremo di valutare la portata di quanto rinvenuto nell'analisi per la comprensione dei tre testi e, in generale, dei salmi ascensionali.

## La raccolta dei salmi delle salite

I Sal 120-134 costituiscono una raccolta a se stante all'interno del V libro del Salterio. Molti sono i criteri che spingono in questa direzione, primo e più evidente fra tutti la titolazione dei quindici salmi, i quali, con una piccola variazione per quanto riguarda il Sal 121,<sup>7</sup> riportano

<sup>4</sup> Per quanto riguarda la struttura della raccolta facciamo riferimento e discutiamo sulla base della proposta di F.L. HOSSFELD – E. ZENGER, *Psalms III. A Commentary on Psalms 101-150* (Hermeneia), Minneapolis, MN 2011, 296, in cui si evidenzia una tripartizione dei salmi così articolata: 120-124/125-129/130-134, al loro interno, rispettivamente il Sal 122; 127; 132 si corrispondono per posizione e temi teologici. Per la centralità del Sal 127, poco sottolineata in realtà da E. Zenger, si fa invece riferimento a R. MEYNET, *Le Psautier. Cinquième livre (Ps 107-150)*, Leuven 2017, 328-487.

<sup>5</sup> Le categorie che definiscono l'intertestualità sono tratte dagli studi di M. Riffaterre. In particolare, ci baseremo per lo sviluppo dell'argomentazione, sul concetto di «sil-lepsi», «gap» e «agrammaticalità»: M. RIFFATERRE, «La trace de l'intertexte», in *La Pensée* 215(1980), 4-18; ID., «Syllepsis», in *Critical Inquiry* 6(1980), 625-638; ID., «L'intertexte inconnu», in *Littérature* 41(1981), 4-7; ID., «Compulsory Reader Response: The Intertextual Drive», in M. WORTON – J. STILL (edd.), *Intertextuality. Theories and Practices*, Manchester-New York 1990, 56-78. A esso si aggiungono le precisazioni contenute nell'articolo di R.L. MEEK, «Intertextuality, Inner-Biblical Exegesis, and Inner-Biblical Allusion: The Ethics of a Methodology», in *Bib* 95(2014), 280-291.

<sup>6</sup> In questo senso, particolare attenzione verrà data a 1Re 8, la cosiddetta «preghiera di consacrazione» pronunciata da Salomone stesso all'atto della consacrazione del tempio. La pertinenza di quest'ultimo brano si basa sul numero di contatti tematici e lessicali che questi intrattiene con i salmi selezionati e apparirà in modo più chiaro nel corso dell'analisi.

<sup>7</sup> Il Sal 121 si apre con la dicitura: שִׁיר לְמַעְלוֹת.

la dicitura: שִׁיר הַמַּעֲלוֹת, che la versione greca dei LXX traduce con Ὕδῆ τῶν ἀναβαθμῶν. Se le possibilità di resa oscillano tra «canto delle salite» e «canto dei gradini»,<sup>8</sup> l'interpretazione di questa dicitura ha fatto congetturare da sempre i commentatori,<sup>9</sup> tanto che chiunque abbia messo mano all'opera d'ipotizzare data, luogo e contesto di composizione di questi salmi, si è trovato a dover in qualche modo sciogliere l'enigma che il titolo offre.<sup>10</sup> Proprio il termine מעלות infatti, può racchiudere secondo alcuni la chiave ermeneutica per individuare l'ambiente culturale entro il quale i singoli salmi sono stati composti e organizzati in un'unità coerente. La radice verbale עלה, che significa «salire», è, da un punto di vista lessicale, usata in riferimento a contesti ben precisi, tra i quali spiccano da una parte la relazione con Gerusalemme (probabilmente dovuta anche alla posizione geografica), a cui si collega il tema del pellegrinaggio, e dall'altra il ritorno dall'esilio.<sup>11</sup> Proprio quest'ultimo elemento, coniugandosi con argomentazioni di tipo linguistico e retorico (la brevità dei componimenti che contano in media sette versetti ciascuno, la caratteristica forma del verso in cui spiccano ripetizioni e anadiplosi conferendo la tipica andatura «graduale», la presenza di indicatori linguistici come la forma abbreviata del pronome relativo), ha fatto propendere la maggioranza degli autori per collocare nel postesilio,<sup>12</sup> se non necessariamente la scrittura,<sup>13</sup> almeno la redazione della raccolta.<sup>14</sup> Oltre a elementi di tipo stilistico e lessicale, è forse l'ar-

<sup>8</sup> La tradizione ebraica li vuole recitati da leviti e pellegrini sui 15 gradini del tempio, uno per gradino: *mSukk V,4 = 51b; mMid 2,5*.

<sup>9</sup> Basti pensare alla perifrasi che compie già il Targum: שִׁירָה דְּאֶתְאֵמֵר עַל מְסוּקִין דְּתַהוּמָא «canti recitati sui gradini dell'abisso», legandoli alla figura di Davide che ne sarebbe il compositore, e a una specifica funzione liturgica collegata al tempio.

<sup>10</sup> Per un'esauritiva rassegna relativa alle principali ipotesi sulla composizione dei salmi delle salite si faccia riferimento a HOSSFELD – ZENGER, *Psalm III*, 287-299; a esso si aggiunga per completezza l'ipotesi più recente di D.C. MITCHELL, *The Songs of Ascents. Psalm 120 to 134 in the Worship of Jerusalem's Temples*, Newton Mearns, Scotland UK 2015.

<sup>11</sup> In tal senso si veda l'articolo di M.D. GOULDER, «The Songs of Ascent and Nehemiah», in *JSOT* 75(1997), 43-58, che a partire da Esd 2,1, in cui coloro che rientrano in patria da Babilonia sono chiamati העלים ovvero alla lettera «coloro che salgono», colloca nel periodo dell'immediato rientro in patria e lega alla figura di Neemia la composizione dei salmi ascensionali.

<sup>12</sup> Già Kimchi individua il ritorno dall'esilio come il motivo di fondo che giustifica la sovrascritta. D. KIMCHI, *Commentario ai Salmi*, vol. 3, Roma 2001.

<sup>13</sup> Coloro che legano la raccolta al pellegrinaggio liturgico a Gerusalemme, tendono a collocare nel preesilio la composizione dei singoli salmi e nel postesilio la redazione. K. SEYBOLD, «Die Redaktion der Wallfahrtspsalmen», in *ZAW* 91(1979), 247-268.

<sup>14</sup> HOSSFELD – ZENGER, *Psalm III*, 290-299.

gomento teologico che maggiormente corrobora l'ipotesi di una redazione postesilica dei salmi delle salite. La massiccia presenza di Gerusalemme all'interno dei quindici salmi (Sion 7x; Gerusalemme 5x), unita a una visione della regalità legata inscindibilmente alla città che Dio stesso ha scelto come luogo del suo riposo<sup>15</sup> e alla discendenza davidica (Sal 132), riletta tuttavia sotto una luce che ne accentua i tratti messianici,<sup>16</sup> sono gli argomenti che fanno propendere con una certa sicurezza verso una collocazione postesilica dei salmi ascensionali. Proprio seguendo questa prospettiva teologica, in cui la città di Gerusalemme e la discendenza davidica emergono come centri nevralgici del messaggio dei quindici salmi, ancora una volta la titolazione della raccolta acquista interesse; se infatti ci concentriamo sulle attribuzioni, notiamo che cinque salmi sono dedicati a Davide e uno, il Sal 127, è dedicato a Salomone; quest'ultima osservazione desta interesse, non solo perché all'interno dell'intero Salterio solo due volte è possibile osservare una titolazione salomonica (Sal 72; 127), ma anche perché il Sal 127 rappresenta per diversi aspetti il centro della raccolta dei salmi ascensionali *in primis* dal punto di vista strutturale.

### La struttura della raccolta e la centralità del Sal 127

La celebre proposta di L. Liebreich,<sup>17</sup> per la quale la struttura della raccolta è modellata sulle parole della benedizione di Nm 6,24-26, costituisce un punto di riferimento importante per coloro che individuano, sulla scorta del tema del pellegrinaggio, un'andatura progressiva nella raccolta (da lontano Gerusalemme, Sal 120, fino all'interno del santuario, Sal 134) che segue l'avanzare del pellegrinaggio rituale, ovvero un crescendo lineare che ripercorre le tappe del pellegrino.<sup>18</sup> In

<sup>15</sup> P.E. SATTERTHWAITTE, «Zion in the Songs of Ascents», in R.S. HESS – G.J. WENHAM (edd.), *Zion, the City of our God*, Grand Rapids, MI 1999, 105-129.

<sup>16</sup> G. BARBIERO – J. MAYYATTIL, «“Là rimangono troni di giustizia” (Sal 122,5): Allusioni messianiche nei Salmi 122 e 132», in G. BONNEY – R. VICENT (edd.), *Sophia - Paideia. Sapienza e educazione (Sir 1,27). Miscellanea di studi in onore del prof. Don Mario Cimosà* (Nuova Biblioteca di Scienze Religiose 34), Roma 2012, 309-329. In questo articolo si mette in evidenza come i Sal 122 e 132 siano una risposta postesilica positiva al dramma dell'esilio e in particolare all'interruzione della discendenza davidica, rielaborando il tema della regalità in senso messianico.

<sup>17</sup> L.J. LIEBREICH, «The Psalms of Ascents and Priestly Blessing», in *JBL* 74(1955), 33-36.

<sup>18</sup> P. VAN DER LUGT, *Cantos and Strophes in Biblical Hebrew Poetry III. Psalms 90-150*, Leiden-Boston, MA 2014. L'autore divide in tre parti la raccolta: Sal 120-125/126-

pressoché tutte le principali proposte di struttura della raccolta, sia che si parta dalla concezione del «cammino del pellegrino», sia che si privilegino la qualità poetica<sup>19</sup> e gli indicatori retorici<sup>20</sup> o addirittura numerici<sup>21</sup> delle composizioni, il Sal 127 si trova al centro e, talvolta insieme al Sal 128<sup>22</sup> e al Sal 129,<sup>23</sup> costituisce un focus fondamentale per l'organizzazione della raccolta. Ma se spesso si tende a sottolineare la centralità del Sal 127 a motivo del tema della fiducia che è eminentemente espresso nel corpo del salmo e che di fatto costituisce un clima di fondo di tutte e quindici le composizioni, si sottovaluta invece il fatto che la sua centralità può derivare anche da altri fattori, non ultimo secondo la nostra opinione, proprio la titolazione salomonica; essa infatti aiuta a cogliere quegli elementi nel corpo del testo che a un'osservazione puntuale rimandano o alludono proprio alla figura del re. Se ci soffermiamo sulla struttura proposta da E. Zenger (Sal 120-124/125-129/130-134), notiamo che i salmi si dividono in tre sotto-raccolte di cinque componimenti ciascuna. Al cuore di ogni sottogruppo si trovano i Sal 122; 127; 132. Se per l'autore è indubbio il collegamento tra i Sal 122 e 132, sia per posizione che per temi teologici (Gerusalemme e Tempio come luoghi della presenza di Dio), risulta invece più sfumato quello con il Sal 127, che insiste sul favore divino e la protezione ma accenna solo vagamente al tempio, mediante il riferimento al «co-

---

131/132-134, in queste si snoda un percorso che, pur rappresentando la situazione del postesilio, epoca di redazione dei salmi, ricalca l'idea del pellegrinaggio preesilico a Gerusalemme.

<sup>19</sup> HOSSFELD – ZENGER, *Psalms*, III, 296; P. AUFFRET, *Là montent les tribus. Étude structurelle de la collection des Psaumes des Montées, d'Ex 15,1-18 et des rapports entre eux* (BZAW 235), Berlin 1999, 125-249; J.L. VESCO, *Le psautier de David traduit et commenté* (LeDiv 210), Paris 2006, 1169. Questi autori, con le dovute piccole divergenze, ritengono di dividere in tre parti la raccolta: Sal 120-124/125-129/120-134. Seppure Zenger noti che Sion e la presenza di Dio nel tempio costituiscono i temi che legano le tre parti e colga nel Sal 127 allusioni alla «casa» intesa come tempio, ritiene minore la sua centralità rispetto al Sal 122 e al Sal 132.

<sup>20</sup> R. MEYNET, *Le Psautier. Cinquième livre (Ps 107-150)*, Leuven 2017, 328-487. L'autore sulla base del metodo da lui ideato per l'analisi della retorica biblica, individua, mantenendo una struttura tripartita, il Sal 127 come il centro assoluto della raccolta: Sal 120-126/127/128-134.

<sup>21</sup> Anche Labuschagne segue la divisione proposta da Meynet: C.J. LABUSCHAGNE, [www.labuschagne.nl](http://www.labuschagne.nl).

<sup>22</sup> D.G. BARKER, «Voices for the Pilgrimage: A Study in the Psalms of Ascents», in *The Expository Time* 116(2005), 109-116.

<sup>23</sup> S. GILLINGHAM, «The Levitical Singers and the Editing of the Hebrew Psalter», in E. ZENGER (ed.), *The Composition of the Book of Psalms*, Leuven-Paris-Walpole, MA 2010, 95.

struire la casa». Questo collegamento tra i tre salmi, che Zenger intravede e nel suo commentario in parte esplicita, va a nostro parere rafforzato facendo notare che il Sal 127 è tutt'altro che sfumato, ma anzi rappresenta il centro strutturale e teologico della raccolta. Così i Sal 122; 127; 132 costituiscono l'ossatura portante degli ascensionali sui quali è possibile costruire la casa del messaggio teologico che i salmi offrono; in essi, come vedremo, si riscontrano interconnessioni e allusioni sia interne ai tre salmi che esterne al Salterio, le quali trovano in Salomone e nei capitoli che lo riguardano all'interno del Libro dei Re (1Re 2-11), in particolare in 1 Re 8, riferimenti precisi.

### Allusioni a Salomone nel Sal 122

Nell'individuare le allusioni a Salomone nel Sal 122, ci soffermiamo per prima cosa su due notazioni di tipo stilistico, una riguardante la struttura del salmo, l'altra riguardante una specifica tecnica poetica.

Da una visione d'insieme del Sal 122 è possibile notare subito come tutto il componimento sia incluso nella duplice occorrenza dell'espressione «casa del Signore» (בית יהוה), che si trova al v. 1 e al v. 9, entrambe le volte in parallelo con il termine «Gerusalemme» (vv. 2.6). Al centro del salmo invece si trova, sempre in parallelo con «Gerusalemme» (v. 3), l'espressione «casa di Davide» (בית דוד). Già questo primo sguardo alla macrostruttura del salmo,<sup>24</sup> evidenzia come gli architravi del componimento giochino con il termine casa, legato ora al tempio, ora alla regalità e alla discendenza davidica, per mostrare come Gerusalemme costituisca e in qualche modo sintetizzi in se stessa tutte le istanze.

<sup>24</sup> Seguiamo la struttura proposta da: VAN DER LUGT, *Cantos and Strophes*, 356-361; A. HUNTER, *Psalms. Remembering Zion* (Old Testament Reading), London 1999, 99-101; J. LIMBURG, *Psalms* (WBC), Louisville, KY 2000, 426-428; HOSSFELD – ZENGER, *Psalms*, III, 2011, 332-343; L. ALONSO SCHÖKEL – C. CARNITI, *I Salmi (73-150)*, II, Roma 2007, 640-649; W. BRUEGGEMANN – W.H. BELLINGER, *Psalms* (NCBC), New York 2014, 528-530; BARBIERO – MAYYATIL, «“Là rimangono troni di giustizia”», 309-312, questi autori concordano infatti nel dividere il salmo in tre parti: vv. 1-2/3-5/6-9. Diversamente si esprimono: M. DAHOOD, *Psalms: Introduction, Translation, and Notes III* (AncB), Garden City, NY 1966, 203-204, il quale divide il testo in tre stanze così distribuite: vv. 1-4a; 4b-5; 6-9, e MEYNET, *Le Psautier. Cinquième livre (Ps 107-150)*, 347-354. Per questi autori la parte centrale consisterebbe in una breve omelia effettuata dal salmista per esplicitare i motivi secondo i quali si è tenuti a compiere il pellegrinaggio a Gerusalemme, pellegrinaggio di cui si parla invece nella prima stanza; l'ultima stanza risulta essere una benedizione dell'orante su Gerusalemme. E.G. BRIGGS, *Critical and Exegetical Commentary on the Books of Psalms II* (ICC), Edinburgh 1960, 448-450, divide invece il testo in due strofe: vv. 1-5 e vv. 6-9.

Proprio questo legame tra la città, la vita civile (rappresentata dalla città ricostruita v. 3 e dai troni del giudizio v. 5) e la vita religiosa (rappresentata dal pellegrinaggio della lode delle tribù del Signore v. 4), introduce il lettore in un ambito di significazione determinato e rimanda a un immaginario di pace (vv. 6.7.8) e concordia (v. 8) civile e religiosa che storicamente solo sotto il regno di Salomone si è verificato.<sup>25</sup>

Lo studio dei soggetti del salmo costituisce il secondo elemento stilistico su cui ci soffermiamo; possiamo notare infatti che l'alternanza tra singolare e plurale è tipica del Sal 122: l'io dell'orante si staglia all'inizio e alla fine, e si alterna al noi di un gruppo non esattamente identificato, che fa da sfondo. Questo particolare incedere ha fatto pensare al fenomeno poetico chiamato *complex antiphony* in cui una voce solista si alterna a una coralità di elementi.<sup>26</sup> Lo stesso è riscontrabile nel Sal 132,<sup>27</sup> ed entrambi richiamano l'alternanza tra singolare e plurale descritta nella scena di 1Re 8, in cui alle azioni del re Salomone fanno da controcanto quelle dei leviti, dei sacerdoti e dell'intero popolo. Dunque possiamo dire che da un punto di vista formale il Sal 122 ricorda (*complex antiphony*) e alluda (struttura generale del salmo) alla vicenda di 1Re 8 e in particolare alla figura di Salomone.

Per quanto riguarda invece i temi teologici che vengono esposti nel salmo, notiamo che primo fra tutti apre e accompagna l'orante per l'intero componimento il tema della gioia, la quale viene presentata come motivo del pellegrinaggio verso Gerusalemme; in effetti anche in Dt 12,4-7.11-14; 16-9-15; 26,1-11, la legislazione lega l'obbligo del pellegrinaggio annuale alla gioia. Mediante questo riferimento potremmo ipotizzare che la festa che giustifica l'arrivo dell'orante a Gerusalemme vada identificata con Sukkot, non solo perché già il Targum, attraverso la sovrascritta della raccolta, fa riferimento alla festa che celebra la

<sup>25</sup> Dobbiamo concordare tuttavia con HOSSFELD – ZENGER, *Psalms*, III, 298, che lo scenario descritto dai salmi ascensionali è tutt'altro che idilliaco, dato che corrobora una redazione postesilica della raccolta, ed evidenzia di contro tensioni sociali e politiche notevoli (basti pensare alla presenza dei nemici). Tuttavia il tema della pace è certo fortemente presente, tanto da ritenere che proprio un popolo che si trova in una situazione di conflitto, più fortemente desidera, pensa e immagina la pace, attingendo alle figure del passato che maggiormente l'hanno incarnata.

<sup>26</sup> N. AMZALLAG – M. AVREL, «Psalm 122 as the Song Performed at the Ceremony of Dedication of the City Wall of Jerusalem (Nehemiah 12,27-64)», in *SJOT* 30(2016), 44-64.

<sup>27</sup> La dinamica della *Complex Antiphony* per il Sal 132 è stata studiata da W.P. LEOW, «Changing One's Tune: Re-reading the Structure of Psalm 132 as Complex Antiphony», in *OTÉ* 32(2019), 32-57.

vittoria di Dio sul caos, ma anche perché il testo stesso del salmo pone particolare risalto al fatto che la città si presenti come una realtà egregiamente edificata e ordinata. Secondo E. Zenger proprio la designazione di Gerusalemme quale città,<sup>28</sup> farebbe pensare a essa come a un centro abitato opposto alla campagna, caratterizzato dalle mura, simbolo di sicurezza in contrasto con un mondo aperto e ostile.<sup>29</sup> Ma a ben guardare c'è di più, poiché tutto il salmo fin dal secondo versetto si dilunga in una minuziosa descrizione delle singole parti che costituiscono la città: le porte, le mura, i palazzi; essa è dipinta come ben fatta e unita insieme (v. 3),<sup>30</sup> un ordine che l'orante non si limita a descrivere ma in qualche modo celebra. Così, la funzione ordinatrice propria del tempio come casa della divinità, tipica della cultura del Vicino Oriente antico,<sup>31</sup> è estesa all'intera città, giocando sulla polisemia dell'espressione «casa del Signore»: è tutta la città, in ogni sua parte, a costituirsi come luogo in cui abita Dio; ciò verrà detto chiaramente nel Sal 132, dove Sion è definita apertamente «luogo di riposo» del Signore (Sal 132,14) e in cui il tema della gioia è altrettanto presente (Sal 132,9.16). Tutti questi elementi letti insieme, si ritrovano in 1Re 8; in questo capitolo si narra la dedicazione del tempio appena costruito da Salomone: al v. 2 è detto che la celebrazione avviene in occasione della festa di Sukkot, mentre la gioia è la cifra di tutta la scena, come viene affermato proprio in chiusura al v. 66. Anche Mitchell<sup>32</sup> individua un contatto esplicito tra il Sal 132 e il testo di 1Re 8, che noi estendiamo a motivo di quanto detto, al Sal 122: per l'autore la processione dell'arca

<sup>28</sup> ALONSO SCHÖKEL – CARNITI, *I Salmi*, II, 644-645. Gli autori mettono in luce come tutto il salmo giochi con l'etimologia popolare di Gerusalemme/città della pace. La parola עיר fungerebbe dunque da elemento strutturale del salmo, accentuando l'idea di protezione e fortezza insita nell'etimologia della parola.

<sup>29</sup> HOSSFELD – ZENGER, *Psalms*, III, 338-339.

<sup>30</sup> Molti commentatori antichi, si noti ad esempio M.I. GRUBER, *Rashi's Commentary on Psalms*, Leiden-Boston, MA 2004, ma anche L. NEMOY – S. LIEBERMAN – H.A. WOLFANS (edd.), *The Midrash on Psalms, XIII* (Yale Judaica Series), New Haven 1959, hanno infatti interpretato il dativo di vantaggio dell'espressione לה שהברה come l'allusione a una dimensione «altra» rispetto a quella meramente materiale, leggendo la particolarità dell'espressione come una dissonanza significativa del testo. Questa suggestione credo debba essere ripresa. Ciò si accorderebbe anche con la centralità del termine «pace» che nel salmo è ripetuto per tre volte ai vv. 6.7.8. e i termini come «tribù» v. 4, «legge» v. 4 e «troni» v. 5, elementi che chiaramente fanno riferimento a un'unità non strutturale ma sociale della città.

<sup>31</sup> G. BARBIERO, *Il regno di JHWH e il suo Messia. Salmi scelti dal primo libro del Salterio* (Studia Biblica 4), Roma 2008, 272-273.

<sup>32</sup> D.C. MITCHELL, *The Message of the Psalter. An Eschatological Programme in the Book of Psalms* (JSOT.S 252), Sheffield 1997, 108-127.

dentro il tempio descritta nel Sal 132 e in 1Re 8, sarebbe rivissuta nella processione dei leviti e dei sacerdoti nella liturgia della festa di Sukkot.

Un secondo tema che unisce il Sal 122 alla storia di Salomone narrata in 1Re, è quello a cui si allude al v. 5. In esso si nominano i «troni del giudizio» e «i troni della casa di Davide». È stato evidenziato dall'articolo di Barbiero – Mayyattil<sup>33</sup> l'uso del verbo יָשַׁב, che secondo gli autori ha una sfumatura mansiva: i troni della casa di Davide, ovvero la dinastia davidica, interrotta con l'esilio e descritta come in disgrazia nel Sal 89, continua a esistere in Gerusalemme («là permangono i seggi del giudizio») come desiderio e promessa da parte di Dio. Questa affermazione aprirebbe, più che a una figura regale concreta, a un'idea di regalità in senso lato che acquisterebbe coloriture messianiche.<sup>34</sup> Se a questa intuizione accostiamo il fatto che in 1Re 7,7<sup>35</sup> è propriamente Salomone a costruire il vestibolo del tempio dove si trovava il tribunale, e che sempre secondo il testo di 1Re, Salomone si staglia come giudice eminente e saggio, è possibile ipotizzare che questa figura regale, che permane come suggestione e aspirazione in Gerusalemme anche dopo l'esilio, trovi proprio nel re figlio di Davide un prototipo ideale a cui guardare.

## Allusioni a Salomone nel Sal 127

La sovrascritta del Sal 127 è senza dubbio il punto di partenza del nostro argomentare in relazione alle allusioni salomoniche nella raccolta degli ascensionali. L'articolo di A. Coniglio e P. Bovina<sup>36</sup> ha messo in evidenza i riferimenti alla figura del re all'interno del Sal 127, proprio a partire della titolazione, mostrando come, lungi dall'essere un'aggiunta secondaria,<sup>37</sup> apra a una moltitudine di rimandi interte-

<sup>33</sup> BARBIERO – MAYYATTIL, «“Là rimangono troni di giustizia”», 312-319.

<sup>34</sup> Secondo MITCHELL, *The Message of the Psalter*, i salmi delle ascensioni si caratterizzano per essere la raccolta conclusiva di un percorso messianico all'interno dell'intero libro dei salmi. Essi descriverebbero l'ascesa delle nazioni verso Gerusalemme nella festa di Sukkot nell'era messianica. Ciò metterebbe a tema come anche l'idea del pellegrinaggio, esplicitata nel Sal 122 sia inerente e pienamente coerente con il contesto messianico. Anche la centralità di Gerusalemme, indiscutibilmente presente nel salmo, è in linea con la nuova idea regale: la città è il luogo che Dio sceglie come propria dimora, così come dichiarato nel Sal 132.

<sup>35</sup> LIMBURG, *Psalms*, 427, nota questo riferimento.

<sup>36</sup> CONIGLIO – BOVINA, «“Per Salomone” (Sal 127,1)», 61-99.

<sup>37</sup> BRIGGS, *A Critical and Exegetical Commentary*, 457-459; BRUEGGEMANN – BELLINGER, *Psalms*, 542, ritengono che il salmo sia stato legato alla figura di Salomone so-

stuali con 1Re 2–11. La conclusione a cui gli autori giungono non solo conferma la proficua applicazione del metodo intertestuale per l'esegesi del Salterio, ma fornisce alcune indicazioni per l'interpretazione del Sal 127, sulle quali ci sentiamo di fare alcune osservazioni. In primo luogo, considerando la struttura del salmo, notiamo che il componimento si divide in due stanze (vv. 1-2/3-5):<sup>38</sup> nelle parti esterne di entrambe (vv. 1.5) si trovano i riferimenti all'ambito cittadino, ovvero la *casa*, la *città*, e le *porte* della città, mentre nella parte centrale si concentrano i riferimenti all'ambito umano-familiare, ovvero l'*amato* e i *figli*, che rimandandosi a vicenda legano le due parti del salmo. Questa veloce visione d'insieme mostra come il componimento tenga uniti ambito sociale e ambito familiare, ma possiamo altresì notare che nella successione casa-città-amato-figli-porte della città, il primo elemento si trovi come fuori posto, rompendo il ritmo perfettamente chiasmatico dei soggetti: città-amato-figli-porte della città. Questo elemento «fuori asse» accende l'attenzione del lettore e risveglia una serie di interconnessioni date proprio dall'espressione da cui traiamo il titolo del presente lavoro: «costruire una casa» (בנה בית v. 1). Questa locuzione si ritrova per ben 40 volte lungo il corso dei cc. 5–9 di 1Re, sempre in relazione alla costruzione del tempio da parte di Salomone; tuttavia in queste occorrenze il termine בית a differenza del Sal 127,1, è sempre determinato mediante l'articolo; questo gap linguistico spinge a ricercare altrove un possibile riferimento che vada a costituire un ulteriore livello di significazione e colmare la lacuna linguistica. È nel testo di

---

lo in un secondo momento, quando cioè è stato inserito nella raccolta delle ascensioni e connesso con il tema del tempio; HOSSFELD – ZENGER, *Psalms*, III, 385-386, pensano che, data l'assenza da alcuni manoscritti della LXX, la dedicazione salomonica sia plausibilmente redazionale.

<sup>38</sup> A quanto consta, non ci sono voci discordanti su questo punto: le differenze che intercorrono tra i vv. 1-2 e i vv. 3-5 sono talmente evidenti che la pressoché totalità dei commentatori concordano nel dividere il salmo in queste due parti: DAHOOD, *Psalms III*, 222-223; A.A. ANDERSON, *The Book of Psalms* (NCB 2), Grand Rapids, MI 1977, 866; P.D. MILLER, «Psalm 127. The House that Yahweh Builds», in *JSOT* 22(1982), 119-132; L.C. ALLEN, *Psalms 101–150* (WBC 21), Waco, TX 1983, 179-180; Ciò che invece sembra essere più discusso è se le parti debbano essere considerate come un'unità oppure no. A favore dell'unità del testo si veda E. ASSIS, «Psalm 127 and the Polemic of the Rebuilding of the Temple in the Post Exilic Period», in *ZAW* 121(2009), 256-272. Anche VAN DER LUGT, *Cantos and Strophes III*, 384-385, analizzando la struttura del salmo, ne sostiene l'unitarietà; HOSSFELD – ZENGER, *Psalm*, III, 383, ritengono invece plausibile e anche probabile che il salmo sia frutto dell'unione di diversi detti sapienziali, tuttavia è necessario considerarlo e prenderlo in esame come l'unità che oggi si mostra. Altri autori come KRAUS, *Psalmen II*, 2003; RAVASI, *Salmi III*, 1984 fanno riferimento, per sostenere l'unità del testo, a un parallelo che si trova in un inno sumerico dedicato alla dea Nisaba.

2Sam 7, celebre capitolo della profezia di Natan a Davide, che per due volte si trova l'espressione «costruire una casa» (v. 5) e «fare una casa» (v. 11) senza l'articolo. In questo contesto è noto come il profeta giochi sulla pluralità di significati tra casa e casato, l'uno riferito al tempio e l'altro riferito alla discendenza. L'*incipit* del salmo lega dunque insieme il riferimento alla costruzione del tempio<sup>39</sup> da parte di Salomone, e la realizzazione della promessa della discendenza davidica che proprio in Salomone trova compimento. Notiamo anche che egualmente al Sal 122, anche nel 127, casa e città si trovano in posizione parallela, tanto che leggendo in modo sinottico questo e quello, il termine casa risulta rimandare ad almeno tre diverse realtà: la casa come discendenza, la casa come città e la casa come tempio; in tutti questi ambiti sono due i soggetti che emergono: Dio che gratuitamente dona all'uomo e la figura di Salomone che incarna e costruisce ognuna di queste case. Il rimando alla promessa di 2Sam 7, infatti, apre al tema della gratuità, che nel v. 2 del salmo è espresso mediante il riferimento al sonno e all'amato: il senso del lavoro dell'uomo sta per l'orante nel riconoscere la gratuità del dono divino in opposizione a coloro che inutilmente si affannano.<sup>40</sup> Proprio il riferimento all'amato è l'elemento che in modo più chiaro allude alla figura di Salomone: il termine *דוד* richiama senza ombra di dubbio il nome *דודיה* che Natan impone al figlio di Davide e Betsabea in 2Sam 12,25.<sup>41</sup> Nel salmo è l'amato *דוד* che costruisce la casa e custodisce la città, ma che contestualmente riconosce l'inutilità del suo lavoro se non si configura come espressione della relazione

<sup>39</sup> La motivazione principale per cui si può dire che la casa sia da identificare con il tempio, dipende in fin dei conti proprio dalla sovrascritta del salmo. La titolazione salomonica infatti, funge da chiave ermeneutica principale per l'intero componimento. Così ritiene B.T. GERMAN, «Contexts for Hearing: Reevaluating the Superscription of Psalm 127», in *JOT* 37(2012), 185-199.

<sup>40</sup> Che il tema centrale sia quello della relazione tra l'amato e Dio in funzione del lavoro e delle opere dell'uomo è messo in luce anche da T. BOOJI, «Psalm 127,2b: A Return to Martin Luther», in *Bib* 81(2000), 262-268, in cui si dice chiaramente che il versetto tratta il problema della fatica e il senso degli sforzi umani, e come al lavoro dell'uomo corrisponda la gratuità dell'agire di Dio. In questo senso sarebbero da rigettare le interpretazioni di M. Dahood, il quale sottolineerebbe piuttosto il tema della prosperità (proprio con questo termine traduce il sostantivo ebraico *שנה*), DAHOOD, *Psalm III*, 222-227, e quella di J.A. EMERTON, «The Meaning of *šena* in Psalm CXXXVII 2», in *VT* 24(1974), 15-31, che traduce «onore» e intende il vocabolo in questione come derivante dall'ugaritico.

<sup>41</sup> CONIGLIO – BOVINA, «“Per Salomone” (Sal 127,1)», 86; HOSSFELD – ZENGER, *Psalm*, III, 387-388. C.C. KEET, *A Study of the Psalms of Ascents. A critical and exegetical commentary upon Psalms CXX to CXXXIV*, London 1969, 56, fa notare che anche Israele è così chiamato in Sal 60,5; Ger 11,15; Dt 33,12.

d'amore con Dio. La parte conclusiva del salmo che evidenzia da una parte il vigore dell'amato ma dall'altra anche la capacità di risoluzione dei conflitti senza ricorrere alla forza, sembra richiamare l'opposizione tra Salomone e Davide, al quale è preclusa la costruzione del tempio a causa del troppo sangue versato in guerra, come è chiaramente detto in 1Cr 22,8. La figura di Salomone si staglia per contrasto con il padre, come quella di un re di pace, il quale compie le opere di costruzione e edificazione sociale e religiosa che sono tipiche di un periodo in cui la guerra è assente. La prima parte del salmo sembra così una sorta di riflessione di sapore sapienziale fatta da Salomone sulla vicenda della costruzione del tempio a partire dalla storia di Davide, quasi in opposizione a esso, contrapponendo la figura del vecchio re, uomo di guerra e condottiero militare, a quella del nuovo re, uomo di pace e di governo, la cui iniziativa giunge a buon fine.<sup>42</sup> Siamo dunque di fronte alla rappresentazione poetica del passaggio dal re-guerriero al re di pace: se il v. 4 esalta la figura dell'uomo guerriero con arco e frecce, tanto che ci aspetteremmo una descrizione delle capacità belliche del prode nel respingere i nemici, il v. 5 cambia tono e introduce l'elemento delle porte, intese come luogo in cui si trova il foro del tribunale cittadino.<sup>43</sup> Come nel Sal 122 mediante il rimando ai «troni del giudizio», anche il Sal 127 allude alla funzione giudiziaria, attraverso, in questo caso, il rimando alle «porte» della città. Il passaggio dalla scena militare (l'uomo con la faretra piena di frecce che si appresta ad affrontare i nemici) alla scena giudiziaria (la discussione nelle porte della città), simboleggia il passaggio dinastico da Davide, uomo di guerra, a Salomone uomo di pace. Salomone è qui dipinto come colui che pur potendo risolvere militarmente i conflitti, vi rinuncia, preferendo alla guerra e alla violenza la giustizia, al campo di battaglia il foro del tribunale, alla forza il diritto. In tal senso anche il macarismo che chiude il salmo potrebbe essere pronunciato da Salomone e rivolto proprio a Davide,

<sup>42</sup> La lettura qui formulata si discosta dall'interpretazione del salmo che danno A. Coniglio e P. Bovina, rovesciandone completamente la prospettiva. Per gli autori infatti il salmo è recitato dal vecchio re Davide ormai vicino alla morte, che ammonisce il figlio Salomone avvertendolo dei pericoli dell'idolatria. In questo caso sarebbe da ricercare nel comportamento non corretto di Salomone la causa della fine del regno dopo la morte dello stesso. CONIGLIO – BOVINA, «“Per Salomone” (Sal 127,1)», 83-91.

<sup>43</sup> D.J.A. CLINES. (ed.), *The Dictionary of Classical Hebrew* 2, Sheffield 2011, 392. Questo significato è suggerito dalla costruzione דבר+ב che indica il parlare in un determinato luogo, prima ancora dell'idea del respingere i nemici, opzione che ben si sposa con il foro della giustizia collocato appunto dentro le porte della città. Si confronti ad esempio: Is 45,19; 1Re 13,25; Es 6,28; Sal 60,8; Sal 108,8.

intendendo se stesso come compimento di questa speranza; oppure si potrebbe interpretare come pronunciato da Salomone in relazione a se stesso, quale espressione di gioia di un uomo che ha realizzato quanto doveva e guarda l'opera e il frutto del suo agire in un'era di prosperità, sicurezza e diritto. Il salmo è in entrambi i casi una riflessione di Salomone sulle caratteristiche del buon re, un affresco del buon governo.<sup>44</sup> Il sovrano ideale risulta così essere il costruttore (v. 1bc), colui che sorveglia la città (v. 1de), amato da Dio (v. 2), che garantisce una successione dinastica (v. 3), che rinuncia alla guerra e garantisce la giustizia (v. 4-5), che riconosce che tutto ciò è dono di Dio e vano senza di Lui.<sup>45</sup> L'iniziale titolazione salomonica, in questa interpretazione, sarebbe dunque da intendersi come un'attribuzione di paternità del salmo e il ל si configurerebbe come un vero e proprio ל *auctoris*, non nel senso di una reale composizione ma come riferimento simbolico, nella finzione poetica, a un re che incarna un'aspettativa messianica rinnovata e modellata sulle sue caratteristiche.

## Allusioni a Salomone nel Sal 132

All'interno della raccolta dei salmi ascensionali, il Sal 132 emerge per alcune caratteristiche che lo differenziano dagli altri, in particolare: lunghezza, lessico e menzione dell'arca.<sup>46</sup> Per queste ragioni alcuni commentatori, tra cui spicca Zenger,<sup>47</sup> ritengono che, scritto nel postesilio, il salmo fosse inizialmente usato nella liturgia del tempio e solo successivamente inserito nella raccolta degli ascensionali. Per l'autore sono tre gli elementi decisivi a sostegno di un differente *milieu* per il Sal 132: la presenza della forma piena del pronome relativo אשר, la mancanza della tipica figura retorica dell'anadiplosi, e la presenza del

<sup>44</sup> La specificità di questo salmo, il cui tono è di sapore sapienziale (si noti ad esempio l'uso del macarismo), è tenere insieme l'aspetto della preghiera con quello di una riflessione ponderata sulla vita dell'uomo e i doveri del re. Potremmo dire in questo caso che la sapienza si fa preghiera nella bocca di Salomone.

<sup>45</sup> HOSSFELD – ZENGER, *Psalms*, III, 394, ritengono che il compositore della raccolta delle ascensioni abbia voluto presentare il Sal 127 come una lezione «regale» per la vita pronunciata da Salomone. La nostra prospettiva concorda in parte.

<sup>46</sup> Per questi motivi il salmo è stato considerato da alcuni commentatori come preesilico, addirittura da collocarsi all'epoca della monarchia di Davide e Salomone: A. LAATO, «Psalm 132: A Case Study in Methodology», in *CBQ* 61(1999), 24-33; J.W. HILBERT, *Cultic Prophecy in the Psalms* (BZAW 352), Berlin 2015; T. BOOIJ, «Psalm 132: Zion's Well-being», in *Bib* 90(2009), 75-83.

<sup>47</sup> HOSSFELD – ZENGER, *Psalms*, III, 459-460.

tema della regalità che invece sarebbe assente nel resto degli ascensionali. Possiamo tentare di rispondere all'autore in primo luogo affermando di aver mostrato almeno per il Sal 122 e il Sal 127 che i riferimenti alla regalità e in particolare a Salomone sono presenti; in secondo luogo che la forma dell'anadiplosi è assente anche in altri salmi della raccolta, dove si preferisce la ripetizione (si veda proprio il Sal 127); e infine che nella raccolta sono presenti altri salmi in cui si trova la forma estesa del pronome relativo (ancora una volta si veda il Sal 127,5). Conseguentemente riteniamo invece di poter considerare il Sal 132 come il naturale *climax* di un percorso escatologico e messianico legato alla figura di Salomone all'interno della raccolta degli ascensionali.<sup>48</sup> Da un punto di vista strutturale, come abbiamo fatto notare in relazione al Sal 122, anche nel Sal 132 è presente il fenomeno della *Complex Antiphony*,<sup>49</sup> la scena che viene descritta all'interno del componimento presenta infatti l'alternanza tra scene in cui emerge come protagonista un singolo e scene corali. Ma per comprendere l'identità del locutore della prima parte del salmo (vv. 1-5), ovvero la voce solista, è necessario porre attenzione su alcuni elementi. Innanzitutto, benché il nome Davide compaia per quattro volte nel corpo del testo (vv. 1.10.11.17), non possiamo identificare con lui l'orante, se infatti Davide parlasse di se stesso non lo farebbe in terza persona, ma in prima. Piuttosto va notato che lungo il salmo alla figura di Davide non è associato sempre un tono del tutto positivo; emerge piuttosto un contrasto tra le azioni del re, che restano come incompiute, e ciò che invece i locutori del

<sup>48</sup> La lettura in chiave messianica del salmo è presentata in modo esaustivo dall'articolo di G. BARBIERO, «Psalm 132. A Prayer of Salomon», in *CBQ* 75(2013), 239-258. Egli enfatizza l'idea che la figura di Salomone, di cui parlerebbe il salmo, rappresenterebbe una prospettiva non più storica ma escatologica di compimento delle promesse di Dio legate non a una concreta figura di re ma all'amore del Signore per Gerusalemme. H.U. STEYMANS, «Le Psautier messianique. Une approche sémantique», in E. ZENGER (ed.), *The Composition of the Books of Psalms* (BETHL 238), Leuven 2010, ritiene, a partire dallo studio degli isotopi di alcuni salmi regali, che il Sal 132 abbia un carattere spiccatamente messianico e che il messianismo in questione vada nel senso di una teocrazia diretta di Dio. S. MOWINCKEL, *The Psalms in Israel's Worship*, Oxford 1962, 48, esclude invece in modo categorico una lettura messianica del presente salmo e di tutti salmi da lui catalogati come regali. Al contempo esclude anche l'idea di un'aspettativa concreta di restaurazione della monarchia: egli infatti ritiene che nel Sal 132 il re sia già presente, protagonista e interpreta la persona di Davide durante una festa in cui si celebrava la trasposizione dell'arca nel tempio. A.D. HENSLEY, *Covenant Relationships and the Editing of the Hebrew Psalter*, London 2018, 251-253, esclude l'idea di una teocrazia diretta enfatizzando invece l'aspettativa di una restaurazione monarchica centrata sull'idea di alleanza, in cui il re è prima di tutto il custode della legge.

<sup>49</sup> LEOW, «Changing One's Tune», 32-57.

salmo portano a termine, ovvero la traslazione dell'arca da Kiriath-Iearim, luogo a cui si allude mediante i riferimenti a Efrata e ai campi di Iaar (v. 6), fino all'interno del santuario (v. 7) e che rimanda a quanto narrato in 1Sam 7,1. Al v. 1 inoltre, l'espressione ל+זכר legata a Davide, può indicare retribuzione per un'azione, che può essere però sia positiva che negativa.<sup>50</sup> Fin dall'inizio dunque resta non del tutto esplicitato se il comportamento di Davide debba essere biasimato o premiato dal Signore, o se l'orante non stia chiedendo di retribuire Davide solo limitatamente alle sofferenze che ha patito.<sup>51</sup> Il riferimento alla vicenda del trasporto dell'arca dell'alleanza narrato in 2Sam 6 appare abbastanza evidente, ma proprio in virtù di questo, il biasimo del Signore verso Davide sarebbe giustificato a motivo del timore del re e del conseguente permanere dell'arca in casa di Obed-Edom per tre mesi ritardandone il trasporto. Non solo, è interessante notare che ai vv. 3-4 il re Davide giura di non prendere sonno finché l'arca non sarà collocata nel santuario, un santuario che ancora non esiste e che sarà proprio Salomone a costruire. Il riferimento al sonno si trova, come abbiamo notato, anche nel Sal 127, dove l'amato (ידיד) dorme serenamente dopo aver adempiuto ai suoi compiti, identificati con la costruzione della casa ovvero, nel contesto del salmo, il tempio. Notiamo allora una certa opposizione tra quanto affermato nel Sal 127 sul sonno dell'amato e quanto invece giurato da Davide nel Sal 132: per il primo il riposo è segno della predilezione di Dio, per il secondo non può esserci sonno ristoratore. In questa opposizione si esplicita la differenza tra Davide e Salomone, proprio in favore di quest'ultimo. A sottolineare questa diversità interviene al v. 7 il coortativo del verbo בוא che indica una decisa risoluzione da parte del gruppo di cui fa parte l'orante, nel portare a compimento quanto iniziato ma non concluso da Davide. In questa prospettiva il locutore della parte solista del salmo sarebbe proprio Salomone,<sup>52</sup> definito in 1Cr 22,9 «uomo di pace» (מנוחה) che con-

<sup>50</sup> HOSSFELD – ZENGER, *Psalms*, III, 455. Diversamente DAHOOD, *Psalms III*, 242-243. Egli traduce l'espressione considerando il ל come l'introduzione del vocativo. Il testo risulterebbe così: «Ricorda il Signore, oh Davide». Questa lettura è particolarmente interessante poiché pone l'accento sulla fragilità del re.

<sup>51</sup> In questo caso את כל ענותו si potrebbe intendere come un accusativo di limitazione.

<sup>52</sup> DAHOOD, *Psalms III*, 246; RAVASI, *Salmi III*, 679, ritengono che sia Davide il locutore del salmo, ipotesi esclusa da: BARBIERO, «Psalm 132: A Prayer of "Solomon"», 248; HOSSFELD – ZENGER, *Psalms*, III, 464; ALONSO SCHÖKEL – CARNITI, *I Salmi (73-150)*, II, 717; GOLDINGAY, *Psalms III* (Baker Commentary on the Old Testament Wisdom and Psalms), Ada, MI 2008, 551-552; BRIGGS, *A Critical and Exegetical Commentary*, 471.

duce l'arca finalmente nel luogo del suo riposo (מנוחה)<sup>53</sup> e lo fa secondo quanto descritto in 1Re 8. A sostegno di questa ipotesi troviamo sia il Targum che Rashi;<sup>54</sup> per entrambi l'identità dell'unto è Salomone. Il v. 9 aggiunge a quanto detto la descrizione degli effetti del permanere dell'arca nella dimora del Signore: giustizia e gioia, due temi che si ritrovano ampiamente anche nel Sal 122.<sup>55</sup> Nella seconda parte del salmo la prospettiva si allarga e passa dalla storia passata al presente (la scelta incondizionata di Sion da parte del Signore, v. 13), per aprirsi infine sul futuro (la benedizione e il perdurare della discendenza, vv. 15-18). Particolarmente interessante ai fini della nostra argomentazione è il v. 12 il cui testo riprende 1Re 8,25.<sup>56</sup> In questo passaggio Salomone cita il voto di Dio e lega la promessa della discendenza all'osservanza della legge. Tuttavia subito dopo, al v. 26, chiede che la promessa si adempia a motivo della costruzione del tempio da lui compiuta, senza più vincoli legati alla legge. La stessa dinamica si trova nel Sal 132 dove la promessa di Dio è prima legata al rispetto della legge (v. 12), ma poi vincolata solo alla libera scelta di Sion da parte del Signore (v. 13). C'è dunque una ripresa da parte del salmo della dinamica e dei temi presenti in 1Re 8, ma la differenza per cui al posto del tempio (1Re 8,26) si trova la città (Sal 132,13), si accorda con quanto emerso anche dall'analisi dei salmi precedenti, ovvero che Sion gioca un ruolo nuovo e fondamentale. Insieme al tema della città, i vv. 17-18 conferiscono un'impronta messianica al testo.<sup>57</sup> Il consacrato, la cui identità per G. Barbiero è senza dubbio la stessa del soggetto del v. 10, ovvero Salomone, perde progressivamente una precisa identificazione per subire un proces-

<sup>53</sup> ALONSO SCHÖKEL – CARNITI, *I Salmi (73-150)*, II, 712-713, mette in evidenza come il Sal 132 colleghi l'episodio di 2Sam 6 a 1Re 8.

<sup>54</sup> GRUBER, *Rashi's Commentary on Psalms*, 718.

<sup>55</sup> Il legame tra il Sal 132 e il Sal 122 è stato sottolineato da ALONSO SCHÖKEL – CARNITI, *I Salmi (73-150)*, II, 712-713, il quale fa notare che tra i salmi delle ascensioni solo questi due citano «casa di Davide» e «casa del Signore» e descrivono una salita verso Gerusalemme.

<sup>56</sup> A. LAATO, «Psalm 132 and the Development of the Jerusalemite/Israelite Royal Ideology», in *CBQ* 54(1992), 49-66, legge il riferimento a 1Re 8,25 come inserito in una antica idea ripresa dal Deuteronomista che attribuirebbe all'infedeltà di Salomone un restringimento della valenza della promessa di 2Sam 7 da tutto Israele alla sola città di Gerusalemme. Questa visione tuttavia legge 1Re 8,25 come isolato dal resto del testo.

<sup>57</sup> BARBIERO, «Psalm 132: A Prayer of "Solomon"», 255, fa notare come l'uso del verbo מָצַא, accentuando l'idea di qualcosa di nuovo che inizia, confermi il senso di ripartenza dopo l'interruzione della dinastia davidica avvenuta con l'esilio, conferendo una forte coloritura messianica ai versetti. In Zc 6,12 il verbo è usato per indicare il Davide redivivo rappresentato da Zorobabele.

so di democratizzazione<sup>58</sup> in cui tutto il popolo nel suo complesso assume una coloritura messianica e diventa primo depositario delle promesse di Dio. Salomone allora, come re, costruttore del tempio, uomo di pace, che secondo il testo di 1Re 8 svolge anche compiti sacerdotali e che nel Sal 132 sono allusi dal simbolo della corona al v. 18, quale simbolo del sacerdozio come in Es 28, 36-38, risulta essere il modello messianico più appropriato per dare forma a questa nuova prospettiva.

## Conclusione

L'analisi presentata nelle pagine precedenti ha confermato la presenza di legami intertestuali interni tra i Sal 122; 127 e 132 e, allo stesso tempo, ha messo in luce la possibilità che i tre testi alludano alla figura di Salomone, in particolare per come è presentata in 1Re 8. Questa serie di legami appoggia, a sua volta, l'ipotesi che i salmi ascensionali siano stati redatti in epoca postesilica e in ambiente gerosolomitano e che costituiscano, quindi, una sorta di «rilettura» di 1Re 8. Questo movimento di sviluppo è particolarmente visibile in alcune linee tematico-lessicali da noi evidenziate.

Il tema della «casa» che si trova ampiamente nel Sal 122 e nel Sal 127, è illuminato dai testi di 1Re 8 e 2Sm 7: dal reciproco confronto possiamo dire che il termine, che già nei due testi narrativi si riferiva con certezza al tempio e alla discendenza, acquisisce nei salmi un'ulteriore significazione, indicando la città di Gerusalemme. La centralità della città, che nel Sal 132 è scelta da Dio come luogo della sua permanenza, è però intrinsecamente legata alla presenza del tempio e alla discendenza davidica, elementi che permangono in Gerusalemme e costituiscono insieme le fondamenta di una rinnovata comunità credente. La figura regale che i testi dei tre salmi propongono e tratteggiano non è quella di Davide, di cui invece vengono sottolineati non sempre gli aspetti positivi, ma quella di Salomone, che emerge come esempio di buon go-

---

<sup>58</sup> La prospettiva è stata messa in luce da A. GRANT, *The King as Exemplar. The Function of the Deuteronomy's Kingship Law in the Shaping of the Book of Psalms*, Leiden-Boston, MA 2004, per la quale nel periodo postesilico l'idea della monarchia aveva lasciato il posto a una doppia linea di pensiero: da una parte vi era l'aspettativa messianica di un nuovo re in senso però non più propriamente storico, dall'altra si faceva strada un concetto di democratizzazione della figura regale. Solo a motivo di questa duplice interpretazione dei salmi regali presenti nel Salterio, essi continuavano a essere presenti e usati. Le promesse di Dio dunque non sarebbero più da leggere vincolate da, o dirette a un unico soggetto regale (che nel postesilio per altro non esisteva più), bensì a un intero popolo.

verno e riassume in sé le prerogative del re, amministrando la giustizia e promuovendo la pace, e di sacerdote, costruttore del tempio. Questa figura, il cui nome, come quello di Gerusalemme, allude e ricorda la parola pace, diviene il modello messianico a cui guardare in un'epoca di instabilità e dominio straniero, per ricostruire una casa in cui coloro che salgono a Gerusalemme possano vivere come fratelli e amici.

MARIA DILETTA RIGOLI

*Phd Studente alla Pontificia Università Gregoriana  
mdrigoli85@gmail.com*

### **Parole chiave**

Salmi ascensionali – Salterio – Salomone – Sal 122; 127; 132 – Intertestualità – 1 Re 8 – Regalità – Messianismo – Sion

### **Keywords**

Songs of Ascents – Psalter – Solomon – Pss 122; 127; 132 – Intertextuality – 1 King 8 – Kingship – Messianism – Zion

### **Sommario**

I Sal 122; 127; 132 costituiscono i centri strutturali della raccolta così detta delle ascensioni. Attraverso un'analisi delle allusioni intertestuali interne alla raccolta ed esterne al Salterio, in particolare con riferimento al testo di 1 Re 8, si analizzano i possibili rimandi alla figura di Salomone. Abbracciando l'idea di una redazione dei salmi ascensionali di epoca postesilica, il presente lavoro tende a mostrare come Salomone costituisca un modello regale-messianico adatto al particolare periodo storico, incarnando le aspirazioni di pace e concordia civile e religiosa del popolo. Allo stesso tempo, la figura di Salomone incarna le aspettative di un nuovo modello di monarchia e di una visione teologica fondata in Sion.

### **Summary**

The Pss 122; 127 and 132 are structural centres of the so-called Psalms of Ascensions. Through an analysis of the intertextual allusions within the collection and outside the Psalter, in particular with reference to the text of 1 Kings 8, possible references to the figure of Solomon are analysed. On the basis of the hypothesis of a post-exilic redaction of the ascension psalms, the present work tends to show how Solomon constitutes a regal-messianic model suited to the particular historical period, embodying the people's aspirations for peace and civil and religious harmony. Moreover, the figure of Solomon fits the expectations of a new model of monarchy and a theological vision founded in Zion.

---

## Qohelet 7,25–8,1a: identificazione di una donna

Il giudaismo del Secondo Tempio si caratterizza dal punto di vista letterario per la presenza di numerosi testi che scelgono delle donne come protagoniste: alcune – è il caso di Rut e di Ester – hanno una parte decisiva nella storia del popolo, mentre altre, anonime, esprimono piuttosto l'idea che la società giudaica aveva della donna e del suo ruolo nelle diverse articolazioni familiari.<sup>1</sup> A questa seconda categoria appartengono alcuni personaggi femminili assai singolari, come la «donna straniera», epitome nei testi di epoca achemenide ed ellenistica (Proverbi; Ezra e Neemia) dei pericoli legati all'impurità, all'idolatria, al disordine economico e sociale.<sup>2</sup> Ci sono, poi, la «donna di valore» descritta in Pr 31, celebrazione della laboriosa attività della donna israelitica<sup>3</sup> e la donna del Cantico dei Cantici che, con la sua intensa capacità di amare, richiama la sensibilità ellenistica.<sup>4</sup> Altrettanto significativa, anche se meno conosciuta, è la presenza della donna negli Apocrifi dell'Antico Testamento: benché questi testi la considerino inferiore all'uomo, nondimeno essa rappresenta un aiuto per il coniuge e una guida per i figli.<sup>5</sup> Anche il libro di Qohelet, scritto a Gerusalemme negli ultimi decenni del III sec. a.C.,<sup>6</sup> contribuisce a questa riflessione con uno dei suoi passi più enigmatici, Qo 7,25-29. Il brano appartiene,

---

<sup>1</sup> Cf. i contributi raccolti in A. PASSARO (ed.), *Family and Kinship in Deuterocanonical and Cognate Literature* (DCLY 2013), Berlin-New York 2013.

<sup>2</sup> F. BIANCHI, *La donna del tuo popolo. La proibizione dei matrimoni misti nella Bibbia e nel mediogiudaismo*, Roma 2005, ha raccolto e analizzato i testi in prospettiva storica.

<sup>3</sup> M. GILBERT, «La donna forte di Proverbi 31,10-31: ritratto o simbolo», in G. BELLIA – A. PASSARO (edd.), *Libro dei Proverbi. Tradizione, redazione, teologia*, Casale Monferrato 1999, 147-168, ne sottolinea la polisemia.

<sup>4</sup> G. GARBINI, *Cantico dei Cantici*, Brescia 1992, 78.

<sup>5</sup> Cf. F. BIANCHI, «La famiglia nella letteratura giudaica apocrifa e nei testi di Qumran», in S.A. PANIMOLLE (ed.), *Il matrimonio nella Bibbia* (Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica 42), Roma 2005, 192-212.

<sup>6</sup> Accetto ancora la datazione e la localizzazione tradizionale del libro, benché la possibilità di un'origine extragerosolimitana del libro difesa da G. Bellia, andrebbe finalmente approfondita. A Giuseppe Bellia, che ha concluso il suo pellegrinaggio terreno il 13 marzo 2020, dedico questo articolo, con la nostalgia per l'infinita conoscenza con la quale illuminava la Bibbia e le tante passeggiate palermitane.

in realtà, per ragioni letterarie e contenutistiche che illustreremo più avanti, a una pericope più ampia che va da 7,25 a 8,1a apparentemente incentrata sul valore della sapienza. Il significato di diversi vocaboli, una certa oscurità della sintassi, la supposta presenza di citazioni provenienti dalla sapienza tradizionale e internazionale oppure di allusioni ad altri brani veterotestamentari (la storia primordiale di Gen 1–3 o la vicenda di Salomone) e il giudizio stesso di Qohelet sulla donna, tacciato spesso di misoginia e finito sotto la lente dell'esegesi «femminista»,<sup>7</sup> hanno alimentato intorno alla pericope un'inesausta discussione che dispera di scoprirne il significato<sup>8</sup> o che ne riconduce le ambiguità alla stessa volontà dell'autore di provocare il lettore e di costringerlo a prendere posizione.<sup>9</sup> È perciò quanto mai opportuno riesaminare Qo 7,25-29 sia all'interno della pericope di cui fa parte (Qo 7,25-8,1a), sia nelle sue singole parti, sia in rapporto con l'invito, apparentemente contraddittorio, di Qo 9,9 a godere la vita con la donna amata. Ripercorrendo proprio come il vento descritto in Qo 1,6 vecchie e nuove piste di ricerca, cercherò di verificare se è possibile avanzare una nuova interpretazione per un testo così misterioso.

\*\*\*

Qo 7,25-8,1a si presenta dal punto di vista testuale ben conservato. Le difficoltà di traduzione scaturiscono, piuttosto, da talune particolarità grammaticali e da una certa involuzione del pensiero. Questa è la traduzione che propongo:

<sup>7</sup> Su questo affascinante aspetto della *Koheletsforschung*: J.L. KOOSÉD, «Qohelet in Love and Trouble», in J.L. BERQUIST (ed.) *Approaching Yehud. New Approaches to the Study of the Persian Period*, Atlanta, GA 2007, 183-193; K. KATO, «Qoheleth (Ecclesiastes): Man alone, without Woman», in L. SCHOTROFF – M.T. WACKER, *Feminist Biblical Interpretation. A Compendium of Critical Commentary on the Books of the Bible and related Literature*, Grand Rapids, MI 2012, 273-287 (con bibliografia); K.J. DELL, *Interpreting Ecclesiastes. Readers Old and New*, Winona Lake, IN 2013, 84-94; V. D'ALARIO, «Zwischen Frauenfeindlichkeit und Aufwertung. Blicke auf die Frauen im Buch Kohelet», in C.M. MEYER – N. CALDUCH BENAGES (edd.), *Hebräische Bibel - Altes Testament: Schriften und spätere Weisheitsbücher*, Stuttgart 2013, 91-104.

<sup>8</sup> Cf. D. MICHEL, *Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet* (BZAW 1989), Berlin 1989, 225, e R.E. MURPHY, *Ecclesiastes* (WBC 23A), Dallas, TX 1992, 78.

<sup>9</sup> D. INGRAM, «“Riddled with Ambiguity”: Ecclesiastes 7:23-8,2 as an Example», in M.J. BODA – T. LONGMAN III – C.G. RATA (edd.), *The Words of the Wise Are like Goats. Engaging Qohelet in the 21st Century*, Winona Lake, IN 2013, 219-240, qui 239-240.

7<sup>25</sup> Mi sono rivolto io e il mio cuore,<sup>10</sup> a conoscere, a esplorare e cercare Sapienza e ragione delle cose e a conoscere malvagità, sfrontatezza, la stoltezza e pazzia e io vado trovando: <sup>26</sup>più amara della morte è la donna: lei è un laccio; una rete è il suo cuore e catene le sue mani. Chi è gradito a Dio ne scapperà, ma il peccatore vi rimarrà preso.<sup>27</sup> Guarda, questo ho trovato – dice il Qohelet<sup>11</sup> – una a una per cercare il totale <sup>28</sup>che la mia anima va ancora cercando ma non trovo. Un uomo fra mille ho trovato, ma una donna fra tutte loro non ho trovato. <sup>29</sup>Soltanto, guarda, questo ho trovato: Retto l'uomo che Dio aveva fatto, ma esse hanno cercato intrighi. 8<sup>1</sup> Chi è come il sapiente e chi conosce il senso delle cose?

La posizione e la struttura Qo 7,25-8,1a all'interno del libro sono abbastanza chiari. Ci troviamo all'inizio della seconda parte del libro in cui la giustapposizione dei materiali, se paragonata alla prima parte, fa emergere la volontà dell'autore di instaurare un confronto con l'insegnamento tradizionale per verificare se l'uomo possa arrivare alla sapienza.<sup>12</sup> La preoccupazione traspare già dalle pericopi precedenti: 7,1-14 aveva commentato una serie di detti tradizionali in base all'idea dell'inconoscibilità del tempo di compiere un'azione;<sup>13</sup> 7,15-18 aveva delineato un'etica fondata sulla gioia e sul timor di Dio,<sup>14</sup> mentre 7,19-24 aveva constatato nuovamente l'inconoscibilità della sapienza e la vanità dello sforzo umano di attingere la saggezza.<sup>15</sup> Le osservazioni che concludono questa sezione cioè i vv. 23-24 sollecitano una riflessione, poiché diversi commentatori fanno iniziare la nostra pericope proprio al v. 23 e ne situano la fine al v. 29. In uno studio assai esaustivo,

<sup>10</sup> Benché ben 79 manoscritti ebraici, la versione greca di Simmaco (*sensu meo*), la Vulgata di Girolamo (*animo meo*) e il Targum correggano *w'libbi* in *b'libbi* «nel mio cuore», si tratta soltanto di una *lectio facilior* suggerita da Qo 2,1.3.14,17.18. La correzione è accettata da A. LAUHA, *Kohelet*, (BKAT XIX), Neuchirchen-Vluyt 1978, 139, e MURPHY, *Ecclesiastes*, 74.

<sup>11</sup> Il testo massoretico recita *'amrāh qohelet* come se il copista, sapendo che Qohelet è un nome di funzione femminile, volesse utilizzare un verbo al femminile. In realtà, il testo va corretto secondo Qo 12,8 in cui l'inciso *'amar haqqōhelet* interrompe l'amara conclusione *hebēl hābālīm hakkol hābel*. La forza retorica della frase che sottolinea l'insegnamento milita contro la possibilità che si tratti di una glossa, come ritennero LAUHA, *Kohelet*, 139.142, e MURPHY, *Ecclesiastes*, 77.

<sup>12</sup> D'ALARIO, «Zwischen Frauenfeindlichkeit und Aufwertung», 91.

<sup>13</sup> F. BIANCHI, «Un fantasma al banchetto della Sapienza?». Qohelet e il libro dei Proverbi a confronto», in G. BELLIA – A. PASSARO (edd.), *Il Libro del Qohelet. Tradizione, redazione, teologia*, Milano 2001, 40-68.

<sup>14</sup> L. MAZZINGHI, «Qohelet fra giudaismo ed ellenismo. Un'indagine a partire da Qo 7,15-18», in BELLIA – PASSARO (edd.), *Il Libro del Qohelet*, 90-116.

<sup>15</sup> Su questa pericope G. RAVASI, *Qohelet*, Cinisello Balsamo 1988, 248-257.

A. Pinker<sup>16</sup> affermò che *kōl-zoh* nel v. 23 e *rabbîm* nel v. 29 formavano un'inclusione, capace di abbracciare tutto lo sforzo gnoseologico di Qohelet, mentre il ricorrere di parole chiave (la radice *ḥkm*, *māšā'*, *biqqeš*, *ḥešbôn*) e di particolari concetti legati alla distanza, al numero, alla vicinanza, al cercare e al trovare, ne fondava la ricerca dal punto di vista epistemologico. Nessuno di questi argomenti appare però convincente: l'inclusione individuata nei vv. 23 e 29 è del tutto inusitata e le parole chiave o i sintagmi si ritrovano anche fuori dalla delimitazione del testo proposta da Pinker. Costringere il pensiero di Qohelet in una sorta di «letto di Procuste» teorico appare, infine, una forzatura. Altri esegeti, pur conservando l'inizio della pericope in 7,23, hanno proposto di collocare la conclusione in 8,1a alla luce della grande inclusione creata in 7,23 e 8,1 dalla radice *ḥkm* in 7,23 e dalle domande retoriche introdotte dal pronome interrogativo *mî*.<sup>17</sup> A mio avviso, i vv. 23 e 24 potrebbero rappresentare tutt'al più una sorta di dichiarazione d'intenti con la quale Qohelet afferma di voler raggiungere la saggezza, pur riconoscendo la difficoltà della ricerca. I due versi ricapitolerebbero quanto detto in precedenza e preparerebbero la nuova ricerca. Essa comincia, in ogni caso, a partire dal v. 25, come i seguenti indizi dimostrano: a) il verbo *sbb* indica sempre l'inizio di una nuova azione; b) i verbi che descrivono la ricerca all'infinito costruito [*lāda'at* (2x), *lātûr*, *bāqqeš* (2x)]; c) la prevalenza della prima persona singolare in tutta la pericope sia con il pronome personale soggetto *'anî* sia con i suffissi di prima persona singolare uniti a *lēb* cuore e *nefeš*; d) il cuore visto come centro di elaborazione della conoscenza; e) l'uso reiterato di *ḥešbôn* e il suo plurale *ḥiṣṣe'bonôt* sui quali ritorneremo in seguito. L'idea di unità è rafforzata nei versetti successivi dall'onnipresente verbo *māšā'*, impiegato sia al perfetto sia al participio per un totale di ben sette volte e in antitesi al cercare e la donna, oggetto immediato della ricerca di Qohelet, dalla quale scaturirà una riflessione più generale.

<sup>16</sup> A. PINKER, «Qohelet's Views on Women – Misogyny or Standard Perceptions? An Analysis of Qohelet 7, 23-29 and 9,9», in *SJOT* 26(2012), 157-191. Aron Pinker (Varsavia 1936 - Silver Springs 2018) approdò agli studi biblici piuttosto tardi, dopo essere stato docente di fisica e matematica in università israeliane e statunitensi. Le sue ricerche, concentrate soprattutto su Qohelet e Giobbe, sono apparse sulle principali riviste scientifiche.

<sup>17</sup> Cf. FOX, *Qohelet and his contradictions* (JSOT.S 71), Sheffield 1989, 237. D'ALARIO, *Il libro di Qohelet*, 147 (più problematica).

Malgrado esista un certo consenso sul fatto che la pericope termini con il v. 29,<sup>18</sup> la conclusione va ricercata, a nostro avviso, nella domanda retorica di Qo 8,1a che ha, come implicita risposta, «nessuno». Essa si distacca dal resto del capitolo che affronterà il tema del giudizio in rapporto al potere, la contraddittoria retribuzione per i giusti e per gli empi, la gioia come unica via di fuga, prima di giungere a una nuova confessione sul fallimento della sapienza.

\*\*\*

Passando al commento puntuale della pericope. Qo 7,25 rimarca subito che la ricerca non riprende osservazioni altrui, ma che è stata condotta in prima persona. Il verbo *sbb* «volgersi intorno», riecheggiando l'incessante andare e venire del vento descritto in 1,6, indica la ripetitività dello sforzo; il pronome personale soggetto *'anî* denota il primato dell'ego<sup>19</sup> come del resto l'insistenza sul cuore. Rispetto all'«io» il cuore svolge, però, un ruolo essenziale nel processo di percezione, scoperta e valutazione delle cose. In quanto centro dell'intelligenza e della speculazione il cuore produce, infatti, conoscenza, riferendola alla persona<sup>20</sup> e rafforzando, come notava A. Schoors,<sup>21</sup> il soggetto principale. I tre verbi successivi, tutti all'infinito costruito, appartengono all'arsenale gnoseologico di Qohelet: il primo, *conoscere* (*lāda'at* da *yāda'*), implica una quantità di operazioni dalle quali si ricava che l'oggetto della conoscenza deve essere percepibile, vicino, accessibile e alla portata dell'osservatore. Il secondo, *esplorare* (*lātūr* da *tūr*), rimanda, in prima battuta, all'esplorazione della terra promessa da parte delle spie inviate da Mosè (Nm 13,2.16.17); dal momento che Qohelet lo aveva già usato in 2,3 per descrivere la sua esperienza della realtà, esso potrebbe alludere al tentativo di descrivere in modo

<sup>18</sup> R. GORDIS, *Kohelet. The Man and His Word. A Study of Ecclesiastes*, New York 1968, 285; RAVASI, *Qohelet*, 248; MICHEL, *Untersuchungen*, 225-237.

<sup>19</sup> Per l'uso di *'anî* in Qohelet cf. B. ISAKSSON, *Studies in the Language of Qoheleth: with Special Emphasis on the Verbal System* (Acta Universitatis Upsaliensis), Uppsala 1987, 163-171 e D'ALARIO, *Il libro del Qohelet*, 211-213.

<sup>20</sup> Cf. FOX, *Qohelet and His Contradictions*, 87-88.

<sup>21</sup> A. SCHOORS, *The Preacher Sought to Find Pleasant Words, A Study of the Language of Qohelet* (OLA 41), Leuven 1992, 154. Utile è R. HOLMSTEADT, «*'ani welibbi* – The Syntactic Encoding of the collaborative Nature of Qohelet's Experiment», in *Journal of Hebrew Scriptures* 9(2009), 2-27.

nuovo, quasi filosofico, l'esperienza concreta del conoscere.<sup>22</sup> *Cercare* (*baqqēš*, privo della preposizione *lamed*, da *biqqēš*) denota, infine, la ricerca di qualcosa che non è immediatamente disponibile e lo sforzo personale per acquisire la conoscenza. Questa triade di verbi sottolinea la fatica necessaria per acquisire quella sapienza alla quale Qohelet riconosce, però, un valore ambivalente. La sapienza è superiore alla follia e alla stoltezza, poiché permette al sapiente di arricchirsi e di trattare coi potenti, ma non di evitare diverse delusioni: l'impossibilità di cogliere tutta la realtà, la perplessità di fronte alla retribuzione delle azioni umane e in ultima analisi la morte. Ecco dunque che la sapienza ha un valore assai relativo.

Il secondo obiettivo della ricerca è descritto dall'enigmatico *ḥešbôn* che incontriamo soltanto in Qohelet e nell'ebraico più recente. L'accurata analisi di K. Seybold<sup>23</sup> dimostrò che la radice *ḥāšab* dalla quale deriva include tanto il significato di «contare, calcolare, enumerare», caratteristico della sfera matematica ed economica quanto quello più astratto o teorico di «pianificare, concepire, disporre», tipico del complesso processo mentale relativo alla preparazione di un progetto o di un'impresa. La seconda accezione può colorarsi di sfumature negative (nei Salmi i nemici architettano piani contro l'orante) o indicare un progetto concepito dall'uomo che attende di essere validato da Dio (letteratura sapienziale). Nella propria riflessione Qohelet sembra, per così dire, ibridare i due significati, poiché al significato matematico di «somma, totale», riferito alla raccolta di tutte le osservazioni fatte, aggiunge quello più teorico di «schema» o di «formula» in grado di abbracciare tutta la realtà con le sue esperienze.

Il fallimento spinge allora il nostro sapiente a sperimentare adesso il polo negativo. I quattro sostantivi che lo rappresentano vanno analizzati in maniera puntuale per poterne chiarire meglio le relazioni a livello sintattico. *Reša'* non solleva particolari difficoltà, poiché descrive la malvagità intesa in senso criminale (Qo 3,14.16), le ricchezze acquistate in modo fraudolento (Mi 6,11) e la disonestà compresa anche in senso più etico (Pr 4,17; 10,2). Quanto a *kesel* diversi esegeti la ricon-

<sup>22</sup> MAZZINGHI. *Ho cercato ed ho esplorato*, 163-164. Vedi anche ID., «The verbs *mš'* "to find" and *bqš'* "to search" in the Language of Qohelet. An Exegetical Study», in A. BERLEJUNG – P. VAN HECKE (edd.), *The Language of Qohelet in its Context. Essays in Honour of Prof. A. Schoors on the Occasion of his Seventieth Birthday* (OLA 164), Leuven 2007, 91-120.

<sup>23</sup> K. SEYBOLD, «ḥāšab», in *ThWAT*, III, 244-261, e C.L. SEOW, *Ecclesiastes. A New Translation and Commentary* (AncB 18C), New York 1997, 260-261.

ducono alla sfera della stoltezza della quale fanno parte il *kesîl*, lo stupido per antonomasia e *kesilût* la stoltezza. Un esame più attento della radice *ksl* I e *kesel* II non conferma, però, questa situazione come pure l'abituale equazione fra *kesel* e «stoltezza, stupidità». Riprendendo una proposta di A. Pinker,<sup>24</sup> propongo di attingere da *kesel* II il significato di «presunzione, sfrontatezza» (Gb 8,14; 31,24), caratteristiche di chi agisce in maniera sconsiderata, sperando di farla franca. *Siklût*, preceduto dall'articolo,<sup>25</sup> abbraccia evidentemente l'agire sciocco, dissennato, irrazionale. Qohelet lo usa sempre in parallelo con *hôlelôt* (Qo 1,17 ordine inverso; 2,12; 10,13). Anche in questo caso le traduzioni abituali «pazzia» o «follia» faticano a cogliere la problematicità del termine. Partendo dal significato originario di «incapace, imbecille, inefficace», proveniente dall'ambito militare e passato poi a quello profetico e liturgico, H. Cazelles<sup>26</sup> affermò che nella letteratura sapienziale *hôlelôt* avrebbe finito per designare «l'assoluta inefficacia della sapienza di tipo politico». Nel nostro caso la spiegazione non sembra convincente, visto che nel nostro testo non si tratta di sapienza politica. Più affascinante è l'ipervetusta spiegazione di P. Jouon<sup>27</sup> il quale propose di collegare *hll* III e dunque *hôlelôt* all'arabo *halal* che indica la falce lunare, ricavandone il significato di «lunaticità», «volubilità». Del resto, Sir 27,12 conservato dal testo greco e latino, sottolineerà che «lo stolto cambia come la luna».

Cerchiamo adesso di chiarire quale sia la relazione sintattica fra i quattro sostantivi che creò problemi già alle antiche versioni. LXX ἐκύκλωσα ἐγώ, καὶ ἡ καρδία μου τοῦ γνῶναι καὶ τοῦ κατασκέψασθαι καὶ τοῦ ζητῆσαι σοφίαν καὶ ψῆφον καὶ τοῦ γνῶναι ἀσεβοῦς ἀφροσύνην καὶ ὀχληρίαν καὶ περιφοράν e la Vulgata *lustravi universa animo meo ut scirem et considerarem et quaererem sapientiam et rationem et ut cognoscerem impietatem stulti et errorem imprudentium*, li interpretarono come due stati costrutti e questa soluzione riscuote ancora qualche consenso.<sup>28</sup> Non essendo però i quattro sostantivi preceduti dalla *nota accusativi* e non essendo separati da nessuna congiunzione (l'articolo precede soltanto il terzo sostantivo), molti esegeti li considerano parti di due frasi nominali con il verbo essere sottinteso: «Conoscere la mal-

<sup>24</sup> PINKER, «Qohelet's View on Women», 180-181.

<sup>25</sup> Cf. SCHOORS, *The Preacher*, 66.

<sup>26</sup> H. CAZELLES, «hll», in *ThWAT*, I, 441-443.

<sup>27</sup> P. JOUON, Notes de lexicographie hebraïque», in *MUSJ* 5(1912), 422-424.

<sup>28</sup> Cf. OGDEN, *Qohelet*, 119 e PINKER, «Qohelet's View on Women», 166 e 191 (traduzione).

vagità come stupidità, la stoltezza come vacuità».<sup>29</sup> Contro questa opzione milita, però, oltre «alla tautologia e alla banalità che avrebbe la frase»,<sup>30</sup> lo stesso uso della frase nominale nel libro. Qohelet la esprime grazie alla particella affermativa *yēš* (16x) o con quella negativa *'ēn* (44x) seguite dal participio o da un pronome personale come copula (cf. Qo 7,26 in cui *hī'* e riferito alla donna). Mi sembra preferibile, considerare i quattro sostantivi come accusativi che dipendono dal verbo conoscere,<sup>31</sup> secondo una costruzione già testimoniata da Qo 1,17. Visti i significati di questi sostantivi, ci si può domandare se Qohelet non intendesse mettere alla prova gli insegnamenti e gli ammonimenti della sapienza tradizionale sulle donne.<sup>32</sup> Alla fine di questa ricerca, Qohelet esplicita attraverso *môšē'* – participio del verbo *māšā'* – nel versetto seguente quella che a mio avviso rappresenta più una sua personale scoperta, scaturita dall'indagine precedente, che un insegnamento della Sapienza tradizionale.<sup>33</sup>

*La donna. Prima scoperta (v. 26). Mar mimṁāwet* solleva problemi più di natura filologica che grammaticale. Si tratta evidentemente di un comparativo nel quale si dichiara che la donna è più amara della morte. I passi più simili sarebbero 1Sam 15,32 in cui l'amalecita Agag, prima di essere ucciso da Saul, parla dell'amarezza della morte e Pr 5,4 a proposito della fine amara che aspetta chi si unisce alla «donna straniera». Contro questa spiegazione M. Dahood<sup>34</sup> propose invece, di far derivare *mar* dalla radice *mrr* «essere forte» – nota in ugaritico e in aramaico. L'affermazione di Qohelet rafforzerebbe la pericolosità della donna. Negli anni la proposta di M. Dahood è stata ripresa da C. Whitley,<sup>35</sup>

<sup>29</sup> Senza pretesa di completezza si vedano: GORDIS, *Kohelet*, 178; 281; LAUHA, *Kohelet*, 139: «um Frevel als Narrheit und Torheit als Unverstand zu erkennen»; J.L. CRENSHAW, *Ecclesiastes* (OTL), London 1988, 145-146; RAVASI, *Qohelet*, 245; SEOW, *Ecclesiastes*, 252: «wickedness to be foolishness and folly to be irrationality».

<sup>30</sup> Così P. SACCHI, *Qohelet*, Milano 2005, 188-189.

<sup>31</sup> Cf. SCHOORS, *The Preacher*, 167. Così già FOX, *Qohelet and its Contradictions*, 240.

<sup>32</sup> Così SACCHI, *Ecclesiaste*, Roma 1986, 189, e G. OGDEN, *Qoheleth*, Sheffield 1987, 119.

<sup>33</sup> Così A. BONORA, *Qohelet. La gioia e la fatica di vivere* (LoB 15), Brescia 1987, 114-115.

<sup>34</sup> M. DAHOOD, «Qohelet and Recent Discoveries», in *Bib* 39(1958), 308-314. L. KUTLER, «A "Strong" Case for Hebrew MRR», in *UF* 10(1978), 249-278, e RAVASI, *Qohelet*, 261 nota 9.

<sup>35</sup> C.F. WHITLEY, *Kohelet his Language and Thought* (BZAW 148), Berlin-New York 1979, 68-69.

N. Lohfink,<sup>36</sup> dal *Dictionary of Classical Hebrew*,<sup>37</sup> mentre altri autori sono propensi a attribuire a *mar* entrambi i significati.<sup>38</sup> Uno studio di D. Pardee<sup>39</sup> sulla possibile presenza della radice *mrr*, «essere forte», in ebraico e ugaritico, ha ribadito però il basilare collegamento della radice con l'amaro, il veleno e la bile. Dal sapore amaro scaturirebbe il significato metaforico di «amarezza» che include sentimenti ed emozioni. Va notato, inoltre, che neanche l'allusione a Ct 8,6: «l'amore è più forte della morte», addotta a sostegno della traduzione *mar* «forte», risulta perspicua, poiché nel Cantico l'aggettivo è infatti 'azzâ e non *mar*.

Ciò che Qohelet trova più amara della morte è dunque la donna, in ebraico 'et-hā'isšâ. Secondo una linea esegetica, avremmo di fronte un doppio accusativo retto dal verbo *māšā'*, il primo con funzione di predicato, l'altro di un accusativo vero e proprio.<sup>40</sup> La traduzione conseguente «Trovo più amara della morte la donna» avrebbe quell'innequivocabile sapore misogino che tanti esegeti attribuiscono a Qohelet. Altri suggeriscono, invece, di considerare 'et-hā'isšâ, un nominativo retto dalla nota *accusativi* 'et secondo una costruzione nota in ebraico tardivo e in ebraico misnico.<sup>41</sup> Proclamando dunque la propria scoperta, Qohelet dichiara: «Io trovo: «Più amara della morte è la donna»». Quest'ultima soluzione che avvalorata la scoperta del nostro sapiente si fa preferire non solo per ragioni linguistiche ma anche perché enfatizza il ruolo della donna. Per cogliere appieno le conseguenze dell'affermazione va precisato il valore di 'āšer<sup>42</sup> che rappresenta un'altra *crux* in questo accidentato percorso esegetico. Dalla traduzione, che deve tenere conto anche della presenza del pronome soggetto femminile *hî'*, dipende se Qohelet sta trattando della donna in generale o di una donna in particolare. La spiegazione, per così dire, più economica consi-

<sup>36</sup> N. LOHFINK, «War Qohelet ein Frauenfeind? Ein Versuch die Logik und die Gegenstand von Koh 7,23-8,1a herauszufinden», in M. GILBERT (ed.), *La sagesse de l'Ancien Testament* (BETHL 51), Leuven 1990, 259-287, 417-420; ID. *Qohelet*, Brescia 1997, *ad locum*.

<sup>37</sup> D.J. CLINES (ed.), *Dictionary of Classical Hebrew m-n*, Sheffield 2001, 473 e 875 (bibliografia).

<sup>38</sup> L. DI FONZO, *Ecclesiaste*, Torino-Roma 1967, 245, pensa appunto a un gioco di parole. SEOW, *Ecclesiastes*, 261-262. Pur accettando per *mar* il significato di «forte», Seow conserva in Qo 7,26 quello tradizionale di «amaro» sulla scorta dei paralleli biblici.

<sup>39</sup> D. PARDEE, «The Semitic Root *mrr* and the Etymology of Ugaritic *mrrt/brk*», in *UF* 10(1978), 349-378 rilevava che il significato «essere forte» è limitato all'arabo tardo.

<sup>40</sup> LAUHA, *Kohelet*, 142.

<sup>41</sup> SCHOORS, *The Preacher*, 188.

<sup>42</sup> R. HOLMSTEDT, «The Grammar of *š* and *šr* in Qohelet », in BODA – LONGMANN – RATA (edd.), *The Words of the Sages are like Goads*, 283-308.

dera *'ăšer* un pronome relativo riferito alla donna (quindi soggetto o in funzione genitivale) e alle sue arti pericolose. La valenza misogina della descrizione, rafforzata da *hî'* come copula è innegabile. Altri pensano, invece, che *'ăšer* introduca un discorso diretto o una citazione<sup>43</sup> (dello stesso Qohelet o della sapienza tradizionale?). *Hî'* avrebbe allora il valore di soggetto che apre la descrizione. Non mancano, infine, esegeti che attribuiscono a *'ăšer* la funzione di introdurre una preposizione causale<sup>44</sup> o ipotetica («se»),<sup>45</sup> considerando anch'essi *hî'* come soggetto.

*Prima facie* il tono dell'argomentazione e le immagini venatorie, associate alle parti del corpo femminile,<sup>46</sup> suggerirebbero di conservare per *'ăšer* il valore di pronome relativo o al limite quello di introdurre un discorso diretto. Il senso della frase riguarderebbe tutto il genere femminile. D. Rudman<sup>47</sup> notò che questa potente descrizione attribuiva alla donna caratteristiche quasi divine. I lacci cioè *m<sup>e</sup>šôdîm*,<sup>48</sup> rimandano a quel verbo *šwd* «cacciare» evocando la rete e la trappola, due ben noti strumenti venatori. Immediatamente dopo Qohelet rileva che il cuore della donna è una rete (*hăvāmîm* al plurale): cf. Ez 26,5.14 e Ab 1,5.16.18, l'arma prediletta delle divinità vicino-orientali: la presenza del cuore serve a sottolinearne l'attrazione intellettuale. Infine, le catene, *'ăšûrîm*, ancora plurale (Gdc 15,4 e in *Ger* 37,15) collegate alle braccia, designano nel linguaggio venatorio l'incatenamento della preda. A questo punto della descrizione, va notato che questi oggetti tanto fatali ritorneranno in Qo 9,11-12 allorché il nostro autore descriverà i momenti decisivi che, nel quadro della vita come della morte, qualsiasi uomo, per quanto forte, veloce o sapiente, ignora.<sup>49</sup> Dal momento che la loro scelta non dipende dall'uomo, egli è in balia della morte. A questo contesto rimanda il verbo *lkd*: esso si riferisce nella chiusa del

<sup>43</sup> MICHEL, *Untersuchungen*, 227-228.

<sup>44</sup> FOX, *Qohelet and His Contradictions*, 341.

<sup>45</sup> Y.S. PAAK, «The Significance of אִשָּׁר in Qoh 7,26, "More Bitter than Death is the Woman, if she is a snare"», in A. SCHOORS (ed.), *Qohelet in the Context of Wisdom* (BETHL 136), Leuven 1998, 373-383, qui 382-383.

<sup>46</sup> Non si può fare a meno di notare il rovesciamento di prospettiva rispetto al Cantico dei Cantici.

<sup>47</sup> D. RUDMAN, *Determinism in the Book of Ecclesiastes* (JSOT.S 316), London 2001, 106-116, sottolinea l'aspetto quasi divino della donna che impedisce all'uomo di conseguire l'*hešbôn*, la ragione di tutte le cose. F. PIOTTI, *Qohelet. La ricerca del senso della vita* (Antico e Nuovo Testamento 18), Brescia 2012, 88, rileva «l'imbarazzante somiglianza fra il modo di agire della donna in Qo 7,26 e quello di Dio in Gb 19,6».

<sup>48</sup> LAVOIE, *La pensée*, 142.

<sup>49</sup> F. BIANCHI, «Ecll 9,11-12 or How the Trap of time Works», in *BeO* 69(2017), 1-21.

v. 26 a chi ne resterà preso perché sgradito a Dio, a differenza di chi le sfuggirà perché a lui gradito. I termini ebraici *hôtē'*, alla lettera «colui che manca il bersaglio», e *ṭōb* cioè «colui che è buono», già presenti in 2,26 per indicare un giudizio religioso o morale, come voleva l'antica esegesi,<sup>50</sup> sottolineano tuttavia l'imperscrutabilità dell'agire divino, che può far cadere o meno nella rete di quella donna. A mio avviso, tale possibilità adombra proprio la «legge dei momenti» (3,1-8) di cui l'uomo conosce i singoli tempi,<sup>51</sup> ma non il principio generale che governa, fra gli altri, anche il tempo di amare e quello di odiare. Anche Qo 9,8 nel quale all'interno di un più ampio invito alla gioia,<sup>52</sup> incontriamo l'invito a godere «la vita con la donna che ami in tutti i giorni della tua vita vana che ti è data sotto il sole», va in questa direzione. Ignorando questa legge, all'uomo può capitare di incontrare la donna più amara della morte: in virtù di questa scoperta – *'āšer* può introdurre quindi la citazione di Qohelet che ne descrive le caratteristiche – Qohelet nega quell'assunto della sapienza tradizionale al quale aveva dato voce Pr 18,22 «Chi trova (una) moglie (buona) otterrà favore dal Signore».<sup>53</sup> La presenza di *ms'* e *'iššā* lasciano pochi dubbi sul gioco dell'intertestualità. Se così è, si rivelano superflui i tentativi, sia pur interessanti dal punto di vista della culturologia, che hanno cercato di identificare questa figura femminile. Nel gioco incessante delle interpretazioni ebraiche, a partire dai Detti dei Padri (II-III sec.),<sup>54</sup> la donna di Qo 7,26 è stata, di volta in volta, identificata con la sposa che spinge il marito a peccare, con la moglie da ripudiare per difetti, per così dire, intrinseci, con la donna da non sposare affatto, con la *summa* di tutti i difetti femminili (infiungarda, invidiosa, avida), con l'adultera la seduttrice, la pro-

<sup>50</sup> *Qohelet Rabba* tentò di identificare, attingendo ai racconti biblici e rabbinici, coloro che erano risultati graditi o sgraditi a Dio: si veda M.C. MOTOS LOPEZ, *Midras Qohelet Rabbah. Las vanidades del mundo. Commentario rabbinico al Ecclesiastés*, Navarra 2001, 370-372.

<sup>51</sup> Cf. da ultimo P.M. F. CHANGO, *Qohelet et Chryssippe au sujet du temps: Εὐκαιρία, αἰών et les lexèmes 'ēt et 'ōlām en Qo 3,1-15*, Paris 2013.

<sup>52</sup> Sulla sezione è fondamentale J.Y.-S. PAHK, *Il canto della gioia in Dio. L'itinerario sapienziale espresso dall'unità letteraria in Qo 8,16-9,10 e il parallelo di Gilgamesh Me iii*, Napoli 1996.

<sup>53</sup> L. ALONSO SCHOKEL – J. VILCHEZ LINDEZ, *Proverbi*, Roma 1988, 445.

<sup>54</sup> I *Detti dei Padri* (*Pirqe Avot*) riportano gli insegnamenti di rabbini, vissuti fra il II a.C. e il II sec. d.C. in materia di donne: Josè ben Jonathan di Gerusalemme (150 a.C.) raccomanda allo studioso di non conversare troppo con le donne, per timore di trascurare le parole della legge ed essere condannato alla Geenna (*Detti dei Padri* 1,5). A sua volta, Hillel nota che «dove ci sono più donne c'è più stregoneria» (*Detti dei Padri* 2,8).

stituta, con la personificazione dell'eresia e della Geenna.<sup>55</sup> L'esegesi rabbinica non fu la sola a proporre un'interpretazione allegorica della figura femminile: già a Qumran, 4Q184 «Gli adescamenti della donna malvagia» – uno dei primi testi a essere pubblicati – mise in relazione le parti del corpo femminili con la loro rispettiva peccaminosità, quantunque non fosse chiaro chi o che cosa nascondesse questa figura femminile.<sup>56</sup> Nell'esegesi cristiana talune affermazioni polemiche di Giovanni Crisostomo contro le donne<sup>57</sup> potrebbero tradire l'influsso del nostro passo.<sup>58</sup> Nell'esegesi cristiana occidentale il commento di Girolamo all'Ecclesiaste (388) a Qo 7,27 divenne l'*auctoritas* quasi assoluta.<sup>59</sup> Girolamo propugnò in un primo tempo un senso letterale – chi è sgradito a Dio cade dunque nelle grinfie della donna – allegando poi un senso spirituale. In esso la donna poteva indicare qualsiasi genere di peccato, come l'immagine della donna, prigioniera dell'efa, portata via da un angelo in Zc 5,7, poteva suggerire. Girolamo addusse, però, una seconda interpretazione che collega la donna al diavolo da intendersi in maniera figurata o metaforica *tropikos* proprio *propter effeminatas vires* e persino una terza, ispirata da una citazione di Origene sugli eretici che profanano l'eucarestia e il battesimo. *Tropikos* scompare, però, sia dal commento di Alcuino all'Ecclesiaste<sup>60</sup> (800) dove *laqueus venatorum nisi concupiscentia mulieris que decipula est demonum*, sia dalla Glossa Ordinaria<sup>61</sup> (1080) che riproduce l'interpretazione *mistica* della donna di Girolamo. Se nel commento all'Ecclesiaste di Bonaventura da

<sup>55</sup> Cf. J.J. LAVOIE, «Les pièges de la femme et le ambiguïtés d'un texte: étude de Qohélet 7,26 dans l'histoire de l'exégèse juive», in *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 49(2020), 165-192 (ultima consultazione on-line 12 luglio 2020. <https://doi.org/10.1177/0008429819892191>).

<sup>56</sup> La donna potrebbe simboleggiare una potenza straniera (Roma?), un gruppo rivale o esprimere la misoginia del gruppo. La scoperta nel cimitero di Qumran di scheletri femminili, la presenza di benedizioni riservate alle donne e di esseri sposati non residenti a Qumran suggerisce cautela sull'origine del poema. Sul testo L. MORALDI, *I manoscritti di Qumran*, Torino 1986, 699-705.

<sup>57</sup> PINKER, «Qohelet's View on Women», 169 nota 56. Si tratta di *topoi* retorici (trucco, vestiti e altro) biasimati in ragione di una maggiore austerità di vita.

<sup>58</sup> C. MILITELLO, *Donna e Chiesa. La testimonianza di Giovanni Crisostomo*, Palermo 1985.

<sup>59</sup> Per il passo geronimiano si veda PL 23, 1069-1070 e la traduzione di K. BARDSKI, *Sw. Hieronim Komentarz do Ksiegi Eklezjatesa*, Krakow 1995, 99-100.

<sup>60</sup> M. KIELING, *Terrena non amare sed coelestia. Theologie der Welt in Alkuins Commentaria super Ecclesiasten*, Frankfurt am Main 2002. La prima parte riprende alla lettera il commento di Girolamo.

<sup>61</sup> J.L. KOSTOFF-KAARD, *The "Glossa Ordinaria" on Ecclesiastes. A Critical Edition with Introduction*, Toronto 2015, 250.

Bagnoregio la minaccia diabolica della concupiscenza non cancella la complementarità di uomo e donna e la parte della donna nella salvezza,<sup>62</sup> l'uso di Qo 7,26 nel *Malleus Maleficarum* (1487) segnò invece il trionfo della linea interpretativa più misogina. Composto dai domenicani tedeschi H. Kramer e J. Spenger,<sup>63</sup> questo manuale contro la stregoneria intende dimostrare che le donne sono esposte alla stregoneria e alle tentazioni diaboliche. Del resto, la donna risulta più amara della morte e del diavolo, avendo Eva indotto Adamo a peccare. E dal momento che il peccato uccide soprattutto l'anima, le blandizie e la segretezza delle donne risultano più pericolose della morte corporale e collaborano con i diavoli per intrappolare l'uomo, vittima della concupiscenza. Sono evidenti le conseguenze di questa esaltazione dell'aspetto demoniaco della donna. Quanto al Protestantesimo, M. Lutero sottolineò che la donna era creatura di Dio, ma che il suo posto era all'interno della casa e della famiglia, lontano dalle attività proprie del marito.<sup>64</sup>

Attualmente l'interpretazione allegorica della donna di Qo 7,27 riscuote ancora consensi, sebbene non ci sia accordo su chi o che cosa il personaggio dovrebbe rappresentare. Per esempio, C.L. Seow<sup>65</sup> e H. Simian Yofre<sup>66</sup> hanno creduto di poterla identificare con la Signora Follia, che nel libro dei Proverbi si contrapporrebbe alla Sapienza, cercando di sottrargli i suoi discepoli. Più recentemente T. Kruger<sup>67</sup> e R. Clifford<sup>68</sup> hanno ipotizzato, invece, che Qohelet volle mettersi alla sequela

<sup>62</sup> BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Commentarium in Sacram Scripturam VI*, Ad Acquis Claras, 62-63.

<sup>63</sup> C.R. FONTAINE, «Many Devices' (Qoheleth 7:23-8:1): Qoheleth, Misogyny and the Malleus Maleficarum», in A. BRENNER - C. FONTAINE (edd.), *A Feminist Companion to Wisdom and Psalms*, Sheffield 1998, 137-168, nota il ricorso a Qo 7,26-27 nella *quaestio sexta*. La traduzione a cura di A. VERDIGLIONE, *Il Martello delle streghe. La sessualità femminile nel "transfert" degli inquisitori*, Roma 2006, 94-95, confonde sempre l'Ecclesiastico (assai citato) con l'Ecclesiaste, attribuendo erroneamente la citazione di Qo 7,26-27 al libro dei Proverbi [(!) p. 94 n. 30].

<sup>64</sup> M. LUTHER, *Werke Kritische Gesamtausgabe 20 Band*, Weimar 1898, 148-149. Le *Annotationes in Ecclesiastes o Vorlesung uber den Prediger Salomo* datano al 1532.

<sup>65</sup> SEOW, *Ecclesiastes*, 274-275; cf. anche E.W.F. GOH, «"She is more bitter than Death". Reading Ecclesiastes 7,23-8,1 as an Asian Chinese», in J. HAVESA - P.H.W. LAU (edd.), *Reading Ecclesiastes from Asia and Pasifika*, Atlanta 2020, 115-126.

<sup>66</sup> SIMIAN YOFRE, «Conoscere la Sapienza. Qohelet e Genesi», in BELLIA - PASSARO (edd.), *Il Libro del Qohelet*, crede che Qohelet sottolinei di non aver trovato Donna Follia, dunque di esserle sfuggito.

<sup>67</sup> T. KRUGER, «Frau Weisheit in Koh 7,26», in *Bib* 73(1992), 394-402, ritiene che «le armi» della donna rappresentino simbolicamente le punizioni inflitte allo studente che non aveva raggiunto la sapienza. Qohelet contesterebbe questo aspetto dell'insegnamento.

<sup>68</sup> R.J. CLIFFORD, «Another Look at Qohelet 7,23-29», in *Bib* 100(2019), 50-59.

della Signora Sapienza, ma di non aver trovato quanto da lei promesso nella sua indagine personale. Altri esegeti hanno giudicato la donna un'allegoria della morte immatura che colpisce chi non segue la via della Sapienza<sup>69</sup> o della morte che trionfa su tutti, anche se qualche uomo ne è risparmiato.<sup>70</sup> Tutte queste interpretazioni non tengono però conto che la ricerca di Qohelet prescinde da queste o altre figure ipostatizzate; l'oggetto della sua ricerca in generale e in particolare è sempre qualcosa di concreto e come vedremo più avanti, Qo 7,27 non fa eccezione.

La fragilità di queste constatazioni ha suggerito di verificare se, qui come altrove, Qohelet alluda al più vasto patrimonio biblico. Riprendendo una tendenza esegetica presente nel mondo giudaico (Rashi, Sforzo), in Girolamo,<sup>71</sup> in E. Podechard,<sup>72</sup> C.C. Forman,<sup>73</sup> J.J. Lavoie<sup>74</sup> ha voluto leggere in filigrana il racconto di Gen 2-3, identificando nella donna la stessa Eva. In Qohelet, costei non è più la madre dei viventi e l'aiuto per l'uomo, ma è diventata una trappola e una nemica per l'uomo.

Anche se queste ricerche non sono prive di fascino e di spunti interessanti, mi sembra che il pensiero di Qohelet intenda soprattutto sottolineare, come rilevava V. D'Alario, l'aspetto misterioso della donna che racchiude una sorta di forza elementare e di segreto che risultano inaccessibili per l'uomo. A mio avviso, la sua amarezza e la sua «pericolosità» dipendono dalla difficoltà di trovare il tempo di questo incontro. Il disastro che si abbatte sull'uomo scaturisce allora da una scelta indotta dall'ignoranza della legge dei momenti più che dalla donna stessa che in qualche modo adempie a un ruolo stabilito da Dio.

*Retrospectiva e seconda scoperta* (vv. 27-28). In questa prospettiva metodologica Qohelet presenta il risultato della sua ricerca, sottolineato sia grazie all'inciso – dice il Qohelet – sul quale mi sono già soffermato – sia attraverso l'insistenza sulla coppia di verbi *mš'* e *bqš'* disposti chiasmaticamente. Qui e nel versetto successivo l'imperativo del

<sup>69</sup> G. OGDEN, *Qohelet*, 119-123.

<sup>70</sup> LOHFINK, «War Qohelet ein Frauenfeind?», 283, ritiene che Qohelet citi un detto sapienziale per dimostrarne l'errore. La donna non può essere più forte della morte, essendo essa stessa mortale. Si veda la critica di FOX, *Qohelet and His Contradictions*, 238.

<sup>71</sup> BARDSKI, *Sw. Hieronim Komentarz do Księgi Eklezjastes*, 99-100 e nota 318.

<sup>72</sup> E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, Paris 1912, 386ss.

<sup>73</sup> C.C. FORMAN, «Kohélet's Use of Genesis», in *JSS* 5(1960), 256-263.

<sup>74</sup> J.J. LAVOIE, *La pensée du Qohélet: étude exégétique et intertextuelle*, Montréal 1992, 125-147.

verbo *rā'āh*, «guardare, osservare», attira l'attenzione del lettore<sup>75</sup> sulla scoperta. Il pronome dimostrativo femminile *zeh* esalta evidentemente la scoperta che la maggioranza dei commentatori riferisce al verso successivo<sup>76</sup> cioè alla situazione descritta nel v. 28. Ciononostante, seguendo M.V. Fox,<sup>77</sup> *zeh* ci riporta proprio alla scoperta precedente, risultato della sua esplorazione sistematica. Essa scaturisce dall'azione di aggiungere *'aḥat le'aḥat* cioè «una a una». I numerali femminili, pur nell'idea meramente contabile<sup>78</sup> dell'aggiungere richiamata anche da «la somma o il totale», evocano ancora la finzione salomonica<sup>79</sup> e introducono la prima deludente constatazione: non aver trovato ciò che «la mia anima» ha continuamente cercato.<sup>80</sup> Per introdurla Qohelet utilizza di nuovo il pronome relativo *'āšer*, ma come per il v. 25 non c'è accordo fra gli studiosi sulla sua interpretazione. Escluse improbabili emendazioni testuali,<sup>81</sup> la soluzione più economica potrebbe essere quella di mantenere il valore di pronome relativo che riprende *ḥešbôn*. Qohelet si sta riferendo a quella ragione delle cose, a quello schema che gli sfugge nonostante la ricerca. Altri preferiscono, invece, considerarlo un pronome dimostrativo «ciò, quello che»<sup>82</sup> che introduce il detto successivo, incentrato sull'opposizione fra mille e uno. Qohelet afferma di aver trovato un uomo fra mille,<sup>83</sup> ma non una donna fra loro. Gli esegeti si sono limitati a notare che l'opposizione fra «mille» (un numero che indica una quantità piuttosto grande) e «uno» è un artifi-

<sup>75</sup> J. VILCHEZ LINDEZ, *Ecclesiastes o Qohelet*, Estella (Navarra), 1994, 328 e nota 21. Forte è la tentazione di tradurlo con «sta attento, attenzione», ribadendo, come nota F. PIOTTI, *Qohelet*, 41, il valore dell'esperienza diretta.

<sup>76</sup> DI FONZO, *Ecclesiaste*, 246-247 (problematico), MURPHY, *Ecclesiastes*, 74, VILCHEZ LINDEZ, *Ecclesiastes*, 330.

<sup>77</sup> FOX, *Qohelet and His Contradictions*, 241-242.

<sup>78</sup> Per spiegare la frase si è passati dal linguaggio commerciale, alla matematica o alla filosofia ellenistica.

<sup>79</sup> CRENSHAW, *Ecclesiastes*, 147.

<sup>80</sup> Lo stilema sapienziale si ritrova in Ct 3,1-6; 5,6; 6,1. «La mia anima» cioè «io» e potrebbe trattarsi di un riferimento al respiro e alla vita. La ricerca va avanti, dunque, finché c'è *nefeš*.

<sup>81</sup> FOX, *Qohelet and His Contradictions*, 242, riprendendo una proposta di Ehrlich, propone di leggere *'iššah* in luogo di *'āšer*: «Una donna cercai continuamente ma non la trovai». Per quanto sottile, la proposta non trova appoggio in nessuna delle versioni antiche o nei codici ebraici.

<sup>82</sup> Cf. MURPHY, *Ecclesiastes*, 75 e la nota al v. 28a.

<sup>83</sup> PINKER, «Qohelet's View on Women», 184, rivocalizza *me'elef* in *me'allef* cioè il participio piel del verbo *'lf* «istruire, insegnare»: «Un uomo che insegna l'ho trovato, ma una donna fra di loro non l'ho trovata». L'ingegnosità della soluzione non trova però riscontro nella storia del testo.

cio retorico abbastanza raro: in Gb 33,23 Elihu invoca la presenza in favore di Giobbe di un angelo o di un protettore fra mille e in Sir 6,6 il sapiente consiglia di avere un amico fra mille. La cifra potrebbe alludere alla sfera militare, poiché un reparto era appunto formato da mille uomini o indicare soltanto un gran numero di persone. In realtà, la cosiddetta *inner-biblical exegesis* illumina questa riflessione riprendendo il collegamento postulato da E.S. Christianson<sup>84</sup> con la finzione salomonica dei cc. 1,17–2,26. Per ragioni pratiche comincio dalla donna che non si trova fra i mille.

Secondo 1Re 11,3 l'*harem* salomonico annoverava nientemeno che 700 mogli e 300 concubine per un totale di mille donne. Di questo nutritissimo gineceo, fomite di quella idolatria che perderà il re sapiente, come afferma 1Re 11,1-11 e Ne 13,25-26, conosciamo il nome di una sola donna, menzionato soltanto in 1Re14,17 a proposito dell'accessione al trono di quest'ultimo.<sup>85</sup> È quanto meno singolare che l'esegesi rabbinica e medievale volle trovare traccia di queste mille donne in un oscurissimo verso del Cantico dei Cantici cioè Ct 8,12 in cui Salomone è invitato tenersi per sé «i mille pezzi d'argento». Benché la cifra potesse indicare in origine la dote per il marito, è costante il richiamo in senso storico o cabalistico all'*harem* salomonico.<sup>86</sup> A questo universo femminile aveva fatto allusione Qo 2,8 in cui al culmine della finzione salomonica Qohelet afferma di aver ammassato oro e argento, cantori e cantatrici e la delizia del genere umano cioè molte donne.<sup>87</sup>

Se Qohelet – Salomone sta affermando di non aver trovato una donna in questo vastissimo *harem*, chi potrebbe essere l'uomo che ha trovato? Nella storia di Salomone, l'unico personaggio che potrebbe ambire a questo ruolo potrebbe essere quell'Hiram (1Re 7,13-45) o

---

<sup>84</sup> E. CHRISTIANSON, *Qohelet and the Self*, 143ss. Un collegamento analogo intuirono G. CERONETTI (ed.), *Qohélet o L'Ecclesiaste*, Torino 1980, XV («due cose del libro dei Re: il numero delle mille donne preso dalla tradizione per il suo cimento venereo sacro») e G.M. SCHWAB, «Women as the Object of Qohelet's Search», in *AUSS* 39(2001), 73-84, secondo il quale, quasi Don Giovanni *ante litteram*, sarebbe passato di avventura in avventura senza trovare la donna adatta.

<sup>85</sup> A. MALAMAT, «Naamah The Ammonite Princess, King Solomon's Wife», in *RB* 106(1999), 35-40.

<sup>86</sup> Per l'idea della dote G. REGALZI, «Mille monete per Salomone. Osservazioni su Cantico 8,12», in *Materia Giudaica* 9(2004), 159-166. Sull'interpretazione giudaica, cf. Y. ZAKOVITCH, *The Song of Songs. The Riddle of the Riddles*, London 2019, 30ss.

<sup>87</sup> *Siddah wesiddôt* indica la totalità, ricorrendo a un'endiadi singolare-plurale (per es. *dor-dorim*).

Curam-Abi (2Cr 2,11), che mise a servizio della fabbrica del tempio di Gerusalemme la propria intelligente perizia.

Ben più complessa è invece l'opposizione fra *'ādām* e *'iššā*. Come corrispettivo maschile ci si sarebbe aspettato *'iš* che troviamo nel racconto sulla creazione della donna in Gen 2,22. Poiché nello stesso brano della Genesi *'ādām* e *'iššā* sono usati indiscriminatamente e l'iscrizione di Azitiwadda attesta lo stesso uso di *'dm* e *'št* (KAI 26b 4-5), la questione retorica è secondaria. Una domanda analoga aveva posto il libro dei Proverbi sia in Pr 20,6 «Chi trova un uomo affidabile?», sia in Prv 31,10 «Chi troverà una donna di valore?». Nel secondo caso L. Alonso Schökel e J. Vilchez Lindez affermano che la domanda implica una risposta positiva che dipende dall'impegno nella ricerca. Ora la ricerca di Qohelet approda a un risultato negativo, ma non perché appartiene alla sfera militare, come credeva K. Baltzer<sup>88</sup> morale<sup>89</sup> o sapienziale.<sup>90</sup> Di conseguenza il detto potrebbe ben richiamare l'*exemplum* salomonico:<sup>91</sup> sotto la maschera di Salomone, signore di un affollato gineceo, Qohelet confessa di non aver trovato nessun aiuto valido, con un riferimento implicito a Gen 2,18-24 e forse anche alla donna di valore di Pr 31,10. Anche qui spicca il contrasto fra la pluralità delle occasioni e l'inattuabilità del tempo di amare.

*Seconda scoperta:* In via subordinata – così interpretiamo *l'ebad* «soltanto»,<sup>92</sup> Qohelet approda a un risultato, frutto dalla sua esperienza diretta, sul quale richiama, come già in precedenza, l'attenzione del lettore. L'aforisma che lo veicola tradisce lo stile dell'autore, come dimostra in primo luogo la presenza di Dio cioè *'elôhîm*.<sup>93</sup> Com'è noto, l'uso di *'elôhîm* da parte di Qohelet è stato giudicato un generico riferimento alla divinità, il segno di una concezione deista di Dio, creatore

<sup>88</sup> Secondo K. BALTZER, «Woman and War in Qohelet 7:23-8:1a», in *HTR* 80(1987), 127-132, essendo la guerra un affare maschile, in un esercito non ci sono donne.

<sup>89</sup> DI FONZO, *Ecclesiaste*, 247, sostiene che il detto altamente misogino di Qohelet mira a insegnare la presenza di almeno un uomo dabbene rispetto all'assenza di una «donna morigerata e saggia». Ciò scaturirebbe da quell'inferiorità morale della donna insita nel suo potere di «seduzione, lusinghe e male arti» (245!).

<sup>90</sup> SEOW, *Ecclesiastes*, 264 pensa all'inattuabilità della Sapienza.

<sup>91</sup> CRENSHAW, *Ecclesiastes*, 147.

<sup>92</sup> SEOW, *Ecclesiastes*, 265 pensa che *l'ebad* sia la spia di una glossa che include tutto il v. 29: avendo il glossatore riferito il v. 28 alle donne, ne avrebbe tentato una maldestra dimostrazione.

<sup>93</sup> *'Elôhîm* compare ben 40 volte in tutto il libro, 32 delle quali con l'articolo.

del mondo e delle sue leggi ma lontano dagli uomini o di un Dio inteso come destino o ancora come il dio cosmopolita dei sapienti.<sup>94</sup> Il riferimento a ciò che Dio fa<sup>95</sup> indirizza verso una teologia negativa della creazione. Dio ha fatto ogni cosa, ma la sua azione creatrice è nascosta all'uomo. L'osservazione riporta, come notava Seow,<sup>96</sup> alla conclusione di Qo 7,1-14 – una vera e propria sintesi del pensiero qoeletico – in cui Qohelet indica l'immutabilità di ciò che Dio ha fatto come pure è l'ignoranza umana. In questo caso quale significato ha 'ādām? Secondo la maggioranza degli studiosi, Qohelet sta pensando all'umanità in senso collettivo: Dio l'avrebbe fatta *yāšār* «diritta» e in senso morale «onesta, leale, giusta». A giudizio di Lavoie,<sup>97</sup> *yāšār* sarebbe perciò un sinonimo di quel *tôb* che in Gen 1 aveva celebrato la bontà della creazione e quella dell'uomo prima della caduta. La situazione è rovesciata dal secondo membro della frase in cui la congiunzione *waw* ha un chiaro valore avversativo. *biqqešû* – terza persona plurale del perfetto *pi'el* di *bqš* – ha come oggetto *hēmmâ*, un pronome di terza persona maschile plurale con *he* enfatica, riferito all'umanità. Quanto a *hiššêbônôt*, suo complemento oggetto, esso è attestato soltanto qui e in 2Cr 26,15 dove significa «macchine da guerra, catapulte».<sup>98</sup> In questo caso gli si potrebbe dare il significato di «invenzioni, macchinazioni». Allontanandosi dal progetto originario di Dio, gli uomini avrebbero cercato di alterare con complicazioni, speculazioni, invenzioni la semplicità della creazione.<sup>99</sup>

A ben vedere, tuttavia, il discorso di Qohelet permette una lettura alternativa, avanzata da H. Graetz, ripresa da L. Levy e V. Zapletal e che R. Gordis<sup>100</sup> valutò a lungo prima di abbandonarla, cioè quella di considerare *hēmmâ* sì un pronome maschile plurale ma di attribuir-

<sup>94</sup> LAVOIE, *La pensée*, 227-244.

<sup>95</sup> *ʿāšāh* ritorna 64 volte nel libro come sostanza del vivere umano, ma anche di quella di Dio.

<sup>96</sup> SEOW, *Ecclesiastes*, 275.

<sup>97</sup> LAVOIE, *La pensée*, 144-145. In senso più marcatamente teologico *yāšār* sottolinea nel discorso che il profeta Achia rivolge in 1Re 11,33.38 a Salomone e in 1Re 14,8; 15,5 a Geroboamo: il fatto che «non hanno fatto ciò che è giusto agli occhi di YHWH».

<sup>98</sup> F. BIANCHI – G. ROSSONI, «L'armée d'Ozias (2Ch 26,11-15) entre fiction et réalité. Un'esquisse philologique et historique», in *Trans* 13(1997), 21-37.

<sup>99</sup> F. BIANCHI, «Il lavoro manuale e intellettuale nei testi giudaici apocrifi e nei manoscritti di Qumran», in *Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica 34. Lavoro-Progresso-Ricerca nella Bibbia*, Roma 2003, 72-73, per l'umanità prima del diluvio (Gen 6,1-5) o per le invenzioni dei discendenti di Caino (Gen 4,1-5). LXX traduce *logismous*, V *quaestionibus*.

<sup>100</sup> GORDIS, *Kohelet*, 283, con la bibliografia degli studi precedenti.

gli un significato «femminile». L'ebraico tardo ne conosce almeno tre esempi: Zc 5,1; Ct 6,8; Rt 1,22. Questa soluzione ormai dimenticata – l'ultimo esegeta a riprenderla fu il nostro A. Vaccari<sup>101</sup> vede perciò nelle donne il soggetto della frase. Cercando infiniti inganni, intrighi, invenzioni per sedurre e per intrappolare l'uomo, lo avrebbero allontanato dal trovare la ragione delle cose. Forse non è casuale l'ironia fra l'*ḥešbon* cercato da Qohelet e *ḥiṣṣe bonôt* femminili. Dietro questa osservazione più prosaica e meno filosofica dobbiamo cogliere le lotte e le rivalità all'interno di un *harem* che potevano condizionare l'ascesa al trono di questo o di quel figlio e che la Bibbia ci lascia intravedere soltanto nel libro di Ester in riferimento alla corte persiana? In ogni caso diverse figure femminili rivelano nella Bibbia un lato oscuro e pericoloso, da vere e proprie *femmes fatales*; Eva alla quale il v. 30 potrebbe alludere; le donne che si unirono ai giganti; quelle del libro dei Giudici cioè Giaele (Gdc 5), Dalila (Gdc 15); le regine Betsabea, Gezabele e Atalia nei libri dei Re; le donne straniere. Questa conclusione supera la misoginia, tipica del mondo antico, per esprimere la personalissima antropologia del suo autore.

8,1a *Conclusion*e. Due domande retoriche, che implicano una risposta negativa chiudono la pericope; la prima, corretta secondo la proposta di Fox<sup>102</sup> *mî koh ḥākam* sottolinea che nessuno è tanto saggio da sfuggire a questa situazione, mentre la seconda rimarca che nessuno può scoprire il significato di una cosa.

\*\*\*

Giunti alla fine di questa affascinante e defatigante indagine possiamo abbozzare alcune conclusioni: lo sfondo delle tre scoperte di Qohelet 7,25- 29 non è tanto quello caratteristico della pur innegabile misoginia che accomuna nel mondo antico la Babilonia,<sup>103</sup> l'Egitto,<sup>104</sup>

<sup>101</sup> A. VACCARI, *I Libri Poetici della Bibbia*, Roma 1926, 277: «Le donne sogliono essere intriganti».

<sup>102</sup> FOX, *Qohelet and His Contradictions*, 244.

<sup>103</sup> Cf. *Il Dialogo pessimistico* I 51 (XIV sec. a.C.): «La donna è un pozzo, un pozzo, una buca, un fosso. La donna è un coltello di ferro acuminato che taglia la gola all'uomo!» (Trad. di G.R. CASTELLINO, *Sapienza Babilonese*, Torino 1962, 63).

<sup>104</sup> Il Papiro Insinger constata: «Le donne che io conosco sono tutte cattive»; e la sapienza di Onksheshonky decreta: «Insegnare a una donna è come riempire un sacco di sabbia sfondato» (cit. da J. CRENSHAW, *Education in Ancient Israel. Across the Deedning Silence*, New York 1998, 168).

la Grecia,<sup>105</sup> quanto della finzione salomonica riletta in primo luogo attraverso la legge dei momenti, a causa della quale l'uomo non conosce il tempo di amare e il tempo di odiare e può incontrare la donna descritta così vividamente nel v. 27. In questo senso la donna contribuisce con il suo misterioso potere al piano divino che nasconde a ciascun uomo, fosse pure lo stesso Salomone, il tempo di un'azione e fa sì che vi rimanga intrappolato. Sarebbe interessante poter precisare da dove scaturì la riflessione di Qohelet. Al netto di ricostruzioni autobiografiche più o meno inverosimili,<sup>106</sup> i dati a nostra disposizione sono pochi: dal momento che la poligamia non era sconosciuta all'aristocrazia gerosolimitana,<sup>107</sup> accettando l'appartenenza di Qohelet a questa classe sociale, la sua riflessione potrebbe essere nata in questo contesto sociale. Oppure, in via subordinata, dovremmo spostare la riflessione di Qohelet nella vivace e multietnica regione costiera, i cui costumi disinibiti sono felicemente descritti dagli epigrammi di Meleagro di Gadera e da alcuni autori dell'*Antologia Palatina*.<sup>108</sup> Anche la filosofia popolare ellenistica<sup>109</sup> potrebbe avervi fatto sentire la sua influenza se è vero che a partire dal IV secolo a.C. le scuole ciniche e stoiche diedero vita a un'animata discussione sul ruolo della donna; è interessante notare in questa discussione sia il ruolo attribuito a Santippe,<sup>110</sup> moglie di Socrate che ne diviene spesso l'antagonista sia la pronunciata misoginia di Antistene, capofila della scuola cinica. I. von Loewenclau<sup>111</sup> e V. d'Alario<sup>112</sup> istruirono un parallelo fra Qohelet e Socrate che riguarda alcuni aspetti metodologici ed epistemologici, senza far cenno al

<sup>105</sup> Pitagora ascrive la creazione della donna a un principio cattivo, mentre Menandro osserva che istruire le donne è fornire veleno a una vipera (cf. sempre CRENSHAW, *Education*, 168 n. 30). Sulla misoginia nel mondo greco, si veda E. CANTARELLA, *Gli Ingianni di Pandora*, Milano 2019.

<sup>106</sup> Gordis, *Kohelet*, 84.

<sup>107</sup> Jeremias, *Jerusalem in the Time of Jesus*, London 1969, 359-376.

<sup>108</sup> M. HENGEL, *Judaism and Hellenism*, London 1974, 65-78, e GARBINI, *Cantico*, 299-308.

<sup>109</sup> Negativo PIOTTI, *Qohelet*, 46 e 56; CHANGO, *Qohelet et Chrysisippe* e ID., *L'Ecclésiaste à la confluence du Judaïsme et de l'Hellénisme: Deux siècles d'histoire des études comparées du Qohelet et des vestiges littéraires et philosophiques grecs*, Leuven 2019.

<sup>110</sup> Nel *Simposio di Senofonte* II. 10 (360 a.C.), Antistene la definisce insopportabile e la più fastidiosa delle donne che si sono state, che ci sono e che ci saranno: sul personaggio rimando a G. REALE, *Socrate*, Milano 2000 e alla monografia di A. BOCCA, *La moglie di Socrate. Santippe, fra storia e pregiudizi*, Roma 2014.

<sup>111</sup> I. VON LOEWENCLAU, «Kohelet und Sokrates – Versuch eines Vergleich», in *ZAW* 98(1986), 327-337.

<sup>112</sup> D'ALARIO, «Zwischen Frauenfeindlichkeit», 98-99.

«mondo femminile» che nella «questione socratica» presenta la stessa problematicità del libro biblico. È sorprendente però che un autore giudeo-ellenistico come Aristobulo di Alessandria vissuto nella prima metà del II sec. a.C. e citato dalla *Praeparatio Evangelica* di Eusebio di Cesarea 13,12.3-4, affermi che il *daimon* che Socrate sentiva e che gli faceva conoscere il cosmo veniva dallo stesso Dio o da Mosè.<sup>113</sup> Dunque, almeno nell'ambiente alessandrino giudaico Socrate non era uno sconosciuto. Sarebbe così strano che Qohelet cercò di rileggere il rapporto fra uomo e donna sulla scorta della figura di Salomone, patrono della saggezza ebraica e di confrontarla con quanto la cultura popolare ellenistica aveva portato, sotto forma di insegnamenti e personaggi, anche là, sotto quel lembo del cielo del Mar Mediterraneo.<sup>114</sup>

FRANCESCO BIANCHI  
Viale P. Togliatti, 284 b2  
00175 Roma  
francesco\_bianchi@hotmail.com

### Parole chiave

Qohelet (libro di) – Donne – Legge dei momenti – Salomone – Intertestualità – Letteratura sapienziale

### Keywords

Book of Qoheleth – Women – Law of the seasons – Solomon – Intertextuality – Sapiential literature

<sup>113</sup> I frammenti di Aristobulo di cui già D'ALARIO, *Il libro del Qohelet*, 232, aveva rilevato l'assonanza con Qohelet, sono editi da C. HOLLIDAY, *Fragments of Hellenistic Jewish Authors*, Atlanta, GA 1995, ma ignorati da G. DANZIG, «Socrates in Hellenistic and Medieval Jewish Literature», in M. TRAPP (ed.), *Socrates from the Antiquity to the Enlightenment*, London 2007, 143-178, che discute le citazioni di Socrate in Filone Alessandrino e in Giuseppe Flavio. La possibilità sostenuta da R. GMIRKIN, «Jeremiah, Plato and Socrates: Greek Antecedents to the Book of Jeremiah», in J. WEST – N.P. LEMCHE (eds.), *Jeremiah in History and Tradition* (Copenhagen International Seminar), London 2020, che la storia delle vicissitudini del profeta Geremia furono costruite in età ellenistica (intorno al 270 a.C.) sulla scorta di quelle di Socrate sembra troppo audace.

<sup>114</sup> Nell'affresco pompeiano della Casa del Medico, conservato al Museo Archeologico di Napoli, che inscena il Giudizio di Salomone [I. RAMELLI, «Note sulla presenza giudaica e cristiana a Pompei, Ercolano e Pozzuoli», in *Rivista di Storia della Chiesa in Italia* 56(2002), 3-16] compaiono due personaggi caricaturali, dietro i quali T. FEDER, «Solomon, Socrates and Aristotle», in *Biblical Archaeology Review*, September/October 2008, volle riconoscere le caricature di Aristotele e Socrate, colti in ammirazione della sapienza del re.

## Sommario

Qohelet 7,25-8,1a è una delle pericopi più discusse di tutto il libro, poiché molti esegeti vi hanno colto un fortissimo tono misogino. Un attento esame permette di relativizzare un'affermazione così radicata nella *Wirkungsgeschichte* del testo e collocarla sullo sfondo dell'ignoranza della «legge dei momenti» (Qo 3,1-8), che caratterizza la vita di ogni uomo, fosse pure Salomone, la cui vicenda è evocata in maniera piuttosto discreta attraverso il numero mille. A causa di questa ignoranza che investe anche «il tempo di amare» all'uomo può capitare di incontrare la donna descritta in maniera così negativa. Questa riflessione, in grado di mettere in discussione gli esiti della letteratura sapienziale, potrebbe essere stata favorita dal confronto con la coeva filosofia popolare ellenistica nella quale era in corso un vivace confronto sulla donna al quale non era forse estranea Xanthippe, moglie di Socrate.

## Summary

Qohelet 7,25-8,1a is one of the most debated pericopes in the whole book: many exegetes have detected a very strong misogynistic tone there. A careful examination enables us to relativise a statement that is so rooted in the *Wirkungsgeschichte* of the text and to place it against the background of ignorance of the «law of the seasons» (Qoh 3,1-8) which characterises the life of every man, possibly also Solomon, whose deeds are evoked rather discreetly through the number, one thousand. Because of this ignorance, which also involves «the time to love», a man can happen to meet the woman who is described in such a negative way. This reflection, which can challenge the conclusions of sapiential literature, could have been favoured with the encounter with contemporary popular Hellenistic philosophy which contained a lively discussion on women to which Xanthippe, Socrates' wife, may not have been a stranger.

---

## Regno di Dio e impero di Cesare nella predicazione di Gesù

Ho accennato altre volte a un problema che si ripropone periodicamente nella ricerca su Gesù ma che, come riappare, viene quasi sempre subito accantonato dalla maggior parte degli studiosi perché ritenuto di ovvia soluzione ma anche, credo, per il timore di affrontarlo in totale libertà: qual è la natura del regno di Dio di cui Gesù annuncia la venuta imminente: terrena o celeste? Il Regno riguarda il solo popolo di Israele o ha dimensione universale? E di conseguenza: c'è un rapporto, nell'azione e predicazione di Gesù, tra la venuta del regno di Dio e l'esistenza dell'impero romano? La venuta imminente del regno di Dio ha incidenza sull'attuale dominio imperiale?

La risposta della stragrande maggioranza degli studiosi della figura e della vicenda di Gesù, non solo quasi tutti credenti ma anche, non dimentichiamolo, quasi tutti esegeti e teologi, non storici, è semplice e netta: nell'azione e nella predicazione di Gesù non c'è nessun rapporto tra la venuta del regno di Dio e la presenza dell'impero romano. Il regno di Dio è una realtà celeste, trascendente, e ha carattere universale. La sua venuta non ha nulla a che fare con l'esistenza dell'impero romano. La dimensione terrena, nazionale e politica del Regno è totalmente assente dalla predicazione di Gesù (della sua azione si parla poco).

Faccio l'esempio di tre autori, rappresentativi di tre momenti, e di tre approcci, diversissimi della ricerca su Gesù, ma che sono giunti sostanzialmente alla stessa conclusione. Anzitutto J. Weiss, rappresentante autorevole della cosiddetta escatologia conseguente: la corrente di studi che tra la fine del XIX e gli inizi del XX secolo, con lui e A. Schweitzer soprattutto, sosteneva il carattere esclusivamente futuro, e del tutto imminente, del regno di Dio nella concezione di Gesù. Nel piccolo, ma rivoluzionario, libro che segnò l'affermazione di questa corrente di studi, *La predicazione di Gesù sul regno di Dio* (I edizione: 1892), Weiss non negava il carattere terreno e nazionale del regno di Dio annunciato da Gesù. Sembrava anzi implicitamente affermarlo. Ma ritenendo appunto che Gesù annunciasse soltanto una instaurazione futura, e però del tutto imminente, del Regno da parte di Dio, e che solo questa bisognasse attendere e solo a questa bisognasse prepararsi,

afferitava che la dimensione politica era del tutto estranea alla concezione di Gesù. Leggiamo queste sue chiare frasi: «Mi sembra semplicemente ovvio che tra i beni che il regno di Dio deve portare ci sia anche la liberazione dalla dominazione straniera. Essa accompagna necessariamente la realizzazione di quella condizione di comunione perfetta con Dio che Gesù annunciava. [...] Essa appartiene di necessità alla sua immagine del futuro, così come l'eliminazione di ogni malattia e della morte. Ma Dio soltanto può recarla e lo farà; la questione è interamente esclusa dalla sua missione e dal suo interesse».<sup>1</sup>

Ma chi ha affermato con maggior forza il carattere esclusivamente religioso e trascendente del regno di Dio è stato probabilmente nella seconda metà del secolo scorso R. Schnackenburg, un autore cattolico appartenente a quella che si usa definire la «nuova ricerca» sul Gesù storico succeduta al magistero del grande esegeta e teologo R. Bultmann, ma non insensibile alla sua influenza, nel suo classico *Signoria e regno di Dio. Uno studio di teologia biblica* (si noti il sottotitolo molto significativo). E la sua affermazione è ancora più impegnativa di quella di Weiss, perché il regno di Dio di cui parla Gesù non è per lui una realtà puramente futura, come per Weiss, bensì già presente nella stessa azione e predicazione di Gesù; e sembrerebbe porsi in quanto tale necessariamente in contrasto con l'esistenza dell'impero romano. Scriveva infatti Schnackenburg in questi termini perentori: «La salvezza promessa e annunciata da Gesù con la signoria di Dio è una realtà puramente religiosa. L'elemento terrestre-nazionale e politico-religioso Gesù lo ha completamente escluso dall'idea della *Basileia* e con ciò ha contraddetto l'attesa generale del popolo giudeo di uno splendido regno messianico di Israele. La dura battaglia di Gesù contro queste concezioni profondamente radicate si rispecchia chiaramente nei vangeli».<sup>2</sup>

Sia pure in maniera molto più prudente, un'affermazione analoga fa oggi, nella cosiddetta «terza ricerca» su Gesù, anche J.P. Meier nel suo imponente *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico*. Meier non fa affermazioni così decise come Weiss e Schnackenburg. Ma anche per lui «il Gesù storico attendeva veramente un avvento futuro del regno di Dio e quel regno doveva essere in un certo senso (?) trascendente»; anzi «questa salvezza futura e trascendente era una parte es-

<sup>1</sup> J. WEISS, *La predicazione di Gesù sul regno di Dio*, Napoli 1993, 144-145.

<sup>2</sup> R. SCHNACKENBURG, *Signoria e regno di Dio. Uno studio di teologia biblica*, Bologna 1971, 92.

senziale della proclamazione di Gesù del regno. Qualsiasi ricostruzione del Gesù storico che non renda piena giustizia a questo futuro escatologico deve essere rigettata come decisamente inadeguata».<sup>3</sup> Anche per lui la convinzione di Gesù di una presenza già attuale del regno di Dio, pure affermata in maniera esplicita, non sembra avere alcuna incidenza sulla presenza dell'impero romano. Si tratta di due realtà totalmente separate.

Ma è davvero così ovvia per Gesù questa natura celeste e universale del regno di Dio? Nel Vangelo di Matteo (e ancor più naturalmente in quello di Giovanni), pur con qualche residua contraddizione dovuta all'influenza di Marco e Q, è certamente così. Lo prova a mio parere già la sua scelta dell'espressione regno dei cieli al posto di quella di regno di Dio, come lo provano i suoi interventi volti a correggere le affermazioni di Marco e Q su un carattere terreno del regno (per esempio in Mt 19,28 e 29). E lo prova soprattutto il riferimento frequente alla venuta del Figlio dell'uomo nella gloria, che sostituisce più volte proprio quella del regno di Dio di Marco (per esempio in Mt 16,28). Ma nelle due fonti che hanno maggior valore per la ricerca storica di Gesù, il Vangelo di Marco e la fonte Q, per quanto riguarda la predicazione galilaica non è così. In tutta la prima parte del Vangelo di Marco, e quindi in tutto il racconto della predicazione di Gesù in Galilea, non vi è un solo accenno che vada in questa direzione. E l'unico passo della fonte Q che parla chiaramente di un regno celeste, che sia Luca sia Matteo collocano prima dell'arrivo di Gesù a Gerusalemme, il riferimento al banchetto messianico a cui parteciperanno i gentili con i patriarchi di Israele (Mt 8,11-12 // Lc 13,28-29), è in realtà da collocare proprio a Gerusalemme, come mostra il «voi» con cui, nella versione del passo di Luca, Gesù chiaramente si rivolge alle autorità cittadine.

Ed è proprio vero che la venuta del regno non possiede alcuna dimensione politica e non ha quindi alcun rapporto col dominio imperiale romano? Come spiegare allora l'episodio evangelico, certamente storico, dell'ingresso di Gesù in Gerusalemme a cavallo di un asino? Al di là del carattere trionfale dell'episodio come viene raccontato dai quattro vangeli, che può e deve essere messo certamente in discussione, non c'è dubbio infatti che esso faccia riferimento alla profezia di Zc 9,9 («Esulta [...], figlia di Gerusalemme! Ecco, a te viene il tuo re, Egli è giusto e vittorioso»), che allude a un regno terreno, e specificamente

---

<sup>3</sup> J.P. MEIER, *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico 2. Mentore, messaggio e miracoli*, Brescia 2002, 404. 465.

davidico, di Israele. E le acclamazioni dei pellegrini che accompagnano l'ingresso di Gesù nella città santa (Mc 11,10: «Benedetto il regno che viene del nostro padre David!») confermano ulteriormente questo carattere. L'episodio sembra perciò contenere una pretesa, prima che messianica, regale da parte di Gesù; e avere quindi una innegabile dimensione nazionale e politica, che non può non mettere in questione la presenza dell'impero romano.<sup>4</sup> Come giustificare del resto la condanna a morte di Gesù da parte del prefetto romano Ponzio Pilato? Al di là di tutti gli innumerevoli problemi relativi al processo di Gesù, una cosa infatti anche qui è certa: Gesù non è stato messo a morte dal sinedrio giudaico in quanto pretendente messianico, ma dal prefetto romano come re dei Giudei, cioè in quanto reo di un delitto politico, il *crimen laesae maiestatis*. L'iscrizione sulla croce col motivo della condanna (re dei Giudei) ne è un'indiscutibile conferma.

Le spiegazioni che gli autori citati danno di questi episodi sono del resto molto indicative. L'ingresso in Gerusalemme, uno degli episodi più significativi della vicenda di Gesù, viene trattato in termini evasivi e imbarazzati o non viene proprio ricordato. In tutto il suo libro Schnackenburg fa un solo riferimento all'episodio; e paradossalmente lo fa proprio per sottolineare il rifiuto da parte di Gesù delle speranze politiche dei Giudei: «Tenendo conto delle acclamazioni [...], soprattutto secondo quanto ci riferisce Mc 11,10b (“Benedetto il regno che viene del nostro padre Davide”), non si può contestare che si risvegliassero in questa occasione tali speranze; Gesù stesso però vuole essere soltanto colui che porta la pace messianica».<sup>5</sup> Ma che cosa rivelerebbe la differenza tra questa pace messianica annunciata da Gesù e il regno di Israele atteso dai Giudei? La natura della cavalcatura adoperata da

---

<sup>4</sup> Purché naturalmente non si interpreti il testo come suggerisce questa affermazione più che discutile di J.D.G. DUNN, *La memoria di Gesù 2*, Brescia 2006, 740, sul Messia regale figlio di David: «Era categoria carica di significato escatologico, ma era un significato che Gesù avrebbe potuto accettare per la propria missione? Evidentemente no. La tradizione mostra che come definizione di ruolo questa categoria portava più guai di quel che valeva, soggetta com'era più a creare equivoci che a portare chiarezza. Come titolo messianico non poteva essere ignorato: era troppo importante per la speranza e le attese del giudaismo. Ma come definizione di ruolo indirizzava nella direzione sbagliata, non meraviglia quindi che quando i primi cristiani lo usarono per Gesù, lo fecero trasformandone completamente il significato corrente. Ma per Gesù, il Gesù prima del venerdì santo, il titolo era evidentemente più di intralcio che di aiuto». Ma perché Gesù non poteva pretendere di essere il Messia regale? È legittimo fare una ricerca storica con un presupposto teologico che nega a priori la possibilità di una interpretazione diversa?

<sup>5</sup> SCHNACKENBURG, *Signoria e regno di Dio*, 93-94, dove con pace *messianica* si intende evidentemente il regno celeste (con la citazione di Zc 9,9!).

Gesù e la maniera umile in cui si svolge l'ingresso? Schnackenburg non lo spiega né in verità lo afferma. E questi elementi mostrano in effetti che il carattere della regalità di Gesù è pacifico, non guerriero; non affermano però che il regno è celeste e universale, non terreno e nazionale. E per quanto riguarda Meier, in tutta la lunga parte della sua opera dedicata all'annuncio della venuta del regno di Dio da parte di Gesù, là dove quindi dovrebbe porsi necessariamente il problema della esistenza di un impero romano che oggi domina su Israele, egli, come già faceva, ma più comprensibilmente, Weiss nel suo piccolo libro, non ricorda mai l'episodio. Ma è possibile pensare che un riferimento così esplicito alla regalità, e a una regalità davidica, non abbia nulla da dire in merito alla presenza dell'impero romano? Non è vero allora quello che secondo il Vangelo di Giovanni (19,12) affermano le stesse autorità giudaiche, che «chiunque si fa re si pone contro Cesare»?

La condanna a morte di Gesù viene d'altra parte spiegata oggi prevalentemente dalla maggior parte degli studiosi come la conseguenza dell'episodio della cacciata dei mercanti dal santuario, nella convinzione, espressa con gran forza soprattutto da E.P. Sanders, che l'azione di Gesù nel santuario fosse considerata un atto di grave empietà, e meritevole quindi di condanna a morte. Scrive addirittura Sanders: «La dimostrazione fisica contro il tempio (?) da parte di chi aveva un notevole seguito si mostra come occasione tanto ovvia per la condanna a morte che non c'è bisogno di rivolgersi ad altro».<sup>6</sup> Ma non è ancora venuta del tutto meno l'ipotesi ancor più riduttiva secondo cui essa andrebbe spiegata con un errore di valutazione da parte di Pilato, che avrebbe visto nella predicazione di Gesù un contenuto politico. Ipotesi alla base della quale c'è l'affermazione perentoria di R. Bultmann sul carattere dell'azione di Gesù: «Difficilmente una tale esecuzione può essere interpretata come la conclusione necessaria della sua attività. Piuttosto, essa fu causata da un equivoco: la sua attività era considerata politica».<sup>7</sup> Ma possono essere veramente convincenti queste due spiegazioni? O non sono invece troppo semplicistiche?

Suscita veramente stupore in effetti la tranquilla sicurezza con cui gli autori citati sostengono queste opinioni. Perché i testi evangelici non le autorizzano affatto. Certo, se si guarda ai vangeli canonici nel loro complesso, con quella che Schnackenburg stesso definisce una let-

---

<sup>6</sup> E.P. SANDERS, *Gesù e il giudaismo*, Genova 1992, 389.

<sup>7</sup> R. BULTMANN, «Il rapporto fra il messaggio di Cristo del cristianesimo primitivo e il Gesù storico», in ID., *Exegetica 1. La coscienza messianica di Gesù e la confessione di fede di Pietro*, Torino 1971, 170.

tura teologica retrospettiva di *tutti* i passi evangelici, senza alcun tentativo quindi di verificarne la diversa autenticità o di ricollocarli eventualmente nel loro contesto originario, essi sembrano avere ragione. Ci sono passi nei vangeli che alludono chiaramente a una dimensione celeste e universale del Regno. Così il riferimento di Mt 8,11-12 // Lc 13,28-29 a una partecipazione al banchetto messianico dei patriarchi e dei gentili cui ho accennato sopra: «E verranno da oriente e da occidente e siederanno a mensa con Abramo, Isacco e Giacobbe»: una partecipazione quindi a un regno di Dio che è chiaramente al di là del tempo e dello spazio (ma che, unito come è in Matteo all'episodio del centurione di Cafarnaò, in Luca alle parole di Gesù sulla porta stretta, è chiaramente fuori posto nei due vangeli; e da collocare a mio parere a Gerusalemme). E così la risposta di Gesù alla domanda dei sadducei sulla risurrezione riportata in Mc 12,25 (ma quindi certamente da ambientare anch'essa a Gerusalemme), in cui a proposito dei risorti Gesù afferma: «Quando risorgeranno dai morti [...] saranno come angeli nei cieli». Ma ci sono, e sicuramente più numerosi, altri passi che vanno decisamente in senso opposto. E mostrano che fino all'arrivo a Gerusalemme Gesù parlava del regno di Dio in maniera diversa.

L'ingresso in Gerusalemme è infatti solo il momento culminante di una serie di azioni e affermazioni di Gesù che rivelano il carattere terreno e nazionale del regno di Dio che Gesù annuncia in Galilea. Le beatitudini anzitutto, che non sono soltanto, come spesso si dice, un messaggio di consolazione per la sorte celeste dei poveri e dei sofferenti (Lc 6,20: «Beati i poveri, perché è vostro il regno di Dio»), ma, prive oltre tutto come sono di ogni riferimento alla imminenza del giudizio e alla necessità del pentimento, contengono invece la promessa di un rovesciamento totale della loro situazione sociale (Lc 6,21: «Beati quelli che ora hanno fame, perché sarete saziati. Beati quelli che ora piangono, perché riderete»: non «sarete consolati», ma proprio «riderete»). Un carismatico, come certamente era Gesù, che promette una lontana ricompensa nei cieli non ha senso. Questo può farlo un saggio, o un maestro, non un profeta. E non a caso Matteo completa infatti il testo originario della fonte Q come riportato correttamente da Luca, aggiungendo, per i poveri e gli affamati, i riferimenti allo spirito e alla giustizia. Ma nella stessa direzione delle beatitudini vanno anche la creazione del gruppo dei dodici e le promesse che Gesù ha fatto loro. Il gruppo dei dodici è infatti chiaramente il simbolo dell'intero Israele che Gesù spera verrà restaurato da Dio su questa terra. E le promesse ai discepoli hanno un carattere tutto terreno. Racconta Mar-

co che a Pietro che si lamentava con lui perché i suoi discepoli avevano lasciato tutto per seguirlo e non avevano ricevuto ancora nessuna ricompensa (Mc 10,28: «Noi abbiamo lasciato tutto per seguirvi. Che cosa ne avremo?») Gesù promette infatti una ricompensa terrena, non celeste (Mc 10,29-30: «In verità vi dico: non vi è nessuno [...] che non riceva già ora, in questo tempo, il centuplo»). E soprattutto secondo la fonte Q Gesù ha fatto ai dodici la straordinaria promessa che un giorno avrebbero governato con lui sul popolo di Israele. Secondo il testo più prossimo all'originario che è, come sembra, quello di Mt 19,28 (senza le aggiunte evidenti di Matteo): «Voi che mi avete seguito, [...] siederete anche voi su dodici troni a giudicare le dodici tribù di Israele». Come si fa a spiegare queste promesse come relative a una ricompensa soltanto celeste dei discepoli? Solo un pregiudizio teologico, la convinzione aprioristica che Gesù non può aver promesso una ricompensa terrena ai suoi discepoli, può giustificare in realtà le opinioni citate sopra, facendo accettare qui le correzioni e le aggiunte di Matteo. Ma la domanda dei due figli di Zebedeo: «Facci sedere l'uno alla tua destra, l'altro alla sinistra» nella tua gloria (Mc 10,37), che viene costantemente spiegata come il segno della totale incomprendenza dei discepoli della predicazione di Gesù sul regno di Dio, non era priva evidentemente di fondamento. Gesù aveva parlato realmente di un regno terreno di Israele. Basta del resto vedere come legge Matteo i due testi citati di Marco e di Q per capire come la tradizione ecclesiastica ha ritenuto di dovere operare sulle parole di Gesù. Nel riportare queste parole Matteo toglie infatti dal testo di Marco l'accento sconcertante al tempo presente e aggiunge invece a quello di Q il riferimento alla gloria celeste del Figlio dell'uomo. La comunità di Matteo, che già aveva completato nello stesso senso il testo delle beatitudini, vedeva bene che i passi di Marco e di Q parlavano di ricompense terrene e si preoccupava quindi di correggerli.

E la condanna a morte di Gesù non si può certamente spiegare soltanto con l'azione violenta di Gesù nel santuario. Questo episodio non ha avuto l'entità che gli attribuisce enfaticamente la tradizione evangelica e che accettano acriticamente molti studiosi contemporanei, sulla scia di Sanders. Era in realtà un episodio simbolico, che non ha avuto particolare risonanza. Altrimenti le autorità giudaiche, e soprattutto quelle romane, sarebbero immediatamente intervenute. Flavio Giuseppe ricorda infatti che in occasione delle feste sui portici del santuario era schierata sempre una guarnigione romana pronta a intervenire nel caso dovessero scoppiare tumulti (*Guerra giudaica* 5,244). La condan-

na è invece chiaramente la conseguenza di un'azione e di una predicazione di Gesù che suscitavano sospetti e preoccupazione nelle autorità giudaiche, perché non erano prive di elementi sociali e politici. Secondo il Vangelo di Giovanni il sommo sacerdote Caifa ha detto agli altri membri del sinedrio giudaico: «Voi non capite che è meglio che un uomo solo muoia per tutta la nazione anziché tutto il popolo vada in rovina» (Gv 11,50). È ovviamente una convinzione di Giovanni, ma è una convinzione del tutto fondata. E se Pilato, a differenza di quanto farà il suo successore Albino di fronte alla denuncia delle autorità giudaiche nei confronti di un altro Gesù, figlio di Anania, ha condannato Gesù di Nazaret a morte, questo è avvenuto perché i sinedriti lo accusavano di volersi fare re dei Giudei. E un prefetto romano non poteva lasciar correre facilmente un'accusa politica del genere. È troppo facile ricorrere alla spiegazione dell'errore di Pilato, che aveva tutti i mezzi per valutare la fondatezza dell'accusa del sinedrio.

È del tutto naturale perciò che, con la nascita di una ricerca storico-critica sulla figura di Gesù a queste opinioni si contrapponga periodicamente quella di una minoranza di studiosi che tenacemente afferma invece il carattere terreno, nazionale e politico del regno di Dio annunciato da Gesù: un carattere terreno, nazionale e politico che a detta dei suoi sostenitori comportava necessariamente la liberazione dall'impero romano. E fu infatti H.S. Reimarus, come è noto, colui col quale si fa iniziare abitualmente la ricerca storico-critica su Gesù, il primo a sostenerlo con argomenti scientifici precisi. Per lui il regno di Dio che Gesù annunciava al suo popolo era il regno di Israele e Gesù si presentava quindi come il Messia atteso dai Giudei: il discendente di David che avrebbe liberato Israele dal dominio politico dei Romani. Sono stati gli autori dei vangeli che, con l'inganno del ritrovamento della tomba vuota, ne hanno affermato la risurrezione e, col ricorso alle profezie dell'Antico Testamento, ne hanno fatto il redentore spirituale del mondo di cui si attende la seconda venuta.

L'ipotesi di Reimarus era troppo radicale e la sua impostazione era troppo esplicitamente razionalistica per essere accolta. Ma dopo Reimarus l'ipotesi del Gesù rivoluzionario politico è stata periodicamente ripresa, in maniera particolarmente elaborata, da tre studiosi: S.G.F. Brandon, R. Horsley e W. Stegemann.<sup>8</sup> Le proposte precise di questi

---

<sup>8</sup> Ultimamente anche da F. BERNEJO RUBIO, *L'invenzione di Gesù di Nazareth*, Torino 2021, che P. Mieli ha recensito favorevolmente sul Corriere della sera. Ma i suoi argomenti sono talmente deboli che non meritano di essere presi in considerazione.

autori, e gli argomenti su cui si appoggiano, sono naturalmente diversi. Brandon e Horsley insistono maggiormente sull'aspetto politico e antiromano dell'azione di Gesù, che lo accosta in particolare secondo loro al movimento di Giuda il Galileo, la quarta «scuola» di cui parla Flavio Giuseppe; e i loro argomenti si fondano principalmente su interpretazioni molto personali di episodi evangelici letti alla luce della realtà politica del giudaismo del tempo. Stegemann insiste invece sul carattere di utopia sociale che presenterebbe a suo dire la predicazione di Gesù, maggiormente legata agli ideali profetici dell'Antico Testamento; e fa largo uso di argomenti tratti dalle scienze sociali. Per tutti e tre gli autori comunque il regno di Dio annunciato da Gesù non è un regno celeste, ma è proprio il regno di Israele di cui i Giudei attendevano la restaurazione, e scopo di Gesù era dar vita a un nuovo ordinamento politico-sociale che sostituisse il dominio romano su Israele.

Ma come spiegare allora che il sovrano della Galilea Erode Antipa non sia mai intervenuto contro Gesù? Contro Giovanni Battista sappiamo che lo ha fatto; e lo ha messo a morte. Evidentemente lo riteneva più pericoloso di Gesù. Eppure Giovanni non aveva operato in Galilea ma, almeno prevalentemente, in Giudea. E come spiegare poi che solo Gesù sia stato messo a morte dai Romani e tutti i suoi discepoli siano stati lasciati liberi? È un ben strano comportamento da parte di un potere politico che, come ci racconta Flavio Giuseppe, non esitava a sterminare senza pietà ogni movimento che apparisse anche solo potenzialmente pericoloso. Quello che forse troppo disinvoltamente si definisce il movimento di Gesù non era ritenuto evidentemente altrettanto pericoloso. Rispetto ai libri di Weiss, Schnackenburg e Meier, quelli di Brandon, Horsley e Stegemann hanno certamente un merito che non può essere negato. Sono veramente libri di storia, non soltanto di esegesi e teologia. Sono molto attenti alla situazione politica del tempo di Gesù e, soprattutto Horsley e Stegemann, fanno largo e proficuo uso delle scienze sociali. Il loro Gesù è insomma, a differenza di quello degli altri autori, realmente un Gesù storico. Ma le forzature, e insieme le carenze esegetiche, non sono minori, anzi forse maggiori, di quelle degli altri autori. E poiché le loro ipotesi si fondano proprio su una scelta del tutto parziale, e su una interpretazione altrettanto unilaterale, di alcuni episodi evangelici, assunti come chiave di volta per la comprensione della vicenda di Gesù, bisognerebbe in effetti discutere queste scelte e queste interpretazioni: per esempio quelle che offre Brandon dei due episodi dell'ingresso di Gesù in Gerusalemme e della cacciata dei mercanti dal santuario, ritenute vere e proprie operazioni

militari; o quelle di Horsley che interpreta le cacciate dei demoni e le moltiplicazioni dei pani come segni di Gesù di una futura liberazione del popolo dal dominio imperiale.

Ma la debolezza estrema di questi argomenti penso mi autorizzi a limitarmi qui a un solo elemento che non può non colpire, in tutti e tre gli autori, in modo particolare, unito ad alcune considerazioni generali. Se Gesù veramente voleva la liberazione di Israele dai Romani, come spiegare allora l'episodio, che tutti gli studiosi (anche il *Jesus Seminar* di R. Funk e J.D. Crossan!) ritengono certamente storico, del tributo a Cesare, in cui Gesù non sembra contestare affatto la legittimità dell'impero romano (Mc 12,17: «A Cesare date quel che è di Cesare, ma a Dio quel che è di Dio»)? È possibile che un pretendente regale che voleva la fine dell'impero romano invitasse i suoi connazionali a pagare il tributo all'imperatore?

È interessante anche qui notare la grande debolezza, se non il carattere paradossale, dei diversi argomenti con cui rispondono gli autori citati.

La tesi, molto semplice, di Brandon è che l'invito di Gesù a pagare il tributo come è oggi contenuto nel Vangelo di Marco va spiegato col fatto che Marco scrive il suo vangelo per garantire ai Romani la lealtà dei cristiani di Roma nei confronti dell'impero; ma dietro l'uso apologetico dell'episodio da parte di Marco ci sono delle parole autentiche di Gesù che in origine avevano il significato opposto. Se la questione del tributo implica che Gesù prenda posizione sul problema posto da quelli che Brandon chiamava ancora gli zeloti di Giuda il Galileo, che è il problema della signoria unica ed esclusiva di Dio sul suo popolo, allora la risposta di Gesù va letta, dice Brandon, nella prospettiva degli zeloti. E poiché in questa prospettiva la terra santa di Israele, con tutte le sue risorse, di cui precisamente è espressione il tributo, appartiene a Dio, la risposta di Gesù vuol dire che il tributo ai Romani non deve essere pagato.<sup>9</sup>

La posizione di Horsley è più articolata e più ampiamente motivata, ma non è molto diversa. Per lui l'episodio del tributo non è l'unico riferimento di Gesù a un problema politico, ma si inserisce al contrario in una serie di episodi che vanno tutti interpretati nello stesso senso. Se già «gli esorcismi, come i pasti nel deserto, sono eventi chiave del rinnovamento di Israele (Mc 4-8); sono battaglie nella lotta per

---

<sup>9</sup> S. BRANDON, *Gesù e gli Zeloti*, Milano 1985, 341-342.

la liberazione dal dominio romano», anche la risposta di Gesù alla domanda sul tributo a Cesare va letta come una presa di posizione critica nei confronti del potere imperiale. Gesù parla infatti delle cose di Dio». E «poiché secondo la comprensione israelitica tutte le cose appartengono a Dio, con ciò egli dice indirettamente che gli uomini non devono all'imperatore nessun tributo, poiché Dio è il loro unico ed esclusivo re».<sup>10</sup>

Stegemann segue invece una via diversa: non condivide queste interpretazioni, ritenendole evidentemente infondate, e sceglie un'altra soluzione, ancora più paradossale. In tutto il suo libro su Gesù e il suo tempo, nel quale sostiene che Gesù coltivava l'utopia di una riforma sociale radicale di Israele, ci sono infatti soltanto poche righe su Mc 12,13-17. E in queste poche righe se da un lato esprime (giustamente) dubbi sulle ipotesi di Horsley citate sopra, dall'altro però, avvertendo evidentemente che la sua interpretazione della predicazione di Gesù si scontra qui con un grosso ostacolo, si limita ad affermare che la risposta di Gesù sul tributo a Cesare potrebbe essere vista semplicemente come «una strategia che mira a evitare il confronto diretto sul problema del pagamento del tributo a Roma».<sup>11</sup> Un progetto rivoluzionario di riforma sociale, quello di Gesù, nel quale l'esistenza di un dominio politico di Roma su Israele sarebbe quindi per l'autore paradossalmente del tutto irrilevante per la sua realizzazione.

Ma non abbiamo alcun motivo fondato, né filologico né storico, per pensare con Brandon che Marco abbia così disinvoltamente capovolto in una affermazione di lealtà nei confronti di Roma quello che era invece un invito di Gesù alla rivolta nei suoi confronti. Marco non ha scritto il vangelo per difendere la causa dei cristiani di Roma nei confronti dell'impero romano. Il suo vangelo non ha un carattere così apertamente favorevole nei confronti di Roma come quelli di Matteo e di Luca. Ed è assurdo pensare con Stegemann che un Gesù che propugnava la nascita di un nuovo ordine sociale in Israele affermasse nello stesso tempo per ragioni puramente strategiche la necessità della lealtà verso l'imperatore. Non sembra proprio che Gesù fosse un uomo politico così attento e prudente. E per quanto riguarda poi le ipotesi di Horsley, che fino all'arrivo a Gerusalemme il problema politico sia del

---

<sup>10</sup> R.A. HORSLEY, «Jesus und imperiale Herrschaft - damals und heute. Ein Versuch, Jesu Botschaft von der Königsherrschaft Gottes von ihrer politischen Harmlosigkeit zu befreien», in *BiKi* 62(2007), 90-91.

<sup>11</sup> W. STEGEMANN, *Gesù e il suo tempo*, Brescia 2010, 395.

tutto assente dalla predicazione di Gesù è innegabile. Le interpretazioni di Horsley delle cacciate dei demoni e dei pasti nel deserto di Gesù sono forzature evidenti, senza alcuna base esegetica.

Ma non è solo l'episodio del tributo a smentire le ipotesi dei tre autori. Essi sembrano in effetti credere che l'episodio del tributo a Cesare che, inteso come è da Marco come un riconoscimento esplicito della autorità imperiale, è evidentemente contrario alla loro ipotesi, sia l'unico ostacolo alla loro tesi del Gesù rivoluzionario politico-sociale. E che questo carattere del tutto eccezionale dell'episodio li autorizzi quindi a tentarne una interpretazione del tutto diversa da quella tradizionale, come è chiaramente suggerita dal testo evangelico. Ma non è così. Vale invece per l'episodio del tributo quanto ho già detto sopra per l'ingresso di Gesù in Gerusalemme, nel quale l'episodio trova proprio la spiegazione della sua origine (è perché Gesù entra nella città in quella maniera provocatoriamente regale che i suoi avversari pensano di porgli la domanda insidiosa sul tributo). Non è un episodio isolato, ma è al contrario la motivazione esplicita di un atteggiamento che in realtà Gesù ha sempre tenuto durante la sua missione profetica, e che neppure l'ingresso regale in Gerusalemme può smentire: la spiegazione cioè del perché il problema politico («le cose di Cesare») non lo riguardi direttamente: perché la sua missione è un'altra, religiosa e sociale, non politica. Se la predicazione di Gesù in Galilea non ha infatti soltanto una dimensione religiosa, come pensano Weiss, Schnackenburg e Meier, ma ha anche una forte dimensione sociale nelle guarigioni e negli esorcismi, non ha però nessun carattere schiettamente politico. In tutta la sua predicazione in Galilea Gesù non ha mai fatto alcun riferimento all'impero romano, la cui presenza era del resto sentita nella regione in maniera molto meno oppressiva che a Gerusalemme, essendo la Galilea ancora governata da un sovrano erodiano: Antipa. Non ha neppure mai incontrato un soldato romano. L'episodio del servo del centurione di Cafarnao non prova assolutamente il contrario, perché il centurione era con ogni probabilità un funzionario di Antipa (nell'episodio parallelo del Vangelo di Giovanni è definito infatti *basilikos*, funzionario del re). E Gesù non ha mai raccolto intorno a sé folle di seguaci, come quelle che i predicatori apocalittici di cui parla Flavio Giuseppe conducevano nel deserto a vedere i «segni della liberazione». Contrariamente a quanto possono far credere i vangeli in Galilea al seguito di Gesù c'era soltanto un «piccolo gregge» che non poteva fare alcuna paura al governo romano (a differenza di quanto avviene col Battista non ne ha fatta neppure al tetrarca di Galilea Erode Antipa). E

non ne farà di più a Gerusalemme, dove sembra che il suo seguito sia stato ancora più ridotto.

Le difficoltà poste dai testi evangelici sono insomma troppo grandi e troppo numerose per poter essere spiegate con l'una o l'altra delle due ipotesi ricordate sopra. La risposta al nostro problema sulla natura del regno di Dio e la sua incidenza sulla presenza attuale dell'impero romano deve essere cercata in un'altra direzione. E Weiss a mio parere l'aveva intuita. Solo che non poté motivarla in una maniera convincente perché da un lato il testo evangelico veniva ancora trattato allora come un racconto avente carattere sostanzialmente storico-biografico. Weiss era pur sempre un teologo liberale appartenente a quel «movimento della vita di Gesù» di cui parlava ironicamente M. Kähler. E K.L. Schmidt non aveva ancora scritto il suo *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, nel quale mostrava il carattere «senza luogo e senza tempo» della più antica tradizione evangelica. E d'altro lato Weiss riteneva che Gesù parlasse di un regno di Dio esclusivamente futuro che non toccava in alcun modo a lui instaurare, la cui venuta, in quanto tale, non poteva avere alcuna incidenza sulla esistenza attuale dell'impero romano. Ma oggi sappiamo invece che i racconti evangelici non sono riportati in un ordine cronologico, che corrisponda allo sviluppo del pensiero di Gesù, ma secondo criteri essenzialmente tematici. E Gesù parla di un regno di Dio che non è soltanto futuro, ma già presente, nella sua stessa azione e predicazione. Questo ci obbliga a chiederci se gli episodi raccontati dai vangeli non avessero in origine una diversa collocazione biografica e se questa diversa collocazione biografica non indichi l'esistenza di uno sviluppo nella predicazione di Gesù che potrebbe fornire la risposta al nostro problema.

La mia soluzione è molto semplice, forse banale; e potrà apparire ad alcuni temeraria. Ma in realtà porta ulteriore conferma a una convinzione che ho già espresso più volte in altre pubblicazioni. L'interpretazione che la stragrande maggioranza degli studiosi dà della natura del regno di Dio annunciato da Gesù in Galilea ha un carattere fortemente spiritualistico, e anzi tale da potersi definire sottilmente monofisita, nel quale l'aspetto umano della figura di Gesù è sostanzialmente assorbito nella sua natura divina. E pur pretendendo di raggiungere il Gesù storico, è una interpretazione schiettamente teologica, che fa di Gesù un essere fuori dal tempo e dallo spazio, ma non ha un reale carattere storico. Io credo invece che nell'azione e nella predicazione di Gesù, come in tutte le vicende storiche, ci siano stati uno sviluppo e un cambiamento, soprattutto per quanto riguarda la natura del regno di

Dio da lui annunciato. E credo non solo che, nonostante il loro carattere originario di testi senza luogo e senza tempo, i racconti evangelici diano ancora la possibilità di ricostruirli, almeno in parte; ma anche che questa ipotesi consenta di risolvere alcune evidenti contraddizioni contenute nei testi.

Quando ha lasciato Giovanni Battista, col quale fino allora aveva collaborato, ed è andato in Galilea per compiere quella che riteneva la missione particolare affidatagli da Dio: proclamare la venuta imminente non più del giudizio, ma del regno di Dio («Il tempo è compiuto, il regno di Dio è vicino»), Gesù non era certamente un rivoluzionario politico che intendeva liberare Israele dal dominio imperiale romano, come pensano Reimarus, Brandon e Horsley. Non c'è nessun appiglio nei testi per sostenere questa ipotesi. Non era però nemmeno un saggio maestro che esortava a vivere santamente in vista di un futuro più o meno vicino, come suggerisce Matteo nella sua versione delle beatitudini e come tendono a dire in maniera diversa Weiss, Schnackenburg e Meier (e meno ancora, ovviamente, un «uomo sapiente [...], maestro di uomini che accolgono con diletto la verità», come dice Flavio Giuseppe nel famoso *testimonium* di *Antichità giudaiche* 18,63). Era invece un profeta giudeo che, in perfetta continuità con la tradizione profetico-apocalittica di Israele, rivolgeva al suo popolo, e in particolare ai «poveri» del suo popolo, un messaggio di liberazione che era insieme religioso e sociale. Il regno di Dio di cui parlava Gesù in Galilea non era un regno celeste e universale, nel quale un giorno avrebbero vissuto insieme Giudei e gentili. Tolto il detto di Mt 8,11-12, che Lc 13,28-29 rivela pronunciato a Gerusalemme, nessun altro detto di Gesù parla di un simile regno. Era invece il regno di Israele, un regno terreno e nazionale, che egli avrebbe governato con i suoi discepoli nella pace e nella giustizia, e nel quale tutte le malattie del corpo e dello spirito sarebbero scomparse e i Giudei avrebbero vissuto secondo l'etica escatologica da lui indicata nel discorso della montagna. I passi ricordati sopra, le beatitudini rivolte ai poveri e ai sofferenti e le promesse fatte ai discepoli che lo seguivano, non possono essere spiegati come relativi soltanto a un regno celeste e universale; così come le guarigioni dei malati e degli ossessi non hanno un valore soltanto religioso. E la creazione del gruppo dei dodici simboleggia chiaramente il futuro popolo di Israele restaurato nella sua integrità. La dimensione sociale, e anche nazionale, del regno annunciato da Gesù in Galilea non può essere facilmente negata. Se Matteo ha fatto di tutto per nascondersela, il Vangelo di Marco e la fonte Q la fanno continuamente riaffiorare.

Ma questo regno di Dio nella sua forma definitiva, di cui fa parte necessariamente anche la scomparsa del dominio imperiale romano, sarà portato da Dio, come e quando vorrà (anche se certamente in modo «potente» e assai presto), non toccava a Gesù realizzarlo. La risposta a Giacomo e Giovanni, che gli chiedevano di farli sedere uno alla sua destra l'altro alla sinistra in quel regno futuro di Israele, è chiara: «Ma sedere alla mia destra o alla mia sinistra non spetta a me concederlo» (Mc 10,40). Perché evidentemente spettava a Dio. La dimensione schiettamente politica è realmente assente dall'annuncio del regno di Gesù in Galilea.

A me sembra sia questa la chiave di volta per risolvere le contraddizioni dei testi evangelici. Ci sono due fasi nella venuta del Regno come ne parla Gesù. La prima, dice Lc 17,20-21, non è visibile, non si può constatare. Non si può dire del Regno: «Eccolo qua, eccolo là». E tuttavia esso è già realmente «tra voi», nell'azione e nella predicazione che Gesù svolge nei confronti della gente e dei discepoli. Ma la seconda sarà del tutto diversa. Il Regno verrà «in potenza» e tutti lo potranno vedere (Mc 9,1: «Vi sono alcuni qui presenti che non gusteranno la morte prima di aver visto il regno di Dio venire in potenza»). Gesù non combatte per la liberazione dei Giudei dai Romani né raduna intorno a sé tutto il popolo di Israele. La sua missione (che dovrà essere anche quella dei suoi discepoli) non consiste nell'instaurare il regno di Dio nella sua forma definitiva, e nella maniera potente, che tutti vedranno, di cui parla Mc 9,1, ma nel proclamarne la venuta imminente e anticiparne in due modi la presenza invisibile: ingaggiando da un lato la battaglia decisiva contro il dominio di Satana, guarendo i malati e scacciando i demoni; creando dall'altro una comunità di discepoli che, in attesa dell'intervento potente di Dio, viva già ora l'etica paradossale del discorso della montagna. In questa sua azione messianica il Regno è già infatti misteriosamente presente perché nelle guarigioni, e soprattutto negli esorcismi, Satana è già vinto e perché il gruppo dei discepoli più fedeli vive fin d'ora l'etica del regno di Dio. Ma la venuta definitiva del Regno rimane futura. E la missione di Gesù aveva quindi in Galilea carattere religioso e sociale, non politico. La dimensione schiettamente politica, e il confronto quindi col potere imperiale, in Galilea tra l'altro non direttamente presente, come ben vedeva Weiss e come prova ulteriormente in maniera inconfutabile a Gerusalemme l'episodio del tributo a Cesare, era esclusa dalla sua azione e predicazione. La venuta, ora ancora invisibile, del regno di Dio poteva coesistere con la presenza dell'impero romano.

Contrariamente a quel che dicono i vangeli questa azione e predicazione di Gesù non ha avuto in Galilea grande successo. I farisei, benché certamente non così numerosi in Galilea come lasciano supporre i racconti evangelici, l'hanno apertamente osteggiata e, dopo una prima fiammata di entusiasmo, anche tra la popolazione essa si è conclusa con un sostanziale insuccesso. Le invettive che alla fine del suo ministero galilaico Gesù rivolge alle città nelle quali aveva predicato, Corazin, Betsaida e Cafarnao, lo provano al di là di ogni dubbio. La predicazione di Gesù era troppo rivoluzionaria e le sue esigenze morali troppo radicali per essere accolte. Le «folle» di cui parlano i vangeli probabilmente non ci sono mai state. I vangeli rileggono la vicenda di Gesù nella luce abbagliante, e vittoriosa, della fede nella risurrezione. Ora comunque non ci sono più. Gesù decide perciò di salire a Gerusalemme. Non perché ha deciso anche di morire, come suggerisce Luca (13,33: «Non è possibile che un profeta muoia fuori di Gerusalemme») e ripetono troppo spesso i teologi, ma per portare anche lì, nel centro religioso del giudaismo, il suo messaggio del Regno. L'ingresso regale nella città santa non è altro infatti se non la riproposizione, nella forma scenografica amata dai profeti che più si addiceva alla folla variopinta di Gerusalemme, e con la messa in primo piano adesso della sua stessa persona («il re di Israele» lo definiranno sarcasticamente i sommi sacerdoti in Mc 15,32), dell'annuncio della venuta imminente del regno di Israele. Naturalmente Gesù conosce bene i pericoli che corre andando a predicare a Gerusalemme. Ne avverte perciò durante il viaggio i discepoli (Mc 9,31: «Il Figlio dell'uomo sarà consegnato nelle mani degli uomini») e li ammonisce anche a non perdersi di animo di fronte ai futuri pericoli (Mc 8,38: «Chi si vergognerà di me [...] anche il Figlio dell'uomo si vergognerà di lui»). Ma spera ancora che il suo messaggio venga accolto. E perciò mette in scena il compimento della profezia di Zaccaria. Non certo per incitare gli abitanti alla rivolta contro Roma (l'ingresso in città a cavallo di un asino è un gesto simbolico e assolutamente pacifico e la risposta alla domanda sul tributo a Cesare non avrebbe altrimenti alcun senso), ma per riaffermare la sua speranza di un prossimo avvento del regno di Israele. Ma a Gerusalemme le cose vanno peggio che in Galilea. Qui c'erano le massime autorità del giudaismo, sostenute dai gruppi religiosi farisei e sadducei e rappresentate dall'organo religioso-politico del sinedrio. Per quanto fossero stati atti essenzialmente simbolici, queste autorità giudaiche, sommi sacerdoti e capi dei farisei, non potevano non essere preoccupate da quell'ingresso regale di Gesù in Gerusalemme e dal suo gesto violento nel santua-

rio. Chi gli dava l'autorità per fare queste cose? E come avrebbe reagito soprattutto la folla presente a Gerusalemme per la festa di Pasqua? Ma anche il popolo non aderisce realmente alle manifestazioni per quegli episodi, che restano privi di qualunque conseguenza religiosa o politica. Gesù comprende che il regno radioso di Israele che aveva sognato non sarebbe venuto e che anzi egli avrebbe dovuto inevitabilmente morire (e nell'ultima cena indicherà perciò ai dodici il valore salvifico della sua morte). Assume quindi un atteggiamento apertamente aggressivo verso i capi di Gerusalemme e annuncia la venuta futura non più del regno di Israele, ma del giudizio di Dio e del regno celeste (la risposta alla questione del figlio di David e il motivo più probabile del tradimento di Giuda): la parabola dei vignaioli omicidi, con l'accenno alla uccisione del figlio del padrone (Mc 10,1-8); la minaccia alle autorità di Gerusalemme di essere escluse dal regno, con l'apertura del regno ai gentili (Mt 8,11-12 // Lc 13,28-29); l'annuncio del giudizio e la richiesta di pentimento (Lc 11,3-5; Mt 12,41-42 // Lc 11,31-32), con l'accenno alla venuta del Figlio dell'uomo (Lc 17,26-30, nucleo originario del discorso apocalittico di Mc 13), appartengono tutti a mio parere al periodo di Gerusalemme.

Il problema non è più soltanto religioso e sociale, ma assume agli occhi delle autorità giudaiche anche una dimensione schiettamente politica. Al termine di quella che egli ritiene sia stata una animata discussione nel sinedrio Giovanni lo fa dire esplicitamente al sommo sacerdote Caifa: «Voi non capite che è meglio che muoia un uomo solo piuttosto che perisca tutta la nazione» (Gv 11,50). E le autorità giudaiche reagiscono. Prima con l'astuzia: le discussioni di farisei e sadducei con Gesù sul tributo e la risurrezione. Poi con l'arresto e il processo. Un processo dinanzi a membri del sinedrio in cui le accuse a Gesù sono inizialmente di natura religiosa: probabilmente la mancata osservanza delle norme della legge sul sabato e sulla purità. Ma scivolano fatalmente verso il problema politico: la rivolta contro l'autorità imperiale; il solo problema che possa interessare Pilato, il prefetto romano detentore del potere capitale. E sarà questa l'accusa portata dai sinedriti a Pilato e il motivo della condanna a morte di Gesù indicato sulla croce. Il caso di Gesù era più grave di quello che sarebbe stato trenta anni più tardi quello raccontato da Giuseppe (*Guerra giudaica* 6,300-305) di un altro Gesù, un contadino figlio di Anania, che girava per la città gridando: «Povera Gerusalemme!» e che il procuratore romano Albino si sarebbe infatti limitato a far flagellare. I sinedriti, che dopo l'allontanamento della famiglia di Erode da Gerusalemme erano in gra-

do di esercitare una forte pressione su Pilato,<sup>12</sup> sapevano bene che un prefetto romano non poteva restare insensibile di fronte all'accusa di ribellarsi alla autorità imperiale.

GIORGIO JOSSA  
Via Giacomo Piscicelli, 77  
80121 Napoli  
jossagio@unina.it

### Parole chiave

Regno – Impero – Religione – Politica

### Keywords

Kingdom – Empire – Religion – Politics

### Sommario

La maggioranza degli studiosi ritiene che la predicazione di Gesù fosse soltanto religiosa: il regno di Dio la cui venuta riteneva imminente era un regno celeste; il problema politico del dominio romano era escluso dalla sua azione. Ma come spiegare allora l'ingresso regale di Gesù in Gerusalemme? E la sua promessa ai dodici che avrebbero governato con lui su Israele? Una piccola minoranza di studiosi ritiene quindi che la predicazione di Gesù fosse politica. Gesù combatteva per una rivoluzione sociale con la quale il dominio romano sarebbe scomparso. Ma come spiegare allora l'episodio del tributo nel quale Gesù sembra ammettere la legittimità del potere di Cesare? L'autore ritiene che il regno di Dio annunciato da Gesù fosse un regno terreno. Gesù non era un rivoluzionario politico ma la sua predicazione era insieme religiosa e sociale. Lo scontro a Gerusalemme con le autorità giudaiche gli ha fatto comprendere che avrebbe dovuto morire. Ha annunciato allora l'avvento di un regno celeste che sarebbe stato preceduto dal giudizio del figlio dell'uomo.

### Summary

The majority of scholars maintains that Jesus' preaching was only religious: the kingdom of God, whose arrival he deemed imminent, was a heavenly kingdom. The political problem of Roman rule was excluded from the picture. But how then do we explain Jesus' royal entry into Jerusalem; and his promise to the Twelve that they

---

<sup>12</sup> È questa una delle convincenti conclusioni del bel libro di D. GARRIBBA, *La Giudea di Gesù*, Trapani 2020.

would share with him in governing Israel? A small minority of scholars claims that Jesus' preaching was indeed political. Jesus was fighting for a social revolution which would result in the disappearance of Roman rule. But how then do we explain the episode of the tribute where Jesus seems to admit the legitimacy of Caesar's power? The author argues that the kingdom of God announced by Jesus was an earthly kingdom. Jesus was not a political revolutionary, but his preaching was both religious and social. The clash with the Jewish authorities in Jerusalem led him to understand that he would have to die. He, therefore, announced the coming of a heavenly kingdom which would be preceded by the judgement of the Son of Man.

JEAN-LOUIS SKA

# Il libro dell'Esodo

**L'**Esodo, testo fondamentale per la fede di Israele e per quella dei cristiani, descrive il passaggio dalla servitù in Egitto al servizio del Signore nel deserto.

Uno dei messaggi del libro è che Israele sarà libero solo se sarà fedele al Dio che gli ha dato la libertà. Non mancherà la tentazione di servire altri interessi – altri "dèi", come il vitello d'oro – ma ciò significherà perdere la libertà e scambiarla per una nuova schiavitù. È solo puntando molto in alto che Israele conserverà la libertà trasformandola nella sua autentica patria molto prima di arrivare nella terra promessa.



«BIBLICA»

pp. 160 - € 16,00

**FDB** Edizioni  
Dehoniane  
Bologna

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

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

---

## Il corpo di Gesù e la guarigione dell'emoorroissa in Lc 8,40-48

Nonostante la crescente irruzione del virtuale nei rapporti sociali contemporanei e la sempre maggiore selettività del contatto fisico (specie in tempi di pandemia), l'esperienza tattile rimane tra quelle fondamentali della nostra vita fin dall'infanzia; anzi, il tatto è il primo senso che incomincia a svilupparsi nel feto. In particolare, il toccare qualcuno significa necessariamente essere toccati, percepire la concretezza di se stessi e del proprio corpo, cogliere l'immediatezza della presenza dell'altro e imparare a costruire una vita relazionale autentica, a scambiare sentimenti e a esprimere solidarietà. Questo linguaggio corporale è una forma di comunicazione primitiva che coinvolge la dimensione emotiva del soggetto, i suoi valori e la sua stessa idea della realtà; esso costituisce quello spazio di incontro e di dialogo con l'altro che non solamente riesce a fare a meno delle parole, ma che fa del silenzio il suo alleato più potente. All'interno del contesto mediterraneo dove le popolazioni sono generalmente considerate ad alto *contatto* fisico e sensoriale,<sup>1</sup> anche il Gesù dei vangeli appare pienamente immerso in questa dimensione culturale, soprattutto durante le sue operazioni di guarigione.

Il presente studio vuole affrontare il brano della guarigione dell'emoorroissa così come riportato nella versione di Lc 8,40-48, collocando la modalità di guarigione da parte di Gesù sullo sfondo di un più ampio e variegato panorama di guarigioni che, intorno al I secolo, erano legate sia ai santuari terapeutici ufficiali, soprattutto quelli dedicati al dio Asclepio, sia all'attività promossa in tutta l'area mediterranea, compresa la Palestina, da maghi e filosofi taumaturghi di diversa estrazione etnica e religiosa. Si osserverà, quindi, come la ricerca della persona di Gesù e il contatto con il suo corpo, aspetto non trascurabile in

---

<sup>1</sup> Cf. M.S. REMLAND – T.S. JONES – H. BRINKMAN, «Interpersonal distance, body orientation, and touch: Effects of culture, gender, and age», in *The Journal of Social Psychology* 135(1995), 281-297, a proposito della differenza tra culture ad alto *contatto sensoriale*, in cui il contatto fisico è maggiormente praticato e gli odori corporei rivestono una certa importanza, e culture a basso *contatto sensoriale*, le quali riducono al minimo il contatto e gli odori corporali sono pressoché annullati.

una dinamica magico-religiosa della pratica medica, venga valorizzata da Gesù stesso nel momento in cui egli esalta la fede che ha portato la donna a osare tanto e, di conseguenza, a ottenere la salvezza.

## Le guarigioni in Luca

Sebbene Gesù compia guarigioni anche a distanza, come nel caso del servo del centurione (Mt 8,5-13// Lc 7,1-10), della figlia della donna sirfenicia/cananea (Mc 7,24-30//Mt 15,21-28) e del figlio del funzionario di Erode Antipa, riportato solo da Gv 4,46-54, i vangeli insistono soprattutto sul contatto di Gesù con gli ammalati che, in quanto tali, erano emarginati dalla società.<sup>2</sup> Ma i vangeli, oltre a sottolineare l'attività di Gesù a favore delle classi disagiate della società, evidenziano altresì lo sforzo che fanno coloro che sono infermi, o coloro che li accompagnano, per avvicinarsi a Gesù e ricevere da lui un aiuto. Sono questi diseredati e disperati che fanno spesso il primo passo, che osano trasgredire le norme religiose e sociali; e Gesù legittima la loro iniziativa, nell'ottica della misericordia di Dio che raggiunge tutti, anche i più lontani sia dal punto di vista di integrità morale, come i pubblicani e le prostitute (Mc 2,16; Mt 9,11; 11,19; Lc 3,12; 5,27-30; 7,34; 7,37-39; 15,1-2; 18,10-14; 19,2-7; Gv 8,3-11), sia nel senso di purezza rituale,

---

<sup>2</sup> I racconti di guarigioni e di esorcismi effettuati a distanza stanno a sottolineare l'efficacia della parola potente di Gesù legata all'autorità suprema di Dio. Nei sinottici, oltre al caso del figlio del centurione e della figlia della sirfenicia/cananea, si registrano anche l'episodio dell'indemoniato di Gerasa e la guarigione dei dieci lebbrosi: si tratta di quattro casi in cui le persone che Gesù guarisce senza toccarle sono pagane o samaritane. Tuttavia, ci sembra una forzatura interpretare questi esempi di guarigione a distanza di persone non appartenenti alla popolazione giudaica come un'esplicita indicazione che la missione rivolta ai pagani era già iniziata, nel ministero terreno di Gesù, come sostiene invece M.F. BIRD, *Jesus and the Origins of the Gentile Mission*, London 2007, 173. D'altra parte, non è sostenibile nemmeno la posizione di chi, come R. Harrocks, interpreta la mancanza di contatto fisico con il corpo di Gesù nei casi citati come un'indicazione di un certo distacco che Gesù avrebbe voluto mantenere con coloro che non appartenevano al popolo eletto, riservando solo a un tempo futuro la piena inclusione dei gentili nel piano di salvezza; cf. R. HARROCKS, «Jesus' Gentile Healings: The Absence of Bodily Contact and the Requirement of Faith», in J.E. TAYLOR (ed.) *The Body in Biblical, Christian and Jewish Texts*, London 2014, c. 5. In realtà, similmente alla guarigione di Naaman il siro da parte di Eliseo, in 2Re 5,1-18, o alla sfida tra Elia e i profeti di Baal, in 1Re 18,21-40, dove lo straniero pagano rimane stupito davanti alla potenza di Dio manifestatasi mediante la sola parola del suo profeta, senza elaborate ritualità o manipolazioni magiche, così anche le guarigioni operate a distanza da Gesù con la sola parola sono funzionali alla presentazione del suo potere soprannaturale con un'efficacia taumaturgica priva di intermediazioni umane.

come la donna che soffre di continue perdite di sangue (Mc 5,21-43// Mt 9,18-26; 26//Lc 8,40-56; cf. Lv 15,19-30).

Affrontare il tema delle guarigioni operate da Gesù nel vangelo richiede un minimo di conoscenza su come era considerata la malattia nell'antichità, con le sue implicazioni sociali e religiose. Giustamente J.J. Pilch auspica, per il ricercatore moderno, una presa di distanza necessaria dalla prospettiva scientifica e medica contemporanea, per cercare di leggere i racconti di guarigione nel NT alla luce dell'antropologia culturale afferente al periodo del I secolo. All'interno di questo quadro generale, i riferimenti alla malattia e alla guarigione presenti in Lc-At ci restituiscono un sistema di cura medica che risponde a una tassonomia non paragonabile ai criteri di identificazione e di classificazione usati attualmente nella medicina occidentale.<sup>3</sup> In Lc 4,23; 5,31 e 8,43 abbiamo un riferimento indiretto all'attività del medico di professione, ma nell'ambito popolare riscontriamo una percezione diversa della causa di una malattia e della condizione del malato; la malattia, infatti, poteva essere attribuita anche a influssi astrologici; e agli astri, del resto, si riteneva fosse legata spesso la guarigione.<sup>4</sup>

In realtà, ogni individuo era considerato, all'interno del contesto familiare o di un ristretto gruppo di appartenenza, come un soggetto collegato a una rete sociale, dalla quale riceveva supporto materiale e solidarietà. Ogni persona, inoltre, condivideva le credenze e le pratiche della comunità nella quale egli viveva, come, per esempio, l'idea, particolarmente ricorrente nell'opera lucana, che la malattia dipendesse dall'azione di spiriti cattivi; di conseguenza, l'esorcismo, per esempio, veniva

<sup>3</sup> J.J. PILCH, *Healing in the New Testament. Insights from Medical and Mediterranean Anthropology*, Minneapolis, MN 2000, 89-117. Per una disamina delle malattie presenti nell'Antico Testamento, utile alla comprensione del contesto sociale che emerge dai racconti di guarigioni miracolose presenti nel Nuovo Testamento, cf. M. NORTH, *Medicine in the Biblical Background and Other Essay on the Origins of Hebrew* (An-Bib 142), Roma 2000, 9-68.

<sup>4</sup> L'astrologia medica si interessava dei legami tra gli astri e singoli parti del corpo umano (*melothesia*) per studiare le cause di una malattia e trovare il rimedio; cf. MANILIO, *Astronomica* II, 456-465. Molto diffuso era anche il ricorso a formule magiche, gemme con iscrizioni e l'uso di indossare amuleti astrologici a scopo protettivo e curativo; cf. F.X. KRAUS, *Realencyclopädie der christlicher Alterthümer*, Freiburg 1882, s.v. «Zodiacus», 1011, fig. 545. Sugli amuleti ritrovati nell'area palestinese, cf. E.M. YAMAUCHI, *Mandaic Incantation Texts*, New Haven, CT 1967, 393-394; J.T. MILIK, «Une amulette judéo-araméenne», in *Bib* 48(1967), 450-451; B. LIFSHITZ, «Einige Amulette aus Caesarea Palaestinae», in *ZDPV* 80(1964), 80-84; T. SCHRIRE, *Hebrew Amulets*, London 1966; D. BOSCHUNG – J.N. BREMMER (edd.), *The Materiality of Magic*, Paderborn 2015.

trattato fondamentalmente come una guarigione da una malattia.<sup>5</sup> C'è da aggiungere, infine, che le malattie, molto diffuse nel mondo antico, avevano anche un risvolto sociale e religioso; spesso, infatti, una disfunzione fisica di un individuo interessava anche l'ambito familiare e si riverberava in una disfunzione e in uno squilibrio nell'ambito delle relazioni sociali e nel rapporto con Dio. La triplice stratificazione, quindi, costituita dalla stretta relazione tra corpo individuale, corpo sociale e Dio stesso consiste ormai in un sistema chiuso e maschilista; ed è questo sistema che la donna emorroissa della pericope lucana osa sfidare. Spinta dal desiderio di essere finalmente guarita, ella cerca il contatto fisico con Gesù<sup>6</sup> il quale ne legittima il desiderio confermando, con le sue parole, la guarigione prodigiosa. Egli così restituisce alla società una reietta che, a causa della perdita di sangue (cf. Lv 15,25), aveva lo stigma di impura, e ne afferma la dignità di «figlia» (Lc 8,48).<sup>7</sup>

### La pericope di Lc 8,40-56

A prescindere dalla dibattuta questione se la combinazione delle due storie di miracoli, dell'emorroissa e della figlia di Giairo, contenute nella pericope di Lc 8,40-56, risalga al lavoro redazionale di Marco o, invece, a una precedente tradizione, si può in ogni caso ammettere che il racconto lucano e quello parallelo di Mt 9,18-26 rielaborino sostanzialmente la fonte di Mc 5,21-43.<sup>8</sup>

I due miracoli, così intrecciati, sono stati fatti oggetto di diverse interpretazioni. Nell'epoca patristica ha prevalso l'interpretazione allegorica che, conservando l'unità narrativa tra la guarigione dell'emor-

<sup>5</sup> PILCH, *Healing in the New Testament*, 96-106.

<sup>6</sup> C. GIL, «Le azioni di Gesù», in R. AGUIRRE – C. BERNABÉ – C. GIL, *Cosa sappiamo di Gesù di Nazaret? Il punto sulla ricerca attuale*, Cinisello Balsamo (MI) 2010, 102-105.

<sup>7</sup> C. GIL, «Le azioni di Gesù», 107-108.

<sup>8</sup> I risultati dell'analisi della storia della tradizione e della storia della redazione ci fanno ritenere la dipendenza di Mt e di Lc unicamente da Mc, senza la necessità di ipotizzare una fonte anteriore a quella marciana, cf. H. SCHÜRMMANN, *Das Lukasevangelium* (HThKNT), Freiburg 1969, I, 497; F. BOVON, *Vangelo di Luca*, Brescia 2005 (or. ted. 1989), I, 516. Ultimamente, sostiene tale dipendenza anche A.W. ZWIEP, *Jairus' Daughter and the Haemorrhaging Woman. Tradition and Interpretation of an Early Christian Miracle Story*, Tübingen 2019, 172-188. Propendono per una fonte premarciana invece: E. LOHMEYER, *Das Evangelium des Matthäus: Nachgelassene Ausarbeitungen und Unterwürf zur Übersetzung und Erklärung*, Göttingen 1967, 176; W. GRÜNDMANN, *Das Evangelium nach Matthäus*, Berlin 1971, 274; P. BENOIT – M.-É. BOISMARD, *Synopse des quatre Évangiles en français*, Paris 1972, II, 194-211; J.M. RIST, *On the dependence of Matthew and Mark* (SNTSMS 32), Cambridge 1978, 58-60.

roissa e la resurrezione della figlia di Giairo, vede nella prima l'imagine della Chiesa che giunge alla fede prima che il popolo di Israele, rappresentato dal capo della sinagoga Giairo, ottenga la salvezza. Nel XIX secolo si distinsero interpretazioni razionalistiche, come quella di Schleiermacher che avanzò per quanto riguarda la figlia di Giairo, la teoria del coma o della morte apparente, che saltuariamente ha trovato sostenitori fino a periodi abbastanza recenti.<sup>9</sup> Da parte sua, Strauss criticò l'interpretazione razionalistica, preferendo pensare al miracolo come a una creazione delle prime comunità cristiane che avevano bisogno di vedere materializzata in miracoli stupefacenti la propria fede.<sup>10</sup> Dopo l'approccio portato avanti da studiosi della *Formgeschichte* (Dibelius, Bultmann) e della cosiddetta *Neue Formgeschichte*,<sup>11</sup> hanno tentato altre strade i metodi di analisi letteraria e narrativa,<sup>12</sup> ai quali si sono aggiunte l'interpretazione femminista, che ha evidenziato nei brani evangelici il rapporto conflittuale maschio-femmina,<sup>13</sup> e quella psicoanalitica, applicata a vari racconti biblici.<sup>14</sup> In tempi recenti, infi-

<sup>9</sup> Cf. F.D.E. SCHLEIERMACHER, *Das Leben Jesu: Vorlesungen an der Universität zu Berlin im Jahr 1832. Aus Schleiermacher's handschriftlichem Nachlasse und Nachschriften seiner Zuhörer* (ed. K.A. Rütenik; SW I/6), Berlin 1864; F. FENNER, *Die Krankheit im Neuen Testament: Eine Religions- und medizingeschichtliche Untersuchung* (UNT 18), Leipzig 1930; V. TAYLOR, *The Gospel according to St. Mark: The Greek Text with Introduction, Notes, and Indices*, New York 21966.

<sup>10</sup> Cf. D.F. STRAUSS, *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet*, 2 Bnd., Tübingen 1835-1836.

<sup>11</sup> Cf. K. BERGER, «Hellenistische Gattungen im Neuen Testament», in ANRW II.25/2, 1212-1231; ID., *Formen und Gattungen im Neuen Testament* (UTB 2532), Tübingen 2005.

<sup>12</sup> Per l'analisi narrativa di Lc 8,40-56, cf. ZWIEP, *Jairus' Daughter and the Haemorrhaging Woman*, 260-277; per precedenti studi narrativi si veda, per esempio, J.B. GREEN, *The Gospel of Luke*, Grand Rapids, MI 1997, 342-351; C. PICHON, *Les revivifications en Luc-Actes: Enjeux théologiques et herméneutique de quatre réécritures* (Lc 7,11-17; 8,40-56; Ac 9,36-43; 20,7-12), Thèse de doctorat, Université de Strasbourg 2007, 305-333; M. STARE, «Im Stress Wunder wirken (Die Heilung des blutenden Frau und die Auferweckung der Tochter des Jäirus) - Lk 8,40-56», in R. ZIMMERMANN (ed.), *Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen. Band 1: Die Wunder Jesu*, Gütersloh 2013, 583-592.

<sup>13</sup> M.J. SELVIDGE, *Woman, Cult, and Miracle Recital: A Redactional Critical Investigation on Mark 5: 24-34*, Lewisburg 1990, per la quale l'episodio dell'emorroissa rompe il sistema rituale ebraico che serviva a tenere sotto controllo le donne; W. COTTER, «Mark's Hero of the Twelfth-Year Miracles: The Healing of the Woman with the Hemorrhage and the Raising of Jairus' Daughter (Mk 5:21-43)», in A.-J. LEVINE - M. BLICKENSTAFF (edd.), *A Feminist Companion to Mark*, London 2001, 54-78.

<sup>14</sup> E. DREWERMANN, *Tiefenpsychologie und Exegese 2: Die Wahrheit der Werke und der Worte*, Olter 1985, 280, secondo il quale l'episodio dell'emorroissa e quello della figlia di Giairo devono essere letti l'uno alla luce dell'altro, in modo da fare emergere il modo di vivere da parte di una donna all'interno di un contesto prevalentemente maschile.

ne, si sono tentate interpretazioni cosiddette *empiriche*, emergenti dalla vita e dalle problematiche relative a diversi contesti umani, come, per esempio, una lettura dell'emorroissa alla luce del contagio dell'Aids in alcuni paesi dell'Africa.<sup>15</sup>

### La guarigione dell'emorroissa: Lc 8,40-48

Il brano della guarigione della donna emorroissa si inserisce all'interno dell'attività di predicazione che Gesù ha intrapreso nella regione della Galilea a partire da Lc 4,14. Egli è appena tornato dal territorio dei geraseni, sul versante orientale del lago di Galilea, da dove, dopo aver guarito un indemoniato (8,26-39), gli abitanti del luogo, impauriti, lo pregano di allontanarsi. A tale scena se ne contrappone un'altra: la folla che accoglie Gesù appena tornato in Galilea e la supplica accorata di un padre che chiede il suo intervento per la figlia dodicenne gravemente malata (8,40-42). Mentre Gesù si muove per recarsi dalla fanciulla, ecco che avviene già una guarigione improvvisa: una donna che sofferiva da anni di emorragia, senza chiedere niente, tocca il mantello di Gesù e, immediatamente, viene guarita.

<sup>40</sup> Ἐν δὲ τῷ ὑποστρέφειν τὸν Ἰησοῦν ἀπεδέξατο αὐτὸν ὁ ὄχλος· ἦσαν γὰρ πάντες προσδοκῶντες αὐτόν. <sup>41</sup> καὶ ἰδοὺ ἦλθεν ἀνὴρ ᾧ ὄνομα Ἰαίρος καὶ οὗτος ἄρχων τῆς συναγωγῆς ὑπῆρχεν, καὶ πεσὼν παρὰ τοὺς πόδας [τοῦ] Ἰησοῦ παρεκάλει αὐτὸν εἰσελθεῖν εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ, <sup>42</sup> ὅτι θυγάτηρ μονογενῆς ἦν αὐτῷ ὡς ἑτῶν δώδεκα καὶ αὐτὴ ἀπέθνησκεν. Ἐν δὲ τῷ ὑπάγειν αὐτόν οἱ ὄχλοι συνέπνιγον αὐτόν. <sup>43</sup> Καὶ γυνὴ οὖσα ἐν ῥύσει αἵματος ἀπὸ ἑτῶν δώδεκα, ἣτις [ἰατροῖς] προσαναλώσασα ὅλον τὸν βίον] οὐκ ἴσχυσεν ἀπ' οὐδενὸς θεραπευθῆναι, <sup>44</sup> προσελθοῦσα ὅπισθεν ἤψατο τοῦ κρασπέδου τοῦ ἱματίου αὐτοῦ καὶ παραχρῆμα ἔστη ἡ ῥύσις τοῦ αἵματος αὐτῆς. <sup>45</sup> καὶ εἶπεν ὁ Ἰησοῦς· τίς ὁ ἀψάμενός μου; ἀρνούμενων δὲ πάντων εἶπεν ὁ Πέτρος· ἐπιστάτα, οἱ ὄχλοι συνέχουσίν σε καὶ ἀποθλίβουσιν. <sup>46</sup> ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν· ἤψατό μου τις, ἐγὼ γὰρ ἔγνω δύνάμιν ἐξεληλυθυῖαν ἀπ' ἐμοῦ. <sup>47</sup> ἰδοῦσα δὲ ἡ γυνὴ ὅτι οὐκ ἔλαθεν, τρέμουσα ἦλθεν καὶ προσπεσοῦσα αὐτῷ δι' ἣν αἰτίαν ἤψατο αὐτοῦ ἀπήγγειλεν ἐνώπιον παντὸς τοῦ λαοῦ καὶ ὡς ἴαθη παραχρῆμα. <sup>48</sup> ὁ δὲ εἶπεν αὐτῇ· θυγάτηρ, ἡ πίστις σου σέσωκέν σε· πορεύου εἰς εἰρήνην.

<sup>15</sup> T. MACKENZIE, «A Call to Christians: A Meditation on Luke 8:43», in *Pacific Journal of Theology* 36(2006), 41; M. LEFA, «A Reading the Bible Amidst the HIV and AIDS Pandemic in Botswana», in J.H. DE WIT – G.O. WEST (edd.), *African and European Readers of the Bible in Dialogue: In Quest of a Shared Meaning* (SRA 32), Leiden 2008, 285-303; per un'esposizione più approfondita delle diverse interpretazioni, cf. ZWIEP, *Jairus's Daughter and the Haemorrhaging Woman*, 5-43; per una panoramica più sintetica, cf. anche A.W. ZWIEP, «Jairus, His Daughter and the Haemorrhaging Woman (Mk 5.21-43; Mt. 9.18-26; Lk. 8.40-56): Research Survey of a Gospel Story about People in Distress», in *Currents in Biblical Research* 13(2015), 351-387.

<sup>40</sup> Quando Gesù fu ritornato, la gente lo accolse: tutti infatti lo aspettavano. <sup>41</sup> Ed ecco venire un uomo di nome Giairo, e questi era capo della sinagoga, il quale gettandosi ai piedi di Gesù, lo pregava di andare a casa sua, <sup>42</sup> perché aveva un'unica figlia di circa dodici anni che stava per morire. Mentre egli stava andando, la folla gli si accalcava attorno. <sup>43</sup> E una donna, che aveva un flusso di sangue da dodici anni, la quale, [pur avendo speso per i medici tutto il patrimonio],<sup>16</sup> non era riuscita ad essere guarita da alcuno, <sup>44</sup> si avvicinò di dietro, toccò la frangia del suo mantello e immediatamente si arrestò il suo flusso di sangue. <sup>45</sup> Gesù disse: «Chi mi ha toccato?». Siccome tutti negavano, Pietro disse: «Maestro, la folla ti stringe e ti opprime». <sup>46</sup> Ma Gesù disse: «Qualcuno mi ha toccato, perché mi sono accorto che una potenza è uscita da me». <sup>47</sup> Allora la donna, vedendo che non era rimasta nascosta, venne tremando, si prostrò davanti a lui e dichiarò in presenza di tutto il popolo per quale motivo lo aveva toccato e come era stata immediatamente guarita. <sup>48</sup> Ed egli le disse: «Figlia, la tua fede ti ha salvata; va' in pace!».

Il testo di Luca, caratterizzato da uno stile elegante e da una particolare forza espressiva,<sup>17</sup> presenta alcune piccole differenze rispetto alla sua fonte marciiana che non alterano, comunque, il contenuto del racconto. Gesù risponde all'appello di un padre che lo supplica di guarire sua figlia (Lc 8,41-42//Mc 5,23; in Mt 9,18 la figlia è già morta), ma viene subito interrotto dall'azione di una donna che soffre di emorragia uterina. Ella si avvicina da dietro e, senza che venga messo in luce il suo intimo intento, espresso invece da Mc 5,28 e da Mt 9,21, tocca la frangia del mantello di Gesù (Lc 8,44).

L'evangelista accenna al mantello di Gesù, che evidentemente ricopriva la tunica, quando riferisce della donna che «toccò la frangia del suo mantello» (Lc 8,44: ἥψατο τοῦ κρασπέδου τοῦ ἱματίου αὐτοῦ). Si parla, al singolare, di «frangia» del mantello, secondo la prescrizione contenuta nel testo ebraico di Nm 15,39 («Avrete pertanto una frangia [צִיצִית]/LXX pl. κράσπεδα) e quando la guarderete allora ricorderete tutti i precetti del Signore e li praticherete...»), anche se la normativa deuteronomica prevede quattro frange per i quattro angoli del mantello (Dt 22,12: כַּנְפֹתָי/LXX κράσπεδα). Dal particolare della frangia si può desumere il rispetto, da parte di Gesù, dei precetti biblici, ma senza quella ostentazione che egli rimprovera ai farisei (Mt 23,5).<sup>18</sup>

<sup>16</sup> La frase tra parentesi quadre è forse una rielaborazione lucana della notizia riportata da Mc 5,26.

<sup>17</sup> BOVON, *Vangelo di Luca*, I, 516.

<sup>18</sup> Cf. A. DESTRO – M. PESCE, *L'uomo Gesù. Giorni, luoghi, incontri*, Milano 2008, 165.

Luca elimina la perplessità dei discepoli, che compare solo in Mc 5,31, di fronte all'interrogativo posto da Gesù (Lc 8,45: «Chi mi ha toccato?») e affida solo a Pietro parole molto deferenti con le quali si fa notare a Gesù, il «maestro» (ἐπιστάτα), come ci sia una massiccia presenza di folla (Lc 8,45). In Luca come in Marco la guarigione è istantanea ed è conseguenza del contatto con il mantello (Mc 5,29//Lc 8,44), mentre nel testo di Matteo la donna è dichiarata guarita solo alla fine, dopo le parole di congedo di Gesù (Mt 9,22). Tutti e tre i sinottici, comunque, sottolineano la funzione salvifica che ha la fede della donna (Mc 5,34//Mt 9,22//Lc 8,48).

Nella versione lucana del miracolo si distingue la presenza di Pietro, il quale attesta che Gesù era continuamente toccato a causa della ressa oppressiva della gente (Lc 8,45a: συνέχουσιν σε καὶ ἀποθλίβουσιν), e l'insistenza di Gesù che, per due volte, riferisce che qualcuno lo ha «toccato» (Lc 8,45b: τίς ὁ ἀψάμενός μου; e 8,46: ἤψατό μου τις). In Matteo, invece, Gesù interviene subito dopo che la donna ha toccato il suo mantello, incoraggiandola e proclamando che la fede l'ha salvata (Mt 9,22).

Sia nell'intervento di Pietro che nelle parole di Gesù, Luca sottolinea particolarmente l'importanza del contatto fisico tra Gesù e la numerosa gente che accorreva a lui. La scena che l'evangelista descrive è quella di un addensamento di corpi, di una fisicità ineludibile che rende concretamente protagonisti tutti i soggetti in campo. Non ci sono, infatti, figure che restano sullo sfondo; tutti sono coinvolti attivamente: Gesù, la folla, Giairo, Pietro (e i discepoli) e la donna. Tutti fanno sentire il *peso* della loro corporeità.

### *La prossimità fisica della folla a Gesù*

Nell'episodio riportato da Luca, Gesù appare in un luogo aperto, probabilmente lungo la strada, dove c'è molta folla che si accalca attorno e che lo accoglie, dopo che questi è tornato dall'altra parte del lago di Tiberiade. La folla era comparsa l'ultima volta in Lc 8,19, quando era talmente numerosa che i suoi familiari, venuti a trovarlo, non poterono avvicinarlo. In quel caso, l'incontro dei familiari, della «madre» e dei «fratelli» viene impedito da un contatto più forte e coinvolgente, quello di una folla che ha bisogno di lui. Anche questa volta, la gente che lo accoglie piena di attesa e speranza fa pressione attorno a lui restringendo il suo spazio fisico. Si può dire che gli stessi corpi di quelli che lo circondano interpellano il corpo di Gesù; alla folla, infat-

ti, è riferito un verbo al participio (προσδοκάω) che non indica un semplice aspettare, ma fa riferimento all'animo tutto proteso verso la persona di Gesù.<sup>19</sup>

La sua persona si offriva al contatto visivo e tattile della folla accorsa ed era oggetto di attenzione anche da parte di chi aveva sentito parlare di lui senza averlo mai visto prima. In una situazione tale, in cui la presenza di gente era così grande e disordinata, era importante non perdere la visibilità della persona di Gesù, principalmente favorita dal suo abbigliamento, la tunica e il mantello che faceva tutt'uno con la sua fisicità. L'abito, del resto, rifletteva la condizione sociale di una persona, la manifestazione esterna della sua dignità personale, del ruolo e della moralità riconosciuta all'interno di un determinato contesto sociale.<sup>20</sup> Tutt'uno con la fisicità di Gesù, infine, è da considerare anche il suo portamento, l'espressione del volto, la sua gesticolazione e il suo modo di relazionarsi e parlare con gli altri.

È in questa condizione di estrema vicinanza fisica che si incontra il primo personaggio con la drammatica richiesta di soccorrere la figlia unigenita, di appena 12 anni, che stava morendo proprio in un'età in cui ella si apriva alla vita. Il padre Giairo si getta ai piedi di Gesù in un atteggiamento di preghiera; un contatto che, simbolicamente, fa avvicinare la ragazza stessa a Gesù e costituisce una sorta di anello di congiunzione tra il corpo di Gesù che cammina per le strade e il corpo morente della fanciulla che giace lontano, nella casa paterna.

Luca non fa accenno ad alcun sentimento particolare di Gesù né ad alcuna risposta verbale, ma appena riferisce che Gesù si è incamminato per raggiungere la casa di Giairo, sposta l'attenzione ancora una volta sulla folla: la fisicità ingombrante di una folla desiderosa di seguire Gesù, di ottenere qualcosa condiziona relativamente la sua libertà di movimento, limitando lo spazio occupato dal suo corpo. In questa

---

<sup>19</sup> L'aggregazione di gente e l'ambientazione esterna, per quanto ricostruibili in modo lacunoso, sono importanti indicatori dell'importanza della presenza di Gesù, del suo potere taumaturgico e, nello stesso tempo, dei bisogni più diversi che cercano di essere soddisfatti da chi vuole toccarlo; cf. DESTRO – PESCE, *L'uomo Gesù*, 177-179.

<sup>20</sup> Sembra che Gesù, indicato da chi lo conosceva come figlio del carpentiere (Mt 13,55) o carpentiere egli stesso (Mc 6,3), occupasse uno *status* sociale medio. Dal fatto, poi, che egli abbia istruito i suoi discepoli a non preoccuparsi del corpo e del vestito (Lc 12,22-23//Mt 6,25) e ad abbandonarsi alla provvidenza di Dio, che veste i gigli del campo e veste e nutre gli uccelli del cielo (Lc 12,24-27), non si deduce necessariamente che egli abbia condotto una vita particolarmente povera e rinunciato a ogni benessere; non a caso, del resto, Gesù stesso ammette che il Figlio dell'uomo «mangia e beve», tanto da attirarsi la critica di essere un «mangione e un beone» (Lc 7,34 // Mt 11,19).

condizione di mancanza di distacco tra i corpi, di noncuranza per ogni tipo di precauzione di ordine religioso, una donna già vicina a Gesù decide di compiere un gesto particolare che, nella confusa calca di persone, non suscita alcuna perplessità.

### *Il corpo sofferente della donna: limiti e autocoscienza*

Il soggetto che interviene nella scena viene presentato nel vangelo come una donna che ha un corpo sofferente. Se precedentemente si era trattato del corpo accasciato di un padre tormentato e prostrato ai piedi di Gesù per chiedere la guarigione di sua figlia, adesso, invece, è il corpo malato di una donna che si fa coraggio e raggiunge Gesù toccando non il suo corpo e nemmeno propriamente i suoi vestiti, ma solo la frangia del suo mantello. Il contatto è superficiale e debole, eppure basta un tale contatto perché si sprigioni dal suo corpo una forza guaritrice di cui Gesù – e lui solo – si rende conto.

Il corpo affetto da emorragia di questa anonima donna rappresenta la fragilità dell'essere umano, i limiti imposti dalla natura con i quali bisogna fare i conti e che procurano sofferenza fisica e morale, oltre all'emarginazione in un contesto sociale che considerava il sangue come altamente contaminante e causa di impurità (cf. Lv 12,5; 15,19-30).<sup>21</sup> La donna deve fare i conti con i suoi limiti, grazie ai quali matu-

---

<sup>21</sup> In realtà, il testo di Luca non fa riferimento all'impurità derivata da sanguinamento uterino, ragion per cui c'è una discussione se interpretare il contatto con Gesù da parte della donna come contaminante o meno; cf. A.S. ROMANO, «Toccare per guarire. Gesù di Nazareth e l'impurità corporale nei Vangeli Sinottici», in M.B. DURANTE MANGONI – D. GARIBBA – M. VITELLI, *Gesù e la sua storia. Percorsi sulle origini del cristianesimo*, Trapani 2015, 96-97. Contro le implicazioni di norme rituali della purità, per esempio, si esprime Annette Weissenrieder, la quale pensa che il «flusso di sangue» di cui parla Luca nel brano dell'emorroisa non abbia come quadro di riferimento il testo di Lv 15,25-30, che tratta dell'impurità dovuta a emorragia uterina prolungata, ma quello della malattia e della medicina antiche; cf. A. WEISSENRIEDER, «La piaga dell'impurità. L'ipotesi patologica antica del "flusso di sangue" in Lc 8,43-48», in W. STEGEMANN – B.J. MALINA – G. THEISSEN (edd.), *Il nuovo Gesù storico*, Brescia 2006, 104-118. Seguendo le osservazioni di S.J.D. Cohen, inoltre, la Weissenrieder non ritiene plausibile che prima del VI/VII sec. d.C., e cioè già nel I sec. d.C. (contrariamente a quanto indica *Zabim* 2,14 e *Niddah* 3,2), ci sia stato il divieto di diretto contatto con una donna con flusso di sangue regolare o irregolare (105 nota 4); cf. S.J.D. COHEN, «Menstruants and the Sacred in Judaism and Christianity», in S.P. POMEROY (ed.), *Women's History and Ancient History*, Chapel Hill, NC 1991, 273-298, qui 274-279. L'assenza nel brano di Luca del termine «piaga» e dell'espressione «fonte di sangue», che compaiono invece nel passo parallelo di Mc 5,29 (cf. l'espressione «fonte di sangue» in Lv 12,7; 20,18), non mi sembra decisiva per escludere, come fa Weissenrieder, un possibile riferimento al contesto di im-

ra una nuova autocoscienza, rimodulando così la sua posizione all'interno del villaggio e della sua stessa famiglia. Ella è cosciente del suo stato di impurità rituale, oltre che della sua condizione di donna che già comportava limitazioni. La coscienza di se stessa passa attraverso il suo corpo sofferente che le procura dolore e imbarazzo di fronte agli altri, sebbene la sua malattia non sembra sia stata palese. L'emorragia di cui soffriva era forse contenuta, almeno per un determinato periodo di tempo, in modo che, anche se sfidava le regole religiose della comunità e si mescolava alla folla, poteva anche non essere notata da nessuno, a parte qualche eventuale familiare o conoscente. Per questo motivo, il vangelo non accenna ad alcuna riprovazione o reazione scandalizzata da parte della gente o dei discepoli; tutti rimangono all'oscuro di alcuni fenomeni che avvengono nel segreto. La malattia della donna, pur essendo causa di grave impurità, è nascosta; è nascosta la sua azione di allungare la mano per toccare la frangia del mantello; è nascosta la sua guarigione e la ragione per la quale avviene.

Pur limitata dalla sua condizione di emarginazione, dunque, la donna non è ripiegata su se stessa né coltiva un sentimento di ribellione e di rabbia. In 12 anni ha cercato di curarsi, ha speso dei soldi per i medici, ma non ha ottenuto alcun risultato. Luca evita di dare un'immagine estremamente negativa dei medici, non riferendo, come fa invece Mc 5,26, che la donna, ricorrendo ai medici, aveva addirittura peggiorato la sua condizione di salute.<sup>22</sup> Toccare Gesù è l'ultimo estremo at-

---

purità rituale (WEISSENRIEDER, «La piaga dell'impurità, 114»). È vero che, nella reazione di Gesù e di quelli che lo circondano, non emerge la preoccupazione dell'impurità né l'evangelista Luca accenna a tale problematica, ma è pur vero che la preoccupazione per la contaminazione causata dal sangue era costantemente presente nella società palestinese del tempo e, quindi, implicitamente presente anche in questo racconto di guarigione. Il fatto, poi, che in Lv 15,25-26 non si parli del contagio derivato dal contatto con la donna affetta da emorragia irregolare, ma solo del contagio di persone che eventualmente abbiano toccato oggetti precedentemente venuti a contatto con lei, non ha rilevanza (*contra* WEISSENRIEDER, «La piaga dell'impurità, 107»), poiché se si ammette la contaminazione attraverso le cose che hanno assorbito impurità, a maggior ragione bisogna ammetterla nel caso di un contatto diretto con una persona che è fonte di impurità; così anche ROMANO, «Toccare per guarire», 95-96. Infine, il contesto di Lv 15 ci fa ritenere che l'impurità contratta a causa del contatto con una donna mestrata (Lv 15,19) valga anche nel caso di contatto diretto con una donna con un flusso di sangue irregolare.

<sup>22</sup> In Lc 8,43, l'immagine negativa dei medici viene del tutto evitata dai Mss P<sup>75</sup> B (D) sy<sup>s</sup> sa arm geo, che non riportano nemmeno la notizia sulla donna ridotta in povertà a causa delle cure inefficaci dei medici. Bisogna ricordare che nell'antichità greco-romana, non c'era solo il medico serio e coscienzioso che metteva a disposizione la sua conoscenza acquisita con una lunga esperienza, ma era molto diffuso anche il ciarlatano e colui che più che alla cura degli altri si dedicava ad accrescere grandemente il suo patrimo-

to che lei tenta, trovando il coraggio di sfidare le convenzioni sociali e le proibizioni religiose. Del resto, l'idea di ottenere la guarigione attraverso un contatto diretto rispondeva a quella che era la concezione diffusa nell'ambiente giudaico ed ellenistico del tempo.<sup>23</sup>

Ella è animata da un forte desiderio, che le conferisce una forza interiore straordinaria. È possibile persino che la donna, forse non propriamente interessata a un incontro con la persona di Gesù, veda quest'ultimo solo come una fonte di energia guaritrice e, perciò, allo scopo di neutralizzare la forza negativa della malattia, abbia tentato di assorbire l'energia taumaturgica di Gesù mediante il contatto con lui.<sup>24</sup> La speranza di guarire la lega strettamente a Gesù, alla sua persona fisica, con la quale vuole stabilire un contatto diretto, anche solo mediante il suo mantello che ne costituisce in qualche modo un'estensione, come conferma Gesù stesso che vuole sapere chi *lo* ha toccato (Lc 8,45-46).

---

nio, come si ricava dal ritratto che ne offre PLINIO, *Hist. Nat.* XXIV, 1 (4); XXIX, 5-8; cf. anche *CIL* XI, 5400, riguardante una lapide funeraria del I secolo trovata ad Assisi e dedicata a Decimius Eros Merula, un liberto e medico oculista molto ricco, il quale utilizzò il suo ingente patrimonio per riacquistare la libertà, per ottenere la carica del *sevirato*, per finanziare opere pubbliche e per beneficiare la collettività con un lascito dopo la sua morte. In realtà, Plinio il Vecchio ha un concetto piuttosto negativo dei medici perché è convinto che i nuovi professionisti della cura trascurino i rimedi che offre la natura vegetale e animale (*Hist. Nat.* XXIV, 1 [1-5]; XXVIII, 1) a vantaggio di farmaci importati da paesi stranieri, sofisticati e costosi, da propinare a gente credulona. Nelle *Metamorfosi*, Apuleio mostra più simpatia per prodigi, incantesimi, sortilegi e tutta l'arte magica che per l'attività dei medici, che come già precedentemente Plinio, considera interessata e, per lo più, fraudolenta, se non addirittura criminale; cf. APULEIO, *Metamorfosi* 10,25, a proposito di una donna che riesce a corrompere un medico per poter avvelenare il marito. Il medico, infine, diventa anche oggetto di satira, come in MARZIALE, I, 47; VI, 31 e nel poeta mimico PUBLILIO SYRO, *Sententiae* 332 (*Male secum agit aeger, medicum qui heredem facit*).

<sup>23</sup> Cf. M. PESCE, «Was Jesus a Mystic?», in S.C. MIMOUNI – M. SCOPELLO (edd.), *La Mystique théorique et théurgique dans l'antiquité gréco-romaine. Judaïsme et christianisme*, Turnhout 2016, 192-193.207-208; ZWIET, *Jairus' Daughter and the Haemorrhaging Woman*, 267-268; per una discussione sull'argomento, cf. B. BLACKBURN, *Theios Aner and Markan Miracle Traditions: A Critique of the Theios Aner Concept as an Interpretative Background of the Miracle Traditions used by Mark* (WUNT 2 Reihe 40), Tübingen 1991, 112-117.

<sup>24</sup> È questa la prospettiva di J.H. Hull che ritiene convincente l'analisi di Friedrich Preisigke sulla pericope dell'emorroissa; cf. J.H. HULL, *Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition* (Studies in Biblical Theology 2d ser. 28), London 1974, 108-111; F. PREISIGKE, *Die Gotteskraft der Frühchristlichen Zeit*, Berlin 1922.

### *L'esigenza di un contatto*

La donna cerca un contatto, ma si limita al lembo del mantello. Cerca di non essere invadente; anzi, si muove in modo da non essere nemmeno notata. La donna compie un'azione temeraria e forse anche proibita dalle leggi religiose, e lo sa bene; perciò agisce in modo che nessuno se ne possa accorgere e lo fa con decisione. La sua determinazione assomiglia a quella di un'altra donna presentata sempre da Luca poco prima nel vangelo: la donna peccatrice che, a casa del fariseo Simone, non si vergogna di piangere ai piedi di Gesù (Lc 7,36-50). Anche quest'ultima è animata dal forte desiderio di essere liberata da un peso umiliante; così prostrata, non bada allo scandalo che potrebbe causare, e che, in effetti, crea tra i commensali. Ella trova dentro di sé la forza per incontrare da vicino Gesù e ottenere un intenso contatto fisico, superando le barriere sociali e le norme religiose che le regolavano.<sup>25</sup>

Tuttavia, a differenza di questa donna che si accosta a Gesù seguendo fin dentro la casa del fariseo, la donna emorroissa si accontenta di un contatto minimo, rubato, forse perché non vuole creare troppo disturbo o, più probabilmente, perché vuole che nessuno, nemmeno Gesù stesso, si accorga di lei e della sua infermità. Non vuole chiedere quello che lei pur desidera fortemente; eppure il suo corpo parla per lei e a risponderle è, in primo luogo, il corpo di Gesù da cui esce una forza che sana.

La donna non fa in tempo ad accorgersi dell'istantanea guarigione che Gesù reagisce con una domanda secca che lascia interdetti i suoi discepoli e chi lo circonda. Alla domanda di Gesù, infatti, che chiede chi è stato colui che lo ha toccato, tutti negano, mentre Pietro dà la risposta più semplice e logica, facendo notare che c'era tanta ressa di gente attorno a lui, alludendo quindi al fatto che erano molti che lo toccavano. La richiesta di Gesù sembra ignorare la situazione contingente e questa astrazione dalla realtà fenomenica ha l'effetto di porre maggiormente l'attenzione sull'avvenuto contatto e la sua importanza. La reazione di Gesù, tuttavia, non è volta a stigmatizzare l'azione della donna.

---

<sup>25</sup> Non è la prima volta che Gesù guarisce una donna mediante un contatto terapeutico. Nel terzo vangelo compare prima la suocera di Pietro che egli libera dalla febbre «chinandosi su di lei» (Lc 4,39: ἐπιστὰς ἐπάνω αὐτῆς), poi la donna peccatrice che si mette ai piedi di Gesù a lavarli e cospargerli con olio profumato (Lc 7,37-50). Dopo l'episodio dell'emorroissa, Gesù guarisce la figliuola di Giairo prendendola per mano (Lc 8,54) e libera la donna curva posseduta da uno spirito impuro imponendo su di lei le mani (Lc 13,13: ἐπέθηκεν αὐτῇ τὰς χεῖρας).

na, ma a concentrare l'attenzione dei presenti sulla realtà di sofferenza che la donna porta in sé e all'esaltazione pubblica della fede che l'ha portata a osare tanto.

### *La forza che guarisce*

Nella società ellenistico-romana le guarigioni miracolose che venivano operate avevano tre ambiti differenti di realizzazioni: i santuari terapeutici dedicati al dio Asclepio (*Asklepieia*), diffusi in tutto il bacino mediterraneo, le pratiche di maghi che operavano per interessi personali e, infine, l'attività di personalità taumaturgiche che, seppure con motivazioni diverse (come il Teuda di cui parla Flavio Giuseppe, Apollonio di Tiana, Gesù stesso), mettevano in moto dinamiche sociali di cambiamento.<sup>26</sup>

Osservando il brano lucano in questione, non sappiamo se la donna avesse già in precedenza visto Gesù operare guarigioni, ma ai suoi occhi sarà sembrato uno dal quale poteva assorbire energia positiva per essere guarita e, in effetti, egli non contraddice la sua prospettiva e le sue attese, confermando che realmente «una forza è uscita da me» (Lc 8,46: δύναμιν ἐξέληλυθυῖαν ἀπ' ἐμοῦ). Del resto, Luca ci informa che tutti cercavano di toccarlo, poiché «da lui usciva una forza (δύναμις) che guariva tutti» (Lc 6,19: δύναμις παρ' αὐτοῦ ἐξήρχετο καὶ ἴατο πάντας). Una forza guaritrice, quindi, passa dal corpo di Gesù al corpo della donna. C'è un dialogo corporale, tra un corpo infermo in cerca di guarigione e un corpo pieno di energia terapeutica che si offre, che è disponibile e si trova in mezzo alla gente.<sup>27</sup> Tuttavia, questa

<sup>26</sup> A proposito della grande popolarità del culto di Asclepio nell'area mediterranea, cf. E. DI MIRO – G. SFAMENI GASPARRO – V. CALÌ (edd.), *Il culto di Asclepio nell'area mediterranea*, Roma 2009. Per un'introduzione generale sulla figura del mago e le pratiche magiche nell'antichità, cf. F. GRAF, *La Magie dans l'antiquité gréco-romaine*, Paris 1994; M.W. DICKIE, *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, London-New York 2001. Su formule e rituali magici è imprescindibile la raccolta dei *Papiri magici greci* che vanno dal II sec. a.C. al V sec. d.C.; cf. K. PREISENDANZ – A. HENRICHS, *Papyri Graecae Magicae. Die Griechischen Zauberpapyri*, 2 voll. Stuttgart 1974. Per una raccolta di testimonianze sulla pratica magica in antichi testi del mondo greco-romano, vedi anche G. LUCK, *Arcana Mundi. Magic and Occult in the Greek and Roman Worlds: a Collection of Ancient Texts*, Baltimore, MD 2006.

<sup>27</sup> «Il toccare implica una continuità sistemica tra due corpi diversamente dotati, ma che si appartengono per sostanziale contiguità, entrano in connessione. Si opera fra loro una qualche identificazione o congiunzione prevista dal sistema. La potenza che risiede nel corpo del taumaturgo si trasmette al corpo debole e imperfetto e ne cancella l'imperfezione. [...] Qui, invece, è una potenza o energia fisica (di tipo soprannaturale)

volta non è Gesù che tocca la persona ammalata, ma, al contrario, è la donna ammalata che cerca e, in modo furtivo, riesce a toccare Gesù.

Ci si è spesso chiesto se sia verosimile che in Luca i racconti di guarigioni siano stati influenzati dalla tradizione magica diffusa nel periodo ellenistico-romano e che ha causato nella società, in particolare nell'ambiente romano del I e del II sec. d.C., un atteggiamento alquanto ambiguo. Per la sua natura occulta e incontrollabile, infatti, l'arte magica era considerata generalmente un reato e spesso perseguita, come nel periodo di Augusto e di Tiberio; ciononostante, la sua azione era comunque ritenuta efficace praticamente in tutti gli strati della società, dai sovrani e dai ceti più abbienti fino alle categorie umane più umili.<sup>28</sup>

In effetti, sembrerebbe che per Luca, sia nel vangelo sia negli Atti, la forza taumaturgica che promana da Gesù e, di conseguenza dagli stessi apostoli, abbia affinità con l'idea del *mana* ossia con quel potere soprannaturale e impersonale che caratterizzava il pensiero magico antico. Anche gli angeli e gli spiriti cattivi o demoni presenti nell'opera lucana deriverebbero, secondo l'opinione di J.H. Hull, da quell'universo magico della tradizione ellenistica che concepiva il mondo diviso tra forze positive e negative che si opponevano fra loro.<sup>29</sup> All'interno di questa prospettiva generale, quindi, sarebbero da interpretare i termini *δύναμις* ed *ἐξουσία*, che nel vangelo di Luca compaiono associati per indicare la capacità di Gesù di operare esorcismi e guarire i malati (Lc 4,36; 9,1).<sup>30</sup> Soprattutto il singolare *δύναμις*, già presente in Mc 5,30, è utilizzato da Luca per designare la potenza che opera in Gesù (Lc 4,36; 5,17; 6,19; At 10,38) e nei suoi inviati (Lc 9,1; At 3,12; 4,7; 6,8),<sup>31</sup> men-

---

che si comunica al corpo carente, riportandolo alla condizione di perfezione»: DESTRO – PESCE, *L'uomo Gesù*, 183-184.

<sup>28</sup> Cf. H.C. KEE, *Medicina, miracolo e magia nei tempi del Nuovo Testamento*, Brescia 1993 (or. ing. 1986), 157-175, a proposito della considerazione positiva verso la magia che ebbero Apuleio e Plinio, come anche del favore che essa godette in tutti gli strati della società del I sec. d.C. Plinio (23 d.C. - 79 d.C.) e Apuleio (125 d.C. - 170 ca. d.C.), pur prendendo formalmente le distanze dalla magia, mostrano di fatto di credere ai suoi effetti, anche perché considerati fondamentalmente legati alla volontà degli dèi. Plinio il Vecchio, per esempio, è convinto dei poteri soprannaturali che procurano guarigioni miracolose e testimonia che, sebbene ci sia una certa riluttanza da parte degli uomini più saggi a credere a tali prodigi, tuttavia, nella vita di tutti i giorni le persone vi credono senza nemmeno accorgersene («omnibus horis credit vita, nec sentit»); cf. PLINIO, *Hist. Nat.* XXVIII,10.

<sup>29</sup> Cf. HULL, *Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition*, 87-115.

<sup>30</sup> Cf. HULL, *Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition*, 105-106.

<sup>31</sup> A. GEORGE, «Il miracolo nell'opera di Luca», in X. LÉON-DUFOUR (ed.), *I miracoli di Gesù secondo il Nuovo Testamento*, Brescia 1990<sup>2</sup> (or. fr. 1977), 211.

tre con il plurale *δυνάμεις* si intendono i miracoli che Gesù ha compiuto (Lc 10,13 e 19,37; cf. At 8,13, dove Filippo compie «segni e miracoli», *σημεῖα καὶ δυνάμεις*).<sup>32</sup>

In realtà, nonostante una certa continuità con la tradizione magica del tempo, la figura di Gesù e il suo modo, come anche quello dei suoi seguaci, di operare guarigioni presenta dei caratteri distintivi chiari, differenti da quelli dei maghi e in linea, invece, con quelli dei profeti dell'AT, i quali, oltre a portare la parola di Dio, rendevano manifesto il suo potere mediante i miracoli (cf. Lc 7,16; 9,8. 18-19; 24,19; At 3,22-23).<sup>33</sup> Mentre, quindi, Gesù e i suoi discepoli proclamano la «parola del Signore» (Lc 5,1; At 8,25), il mago è considerato un falso profeta, legato al denaro e dipendente dal diavolo (cf. At 13,4-12). Infine, come Gesù è pieno della presenza dello Spirito che guida il suo ministero (Lc 4,1), anche i suoi discepoli parlano e vivono ripieni dello Spirito Santo (At 2,4; 4,8.31; 7,55; 9,17; 11,24; 13,52) e, sul modello di Gesù che è nato povero (Lc 2,7.12.16), hanno accolto il suo invito a rinunciare ai beni materiali (Lc 12,33; 18,22//Mt 19,21; Lc 18,29) e a vivere con generosità, dando «a chiunque chiede» (Lc 6,30//Mt 5,42).<sup>34</sup>

<sup>32</sup> A differenza degli altri vangeli, solo in Lc-At troviamo una terminologia, usata già dai LXX e da autori ellenistici (Polibio, Plutarco) e giudeo-ellenistici (Flavio Giuseppe, Filone), per designare, in generale, i fatti straordinari (Lc 5,26: *παράδοξα*; Lc 13,17: *ἔνδοξα*; At 4,9: *εὐεργεσία*; At 10,38: *εὐεργετεῖν*; At 4,16: *σημεῖον*; At 2,19.22.43; 4,30; 5,12; 6,8; 7,36; 14,3; 15,12: *σημεῖα* unito a *τέρατα*); cf. GEORGE, «Il miracolo nell'opera di Luca», 213-214.

<sup>33</sup> Cf. G.H. TWELFTREE, «Jesus and Magic in Luke-Acts», in B.J. OROPEZA – C.K. ROBERTSON – D.C. MOHRMANN (edd.), *Jesus and Paul: Global Perspectives in Honor of James D. G. Dunn. A Festschrift for his 70th Birthday*, London 2009, 46-58; spec. 56-57; ID., *Jesus The Miracle Worker: A Historical and Theological Study*, Downers Grove, IL 1999, 172. Per un'interpretazione di Gesù come un tipico mago che operava nella società ellenistico-romana, cf. M. SMITH, *Jesus the Magician*, San Francisco, CA 1978. Da quanto riportato da Origene, il filosofo Celso vede nei miracoli che i cristiani attribuivano a Gesù l'effetto di una pratica magica che questi aveva appreso precedentemente in Egitto, negando che fossero una dimostrazione del suo essere figlio di Dio; cf. ORIGENE, *C. Celsum* I, 6.28.38 e 68. Da parte sua, Giustino deve difendere Cristo come figlio di Dio contro quanti sostengono che egli sia solo un uomo che ha compiuto miracoli in virtù di arti magiche; cf. GIUSTINO, *Apol.* 30. Lo stesso fanno altri scrittori cristiani; cf. ARNOBIO, *Adversus nationes* I, 43-44; LATTANZIO, *Istituzioni divine* V, 3; EUSEBIO DI CESAREA, *Dimostrazione evangelica* III, 6. Anche nell'insegnamento rabbinico è presente l'idea di Gesù come un mago. Nel trattato di *b.Sahn.* 43a, infatti, si afferma che egli, alla vigilia della Pasqua, venne impiccato, perché aveva praticato la magia e corrotto Israele.

<sup>34</sup> Cf. TWELFTREE, «Jesus and Magic in Luke-Acts», 55-57.

Tuttavia, sebbene molti abbiano dichiarato l'assenza di qualsiasi connessione tra la magia e i racconti dei miracoli nel NT,<sup>35</sup> recenti studi hanno approfondito la collocazione delle pratiche magiche all'interno del mondo ellenistico-romano e le hanno confrontate con i miracoli di guarigione compiuti da Gesù e da alcuni apostoli,<sup>36</sup> anche dal punto di vista delle forme rituali rintracciabili in qualche misura nei vangeli e in alcuni scritti del NT (imposizione delle mani, uso di specifiche parole aramaiche come *effatha*, unzione di olio, preghiera di guarigione; cf. p. es. Gc 5,14-16).<sup>37</sup>

<sup>35</sup> Cf. p. es. W. GRUNDMANN, «δύναμαι/δύναμις», in *GLNT*, II, 1473-1556, il quale mette in rilievo come la δύναμις, di cui si parla nell'AT, non sia la forza cosmica indefinita, ma lo strumento della volontà di un Dio personale che, non manipolabile con azioni magiche, esercita la sua influenza nella storia umana (1489-1499). I miracoli di Gesù, del resto, sono compiuti grazie alla potenza che viene da Dio con il quale egli è in perfetta comunione, senza l'utilizzo di formule magiche, ma con il presupposto della fede, mediante la quale il credente partecipa al Regno di Dio (1510-1522).

<sup>36</sup> Cf. la raccolta di testi su miracoli nel mondo pagano e nel NT messi in ordine da W. COTTER, *Miracles in Greco-Roman Antiquity: A sourcebook for the Study of the New Testament Miracle Stories*, London 1999. Il discorso si colloca in un panorama più ampio che riguarda la questione dell'affinità tra religione e magia, negato, p. es., da J. Frazer, ma che, recentemente, sempre più studiosi ammettono; cf. H. BIEZAIS, «Von der Wesensidentität der Magie und Religion», in *Acta Academiae Aboensis. Series A: Humaniora* 55/3(1978), 5-31; P. SCHÄFER, «Magic and Religion in Ancient Judaism», in P. SCHÄFER – H.G. KIPPENBERG (edd.), *Envisioning magic: A Princeton seminar and symposium* (SHR 75), Leiden 1997, 19-43. A tal proposito è interessante l'approccio socio-antropologico di M. Mauss ed É. Durkheim, i quali ritengono che la magia e la religione siano distinguibili non per la diversità della loro essenza, ma in virtù del differente ruolo che occupa nella società. In questa prospettiva, quindi, la magia, che comunque ha i suoi riti, preghiere e invocazioni alle potenze soprannaturali, per il suo carattere privatistico, segreto e commerciale, ha, a differenza della religione, una posizione marginale e non ufficialmente autorizzata nella società; cf. M. MAUSS – H. HUBERT, «Esquisse de une théorie générale de la magie», in *L'Année sociologique* 7(1902-1903), 1-146; É. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*, Paris 1968 (= 1912). Per una panoramica sull'importanza della magia nel Vicino Oriente Antico e i contatti con la Bibbia, cf. E.M. YAMAUCHI, «Magic in the Biblical World», in *Tyndale Bulletin* 34(1983), 169-200. A proposito della magia ritenuta una devianza religiosa, come un'attività di un *outsider* che si poneva al di fuori della pratica della religione ufficiale, sia nella società greco-romana che nella Bibbia, cf. D. AUNE, «Magic in Early Christianity», in *ANRW* II, 16.2 (1978), 1515; J.Z. SMITH, «Good News Is Not News: Aretalogy and Gospel», in J. NEUSNER (ed.), *Christianity, Judaism and Other Graeco-Roman Cults: Studies for Morton Smith*, Leiden 1975, I, 1-23; l'articolo è stato ripubblicato in un suo successivo volume: J.Z. SMITH, *Map is Not Territory*, Chicago, IL 1978, 190-207; vedi anche S.D. RICKS, «The Magician as Outsider in the Hebrew Bible and the New Testament», in M. MEYER – P. MIRECKI (edd.), *Ancient Magic And Ritual Power*, Leiden-Boston, MA 2001, 131-143.

<sup>37</sup> Cf. R. URO, *Ritual and Christian Beginnings: A Socio-Cognitive Analysis*, Oxford 2016 (in particolare vedi 99-127). Nel NT non c'è un'attenzione particolare per la natura e la forma dei rituali magici praticati da giudei o pagani, e la magia esercitata da questi

Gesù acquista notorietà ed è scambiato per Giovanni Battista che, risorto dai morti, compie miracoli (Mc 6,14). Il suo stesso nome, in quanto esprime la potenza che promana dalla sua persona, viene pronunciato dai suoi discepoli, ma anche dagli estranei, per scacciare demoni e spiriti cattivi (Mc 9,38//Lc 9,49; Mc 16,17//Lc 10,17; cf. anche At 16,18; 19,13), e operare guarigioni (At 3,6.16; 4,7.10.30). È nel suo nome che molti discepoli credono dopo aver visto i segni da lui compiuti (Gv 2,23; cf. anche 3,18), un nome che essi invocano per poter chiedere qualsiasi cosa a Dio (Gv 14,13-14; 15,16; 16,23-24.26) e avere la vita (Gv 20,31). Coloro che, in Samaria, abbandonarono le arti magiche iniziarono poi a credere a Filippo che predicava il messaggio evangelico e a credere «al nome di Gesù Cristo» (At 8,12), un nome che, evidentemente, sostituì i *nomi magici* che verosimilmente essi erano abituati a pronunciare.<sup>38</sup> Cristo risuscitato, quindi, veniva posto al di sopra di ogni potenza e «di ogni nome» (Fil 2,9; Ef 1,21) e i credenti potevano ottenere non solo la guarigione del corpo, ma anche la remissione dei peccati «mediante il suo nome» (At 10,43), un nome che veniva invocato al momento del battesimo che rigenerava dal peccato (At 22,16; cf. Rm 10,13; 1Cor 1,2).

## La centralità del corpo

Un elemento che certamente accomuna l'attività taumaturgica ed esorcistica di Gesù o anche di Paolo alle pratiche magiche del tempo è il corpo concreto dell'operatore, considerato come un canale di trasmissione di un potere divino. Gesù guarisce soprattutto mediante il contatto con il suo corpo: toccando guarisce un lebbroso (Mc 1,41//

---

non è connotata negativamente di per se stessa, ma solo in quanto alternativa ai miracoli operati da Gesù e dai suoi seguaci in virtù del vero Dio. A partire dalla *Didaché* e dall'*Epistola di Barnaba*, la *mageia* viene inserita in un elenco di peccati da evitare, Giustino martire la collega ai demoni (GIUSTINO, *1Ap* 14,1-2; 26,2.4; 56,1; *2Ap* 5,4) e a rituali di fumigazioni e di legamenti (GIUSTINO, *Dial.* 85,3). Successivamente, canoni ecclesiastici (p. es. il canone Frigio, del IV-V secolo, erroneamente attribuito al Concilio di Laodicea, e i canoni 36, 41, 71 e 72 dello Pseudo-Atanasio, databili tra il 350 e il 500 d.C.) stigmatizzano i loro riti illeciti, mentre Agostino non fa distinzione alcuna tra *goetia*, *theurgia* e *magia*, inserendo tutte queste pratiche nella categoria di «ritibus fallacibus daemonum»: AGOSTINO D'IPPONA, *De Civitate Dei* X,9; cf. J.É. SANZO, «Early Christianity», in D. FRANKFURTER (ed.), *Guide to the Study of Ancient Magic*, Leiden-Boston, MA 2019, 218-223.

<sup>38</sup> A proposito dei nomi «barbari» o nomi «strani» utilizzati già nella Grecia classica, ritenuti particolarmente efficaci nella magia, cf. GRAF, *La Magie dans l'antiquité gréco-romaine*, 244-249.

Mt 8,3//Lc 5,13), toccando o chinandosi sopra guarisce dalla febbre la suocera di Pietro (Mc 1,31//Mt 8,15//Lc 4,39), ma il suo tocco libera anche dalla paura che attanaglia i discepoli dopo l'esperienza della trasfigurazione (Mt 17,7). Gesù, inoltre, guarisce il sordomuto imponendo le mani su di lui, mettendo le dita nelle sue orecchie e ponendo la saliva sulla sua lingua (Mc 7,32-36); allo stesso modo, toccando, imponendo le mani e mettendo la saliva negli occhi, guarisce il cieco (Mc 9,29). Gesù, infine, sana toccando con la mano l'orecchio ferito dalla spada (Lc 22,51) e risuscita addirittura un morto toccando solamente la bara (Lc 7,14).

Tutti questi prodigi sono possibili perché in lui opera la stessa «energia del Signore» (Lc 5,17: *δύναμις κυρίου*). A differenza degli esorcismi, però, che Gesù opera «con il dito di Dio» (Lc 11,20), le guarigioni sono descritte non come liberazione da spiriti impuri, ma come un trasferimento di forza divina dal corpo di Gesù al corpo del malato, il quale viene così ristabilito nel suo stato di salute. Questo contatto fisico è tanto più necessario e decisivo dal momento che nella sua pratica taumaturgica non vengono usate formule magiche, nomi misteriosi o riti speciali che trasformano la realtà delle cose; le sue parole sono semplici e comprensibili, normalmente indicano quello che deve avvenire o è già avvenuto: «tuo figlio vive» (Gv 4,50); «lo voglio: sii guarito» (Lc 5,13); «Alzati, prendi il tuo lettuccio e va' a casa tua» (Mc 2,11//Mt 9,6// Lc 5,24//Gv 5,8).

Che Gesù eserciti l'attività taumaturgica al di fuori del culto istituzionale di Gerusalemme non è tanto funzionale a un adattamento della religiosità ufficiale e centrale del tempio a un contesto sociale ampio e periferico,<sup>39</sup> ma è rivelatore del fatto che egli stesso è la fonte di

---

<sup>39</sup> È questa la posizione di William Arnal che, sulla base della prospettiva di D. Frankfurter a proposito delle pratiche magiche, ritiene che a Gesù, in particolare come appare nel racconto della guarigione del sordomuto di Mc 7,32-36, viene trasmesso direttamente da Dio il potere di operare miracoli, in quanto specialista itinerante di rituali religiosi («mobile ritual specialist»). La sua missione sarebbe quella di portare Dio, onorato ufficialmente nel tempio di Gerusalemme, tra la gente per le strade e nei posti più lontani, nelle città della Galilea e nei luoghi più deserti. Questa sorta di mediazione religioso-culturale di Gesù e dei suoi seguaci, simile a quella esercitata dal gruppo dei farisei, sarebbe assimilabile anche alla tipica attività del mago, operante in un contesto esterno alla religiosità autorizzata; cf. W. ARNAL, «Textual Healing: Magic in Mark and Acts», in J. VERHEYDEN – J.S. KLOPPENBORG (edd.), *The Gospels and Their Stories in Anthropological Perspective* (WUNT 409), Tübingen 2018, 118-124; D. FRANKFURTER, «Beyond the Magic and Superstition», in V. BURRUS (ed.), *A People's History of Christianity: Late Ancient Christianity*, Minneapolis, MN 2005, II, 255-284, qui 269.

salvezza capace di raggiungere tutti e di irraggiare i suoi effetti benefici su chi ne ha bisogno, privilegiando i poveri e gli oppressi (Lc 4,18), gli ammalati (Lc 7,21-22//Mt 11,5) e i peccatori (Lc 5,32//Mt 9,13//Mc 2,17).<sup>40</sup> È nel vangelo di Luca che questo aspetto emerge con chiarezza: Gesù è chiamato «salvatore» (Lc 2,11: σωτήρ) e alla sua persona è legata la «salvezza» suscitata da Dio (Lc 1,69.71.77: σωτηρία; cf. At 4,12: οὐκ ἔστιν ἐν ἄλλῳ οὐδενὶ ἢ σωτηρία), contemplata dagli occhi di Simeone (Lc 2,30: τὸ σωτήριον) e preannunciata dal Battista (Lc 3,6: τὸ σωτήριον). Questa salvezza, inoltre, con la persona di Gesù, entra *fisicamente* nella casa di Zaccheo il pubblicano (Lc 19,9: σωτηρία τῷ οἴκῳ τούτῳ ἐγένετο). Nel libro degli Atti, infine, la salvezza incarnata da Gesù viene trasmessa dai suoi seguaci (At 7,25; 11,14; 13,26.47; 16,17; 28,28); anzi, è Dio stesso che procura quotidianamente alla Chiesa i «salvati» (At 2,47: τοὺς σωζομένους) e Simon Pietro proclama davanti all'assemblea di Gerusalemme che essi, per la grazia del Signore Gesù, ricevono la salvezza (At 15,11: σωθῆναι).

La capacità propria di Gesù di guarire e di compiere esorcismi viene attribuita anche a Paolo nel libro degli Atti. Anche il suo corpo è impregnato di una forza risanatrice proveniente da Dio e trasmessa non solo attraverso le sue mani (At 19,11: διὰ τῶν χειρῶν), ma perfino con l'applicazione sul corpo dei malati di «fazzoletti» e di «grembiuli» entrati precedentemente a contatto con il suo corpo (At 19,12). In questo caso, si ammette implicitamente che l'energia risanatrice contenuta nel corpo di Paolo, attraverso la pelle e indipendentemente dalla sua volontà, abbia reso capaci perfino tessuti comuni e inerti di essere, una volta messi a contatto diretto con il corpo dei malati, strumenti di liberazione dai mali.<sup>41</sup> Il corpo del guaritore, infine, è talmente centrale che esso può agire efficacemente anche senza alcuno strumento che veicoli la sua potenza taumaturgica, come dimostra il testo di At 5,15, in cui Luca fa intendere che c'era una speranza di guarigione per i ma-

<sup>40</sup> Il concetto di salvezza è centrale in tutta l'opera lucana e ha un significato ampio, comprendendo la salvezza sia fisica che spirituale, del singolo e della comunità, del popolo d'Israele e di tutti quelli che sono invitati a partecipare al Regno di Dio che viene, senza distinzione alcuna tra giudei e pagani (Lc 1,77; 2,30-32; 10,1-20; At 10,28.34-36; 11,19-26; 15,14.17); cf. ZWIEP, *Jairus's Daughter and the Haemorrhaging Woman*, 265. 275-276; J.B. GREEN, *The Theology of the Gospel of Luke*, Cambridge 1995, 94. Per un recente studio sull'universalismo della salvezza nell'opera di Lc-Atti, cf. D. MARGUERAT – E. STEFFEK, «L'avvento della salvezza universale in Luca-Atti», in G. IBBA (ed.), *Una salvezza a misura dell'universo. Scritti in onore di Gérard Rossé*, Roma 2015, 140-162.

<sup>41</sup> A. DESTRO – M. PESCE, *Antropologia delle origini cristiane*, Roma-Bari 2008, 102.

lati sistemati lungo la strada in attesa di Pietro che, passando, li avrebbe coperti con la sua ombra.

### *Il theios aner e il corpo di Gesù come limite invalicato*

Il fatto che Gesù venga descritto come operatore di miracoli rimanda alla questione se la sua identità potrebbe essere stata definita ricevendo, in un qualche modo, alcuni caratteri del *theios aner* (θεῖος ἀνὴρ) ellenistico.<sup>42</sup> In questo caso, è possibile che tale figura sia stata accolta dalle prime comunità giudeo-cristiane attraverso il filtro dell'apologetica giudeo-ellenistica, la quale aveva già rielaborato le gesta degli antichi eroi del passato d'Israele, come per esempio Mosè, presentandoli quali esseri divinizzati capaci di operare prodigi.<sup>43</sup> In seguito, anche la tradizione rabbinica testimonia l'esistenza di alcuni taumaturghi ed esorcisti, come per esempio, il famoso rabbi Hanina ben-Dosa (I sec. d.C.)<sup>44</sup> o l'Onia (I sec. a.C.) di cui ci parla Flavio Giuseppe (*Ant.* XIV, 22-24), i quali vengono messi in contrapposizione con i falsi profeti pagani considerati come dei volgari maghi.<sup>45</sup>

<sup>42</sup> Nel mondo ellenistico la figura del *theios aner* rappresentava la materializzazione del desiderio umano di uguagliare il divino, lo spazio umano in cui si faceva esperienza del numinoso. Personaggi taumaturgici che mostravano di possedere doti divine, come viene tramandato per i filosofi Epimenide di Cnosso (VIII-VII sec. a.C.), Ferecide di Siro (VII-VI sec. a.C.), Pitagora (VI-V sec. a.C.), Empedocle (V sec. a.C.) e soprattutto Apollonio di Tiana (I sec. d.C.), costituivano un'eccezione della vita umana comune. I loro prodigi, infatti, erano un riflesso delle guarigioni compiute da note divinità come Asclepio (cf. *P. Oxy.* XI, 1381,74-145; *Inscriptiones Graecae* IV/1 n. 121), il semi-dio Eracle o anche la dea egizia Iside; cf. un'antologia di testi in COTTER, *Miracles in Greco-Roman Antiquity*, 11-34 (guarigione operate dagli dèi) e 35-42 (guarigioni miracolose operate da filosofi come Pitagora e Empedocle, dal re Pirro, dall'imperatore Vespasiano, dal taumaturgo Apollonio e dal medico Asclepiade alla corte di Augusto).

<sup>43</sup> A proposito dell'uso della categoria del *theios aner*, cf. C.H. HOLLADAY, *Theios Aner in Hellenistic Judaism. A Critique of the Use of This Category in New Testament Christology* (SBLDS 40), Missoula, MT 1977, 1-45. Blackburn nega che la tradizione dei miracoli attribuiti a Gesù nel vangelo di Marco dipenda dalla concezione ellenistica del *theios aner*, cf. B. BLACKBURN, *Theios Aner and Markan Miracle Traditions: A Critique of the Theios Aner Concept as an Interpretative Background of the Miracle Traditions used by Mark*, (WUNT 2 Reihe 40), Tübingen 1991.

<sup>44</sup> Ad Hanina ben-Dosa, vissuto poco tempo dopo Gesù, vengono attribuiti anche miracoli a distanza, tra cui quello della guarigione del figlio di rabbi Gamaliel, raccontato in *b.Ber.* 34b in modo simile all'episodio della guarigione del figlio del funzionario regio in Gv 4,46-53.

<sup>45</sup> Sulla tradizione di questi due rabbi, cf. J.M. VAN CANGH, «Miracles de rabbins et miracles de Jésus. La tradition sur Honi et Hanina», in *RTL* 15(1984), 28-53.

Ci sono, però, alcune difficoltà che non permettono un'equivalenza di questa figura con la persona e l'opera di Gesù. Innanzitutto, dobbiamo osservare che il ricorso al *theios aner* non spiega sufficientemente la tradizione dei miracoli.<sup>46</sup> Se seguiamo, infatti, Flavio Filostrato, vediamo che egli presenta Apollonio di Tiana come un essere divino, nel senso che gli uomini come lui erano resi divini (θεΐου) mediante la pratica delle virtù che avevano origine dalla divinità. Tuttavia, la sua capacità divina di compiere prodigi, una ventina in tutto, non occupa un posto preponderante nella sua biografia – del resto lo scopo di Filostrato non è quello di presentarlo come un dio o un mago, ma come un filosofo pitagorico – ed è finalizzata non alla volontà di stupire, ma a sottolineare la sua qualità di maestro saggio che richiama i suoi uditori alla sapienza.<sup>47</sup>

In secondo luogo, bisogna sottolineare che, nell'opera lucana, l'attività taumaturgica di Gesù non mira alla propria glorificazione, ma, come dimostrano la reazione dei guariti e del popolo che assiste, alla glorificazione della potenza di Dio a cui va il tributo di gratitudine (Lc 5,25//Mc 2,12//Mt 9,8; Lc 7,16; 9,43; 13,13; 17,15; 18,43).<sup>48</sup> In linea, infatti, con la tradizione biblica, i miracoli sono attribuiti solo a Dio e Luca li presenta con qualche originalità: li inserisce all'interno del suo insegnamento, li lega alla fede con la quale si ottiene la salvezza e li confronta con i miracoli compiuti da Mosè ed Elia, evocati dall'evangelista in diversi racconti di miracoli compiuti da Gesù,<sup>49</sup> che è presen-

<sup>46</sup> A. GEORGE, «I miracoli nel mondo ellenistico», in X. LÉON-DUFOUR (ed.), *I miracoli di Gesù secondo il Nuovo Testamento*, Brescia<sup>2</sup>1990 (or. fr. 1977), 89. Per un approfondimento del miracolo nella società ellenistica e nel contesto rabbinico, cf. L. SABBOURIN, «Miracles hellénistiques et rabbiniques», in *BTB* 2(1972), 284-302.

<sup>47</sup> L.F. PHILOSTRATUS, *Vita Apollonii*, I,2; IV,44; V,36; VII,5 e 7; cf. GEORGE, «I miracoli nel mondo ellenistico», 89; D.L. TIEDE, *The Charismatic Figure as Miracle Worker* (SBLDS 1), Missoula, MT 1972, 26-28, il quale, comunque, ritiene che sia Filostrato a inserire Apollonio nell'aretologia del saggio. Per una recente introduzione al personaggio di Apollonio di Tiana, cf. M. RUGGERI, *Apollonio di Tiana. Il Gesù pagano*, Milano 2014.

<sup>48</sup> In Lc 4,15 Gesù viene lodato (δοξαζόμενος) per il suo insegnamento nelle sinagoge della Galilea, ma il verbo, in questo caso, ha l'evidente senso di ammirazione per il contenuto del suo messaggio.

<sup>49</sup> Si può mettere a confronto il racconto della resurrezione del figlio della vedova di Zarepta (1Re 17,17-24) con la resurrezione del figlio della vedova di Naim in Lc 7,11-16 e con alcune espressioni rinvenibili anche in Lc 8,42.55; 9,38.42. Inoltre, nel parallelismo tra la figura di Gesù e quella di Mosè viene sottolineato che entrambi sono stati respinti dal proprio popolo (cf. At 7,35 con At 7,52 e 3,13), entrambi operano prodigi e miracoli (cf. At 2,22, ma anche 4,44, con At 7,36) e in entrambi si manifesta l'azione del «dito di Dio» (Es 8,15 e Lc 11,20); cf. GEORGE, «Il miracolo nell'opera di Luca», 203-205, il qua-

tato, comunque e unicamente da lui, come ὁ κύριος (Lc 7,13; 13,15),<sup>50</sup> in quanto Dio stesso lo ha «costituito Signore e Cristo» (At 2,36) e consacrato con Spirito Santo (At 10,38).<sup>51</sup> Gesù, infatti, è riconosciuto come intermediario di Dio e, per questo, spesso colui che viene guarito gli mostra riconoscenza, come il samaritano sanato dalla lebbra che torna da lui per glorificare Dio (Lc 17,15.18), prostrandosi ai suoi piedi e ringraziandolo (Lc 17,16).

Infine, c'è bisogno di sottolineare che la persona di Gesù, a differenza di un *theios aner*, non esorbita, normalmente, dalle possibilità concesse a qualsiasi essere umano, rimanendo totalmente assimilabile a tutti gli altri uomini.<sup>52</sup> Per suoi avversari come per i suoi amici, infatti, Gesù rimane fundamentalmente un *rabbi*, con il quale, a seconda dei casi, si può entrare in polemica, intavolare una discussione o instaurare un rapporto di amicizia. Anche la riverenza e il rispetto che egli ispirava, secondo i vangeli canonici, non erano dovuti al riconoscimento di suoi poteri speciali, ma alla parola potente che usciva dalla sua bocca, dal suo insegnamento che, come viene fatto notare, non era come quello degli altri maestri (cf. Mc 1,27//Lc 4,32). È significativo, del resto, che, nella polemica di Gesù con i farisei, non si discute sull'autenticità dei miracoli che egli compie, ma semmai sulla legittimità di operare guarigioni il giorno di sabato, né tantomeno si accenna ad aspetti straordinari della sua persona. Gli scribi e i farisei sono solo preoccupati della sua crescente notorietà e della *leadership* che egli esercitava sui discepoli e sulla folla con il proprio insegnamento e con le guarigioni e gli esorcismi operati.<sup>53</sup>

Sembra, quindi, chiaro che tutta l'attività di Gesù si svolga in un contesto di una normale predicazione, mentre i prodigi da lui compiuti

---

le sottolinea altre due caratteristiche lucane: il disinteresse per le motivazioni psicologiche dei miracoli e il fatto che Gesù ha rifiutato di mostrare i segni che Erode attendeva.

<sup>50</sup> Il termine *kyrios* è riferito per due volte a Cristo anche dalla donna cananea che chiede la guarigione della figlia in Mt 15,22.25, ma, in questo caso, l'appellativo è senza articolo ed è accompagnato una volta anche dal titolo «figlio di Davide» (v. 22).

<sup>51</sup> Cf. GEORGE, «Il miracolo nell'opera di Luca», 209-210.

<sup>52</sup> Cf. DESTRO – PESCE, *L'uomo Gesù*, 186-187.

<sup>53</sup> J. Meier sottolinea che i miracoli raccontati dai vangeli – e riferiti addirittura da una fonte esterna come Flavio Giuseppe (*Ant.* XVIII, 63-64) –, a causa dell'attestazione molteplice delle fonti e delle forme letterarie, sono un fattore ineliminabile dalla tradizione di Gesù e non possono essere liquidati semplicemente come una creazione della comunità post-pasquale. Anzi, nel loro complesso, essi possono aver costituito addirittura un'aggravante che hanno fatto apparire Gesù una persona ancora più destabilizzante e pericolosa per la società; cf. J. MEIER, *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico*. 2. *Mentore, messaggio e miracoli*, Brescia 2002, 728-738.748-753.

se suscitano nella gente comune entusiasmo, incontrano invece lo scetticismo dei suoi oppositori, i quali arrivano a declassare i suoi esorcismi come il prodotto del potere di Beelzebul ovvero del principe dei demoni (Mt 9,34; 12,24; Lc 11,14). Nel vangelo di Giovanni, poi, c'è addirittura chi pensa, ascoltando le sue parole, che egli sia posseduto da un demonio (Gv 7,20; 8,48.52; 10,20). Erode, da parte sua, è incuriosito dalla predicazione e dalle guarigioni da lui operate e non sa cosa pensare, se a un ritorno in vita di Giovanni Battista, di Elia o di qualche altro antico profeta (Lc 9,7). Gesù stesso, informato che Erode cercava di ucciderlo, facendo riferimento alla sua attività taumaturgica ed esorcistica, manda a dire al re che, prima di raggiungere la città di Gerusalemme, è necessario ancora che egli scacci gli spiriti immondi e compia guarigioni (Lc 13,31-32). Forse l'opinione della gente che in lui fossero operanti i poteri (αἱ δυνάμεις) posseduti precedentemente da Giovanni Battista (Mc 6,14) era condivisa inizialmente anche da Erode stesso (Mt 14,1-2); tuttavia, anche a lui Gesù dovette dare l'impressione di essere solo un abile mago che incantava la gente, ma che, non essendo stato capace di mostrare alcun «segno» davanti a lui, meritava lo scherno e il disprezzo da parte sua e dei suoi soldati (Lc 23,8.11).<sup>54</sup>

Nonostante, quindi, sia documentata ampiamente una serie di suoi miracoli, Gesù non viene presentato dai vangeli come un *theios aner* di stampo ellenistico e il suo corpo di uomo, per quanto possa essere inteso come terra di confine tra l'umano e il divino, non viene continuamente attraversato e superato come una divinità che lo abita solo momentaneamente e superficialmente, ma rimane un limite invalicato e imprescindibile per tutta la sua vita e attività taumaturgica. Basti confrontare la rappresentazione del corpo di un personaggio come Apollonio di Tiana, spesso paragonato a Gesù a proposito di miracoli (cf. il giudizio critico di Eusebio di Cesarea e Agostino),<sup>55</sup> e il corpo di Gesù così come viene descritto nel racconto evangelico della sua passione e morte. La tradizione che parla di un Gesù percosso, schernito, umiliato<sup>56</sup> e

<sup>54</sup> Circa l'accusa contro Gesù di utilizzare pratiche magiche, cf. P. SAMAIN, «L'accusation de magie contre le Christ dans les Evangiles», in *ETbL* 15(1938), 449-490.

<sup>55</sup> Cf. E. DES PLACES, *Eusèbe de Césarée contre Hiérocles* (SC 333), Paris 1986. Agostino riferisce che le arti magiche, di cui erano espertissimi Apuleio e Apollonio, sono ingannevoli, malvage e non reggono il confronto con i miracoli operati da Cristo; cf. AGOSTINO D'IPPONA, *Epist.* 102, 32; *Epist.* 136, 1; *Epist.* 138, 4.18-20.

<sup>56</sup> Cf. Mc 14,65//Mt 26,67-68//Lc 22,63-65; Mc 15,16-20//Mt 27,27-31// Gv 19,1-8; Lc 23,11; Mc 15,22-32// Mt 27,33-37; Lc 23,33-38; Mc 15,32b//Mt 27,44//Lc 23,39.

il cui corpo viene esplicitamente richiesto perché sia seppellito<sup>57</sup> contribuisce a fissare fin dall'inizio nelle comunità protocristiane l'immagine del corpo di Cristo crocifisso (cf. 1Cor 1,21), a cui si affiancherà poi quella del suo corpo risuscitato nei racconti post-pasquali.<sup>58</sup>

Diversamente da Gesù, Apollonio, mentre si trova in prigione, dimostra al suo discepolo Damis di possedere una natura divina e sovrumana (ὅτι θεία τε εἶη καὶ κρείττων ἀνθρώπου) riuscendo, senza offrire sacrifici agli dèi né elevare preghiere, a liberarsi tirando semplicemente la gamba dalla catena che lo teneva legato e rimettendola, poi, al suo posto.<sup>59</sup> Precedentemente, egli era riuscito a levitare da terra e a spostarsi all'istante da Smirne a Efeso.<sup>60</sup> Intorno alla sua morte, poi, le notizie sono incerte, come la diceria riportata da Filostrato che il suo corpo, seppur vecchissimo quando morì, era fresco e più attraente di quando era giovane e che la sua tomba non è rinvenibile in nessun luogo della terra.<sup>61</sup>

Anche quel Simone che, in At 8,9, esercitava le arti magiche (μαγείων) facendo stupire il popolo di Samaria, era uno che diceva di essere «un grande» (τινα ἑαυτὸν μέγαν) e seduceva la gente ormai convinta di trovarsi di fronte a uno che impersonava «la potenza di Dio, chiamata grande» (At 8,10). Il contrasto tra il mago Simone e l'apostolo Pietro, appena accennato nel libro degli Atti e subito appianato (At 8,18-24), entra e si ingigantisce nella tradizione apocrifia che si sviluppa attorno alla predicazione e al martirio di Pietro a Roma, diventando quasi paradigmatico per rappresentare l'opposizione delle forze del demonio alla diffusione del vangelo. Nella *Didascalia apostolorum*, infatti, Simone appare come un falso profeta che, come altri falsi profeti, è manovrato dal demonio, attraendo così molti pagani con la sua arte magica e riuscendo anche a librarsi nell'aria e a volare.<sup>62</sup> Questa capacità di volare legata alla sua persona costituisce, in effetti, la prova suprema nella sfida che questi ingaggia contro Pietro negli apocrifi *Atti*

<sup>57</sup> Cf. Mc 15,43//Mt 27,58//Lc 23,52//Gv 19,38.

<sup>58</sup> A. Destro e M. Pesce sostengono che sull'immagine del corpo di Gesù rappresentato nelle sue normali condizioni di vita terrena, al pari degli altri uomini della Palestina, abbia prevalso, nella memoria cristiana posteriore, l'immagine del suo corpo prima umiliato e poi glorificato nella risurrezione; cf. DESTRO – PESCE, *L'uomo Gesù*, 173-174.

<sup>59</sup> *Vita Apollonii* 7,38.

<sup>60</sup> *Vita Apollonii* 3,17; 4,10.

<sup>61</sup> *Vita Apollonii* 8,29.31.

<sup>62</sup> *Didascalia Ap.* VI,9.

di Pietro<sup>63</sup> e il suo corpo, per influsso demoniaco, è capace di trasformarsi, diventando in poco tempo bambino, vecchio e infine giovane, convincendo in questo modo Nerone che egli fosse il figlio di Dio.<sup>64</sup>

Anche il neoplatonismo mitizza figure di filosofi come Pitagora, presentato come un essere divinizzato, figlio di Apollo, mago e taumaturgo o come Plotino, descritto da Porfirio come un uomo totalmente dedito alla filosofia, che era incurante delle malattie e si vergognava addirittura di vivere in un corpo.<sup>65</sup> Egli, protetto da un demone superiore di natura divina, avrebbe avuto una tale forza vitale da stornare i malefici tentati da un certo Olimpio di Alessandria, per poco tempo discepolo anch'egli di Ammonio Sacca (175-242 d.C.); questi, infatti, sperimentò come l'astrologia magica da lui usata contro Plotino gli si ritorcesse contro.<sup>66</sup> Tuttavia, dobbiamo notare che, nella polemica anticristiana all'epoca di Diocleziano, Sossiano Ièrocle, governatore romano in alcune regioni del Medio Oriente tra la fine del III secolo e l'inizio del IV, in un suo scritto andato perduto rimprovera ai cristiani di aver fatto di Gesù un dio, mentre i pagani non hanno fatto la stessa cosa con il taumaturgo Apollonio;<sup>67</sup> una notizia che, in realtà, è contraddetta da alcune attestazioni di un culto dedicato a quest'ultimo da parte degli imperatori Valeriano,<sup>68</sup> Caracalla<sup>69</sup> e Alessandro Severo.<sup>70</sup>

Ovviamente, nei racconti della trasfigurazione (Mc 9,2-10//Mt 17,1-9//Lc 9,28-36) e della camminata sulle acque (Mc 6,45-52; Mt 14,22-33; Gv 6,15-21), probabilmente rielaborazioni pasquali, e negli stessi racconti post-pasquali il corpo di Gesù viene ad assumere dimensioni straordinarie: diventa luminoso, leggero, appare, scompare e, infine, sale al cielo.<sup>71</sup> Tuttavia, anche in questi casi si può notare che

<sup>63</sup> Cf. *Ms. di Vercelli*, 4 e 32; *Atti dei Beati Pietro e Paolo dello Ps. Marcello*, 72-77.

<sup>64</sup> Cf. *Atti dei Beati Pietro e Paolo dello Ps. Marcello*, 35.

<sup>65</sup> *De vita Plotini* 1.

<sup>66</sup> *De vita Plotini* 10.

<sup>67</sup> Cf. EUSEBIO DI CESAREA, *Contra Ieroclem* 2.

<sup>68</sup> *Historia Augusta* (Flavio Vopisco), *Vita di Aureliano* 24 (6); «denique statim adtonitus et imaginem et statuas et templum eidem promisit».

<sup>69</sup> DIONE CASSIO, *Historiae Romanae* LXXVII, 18 (4): ἡρώων αὐτῶ κατασκευάσαι.

<sup>70</sup> *Historia Augusta* (Elio Lampridio), *Vita Alexandri Severi*, 29: «...in larario suo, in quo et divos principes sed optimos electos et animas sanctiores, in quis Apollonium et, quantum scriptor suorum temporum dicit, Christum, Abraham et Orpheum...».

<sup>71</sup> Per A. Destro e M. Pesce, lo splendore di Gesù durante la trasfigurazione e la sua capacità di camminare sulle acque sono «manifestazioni sistematicamente interconnesse»; tuttavia, esse non eliminano «la percezione che in Gesù si conservi un corpo normale. Non trasmettono l'idea di una diversità o di una lontananza del corpo di Gesù da quello degli uomini»: DESTRO – PESCE, *L'uomo Gesù*, 186.

gli evangelisti non insistono particolarmente su tali aspetti ed è, inoltre, significativo che, durante l'incontro post-pasquale con i suoi discepoli, Gesù chieda addirittura di toccarlo, per dimostrare che possiede carne e ossa e che non è un fantasma (Lc 24,36-42; cf. 1Gv 1,1, dove si dice che le mani dei discepoli toccarono il Verbo della vita), e domandi perfino del pesce da mangiare (Gv 21).

### *La donna fragile nel corpo e forte nella fede*

La donna che tocca il mantello di Gesù si trova in un reale bisogno e desidera ardentemente essere guarita dal suo male, un desiderio che supera anche il timore della trasgressione dei codici morali e religiosi della sua comunità. È questo il motivo del suo agire, rivelato pubblicamente solo alla fine (Lc 8,47), quando ormai si sente scoperta, a differenza dei paralleli sinottici che manifestano in anticipo l'intenzione della donna (Mc 5,28; Mt 9,21). La presenza fisica di Gesù incoraggia la donna a prendere un'iniziativa inaudita che la porta a infrangere le barriere sociali che la segregavano dagli altri.

Dopo essere stata scoperta, la donna si sente ancora più fragile e, soprattutto, più isolata in quel contesto così affollato. Non c'è nessuno che abbia notato l'azione della donna e nessuno la sta accusando di niente. Nemmeno Gesù l'accusa, ma chiede chi è stato a toccarlo, suscitando la perplessità di Pietro che non coglie il senso della domanda. La donna si sente chiamata in causa non tanto perché abbia fatto qualcosa più degli altri, ma perché toccare la frangia del mantello e, attraverso questa, toccare Gesù stesso, a differenza di tutta la gente che spingeva da ogni parte, aveva avuto come specifica intenzionalità la guarigione. La donna sa che da quel contatto il flusso di sangue si è fermato e, quindi, si sente scoperta dalle parole che Gesù pronuncia appena si accorge dell'energia uscita dal suo corpo. Ella, per quanto imbarazzata, non si sente di negare, poiché collega l'energia di cui Gesù parla con l'arresto del flusso di sangue che improvvisamente ha avvertito. La sua guarigione, quindi, non avviene semplicemente in coincidenza con il contatto, ma è un effetto di una causa che sta nel corpo stesso di Gesù.

Per aver osato forse più di quanto era nelle sue intenzioni, la donna si prostra davanti a Gesù con un senso di colpa e, questa volta, cerca con lui non un contatto fisico, ma una relazione dalla quale ottenere comprensione e compassione. Ancora una volta la donna non esprime a parole la sua richiesta, ma è la posizione del corpo, piegato per la

vergogna, che esprime tacitamente pietà per un gesto impulsivo dettato dal bisogno. Adesso la donna, uscendo dall'ombra, confessa «davanti a tutto il popolo» (Lc 8,47) il vero motivo del suo gesto, dando testimonianza soprattutto del proprio desiderio di guarire e di come, effettivamente, in quel preciso istante in cui aveva toccato Gesù, era cessato il flusso di sangue.

Attraverso il contatto con il corpo di Gesù non solo c'è il ritorno alla salute e alla vita fisica, ma conseguentemente il corpo contaminante della donna perde il suo simbolismo negativo di impurità per l'intera organizzazione sociale,<sup>72</sup> trasformandosi nel simbolo positivo della salvezza portata da Gesù.<sup>73</sup>

Gesù non permette alla donna di chiudersi nel suo sentimento di vergogna e, con le sue parole, sottolinea che la guarigione ottenuta «per la fede» è passata attraverso il suo coraggio di agire, di muoversi e di osare toccare. Gesù colloca così l'azione di quest'ultima su un piano ermeneutico più elevato: non è la ricerca di un contatto magico che può cambiare la realtà delle cose, ma è la fede espressa nel desiderio di toccare Gesù che, in effetti, «ha salvato» la donna (Lc 8,48).

Se, da una parte, Gesù ha separato il piano della malattia fisica da quello religioso del rapporto con Dio, che, secondo la mentalità del tempo, in taluni casi si sovrapponevano, dall'altra egli riconosce e legittima un livello di religiosità della donna che, proprio perché fatta di fede in Dio e di estrema fiducia in chi operava in suo nome, è capace di superare le barriere religiose e sociali che tenevano emarginate, temporaneamente o in modo permanente, alcune categorie di persone. Questa fede, poco dopo, sarà chiesta anche a Giairo e permetterà di superare perfino le leggi della natura per riportare in vita la fanciulla morta.<sup>74</sup>

<sup>72</sup> L'antropologa Mary Douglas concepisce il corpo umano come un modello sul quale la società struttura il suo sistema di relazioni e fissa i confini che non devono essere oltrepassati. Ella invita, quindi, «a guardare al corpo come a un simbolo della società e a vedere i poteri e i pericoli su cui si fonda la struttura sociale riprodotti in miniatura nel corpo umano»: M. DOUGLAS, *Purezza e pericolo*, Bologna 1996, 186 (= or. ing. <sup>2</sup>1970).

<sup>73</sup> Analizzando la pericope dell'emorroissa nel vangelo di Matteo (Mt 9,20-22), S.L. Love pensa che la guarigione della donna indichi la salvezza che si estende a tutta la casa d'Israele; cf. S.L. LOVE, «Gesù guarisce l'emorroissa», in STEGEMANN –MALINA – THEISEN (edd.), *Il nuovo Gesù storico*, 131.

<sup>74</sup> La guarigione dell'emorroissa è legata alla guarigione della figlia di Giairo mediante alcuni elementi comuni, come il genere femminile dei protagonisti, i dodici anni della malattia e i dodici anni di vita della ragazza, la fede che salva la donna e la fede che Giairo deve mantenere nonostante la morte della figlia. La prima guarigione, inoltre, serve anche da espediente drammatico della seconda: essa, di fatto, rallenta Gesù, che si troverà, alla fine, a dover operare non una guarigione, ma un risuscitamento. Infine, la fede

Luca fa a meno dei pensieri e dei ragionamenti interiori della donna descritti da Marco, attenuando così il protagonismo della donna ed enfatizzando, viceversa, il protagonismo taumaturgico di Gesù e la sua autocoscienza sulla forza guaritrice da lui posseduta e ammessa apertamente: «ho sentito una forza che è uscita da me» (Lc 8,46).<sup>75</sup> Tuttavia, in coerenza con il disegno teologico dell'intera opera lucana, secondo cui la fede ha un ruolo centrale nella realizzazione del piano di salvezza universale di Dio (cf. Lc 2,31-32; 3,6; At 1,8; 28,28), l'evangelista sottolinea che la donna che soffre di emorragia viene salvata in virtù della sua fede incrollabile nel potere di Gesù. Infatti, con una formula che ricorre più volte nei sinottici in contesti di guarigioni, Gesù, congedandosi dalla donna, rivela che la subitanea guarigione è stata causata dalla sua fede: «Figlia, la tua fede ti ha salvata, va' in pace!» (Lc 8,48). Luca conclude così l'incontro con l'emorroissa e si discosta dalla sua fonte marciانا, non aggiungendo alcun riferimento alla guarigione (Mc 5,34: «sii guarita dal tuo male»; cf. Mt 9,22: «E da quel momento la donna fu sanata»), in quanto, evidentemente, essa era già stata ottenuta grazie alla fede.

Questa fede non viene chiesta in attesa del miracolo, come nel caso successivo della guarigione della figlia di Gairo, ma viene scoperta solo alla fine in quanto forza nascosta che ha sorretto e guidato l'intera iniziativa della donna. È la fede che ha operato attraverso la disperazione della donna e il suo desiderio di avvicinare Gesù a costo di sfidare le convenzioni sociali. Con l'affermazione di Gesù sulla fede operatrice di salvezza, l'attenzione degli astanti e del lettore del vangelo si sposta dal corpo di Gesù, inteso come un contenitore di energia che sana i corpi infermi, e si concentra sulla fede personale della donna che si incarna in gesti concreti, in un corpo in movimento che cerca disperatamente la guarigione. L'azione di toccare la frangia del mantello di Gesù, che sembrava dettata dal desiderio di impossessarsi magicamen-

---

della donna diventa una base solida su cui può poggiarsi la fede di Gairo nell'intervento risolutore di Gesù. Il crescendo drammatico e il ruolo esemplare della fede dell'emorroissa sarebbero due motivi fondamentali che giustificerebbero l'inserzione marciانا del brano all'interno del racconto di guarigione della figlia di un capo della sinagoga del luogo in Mc 5,21-43; cf. a riguardo E. ESTÉVEZ LÓPEZ, *El poder de una mujer creyente. Cuerpo, identidad y discipulado en Mc 5,24b-34. Un estudio desde las ciencias sociales*, Estella (Navarra) 2003, 300-303.

<sup>75</sup> Cf. ESTÉVEZ LÓPEZ, *El poder de una mujer creyente*, 286-288. Bisogna ricordare, però, che Luca, a parte pochi casi (Lc 7,13; 17,13,18,38-39) evita anche di far emergere i sentimenti di Gesù durante i miracoli; cf. GEORGE, «Il miracolo nell'opera di Luca», 205; B. RIGAU, *Témoignage de l'évangile de Luc*, Bruges 1970, 404.

te della sua energia taumaturgica, viene collocata nel giusto ambito della fede. In seguito, la fede della donna diventa un sentiero tracciato per il capo della sinagoga che ha assistito alla guarigione. A quest'ultimo, infatti, viene richiesta una fede addirittura maggiore, capace di reggere l'urto dovuto all'annuncio della morte della propria figlia.

La fede che viene celebrata con la guarigione della donna emorrois-sa (Lc 8,48) e che è raccomandata a Giairo in vista del ritorno alla vita di sua figlia (Lc 8,50) non è concepita come distaccata dalla corporeità delle persone coinvolte. La fede della donna, infatti, ha animato una serie di azioni che avevano come punto focale la persona fisica di Gesù. Più tardi, Gesù stesso crea un contatto fisico con la ragazza appena morta prendendola per la mano (Lc 8,54: κρατήσας τῆς χειρὸς αὐτῆς) e richiamandola alla vita. Il miracolo di Gesù, superando gli ostacoli posti dagli uomini e quelli posti dalla natura stessa, è funzionale alla promozione della vita, attingendo, in fondo, al mistero della sua stessa risurrezione.<sup>76</sup>

Le varie persone affette da infermità trovano in Gesù non semplicemente un maestro capace di compenetrarsi con la loro situazione personale e di consolarle con parole, ma un *medico* che opera materialmente sul corpo sofferente e che, contemporaneamente, indica come efficace medicina la fede. Del resto, Gesù si paragona a un medico che guarisce i malati, quando dice di essere venuto a chiamare a conversione i peccatori (Lc 5,31-32). Egli, in effetti, è il medico che guarisce il corpo e che libera anche dal peccato, come nella pericope lucana della peccatrice perdonata in casa di Simone il fariseo (Lc 7,36-50), la quale, dopo aver toccato i piedi di Gesù con le mani, le lacrime, i capelli e le labbra, viene congedata con le stesse parole che vengono rivolte all'emorrois-sa: «la tua fede ti ha salvata, va' in pace».

Gesù, quindi, sana e perdona i peccati rivelando e valorizzando la fede operosa, che ha osato rompere le maglie di un sistema per cui alcune malattie fisiche hanno lo stigma del disordine morale e religioso. Egli tocca e si lascia toccare, creando una sorta di *ponte corporale* con questi malati: attraverso la sua corporeità essi non solo guariscono, ma vengono anche riammessi alla vita della comunità, dalla quale erano stati fino ad allora esclusi. La salvezza di cui gode la donna, in fondo, è

---

<sup>76</sup> Sulla resurrezione di Cristo come fondamento su cui si basano i racconti di miracoli nei vangeli ha particolarmente riflettuto X. LÉON-DUFOUR, «Struttura e funzione del racconto di miracolo», in ID. (ed.), *I miracoli di Gesù secondo il Nuovo Testamento*, Brescia <sup>2</sup>1990 (or. fr. 1977), 254-255.283.

la salvezza a cui è chiamata a partecipare anche la comunità, che ha recuperato ormai un suo membro risanato e portatore di una nuova dinamica di fede imperniata in Gesù Messia.

Un tale coinvolgimento personale tra chi guarisce e il corpo degli infermi, dei peccatori e, in genere, di coloro che sono posti ai margini non è presente nelle aretalogie classiche, in cui si esalta la benevolenza del dio guaritore e si conferma la fiducia riposta in lui, ma senza che ci sia per il fedele alcuna conseguenza per la sua vita morale e religiosa o alcuna comunione spirituale con il dio.<sup>77</sup> Anche nei racconti di miracoli di taumaturghi come Apollonio di Tiana, la guarigione che viene raccontata, come già precedentemente detto, è funzionale all'esaltazione della sapienza di Apollonio e non della fede del malato. Viceversa, l'enfasi posta da Gesù sulla fede di chi chiede la guarigione per sé o per un proprio congiunto, contribuisce a spostare l'attenzione dalla propria capacità soprannaturale di operare miracoli all'imprescindibilità di una fede che, non solo salva l'ammalato dalla malattia, ma struttura e qualifica la sua relazione di comunione con colui che salva. Del resto, la relazione di Gesù con i corpi martoriati, ciechi, paralitici, lebbrosi e indemoniati, fa emergere dei segnali di un'autentica *souversione* del sistema sociale e religioso.<sup>78</sup> Spesso, infatti, questi racconti si concludono con l'appello ad accogliere la fede che salva come un invito ad aprirsi a una nuova forma di vita che, seppure non legata a una rivoluzione politico-sociale, si presenta, comunque, come alternativa all'ordine sociale costituito.<sup>79</sup>

Le guarigioni di Gesù, infine, che hanno trasformato corpi infermi in un luogo privilegiato di manifestazione della grazia divina che libera e che salva, sono anche segni e prefigurazione della salvezza escatologica che si estende a tutti gli uomini.<sup>80</sup> In quanto tali, allora, essi possono essere compresi autenticamente solo attraverso la chiave ermeneutica della fede, come momento decisivo dell'adesione libera dell'uomo alla persona di Cristo.

<sup>77</sup> Cf. GEORGE, «Miracoli nel mondo ellenistico», 84-85.

<sup>78</sup> Cf. E. ESTÉVEZ, «“Y todos los que lo tocaban quedaban sanados”». El cuerpo como espacio de gracia», in *Sal Terrae* 85(1997), 333.336.

<sup>79</sup> Cf. LÉON-DUFOUR, «Struttura e funzione del racconto di miracolo», 276.

<sup>80</sup> Cf. GEORGE, «Il miracolo nell'opera di Luca», 216-217.

## Conclusione

Se guardiamo all'insieme del brano dell'emorroissa possiamo evidenziare due punti focali che attirano lo sguardo del lettore: il primo è il gesto della donna che tocca il mantello di Gesù; il secondo riguarda l'affermazione finale di Gesù che congeda la donna dicendo: «la tua fede ti ha salvata».

L'idea del contatto fisico ci ha fatto allargare l'orizzonte all'universo magico-religioso della società antica, entro il quale la ricerca ha individuato le modalità terapeutiche e taumaturgiche certamente familiari alle persone coinvolte nelle guarigioni miracolose descritte nei vangeli. Il richiamo, poi, alla fede della donna ci ha aiutato a collocare la sua guarigione nello spazio relazionale che tiene unita colei che è bisognosa di aiuto con colui che è ritenuto capace di sanare; un aspetto assente nelle aretologie classiche, dove non era enfatizzata la fede del malato né veniva richiesta a questi alcuna esigenza di comunione spirituale con il dio guaritore o con il taumaturgo.

Il fattore unificante di questi due punti focali è il corpo di Gesù che, a differenza del corpo del *theios aner*, conserva fino alla morte le sue caratteristiche umane ed è, comunque, presentato nel vangelo come la fonte a cui attingere, con fede, la forza salvifica che ha Dio come origine. Il *ponte corporale* tra la persona di Gesù e colei che, con il proprio corpo sofferente, ricorre a lui non si limita a un semplice contatto fisico, poiché proprio in tale esperienza di contatto si trova il momento culminante della dinamica di fede che ha coinvolto interamente la persona della donna e l'ha salvata. La salvezza di Dio incarnata in Gesù, attraverso la concreta realtà del suo corpo, si trasmette al corpo del malato, che viene sollevato dall'infermità e invitato alla comunione con lui. Allo stesso modo, anche la comunità cristiana sperimenta nella fede il contatto con Cristo, sentendone sempre più il bisogno e, come la donna che tocca il suo mantello, avverte la forza salvifica che proviene da lui e che perdura nella comunione con lui.

MICHELE CICCARELLI  
ISSR Interdiocesano  
«Ss. Apostoli Pietro e Paolo»  
Area Casertana - Capua  
Via Oasi Sacro Cuore, 179  
80014 Giugliano in Campania (NA)  
michele\_ciccarelli@libero.it

### **Parole chiave**

Corpo – Esperienza tattile – Miracolo – Guarigione – Pratica medica

### **Keywords**

Body – Tactile experience – Miracle – Healing – Medical practice

### **Sommario**

Il lavoro indaga il brano di Lc 8,43-48 che narra di una guarigione prodigiosa di una donna che soffriva di emorragia uterina. Lo studio si focalizza sull'importanza del corpo umano di Gesù come strumento di trasmissione della forza salvifica che, tuttavia, ha solo delle superficiali somiglianze con i prodigi di maghi e taumaturghi diffusi nella società di quel tempo. Infatti, mediante il contatto con il corpo di Gesù che, a differenza del *theios aner*, conserva la normale condizione umana, la donna, spinta a lui dalla fede, fa esperienza non solo della guarigione del proprio corpo – e conseguentemente della sua reintegrazione nella comunità di appartenenza –, ma anche di una salvezza che la investe completamente e la introduce alla comunione con Gesù.

### **Summary**

This essay investigates the passage, Lk 8,43-48, which recounts the miraculous healing of a woman suffering from a uterine haemorrhage. The study focuses on the importance of Jesus' human body as the instrument transmitting salvific power. However, this has only superficial similarities with the wonders of the magi and thaumaturges which were widespread in the society of that time. In fact, through contact with Jesus' body which, by contrast with the *theios aner*, preserves the normal human condition, the woman, drawn to him by faith, experiences not only the healing of her own body – and, consequently, her reintegration into the community to which she belongs –, but also a salvation which envelops her completely and introduces her to communion with Jesus.

GIUSEPPE SAVAGNONE

# Il miracolo e il disincanto

La provvidenza alla prova

**È** ancora possibile credere nella provvidenza oggi, in tempo di pandemia? A prima vista parrebbe proprio di no.

L'autore affronta la questione a partire dalle tematiche della postmodernità in un percorso che ci fa scoprire un Dio più vicino. Fino a offrire una nuova lettura della Provvidenza alla luce della debolezza di Dio.

Il volume non pretende di dare risposte esaurienti.

La visione cristiana della Provvidenza non è certamente il punto di partenza di questa ricerca, ma potrebbe esserne il punto d'arrivo.



«FEDE E ANNUNCIO»

pp. 128 - € 13,00

**EDB** Edizioni  
Dehoniane  
Bologna

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

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

---

## Giovanni 7–8: la festa delle capanne. Analisi retorica. Parte I: c. 7

I cc. 7–8 nel Vangelo di Giovanni costituiscono, per unanime consenso, una unità letteraria: la partecipazione di Gesù alla festa delle capanne. Si fatica invece a comprendere l'articolazione reciproca delle singole scene, la composizione, la struttura interna di questi due capitoli. Per stare ad alcuni recenti commenti al Quarto Vangelo, si rileva quanto segue.

Salvatore Alberto Panimolle,<sup>1</sup> in base agli elementi letterari da lui messi in luce, rileva innanzitutto l'unità dei cc. 7–8: «Le scene qui descritte infatti si sono verificate tutte in occasione della festa delle capanne» (235). Quanto al c. 7, riscontra 6 scene (1-13.14-24.25-31.32-36.37-44. 45-52), «che mostrano come è stata accolta la rivelazione fatta da Cristo sulla sua dottrina, sul suo ritorno al Padre, ma soprattutto sulla sua origine» (246). Quanto al c. 8 gli elementi letterari «invitano a ritenere che Gv 8,12-5 [...] sia composto di 6 scene» (12-20.21-24.25-29.30-41.41b-47. 48-59), con un vertice, la proclamazione finale della divinità di Gesù, che provoca un tentativo di lapidazione (vv. 58-59) (321).

Gli elementi letterari rilevati convincono, ma alla fine non si propone una strutturazione organica fra le diverse scene. Si tratterebbe semplicemente di sei scene successive, che culminano nel versetto finale (7,52: «Risposero e gli dissero: Forse anche tu sei dalla Galilea? Scruta e vedrai che dalla Galilea non sorge il profeta!»; 8,58-59: «Disse loro Gesù: In verità, in verità vi dico, prima che Abramo esistesse, io sono! Allora presero delle pietre per scagliarle contro di lui, ma Gesù si nascose e uscì dal tempio»).

Francis J. Moloney,<sup>2</sup> propone per i cc. 7–8 una articolazione in quattro sezioni: a) 7,1-9; b) 7,10-13; c) 7,14-36: I 14-24, II 25-31, III 32-36; d) 7,37-8,59: I 7,37-52, II 8,12-30, III 8,31-59. Tre elementi infatti caratterizzano la narrazione: il tema dello scisma fra gli ascoltatori

---

<sup>1</sup> S.A. PANIMOLLE, *Lettura pastorale del Vangelo di Giovanni*, vol. 2, Bologna 1981.

<sup>2</sup> F.J. MOLONEY, *The Gospel of John*, Collegetown, MN 1998, 236.

(7,43; 9,16; 10,19), del conflitto fra Gesù e i Giudei e infine alcune indicazioni temporali (7,2.10.14.37). I problemi che li generano sono determinati dalla celebrazione della festa dei Tabernacoli. Gli indicatori rilevati sembrano significativi, ma a mio parere, vi si dà un'importanza eccessiva, trascurando invece gli elementi letterari, le parole che ritornano nelle diverse scene.

Charles H. Talbert,<sup>3</sup> dopo una parte introduttiva alla festa dei Tabernacoli, che suddivide in due sezioni (7,1-9.10-14), scrive: «The discourse material that follows is held together by an inclusion (7:14: “into the temple”; 8:59: “out of the temple”). It breaks into two self-contained sections of dialogue, 7:14-52 and 8:12-59, focused on the question of whether or not Jesus is the Christ. The first, 7:14-52, falls into two subunits that loosely correspond to one another: vv. 14-36 and vv. 37-52:

- A vv. 14-24 Jesus teaches in the temple in the middle of the feast
- B vv. 25-29, 31: Speculation among the people - Can this be the Christ?
- C vv. 30, 32-36 Abortive attempt to arrest Jesus
- A' vv. 37-39: Jesus' teaching in the temple on the last day of the feast
- B' vv. 40-43: Speculation among the people - Is this the prophet/Christ?
- C' vv. 44-52: Attempt to arrest Jesus aborted.

The second block of dialogue set at Tabernacles comes in 8:12-59. This section falls into five smaller thought units with similar patterns: there is a provocative statement by Jesus, followed by a Jewish response, to which Jesus gives a retort: sometimes monologue, sometimes involving dialogue (vv. 12-20; vv. 21-30; vv. 31-40; vv. 41-50; vv. 51-59)» (150).

La sua analisi del capitolo settimo individua pericopi che hanno certamente una loro autonomia, ma i parallelismi instaurati fra le diverse scene non convincono sempre fino in fondo. In particolare non si tiene conto del chiaro parallelismo fra il v. 28 («Gesù allora, mentre insegnava nel tempio, *esclamò...*») e il v. 37 («nell'ultimo giorno, il grande giorno della festa, Gesù, ritto in piedi, *esclamò...*»). Inoltre il parallelismo fra i vv. 30.32-36 e 44-52 sembra troppo esiguo nei suoi fondamenti, mentre si trascura il ritorno in 14-24 e 44-52 di vocaboli fondamentali come «uomo, legge, giudicare, parlare, compiere», che sugge-

---

<sup>3</sup> C.H. TALBERT, *Reading John. A Literary and Theological Commentary on the Fourth Gospel and the Johannine Epistles*, Macon, GA 2005.

riscono piuttosto un parallelismo fra queste due pericopi. Queste e altre difficoltà non persuadono pertanto ad accogliere la strutturazione suggerita per il c. 7. Quanto al c. 8 la suddivisione delle cinque unità testuali sembra dettata più da osservazioni di contenuto che non di carattere letterario e comunque non emerge una configurazione organica dell'insieme del capitolo.

Più recentemente sono state avanzate altre due proposte: quella di Jean Zumstein<sup>4</sup> e quella di Georg Mlakuzhyi.<sup>5</sup> Sostanzialmente essi riprendono per il c. 7 la suddivisione in due sezioni suggerita da Talbert e per il c. 8 individuano invece solo quattro sezioni (12-20.21-30.31-47.48-59).

Nel presente studio vorrei pertanto, tenendo conto dei tentativi precedenti, proporre una articolazione dell'insieme dei due cc. 7–8, prendendo come base soprattutto i termini ricorrenti per individuare le singole scene e l'organicità della composizione generale, in vista di comprenderne il senso complessivo e di conseguenza il significato più profondo dei diversi brani.<sup>6</sup> Per il momento prescindo dall'episodio dell'adultera (8,1-11), in quanto sembra un'aggiunta successiva, che quindi prenderò in considerazione solo al termine.<sup>7</sup>

## La struttura d'insieme

Condivido innanzitutto l'identificazione di una sezione introduttiva, il viaggio di Gesù a Gerusalemme (vv. 1-13). La occorrenza dei verbi μεταβαίνω e ἀναβαίνω (tipici del vocabolario dell'Esodo) caratterizza in modo particolare questi versetti. Con il v. 14 si ha invece una chiara demarcazione rispetto a quanto precede: «Ma quando si era a metà della festa Gesù salì al tempio e insegnava». Dopo il prologo introduttivo, si dà qui inizio a un dibattito serrato fra i Giudei e Gesù, che si concluderà definitivamente solo in 8,59, con l'uscita di Gesù dal tempio. Il materiale qui incluso è chiaramente suddiviso in due gran-

<sup>4</sup> J. ZUMSTEIN, *Das Johannesevangelium übersetzt und ausgelegt* (KEK), Göttingen 2016.

<sup>5</sup> G. MLAKUZHYI, *Christocentric Literary-Dramatic Structure of John's Gospel* (AnBib 117), Roma 2016.

<sup>6</sup> Per questo approccio metodologico, l'analisi retorica, si vedano i numerosi scritti di R. MEYNET e in particolare *Trattato di retorica biblica*, Bologna<sup>3</sup>2021.

<sup>7</sup> Riprendo qui, in modo più analitico, quanto avevo già proposto sinteticamente nel mio volume *La tunica e la rete. Commento spirituale al Vangelo di Giovanni*, Milano 2019, 100-117.

di sezioni (7,14-53; 8,12-59), che sono ben contraddistinte dalla cesura dei versetti 7,53-8,11 (l'allontanarsi dei Giudei e l'episodio dell'adultera). Si tratta di un dramma in due atti, articolato in tre sequenze di costruzione concentrica.

La prima sequenza (7,14-53) ha il seguente schema:

**I Giudei** si meravigliano di ciò che Gesù proclama e fa (7,14-24)  
**La gente** si domanda se Gesù non sia il Messia (7,25-27)  
**Un'esclamazione di Gesù** induce molti a credere (7,28-31)  
**I Giudei** si interrogano sulla destinazione di Gesù (7,32-36)  
**Un'esclamazione di Gesù** invita i credenti a venire a lui (7,37-39)  
**La gente** è divisa riguardo alla messianicità di Gesù (7,40-44)  
**I Giudei** giudicano Gesù prima di ascoltarlo e conoscere ciò che fa (7,45-53).

La seconda sequenza (8,12-30) ha il seguente schema:

Gesù parla della testimonianza del **Padre** (8,12-20)  
 Chi non crede in Gesù morirà nel suo peccato (8,21-24)  
 Gesù parla della sua disponibilità al **Padre** (8,25-30).

La terza sequenza (8,31-59) ha il seguente schema:

**L'accoglienza della parola** di Gesù dà la libertà (8,31-41)  
 Chi non ascolta la parola di Gesù viene dal diavolo (8,42-47)  
**L'osservanza della parola** di Gesù dà l'immortalità (8,48-59).

Dopo aver mostrato la struttura d'insieme dei due capitoli e indicato i diversi passi in cui sono articolati, si ritiene ora opportuno evidenziare la struttura di ogni singolo passo, allo scopo di capirne il significato specifico, in vista poi di chiarire il significato complessivo dei due capitoli.

**Prima discussione (7,14-53)***Predicazione di Gesù e reazione dei Giudei (7,14-24)*

<sup>14</sup>Quando ormai si era a metà della festa, Gesù salì al tempio e si mise a **insegnare**.

<sup>15</sup>I Giudei *ne erano meravigliati* e dicevano:

«Come mai costui conosce le Scritture, senza avere studiato?».

<sup>16</sup>Gesù rispose loro:

-----  
 «**Il mio insegnamento non è mio,** a  
 ma di *colui che mi ha mandato*.

<sup>17</sup>Chi vuol *fare* la sua volontà, b  
 riconoscerà se **questo insegnamento è da Dio**,  
 o se io **proclamo** da me stesso.

<sup>18</sup>Chi **proclama** da se stesso, c  
*cerca* la propria gloria;

ma chi *cerca* la gloria di *colui che lo ha mandato* a'  
 è veritiero  
 e in lui non c'è *ingiustizia*.

<sup>19</sup>Non è **stato forse Mosè a darvi la Legge?** b'  
 Eppure nessuno di voi *fa la Legge!*  
 Perché *cercate di uccidermi?*».

Rispose la folla:

«Sei indemoniato!

Chi *cerca di ucciderti?*».

<sup>21</sup>Rispose **Gesù e disse loro:**

«**Un'opera sola ho fatto,** a  
**e tutti ne siete meravigliati.**

<sup>22</sup>Per questo **Mosè vi ha dato la circoncisione** b  
 – non che essa venga da **Mosè**, ma dai patriarchi –  
 e voi *circondete un uomo anche di sabato*.

<sup>23</sup>Ora, se *un uomo riceve la circoncisione di sabato* c  
 perché non sia trasgredita **la legge di Mosè**,  
 voi vi sdegnate contro di me b'

perché *di sabato ho fatto* guarire interamente *un uomo?*

<sup>24</sup>Non giudicate secondo le apparenze; a'  
 ma giudicate con *giusto* giudizio!».

## Composizione del passo

Il passo è costituito da due brani paralleli (vv. 14-19) e (vv. 20-24), articolati in due momenti (l'atteggiamento negativo dei giudei e la risposta di Gesù). Si noti la ricorrenza nei due brani del verbo ποιειν (fare) (vv. 17.19.21.23), di «Mosè vi ha dato la legge (la circoncisione)» e infine della radice δικ- in ἀδικία (ingiustizia) (v. 18) e δικαίαν (giusto) (v. 24). La prima risposta di Gesù ha al centro l'aforisma («Chi **proclama** da se stesso, *cerca* la propria gloria», v. 18a), preceduto e seguito da quattro membri (paralleli a due a due), in cui si mostra che mentre Gesù non cerca la propria gloria ma quella di colui che lo ha mandato (vv. 16b.18b), i Giudei non fanno la volontà di Dio e non possono riconoscerlo (vv. 17.19). La seconda risposta di Gesù ha struttura concentrica. Al centro vi è il v. 23a, in cui si evidenzia che un uomo può essere circonciso di sabato. In b-b' si contrappone la circoncisione di un uomo (v. 22) alla sua guarigione totale (v. 23b). In a-a' si contrappone la meraviglia dei Giudei per l'opera di Gesù (θαυμάζετε, v. 21b) alla necessità invece di un giudizio equo (μη κρίνετε κατ' ὄψιν, ἀλλὰ τὴν δικαίαν κρίσιν κρίνετε, v. 24).

## Interpretazione

Da una parte si ha la meraviglia dei Giudei per l'insegnamento di Gesù. Il suo insegnamento in realtà è da Dio, come mostra il fatto che egli non cerchi la sua gloria, ma fa la volontà di colui che lo ha mandato. Egli è veritiero e non ingiusto. I Giudei però non lo riconoscono, perché cercano la loro gloria e non vogliono fare la volontà di Dio, come non fanno la legge data loro da Mosè.

Dall'altra si ha la meraviglia dei Giudei per l'unica opera che invece Gesù fa, la guarigione di un uomo il sabato, anche se essi circoncidono un uomo di sabato per non violare la legge di Mosè. Dovrebbero giudicare rettamente e non dalle apparenze. Per accogliere la dottrina di Gesù, come da Dio, occorre operare secondo la legge, ma non solo dal punto di vista formale (la circoncisione), bensì nella sua sostanza (la guarigione di un uomo). Chi non fa, non mette in pratica la legge nella sua sostanza, non è in grado di accogliere una dottrina come derivante da Dio, una dottrina in cui Gesù non cerca la propria gloria, ma la gloria di colui che lo ha inviato, cerca di fare la sua volontà. Un giudizio su quanto si esperisce coinvolge sempre anche una compromissione personale e perciò è condizionato dalla decisione di adeguarsi o meno a quanto si manifesta come appello nella nuova esperienza.

*Ascoltare e conoscere prima di giudicare (7,45-52)*

- <sup>45</sup>Vennero quindi **le guardie** dai **capi** dei sacerdoti e dai **farisei** e questi **dissero loro**: a A  
 «Perché non lo avete condotto qui?».
- <sup>46</sup>Risposero **le guardie**: b  
 «Mai ha proclamato così *un uomo!*»
- <sup>47</sup>Ma risposero loro **i farisei**: c  
 «Forse anche voi vi siete lasciati ingannare? d  
<sup>48</sup>Forse qualcuno dei **capi** ha creduto in lui o dei **farisei**?  
<sup>49</sup>Ma questa gente, che non conosce **la Legge**, è maledetta!».
- <sup>50</sup>Allora **dice** Nicodemo **a loro**, colui che era venuto da lui precedentemente  
 ed era uno di loro: a' A'  
<sup>51</sup>«Forse **la nostra Legge** giudica *un uomo* prima di averlo ascoltato e di sapere ciò che fa?» b'  
<sup>52</sup> Risposero e dissero a lui: c'  
 «Forse anche tu **della Galilea** sei? d'  
 Studia, e vedrai che **dalla Galilea** un profeta non sorge!».
- <sup>53</sup>E ciascuno tornò a casa sua.

## Composizione del passo

Dopo l'introduzione, che presenta l'interrogativo dei farisei (v. 45), vi sono due dialoghi paralleli: A (vv. 46-49) con le guardie //A' (vv. 50-52) con Nicodemo. Le guardie sottolineano che nessuno *ha proclamato* (ἀλάλησεν) come quest'**uomo** (Gesù) e i farisei rispondono che la gente non conosce *la legge*. Nicodemo sottolinea che *la legge* non giudica un **uomo** prima di ascoltarlo e di conoscere cosa *fa* (ποιεῖ) e i farisei rispondono che dalla Galilea un profeta non sorge.

## Interpretazione

Alla domanda dei farisei sul motivo del mancato arresto di Gesù, si danno due risposte complementari: 1) nessun uomo ha mai *parlato* come lui; 2) la legge chiede prima di ascoltare e di conoscere ciò che *fa* un uomo. A queste motivazioni i farisei replicano rinviando alla legge, che non conterrebbe allusioni a un profeta dalla Galilea. All'evidenza dei fatti (le parole e i gesti di Gesù) si oppone una conoscenza pregiudiziale dei testi della legge. Il confronto con esperienze precedenti è naturalmente necessario per poter comprendere il valore dei fatti nuovi, ma dovrebbe rimanere aperto a possibili nuovi sviluppi.

«*Costui è il Cristo?*» (7,25-27)

<sup>25</sup>Intanto alcuni abitanti di Gerusalemme dicevano:

«Non è costui quello che cercano di uccidere?»

a

<sup>26</sup>Ecco, egli liberamente proclama

b

e nulla gli dicono.

I capi hanno forse *conosciuto* davvero che

X

costui è il Cristo?

<sup>27</sup>Ma costui sappiamo di dov'è;

a'

il Cristo invece, quando verrà,

b'

nessuno conoscerà di dove sia».

### Composizione del passo

Il passo ha una struttura concentrica. Il v. 26b, al centro (X), pone una domanda: «costui (οὗτός) è stato riconosciuto come il Cristo?». Al riguardo si registrano due risposte incompatibili: nel primo segmento (vv. 25b-26a) abitanti di Gerusalemme osservano che: 1) pur essendo «costui» (οὗτός) quello che cercano di uccidere; 2) parla liberamente e nessuno gli dice «nulla» (οὐδέν). Nel terzo segmento (v. 27) gli stessi affermano: 1) di sapere l'origine di «costui» (τοῦτον); 2) del Cristo «nessuno» (οὐδεὶς) conoscerà l'origine.

### Interpretazione

Il passo evidenzia la complessità della figura di Gesù. Da una parte, pensando di conoscere la sua origine, si comprende la volontà dei capi di ucciderlo, ma dall'altra il fatto che egli parli liberamente e nessuno gli dica nulla, indica che potrebbe davvero essere il Cristo, di cui nessuno in realtà può conoscere l'origine.

*Da dove viene il Cristo?* (7, 40-44)

<sup>40</sup>Dalla gente allora all'udire queste parole, dicevano:

A

«*costui* è davvero il profeta!».

<sup>41</sup>Altri dicevano:

B

«*Costui è il Cristo!*».

Alcuni invece dicevano: «Forse che **dalla** Galilea

**il Cristo viene?**

B'

<sup>42</sup>Non dice la Scrittura: **dalla** stirpe di **Davide**

e da Betlemme, il villaggio di **Davide, viene il Cristo?**».

<sup>43</sup>E un dissenso nacque fra la gente riguardo a lui.

A'



## Interpretazione

Gesù con i suoi segni rivela abbastanza di sé per suscitare fede in chi non ha pregiudizi, ma non in chi presume di conoscerlo ma non conosce il Padre; costoro lo vorrebbero eliminare, ma non vi riescono; il disegno di Dio infatti deve compiere il suo cammino e attraverso i segni preparare alla contemplazione credente della sua gloria, nell'ora suprema della sua morte-resurrezione.

*Gesù promette lo Spirito a chi crede in lui (7,37-39)*

<sup>37</sup>Nell'ultimo giorno, il grande giorno della festa, ritto in piedi Gesù esclamò dicendo:

«Se qualcuno ha sete, venga a me, e beva <sup>38</sup>*chi crede in me*. A  
Come dice la Scrittura: Fiumi dal suo grembo  
sgorgheranno di **acqua viva**». B

<sup>39</sup>Questo egli disse dello **Spirito** che avrebbero ricevuto  
*i credenti in lui*: A'  
infatti non vi era *ancora* lo **Spirito**, perché Gesù non era  
*ancora* stato glorificato. B'

## Composizione del passo

Dopo l'introduzione solenne («ritto in piedi Gesù esclamò», v. 37a), vi sono due brani paralleli: il primo (A B) si rivolge a chi, credente, ha sete (vv. 37b-38a), promettendo fiumi di acqua viva (v. 38b); il secondo (A' B') si rivolge ancora ai credenti (v. 39a) ed evoca la futura glorificazione di Gesù, quando dal suo seno scorreranno fiumi di acqua viva, lo Spirito (v. 39b).

## Interpretazione

Gesù invita a bere coloro che, avendo sete, verranno a Lui e crederanno in Lui; essi riceveranno quello Spirito che, come acqua, sta per sgorgare dal suo seno, quando egli sarà glorificato (cf. 19,30.34).

*Dove sta per andare costui? (7,32-36)*

<sup>32</sup>*I farisei* udirono che la gente mormorava queste cose di lui. Introduzione

Perciò i capi dei sacerdoti e *i farisei* mandarono delle guardie per arrestarlo.

<sup>33</sup>**Disse dunque** Gesù: A

«Ancora per poco tempo sono con voi; poi vado da colui che mi ha mandato.

<sup>34</sup>**Voi mi cercherete e non mi troverete; e dove sono io, voi non potete venire».**

<sup>35</sup>**Dissero dunque** tra loro i Giudei: X

«Dove sta per andare costui, che noi **non potremo trovarlo?**

Andrà forse da quelli che sono dispersi fra i Greci e insegnerà ai Greci?

<sup>36</sup>Che discorso è quello che **ha detto**: A'

«**Voi mi cercherete e non mi troverete**»,  
e: «**Dove sono io, voi non potete venire?**».

## Composizione del passo

Il passo, dopo il v. 32 (la decisione dei farisei di arrestare Gesù), ha una struttura concentrica. Il v. 35 al centro (X) pone la domanda radicale: «Dove sta per andare costui che noi non lo troveremo? Andrà forse a evangelizzare i greci?». I due brani estremi (A: vv. 33-34; A': v. 36) rispondono: Egli va da colui che lo ha inviato e proprio per questo essi non lo potranno trovare.

## Interpretazione

La prossima esaltazione di Gesù, il suo ritorno al Padre, gli consentirà la possibilità di istruire una platea più ampia, i Greci (cf. 12,20). Ciò avverrà «fra poco» (cf. 13,33; 16,16), quando i Giudei riusciranno nel loro intento di catturarlo, perché non riconoscono la sua origine dal Padre, ove egli sta per recarsi; ma i Giudei non lo potranno trovare, perché essi non possono venire al Padre; non volendo fare la Sua volontà, non lo conoscono.

*La destinazione di Gesù (7,14-53)*

A]<sup>14</sup>Quando ormai si era a metà della festa, Gesù salì al tempio e si mise a insegnare. <sup>15</sup>I Giudei ne erano meravigliati e dicevano: «Come mai costui conosce le Scritture, senza avere studiato?». <sup>16</sup>Gesù rispose loro: «Il mio insegnamento non è mio, ma di colui che mi ha mandato. <sup>17</sup>Chi vuol *FARE* la sua volontà, riconoscerà se questo insegnamento è da Dio, o se io **PROCLAMO** da me stesso. <sup>18</sup>Chi **PROCLAMA** da se stesso, cerca la propria gloria; ma chi cerca la gloria di colui che lo ha mandato è veritiero e in lui non c'è ingiustizia. <sup>19</sup>Non è stato forse Mosè a darvi **LA LEGGE**? Eppure nessuno di voi **FA LA LEGGE**! Perché cercate di uccidermi?». <sup>20</sup>Rispose **LA GENTE**: «Sei indemoniato! Chi cerca di ucciderti?». <sup>21</sup>Disse loro Gesù: «Un'opera sola **HO FATTO**, e tutti ne siete meravigliati. <sup>22</sup>Per questo Mosè vi ha dato la circoncisione – non che essa venga da Mosè, ma dai patriarchi – e voi circoncidete **UN UOMO** anche di sabato. <sup>23</sup>Ora, se **UN UOMO** riceve la circoncisione di sabato perché non sia trasgredita **LA LEGGE** di Mosè, voi vi sdegnate contro di me perché di sabato **HO FATTO** guarire interamente **UN UOMO**? <sup>24</sup>Non **GIUDICATE** secondo le apparenze; **GIUDICATE** con giusto **GIUDIZIO!**».

B]<sup>25</sup>Intanto alcuni abitanti **DI** Gerusalemme **DICEVANO**: «Non È **COSTUI** quello che cercano di uccidere? <sup>26</sup>Ecco, egli liberamente parla e **NULLA** gli **DICONO**. I capi hanno forse conosciuto davvero che **COSTUI È IL CRISTO**? <sup>27</sup>Ma **COSTUI** sappiamo di dov'è; **IL CRISTO** invece, quando **VERRÀ**, **NESSUNO** conoscerà di dove sia».

C]<sup>28</sup>**ESCLAMÒ** allora mentre **NEL** tempio insegnava **GESÙ E DISSE**: «Certo, voi mi conoscete e sapete di dove sono. Eppure non sono venuto da me stesso, ma chi mi ha mandato è veritiero, e voi non lo conoscete. <sup>29</sup>Io lo conosco, perché da lui sono ed egli mi ha inviato». <sup>30</sup>Cercavano allora di arrestarlo, ma nessuno riuscì a mettere le mani su di lui, perché **NON ERA ANCORA VENUTA** la sua ora. <sup>31</sup>Molti della gente invece **CREDETTERO IN LUI, E DICEVANO**: «Il Cristo, quando verrà, farà forse segni più grandi di quelli che costui ha fatto?».

X]<sup>32</sup>*I farisei* udirono che la gente mormorava queste cose di lui. Perciò i capi dei sacerdoti e *i farisei* mandarono

delle guardie per arrestarlo. <sup>33</sup>**Disse dunque** Gesù: «Ancora per poco tempo sono con voi; poi vado da colui che mi ha mandato. <sup>34</sup>**Voi mi cercherete e non mi troverete; e dove sono io, voi non potete venire**». <sup>35</sup>**Disse-ro dunque** tra loro i Giudei: «Dove *sta per andare* costui, che noi **non potremo trovarlo?** *Andrà forse da quelli che sono dispersi fra i Greci e insegnerà ai Greci?* <sup>36</sup>«Che discorso è quello che **ha detto: “Voi mi cercherete e non mi troverete”, e: “Dove sono io, voi non potete venire”?**».

C']<sup>37</sup>**NELL'**ultimo giorno, il grande giorno della festa, ritto in piedi GESÙ ESCLAMÒ: «Se qualcuno ha sete, venga a me, e beva <sup>38</sup>**CHI CREDE IN ME**. Come dice la Scrittura: Fiumi dal suo grembo sgorgheranno di acqua viva». <sup>39</sup>Questo egli disse dello **Spirito** che avrebbero ricevuto **I CRE-DENTI IN LUI**: infatti **NON VI ERA ANCORA lo Spirito**, perché Gesù **NON ERA ANCORA** stato glorificato.

B']<sup>40</sup> **Dalla gente** allora all'udire queste parole, **DICEVANO**: «**COSTUI È** davvero il profeta!». <sup>41</sup>Altri **DICEVANO**: «**CO-STUI È IL CRISTO!**». Alcuni invece **DICEVANO**: «Forse che dalla Galilea **IL CRISTO VIENE?** <sup>42</sup>Non dice la Scrittura: Dalla stirpe di **Davide** e da Betlemme, il villaggio di **Davide, VIENE IL CRISTO?**». <sup>43</sup>E un dissenso nacque **fra la gente** riguardo a lui. <sup>44</sup>Alcuni di loro volevano arrestarlo, ma **NESSUNO** mise su di lui le mani.

A']<sup>45</sup>**Vennero** quindi **le guardie** dai **capi** dei sacerdoti e dai **farisei** e questi **dissero loro**: «Perché non lo avete condotto qui?». <sup>46</sup>**Risposero le guardie**: «**Mai HA PROCLAMATO** così **UN UOMO!**». <sup>47</sup>Ma **risposero loro i farisei**: «*Forse anche* voi vi siete lasciati ingannare? <sup>48</sup>*Forse* qualcuno dei **capi** ha creduto in lui o dei **farisei?** <sup>49</sup>Ma questa **GENTE**, che non **CONOSCE LA LEGGE**, è maledetta!». <sup>50</sup>Allora **dice Nicodèmo a loro**, colui che *era venuto* da lui precedentemente ed era uno di loro: <sup>51</sup>«*Forse* la nostra **LEGGE GIUDICA UN UOMO** prima di averlo ascoltato e di **CONOSCERE** ciò che **FA?**». <sup>52</sup>**Risposero** e dissero a lui: «*Forse anche* tu **dalla Galilea** sei? Studia, e vedrai che **dalla Galilea** un profeta non sorge!». <sup>53</sup>E ciascuno tornò a casa sua.

## Composizione della sequenza

Questa sequenza, formata da 7 passi, è di costruzione concentrica:

A	I GIUDEI E GESÙ	7, 14-24
B	LA GENTE E GESÙ	7, 15-27
C	GESÙ E I CREDENTI	7, 28-31
	X DOVE ANDRÀ GESÙ?	7,32-36
C'	GESÙ E I CREDENTI	7,37-39
B'	LA GENTE E GESÙ	7, 40-44
A'	I GIUDEI E GESÙ	7, 45-53

L'unità della sequenza è segnata dalla presenza degli stessi protagonisti (i Giudei) al v. 15 e 35, nel primo passo e nel passo centrale, (i sommi sacerdoti e i farisei) al v. 32 e 45, nel passo centrale e nell'ultimo.

*Inclusioni:* i verbi «proclamare» (vv. 17-18; 46), «fare» (vv. 17; 21; 51) e «giudicare» (vv. 24; 51), «la legge» (vv. 19.23; 49.51), «un uomo» (vv. 22.23; 46.51) appaiono nel primo e nell'ultimo passo.

*Simmetrie dei passi due a due:* i passi estremi (A-A') narrano entrambi del giudizio dei Giudei nei confronti delle parole e delle azioni di Gesù, tenendo formalmente conto della legge ma non sostanzialmente. In entrambi i passi si tratta di un uomo: nel primo Gesù guarisce un uomo, mentre i Giudei si limitano a circoncidere un uomo; nel secondo le guardie sono ammirate di come parla l'uomo Gesù, mentre i farisei giudicano l'uomo Gesù prima di averlo ascoltato.

– Nei passi B e B' la gente di Gerusalemme si domanda da dove verrà il Messia, dalla Galilea o da Betlemme (41.42), ovvero nessuno saprà da dove (27).

– Nei passi C e C' Gesù con un'esclamazione solenne (28.37) si rivolge a coloro che avrebbero creduto in lui (31.38), pur non essendo ancora giunta la sua ora (30.39).

– Nel passo centrale è ripetuta due volte la frase di Gesù «Voi mi cercherete e non mi troverete e dove sono io, voi non potete venire» (34.36), che incornicia la frase dei Giudei: «Dove sta per andare costui, che noi non potremo trovarlo?» (35).

## Interpretazione

Al centro della sequenza 7,14-53, vi è la scena X (vv. 32-36) con la domanda dei Giudei: «Dove sta per andare, che noi non lo troveremo? Forse nella diaspora dai Greci e a insegnare (διδάσκειν) ai Greci?». Essi non comprendono l'allusione di Gesù al suo prossimo esodo presso colui che lo ha mandato e che egli compirà «fra poco» (13,33; 16,16), ma fanno un'ipotesi significativa e profetica. Gesù infatti sta per incontrare i Greci (12,20ss). La sua ora si avvicina, quando egli sarà innalzato da terra e attirerà tutti a sé (12,32). Si veda al riguardo anche la risposta di Gesù ai Giudei, che mormoravano sulla sua origine (6,41) così come qui la folla «mormora»: «e saranno tutti istruiti da Dio (διδάκτοὶ θεοῦ)». I greci che incontrerà nel tempio sono le primizie di quei figli di Dio «dispersi», per radunare i quali Gesù stava per morire, secondo la profezia di Caifa (11,52). La domanda posta dai Giudei evoca la loro impossibilità di accedere con il Figlio al Padre, ma nello stesso tempo fa intravedere il destino di unificazione universale che la Pasqua di Gesù potrà realizzare. Questi Giudei (i sommi sacerdoti e i farisei) non potranno andare dove è Gesù; essi infatti, come mostrano i due brani estremi (A-A'), in cui si fa esplicita menzione dei Giudei (A), dei sommi sacerdoti e dei farisei (A'), non hanno accolto il suo insegnamento come originato da Dio, perché non hanno praticato nella sostanza la legge, così come non hanno giudicato un uomo secondo la legge, ascoltando prima ciò che Gesù ha detto e conosciuto ciò che egli ha fatto.

La gente invece è passata da un atteggiamento sostanzialmente ostile (v. 20: «Hai un demonio! Chi cerca di ucciderti?»), a un atteggiamento di dubbio esitante (v. 32), che alla fine diventa fede in Gesù (vv. 48s). Come documentano infatti B/B', la folla era divisa: alcuni lo ritenevano il profeta o il Cristo, ma altri obiettavano che il Cristo non viene dalla Galilea e nessuno sa donde viene. D'altra parte egli parla con libertà e pur cercando di ucciderlo nessuno gli ha messo le mani addosso. Il contrasto fra la volontà di arrestarlo e il fallimento di ogni tentativo si presenta in parallelo con il paradosso di un uomo, la cui origine terrena è nota, ma ha le caratteristiche del Messia, la cui origine resta sconosciuta, pur dicendo la Scrittura che verrà dalla stirpe di Davide, da Betlemme. È il mistero dell'origine di Gesù, colui che il Padre ha mandato, ma che i Giudei non possono riconoscere come tale. Vi sono invece coloro che, come appare in C/C', colpiti dai suoi segni, hanno creduto in lui, pur non essendo ancora giunta la sua ora e non essendoci ancora lo Spirito, poiché Gesù non era ancora stato glorificato: costoro sono solennemente invitati da Gesù («gridò», vv. 28.37) a

venire a lui e a bere, perché da chi crede in lui scorreranno fiumi di acqua viva, lo Spirito che stanno per ricevere dal suo seno, quando Gesù sarà stato glorificato.

L'interrogativo sulla destinazione di Gesù è connesso con quello sulla sua origine. Per darvi una risposta occorrerebbe mettersi in ascolto del suo insegnamento e conoscere la sua opera, mettendo in pratica la legge. Allora si potrà giungere a credere in lui, nella sua origine misteriosa, che rinvia al Padre che lo ha mandato, di cui soltanto egli cerca la gloria. Perciò i farisei non sono in grado al momento di darvi una risposta. Dovrebbero cambiare vita, riconoscere il Cristo infatti è riconoscere una prassi diversa dalla loro, non cercare la forma ma la sostanza della legge, salvare un uomo, cominciando ad ascoltare e a conoscere che cosa fa l'uomo Gesù. Fede e prassi sono connesse, strettamente legate. Non si può credere senza convertirsi. La conversione della vita operata dalla fede, la ricerca non della propria gloria, ma di quella del Padre, aprono però alla misteriosa origine di Gesù, a colui che lo ha inviato, al rapporto di obbedienza da lui vissuto. Si potrà così bere un'acqua viva, lo Spirito che egli donerà dalla croce. Come diceva Gesù a Nicodemo, «chi non rinasce dall'acqua e dallo Spirito non può entrare nel regno di Dio» (3,5).

DAMIANO MARZOTTO  
*Centro Pastorale Ambrosiano*  
*Via San Carlo, 2*  
*20822 Seveso (Monza Brianza)*  
*damianomarzotto@gmail.com*

### **Parole chiave**

Festa delle capanne – Legge – Mosè – Cristo – Ora – Giudizio – Uomo

### **Keywords**

Feast of Tabernacles – Law – Moses – Christ – Hour – Judgement – Man

### **Sommario**

L'analisi letteraria fa comprendere l'organicità di Gv 7–8. Lo studio, in due parti, dedica questo primo articolo al c. 7. Dopo una sezione introduttiva, il viaggio di Gesù a Gerusalemme (vv. 1-13), al v. 14 inizia un dibattito fra i Giudei e Gesù, a struttura concentrica, con una prima conclusione in 7,53. Al centro sono i vv. 32-36, con la domanda dei Giudei sulla loro impossibilità di accedere con il

Figlio al Padre. D'altra parte, come mostrano i due brani estremi (7,14-24; 7,44-52), essi non hanno accolto il suo insegnamento. La folla invece era divisa, come documentano i vv. 25-27 e 40-44. Vi sono infine coloro che, come appare dai vv. 28-31 e 37-39, hanno creduto in lui.

### **Summary**

Literary analysis leads us to understand the organic nature of Jn 7–8. This study, in two parts, devotes the first article to chap. 7. After an introductory section, Jesus' journey to Jerusalem (vv.1-13), v. 14 sees the beginning of a debate between the Jews and Jesus, concentric in structure, with a first conclusion in 7,53. Verses 32-36 form the centre with the question of the Jews about the impossibility of their coming with the Son to the Father. On the other hand, as shown by the two outer passages (7,14-24; 7,44-52), they have not accepted his teaching. However, the crowd was divided, as documented by vv. 25-27 and 40-44. Finally, as appears from vv. 28-31 and 37-39, there were some who believed in him.

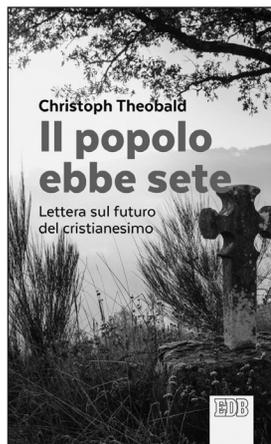
CHRISTOPH THEOBALD

# Il popolo ebbe sete

Lettera sul futuro del cristianesimo

La lettera è stata scritta per gli amici in tempo di pandemia e parla del tempo che ha messo a nudo le fragilità delle nostre organizzazioni sociali, economiche e anche religiose, aprendo a possibili inquietanti scenari di difficile e complessa interpretazione.

Si tratta di una mappa che aiuta il lettore a non perdere l'orientamento, a trovare la sorgente capace di dissetare la sete esistenziale. È un testo rigoroso e appassionante, coinvolgente e vero.



«LAPISLAZZULI»

pp. 152 - € 13,00

**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 *Comma Johanneum* in Africa vandalica. Polemica antiariana e identitaria

Il *Comma Johanneum* (CJ: 1Gv 5,7)<sup>1</sup> attesta inequivocabilmente una fede trinitaria. Assente nei testi biblici dei Padri greci,<sup>2</sup> in occidente lo troviamo recepito come parte integrante dell'epistola giovannea nell'Africa vandalica, quando ferveva la polemica tra cattolici e ariani. Comparso di già nel IV secolo in Spagna, lo si ritrova senza un'apparente connessione ecclesiale e per la prima volta per esteso sotto la penna dell'anonimo polemista africano antiariano del *Contra Varimadum* e pertanto in un periodo che oscilla tra il 445 e il 450.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> «Quoniam tres sunt qui testimonium dant in caelo: Pater, Verbum, et Spiritus sanctus: et hi tres unum sunt» (*Vulgata Clementina*). Sul CJ rimane ancora classico lo studio di T. AYUSO MARAZUELA, «Nuevo estudio sobre el “Comma Joanneum” acompañado de la edición crítica del Cap. V de la primera Epístola de San Juan», in *Bib* 28(1947), 83-112.216-235 (e 108 per il testo sopra citato, corredato da un esaustivo apparato critico testuale); 29(1948), 52-76.

<sup>2</sup> AYUSO MARAZUELA, «Nuevo estudio», 92-94.

<sup>3</sup> Cf. B. SCHWANK, *Contra Varimadum*, Praefatio, in *CCL*, VII-VIII. Per una sintetica presentazione del *Contra Varimadum*, cf. V. LOMBINO, *Varimadum, Contra*, in *NDPAC* III (2008), 5547-5549. Nel suo studio Teofilo Ayuso Marazuela ritiene che il CJ sia anteriore a Priscilliano († 383), il quale, pur citandolo, lo avrebbe adulterato. D'altra parte, ritiene che si presenti per la prima volta in Spagna nel prologo alle Epistole Cattoliche della *Vulgata*, prologo attribuito falsamente a san Girolamo, ma in realtà dello *Pseudo-Girolamo*. Lo studioso inoltre identifica quest'ultimo con Peregrino, collocato dallo stesso Marazuela al V secolo (cf. AYUSO MARAZUELA, «Nuevo estudio», 56-67). Gli studi attuali datano però lo *Pseudo-Girolamo* al VII secolo. Cf. *CPL* 631; A. DI BERARDINO (ed.), *Patrologia. IV. Dal Concilio di Calcedonia (451) a Beda. I Padri latini*, Genova 1996, 468. In uno studio più recente Réginald Grégoire, pur riferendosi agli studi di Marazuela, ritiene che il CJ fosse presente per la prima volta in Spagna alla fine del IV secolo nel *Liber apologeticus* di Priscilliano. Cf. R. GRÉGOIRE, «Il “Comma Joanneum” interpretato da alcuni Padri latini», in F. VATTIONI (ed.), *Sangue e antropologia nella letteratura cristiana II*, Roma 1983, 851.

Gli studi recenti sul *CJ* si concentrano soprattutto sulla sua ricezione in epoca moderna<sup>4</sup> e sulla critica testuale.<sup>5</sup> Se però diamo uno sguardo agli studi di ambito patristico, i contributi sul *CJ* non sono numerosi. Finora i patrologi si sono interessati soprattutto allo sviluppo strutturale, all'esegesi del testo e alla tradizione manoscritta.<sup>6</sup> Non sembra che ci siano studi nuovi che valutino il *CJ* in relazione all'accesa polemica antiariana d'Africa. Solo agli inizi del XX secolo, Augustinus Bludau si poneva il problema dell'approccio dei cattolici africani al *CJ*, ovvero se la sua comparsa nel *Liber Fidei Catholicae*, presentato nel febbraio del 484 alla Conferenza di Cartagine, derivasse da una sua riconosciuta autenticità nella Chiesa africana.<sup>7</sup> La domanda di senso che ancora andrebbe posta e alla quale, con il presente contributo, intendo fornire una risposta è la seguente: perché il *CJ* comparve in Africa al tempo della polemica dei cattolici con i vandali ariani e in documenti più o meno ufficiali della Chiesa cattolica?

Appare scontato che il *CJ* sia stato utilizzato nella polemica antiariana, tuttavia un tale impiego non è esaustivo delle problematiche che giravano attorno al testo. I vandali, in Africa, perseguirono crudelmente i cattolici, come ci informa Vittore di Vita con la sua *Historia*;<sup>8</sup>

<sup>4</sup> Il *CJ* entrò nella *Vulgata* a partire dal secolo XII. In seguito, la sua ricezione non eluse la questione circa l'autenticità. In tempi moderni, Erasmo da Rotterdam non lo incluse nelle prime edizioni a stampa del Nuovo Testamento. Erasmo omise di inserire il *CJ* nella prima e nella seconda edizione del Nuovo Testamento, mentre lo inserì nella terza edizione del 1522. Cf. H.J. DE JONGE, «Erasmus and the Comma Johanneum», in *EThL* 50(1980), 381-389.

<sup>5</sup> Nel 1897, l'autenticità dogmatica del *Comma* fu comunque accolta dal Sant'Uffizio (ASS 29[1897], 637). Infine, nel secolo XX, non pochi studiosi del testo giovanneo si sono dati ancora battaglia circa l'autenticità e la canonicità o meno del testo.

<sup>6</sup> Cf. GRÉGOIRE, «Il "Comma Ioanneum"», 847-859; ma anche AYUSO MARAZUELA, «Nuevo estudio», 52-76; D. WHITFORD, «Yielding to the Prejudices of His Times. Erasmus and the Comma Johanneum», in *Church History and Religious Culture* 95(2015), 1-22.

<sup>7</sup> Cf. A. BLUDAU, «Das Comma Ioanneum (1 Joh 5,7) in den Glaubensbekenntnis von Karthago vom Jahre 484», in *Theologie und Glaube* 11(1919), 9-15. Augustinus Bludau vi discute in sostanza se alla Conferenza di Cartagine del primo febbraio 484 il *CJ* fosse considerato autentico dai cattolici e dagli ariani. In seguito a un dettagliato studio, Bludau conclude che il *CJ* fu inserito per l'occasione del dibattito nel *Liber* e dubita che fosse già presente nei testi biblici ufficiali della Chiesa d'Africa.

<sup>8</sup> Titolo completo: *Historia persecutionis Africanae provinciae temporum Geiserici et Hunnerici regis Vandalorum*. Per il testo: VICTOR DE VITA, *Histoire de la persécution vandale en Afrique. Suivie de La Passion des Sept Martyrs*, éd. S. LANCEL, Paris 2002; per una traduzione italiana della *Historia*: VITTORE DI VITA, *Storia della persecuzione vandolica in Africa*, a cura di S. COSTANZA, Roma 1981. Vittore di Vita si presenta nel prologo come «documentarista» (*Prol.* 4), ma al momento di scrivere l'opera suddetta, era prete

tuttavia non si trattò soltanto di repressione subita, ma anche di uno scontro di identità. Nel suo monumentale studio sui vandali, Christian Courtois<sup>9</sup> ha ipotizzato la persecuzione vandalica come conseguenza di un'ottusa resistenza dei cattolici, identificatisi come «romani». Tuttavia Yves Modéran ha chiarito che non si trattò soltanto di conflitto etnico, bensì di una «guerra di religione»,<sup>10</sup> per la cui vittoria, come vedremo, la sacra Scrittura ha un peso determinante. Nell'indagine sull'utilizzo del *CJ* nell'Africa vandalica si devono insomma tenere in gioco non solo le concezioni teologiche delle parti in conflitto, ma anche le tematiche più generali e onnicomprensive circa lo scontro delle identità etniche e religiose.<sup>11</sup>

Nel suddividere il lavoro abbiamo pensato a tre stadi successivi di sviluppo del tema. Nel primo prenderemo in esame la modalità di

---

di Cartagine e a quanto pare divenne vescovo di Vita dopo la morte di Hunnerico. Incerta rimane la data della morte, avvenuta in Sardegna, dove era stato esiliato da Trasamundo, forse nel 510 o 512. Cf. S. COSTANZA, «Vittore di Vita», in *NDPAC* 11(2008), 5679-5682; A. SOLIGNAC, «Victor de Vita», in *DSp* 16(1992), 547-552. Anche Christian Courtois si è occupato di Vittore come storico della persecuzione vandalica ai danni dei cattolici in: C. COURTOIS, *Victor de Vita et son oeuvre. Étude critique*, Alger 1954. A prescindere dall'abilità stilistica di Courtois scrittore, lo studio ha ricevuto puntuali critiche: cf. P. COURCELLE, «Recensione a C. COURTOIS, *Victor de Vita et son oeuvre. Étude critique*, Alger 1954», in *Revue des études latines* 34(1956), 362-365. La questione è ripresa anche da Serge Lancel, editore dell'opera di Vittore di Vita: LANCEL, *Victor de Vita*, 29-39.

<sup>9</sup> C. COURTOIS, *Les Vandales et l'Afrique*, Paris 1955 (ristampa Scientia Verlag Aagen 1965). La pubblicazione di Courtois è senz'altro una pietra miliare nel percorso della ricerca sui vandali d'Africa. Tuttavia ha ricevuto non poche critiche per il suo approccio a Vittore di Vita, fonte imprescindibile e fondamentale del «secolo» vandalico. Nella recensione a tale studio, J. Le Gall afferma che C. Courtois possiede la «tendenza a minimizzare i misfatti» che le fonti antiche, africane e no, addebitano ai Vandali. Cf. J. LE GALL, «Recensione a C. Courtois, *Les Vandales et l'Afrique*», in *Revue Belge de philologie et histoire* 35(1957), 444. Soprattutto si veda la dettagliata critica della metodologia impiegata da Courtois in A. ISOLA, *I cristiani dell'Africa vandalica nei Sermones del tempo (429-534)*, Milano 1990, 37-48.

<sup>10</sup> Y. MODÉLAN, «L'établissement territorial des Vandales en Afrique», in *Antiquité Tardive* 10(2002), 87-122; ID., «Une guerre de religion. Les deux églises d'Afrique à l'époque vandale», in *Antiquité Tardive* 11(2003), 21-44; ID., *Les Vandales et l'Empire romain*, Arles 2014; R.G. SALINERO, *Potere e conflitto religioso nel nord dell'Africa. Quodvultdeus di Cartagine e i vandali*, Perugia 2020.

<sup>11</sup> In merito troviamo pertinente la teoria di «identità convenzionale» di F. Weismann, ripresa da Elena Zocca in uno studio sullo scontro tra le identità dei cattolici e dei donatisti. Secondo Weismann, le identità non possono essere predeterminate secondo parametri validi perennemente, ma, di volta in volta, mutando la società, vanno individuati quei fattori che definiranno una determinata identità. Cf. F. WEISMANN, «Über den Begriff der Identität», in *Erkenntnis* 6(1936), 56ss; N. ABBAGNANO, *Dizionario di Filosofia*, Torino 1960, 445; E. ZOCCA, «L'identità cristiana nel dibattito fra cattolici e donatisti», in *ASE* 21(2004), 109, e *passim* 109-130.

strutturazione dell'identità vandala; in un certo senso questo stadio corrisponde a una presa di posizione dei vandali in un'area geografica aliena. Nel secondo, considereremo la reazione della *pars* aliena, ovvero dei cattolici africani, e specificamente studieremo il *CJ* nel contesto della polemica antiariana. Nel terzo stadio coglieremo le conseguenze socio-ecclesiologiche di una concezione teologica, in cui il *CJ* riveste un ruolo chiave, e in sostanza vedremo come la teologia funge da supporto a una nuova «autorappresentazione» semantica dei cattolici africani in un contesto sociale, il regno vandalico, che si dimostra loro alieno. Seguirà una breve conclusione.

## Identità religiosa dei vandali in Africa

### *Costruzione dell'identità nei popoli barbarici*

Da tempo gli storici hanno notato che, in età romano-imperiale, la definizione delle identità, sociali e personali, comporta una certa complessità di analisi, perché esse non risultano più legate alla sola etnia, ma sono condizionate anche dalla religione.<sup>12</sup> Per quanto possa apparire un tema di ricerca per soli sociologi, lo studio della costruzione delle identità non appare oggi come un campo d'indagine obsoleto, poiché, nella storia, le problematiche identitarie si sollevano ciclicamente in periodi di crisi, ovvero quando le identità sono in procinto di dissolversi.<sup>13</sup> Ciò vale in special modo per la società romana tardo imperiale, per la quale l'arrivo dei popoli barbarici e dei vandali comportò la frantumazione di un fragile equilibrio sociale e del progresso para-

<sup>12</sup> Per una introduzione al tema dell'identità nella Tarda Antichità, con rimandi bibliografici, cf. P. BAUDUIN, «Introduction», in V. GAZEAU – P. BOUDUIN – Y. MODÉLAN (edd.), *Identité et Ethnicité. Concepts, débats historiographiques, exemples (III<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle)*, Caen 2008, 7-21; cf. nello stesso volume anche W. POHL, «Nouvelles identités ethniques entre Antiquité Tardive et Haute Moyen Âge», 23-33. Sempre utile lo studio di J. NORTH, «Lo sviluppo del pluralismo religioso», in A. DRIJVERS – H. GOODMAN – M. HENGEL – M. LIEU – J. MILLAR (edd.), *Giudei fra pagani e cristiani nell'impero romano*, Genova 1993, 223-245. Uno studio più esteso per l'identità romana in Africa in età tardo antica e alto medievale è quello di J. CONANT, *Staying Roman: Conquest and Identity in Africa and the Mediterranean, 439-700*, Cambridge-New York 2012.

<sup>13</sup> Cf. POHL, *Nouvelles identités ethniques*, 24. Un tale principio sociologico lo troviamo calato nella realtà storica del IV secolo, con il passaggio da una società in cui i cristiani erano perseguitati a una in cui erano favoriti. È esattamente in tal periodo che affiorano nei testi degli autori cristiani domande specifiche circa il *quid proprium* dell'essere cristiani, nei vari contesti della vita sociale ed ecclesiale. Cf. R.A. MARKUS, *La fine della cristianità antica*, Roma 1996 (ed. inglese Cambridge 1990).

digma interpretativo delle identità.<sup>14</sup> In Africa, la crisi sociale fu ancora più acuta che altrove per la dissoluzione forzata dell'antico legame politico con Roma e per la creazione di un *regnum vandalarum*. Tuttavia nel crinale di tale trapasso e nella nuova situazione politica anche i vandali furono costretti a costruirsi una loro identità.

Circa le strategie di costruzione delle identità che le *gentes* svilupparono, Walter Pohl indica due modalità: una di tipo politico e l'altra di tipo testuale.<sup>15</sup> Seguendo la prima, lo sforzo politico mirava all'imposizione a tutti di un'identità preconstituita. La seconda alternativa, elaborata con una strategia più sottile e intelligente, consisteva nel tentativo culturale di costruire tramite documenti scritti un mito dell'*origo gentium*.<sup>16</sup> Ovviamente, sia che si optasse per il primo sia per il secondo metodo, la strategia intrapresa si scontrava con l'alterità sociale degli stanziati che erano costretti a prendere posizione e pertanto a identificarsi a loro volta.<sup>17</sup>

Questa duplice modalità è perfettamente adeguata alla comprensione delle identità africane durante il regno vandaliano. I vandali adottarono la strategia politica per la costruzione della propria identità, creando una corrispondenza tra identità etnica e identità religiosa. Si consideri però che l'identità dei vandali, nei tempi della loro conquista, non era affatto consolidata, né del resto, da un punto di vista etnico, lo fu mai, poiché restò sempre aperta all'accoglienza di altri gruppi etnici (daci, carpi, sarmati, alani, svevi, goti fuoriusciti e provinciali).<sup>18</sup> Ciò non di meno, dopo l'insediamento violento, il re Geiserico,

---

<sup>14</sup> Cf. C. LEPALLEY, «Deux ruptures dans l'histoire de l'Afrique romaine: les Flaviens et les Vandales», in *Pallas* 68(2005), 49-62; J.H.W.G. LIEBESCHUETZ, *Gens into Regnum: the Vandals*, in «*Regna and Gentes? the Relationship between Late Antique and Early Medieval Peoples and Kingdoms in the Transformation of the Roman World*, Leiden 2003, 55-83.

<sup>15</sup> Cf. POHL, *Nouvelles identités ethniques*, 23-33.

<sup>16</sup> Cf. ad esempio B. LUISELLI, «Il mito dell'origine troiana dei Galli, dei Franchi e degli Scandinavi», in *Romanobarbarica* 3(1978), 89-121. In merito all'etnogenesi anche W. POHL, *Le origini etniche dell'Europa*, Roma 2000.

<sup>17</sup> Cf. POHL, *Nouvelles identités ethniques*, 26: «L'identité est donc une façon de rendre compréhensible une réalité complexe et souvent contradictoire. Elle est constituée par des efforts permanents d'identification, conscients et inconscients, pas seulement par les membres d'un groupe ethnique lui-même, mais aussi par les autres». Di identità mobile e in relazione parla G. FILORAMO, «Aspetti dell'identità religiosa», in *ASE* 20(2003), 9-23.

<sup>18</sup> Y. Modéran sfata l'opinione che i vandali non abbiano avuto un mito equivalente a goti, longobardi o franchi, che narrasse la loro *origo*. Secondo lo studioso, intorno al I secolo, il nome di vandali designava una vasta unione di popoli germano-celtici, che si richiamavano a un mitico antenato. Con il tempo si distinsero due clan, i silingi e gli

considerandosi il solo padrone dei territori africani conquistati, volle marcare meglio l'identità del suo popolo con la creazione in Africa di un «pays vandale»,<sup>19</sup> praticata con la confisca di tutti i beni degli antichi proprietari africani e l'occupazione vandalica delle parti più fertili dell'Africa Proconsolare (*sortes vandalorum*).<sup>20</sup>

L'occupazione del suolo non poteva essere sufficiente al progetto del re. Si consideri che il rapporto tra vandali e africani era assolutamente sproporzionato a favore dei secondi. Nel momento dell'insestimento le famiglie vandale potevano ammontare alla cifra di 15.000 (a fronte di circa 3 milioni di africani) e la confisca delle terre riguardò soprattutto l'Africa proconsolare.<sup>21</sup> Geiserico giocò allora la carta religiosa e adottò come culto di stato l'arianesimo e con la violenza cercò di estirpare dai territori vandali il cattolicesimo, impedendovi ogni attività culturale e pastorale, come narra Vittore di Vita nel primo libro della sua *Historia*. Una mano generosa per attuare la pulizia etnico-religiosa della Proconsolare fu data dal clero ariano, che oltre a usare la violenza verso i cattolici si fece anche promotore di un'intensa e subdola attività di proselitismo, ai fini di escludere dalle *sortibus vandalorum* ogni alterità religiosa, sia cristiana, di cattolici e donatisti, sia non, come ad esempio quella dei manichei.<sup>22</sup> Dinanzi a tale progetto di Gei-

---

asdingi, i quali a loro volta assorbito altre popolazioni. Cf. MODÉLAN, *Les Vandales et l'Empire romain*, 33-39. Nel suo recente studio Umberto Roberto valuta in particolare l'apertura dei vandali ai costumi e alla cultura dei provinciali romani e al contempo nota che forse per tale ragione l'identità vandala rimase, sotto tale aspetto, fragile ed evanescente. Cf. U. ROBERTO, *Il secolo dei Vandali. Storia di un'integrazione fallita*, Palermo 2020, 163-167 e 261-263. Tuttavia conclude asserendo che «la mancanza di un'identità consolidata dei Vandali è tra le cause principali della loro debolezza» (265 e 265-267) e della loro scomparsa come popolo dalla storia.

<sup>19</sup> Le fonti della vandalizzazione tramite espropriazione forzata sono Vittore di Vita e Procopio, ma le loro affermazioni hanno creato non pochi dibattiti. Cf. per un'analisi dettagliata delle fonti e delle ipotesi avanzate dagli studiosi circa il prelievo, secondo le leggi romane, delle terre o la confisca forzata: MODÉLAN, *Les Vandales et l'Empire romain*, 155-179.

<sup>20</sup> Come anticipato nella nota precedente, Y. Modélan ridiscute le tesi cosiddette fiscaliste che spiegavano la modalità con cui Geiserico distribuì le terre ai vandali. Sulla base di un'analisi delle fonti (Vittore di Vita e Procopio), Modélan conclude asserendo che esse non danno adito a equivoci. L'Africa, dopo il 439, conobbe un fenomeno di confische massicce ai precedenti proprietari e di redistribuzione ai vandali delle terre. Cf. MODÉLAN, *Les Vandales et l'Empire romain*, 170-179; 179; ROBERTO, *Il secolo dei Vandali*, 92-98.

<sup>21</sup> Cf. MODÉLAN, *Une guerre de religion*, 28.

<sup>22</sup> Vittore di Vita registra le attività di alcuni membri del clero ariano che perseguitarono i cattolici, tra cui un vescovo di nome Antonio, fervente persecutore al tempo di Hunnerico (*Hist.* III, 42-46). Nel 496 o forse l'anno successivo, Fulgenzio di Ruspe,

serico, le analogie storiche sorgono facilmente e Yves Modéran afferma che in Africa: «[...] a differenza degli altri barbari, presso in quali non si trovano che forme attenuate o sparse di questa politica [di favore degli ariani, *ndr*], i vandali hanno avuto un vero progetto missionario, che si imparentava chiaramente al famoso adagio *cujus regio ejus religio*».<sup>23</sup>

### *L'arianesimo dei vandali*

Non è chiaro quando i vandali si convertirono al cristianesimo e a opera di chi. Ultimamente Umberto Roberto ha ipotizzato fondatamente che la conversione sia avvenuta tra il 406 e il 426, ovvero quando essi erano già entrati nei confini dell'impero.<sup>24</sup> Ma la conversione non sembra essere stata un fenomeno di massa. C'erano certamente seguaci di altri culti e fa riflettere la notizia data dallo storico Idazio secondo cui Geiserico, prima di ricevere il potere regale succedendo al fratello Gunderico, fosse stato un cattolico. Geiserico, per assumere il comando regale, ha dovuto però apostatare dall'ortodossia nicena per passare alla fede ariana, ingraziandosi in tal modo i ranghi aristocratici dell'esercito vandalico, tutti arroccati sulla fede ariana. La vicenda raccontata incisivamente da Idazio<sup>25</sup> indicherebbe una certa originaria apertura

---

che, a motivo di un'incursione dei mauri nella regione del suo monastero, dalla Bizacena aveva sconfinato in *sortibus Wandalarum*, fu severamente bastonato e poi lasciato andare nudo da un prete ariano predicatore (*Vita di Fulgenzio* 6: cf. MODÉRAN, *Une guerre de religion*, 28-29). Dai re non furono tollerati neanche i donatisti, mentre il trattamento peggiore lo ebbero i manichei che per ordine di Hunnerico furono bruciati vivi o venduti come schiavi (VITTORE DI VITA, *Hist.* II, 1).

<sup>23</sup> MODÉRAN, *Une guerre de religion*, 29. Nell'opera di Vittore di Vita, Salvatore Costanza ravvisa la polarizzazione che in Africa si era creata tra ariani/vandali e cattolici/romani. Cf. S. COSTANZA, «*Uuandali-Arriani e Romani-Catholici* nella *Historia persecutionis africanae provinciae* di Vittore di Vita», in *Oikoumene. Studi paleocristiani pubblicati in onore del Concilio ecumenico Vaticano II*, Catania 1964, 223-241.

<sup>24</sup> Lo storico ricava la data dalla notizia di Salviano da Marsiglia (*De Gubernatione dei* 7,11,46: G. LAGARRIGUE, *Salvien de Marseille. Œuvre. II. Du gouvernement de Dieu* [SC 220], Paris 1975, 462), il quale relaziona che, nella battaglia contro l'esercito romano guidato dal *magister militum* Flavio Castino del 422, i vandali prima della battaglia si confortarono con la lettura delle Sacre Scritture. Cf. ROBERTO, *Il secolo dei Vandali*, 54 e 277 nota 2.

<sup>25</sup> IDAZIO, *chron.* s.a. 428, 89: «cui [*scil.* Gunderico] Gaisericus frater succedit in regno. Qui, ut aliquorum relatio habuit, effectus apostata de fide catholica in Arrianorum dictus est transisse perfidiam» (cf. A. TRANOY (éd.), *Hydace. Chronique* (SC 218), Paris 1974, 128). Commentando questa notizia, Umberto Roberto mette in guardia da una accettazione cieca di essa. In ogni caso, qualora l'apostasia di Geiserico fosse vera, è interessante perché rinforza l'ipotesi secondo cui i re dei popoli barbarici coniugavano ne-

al pluralismo religioso del popolo vandalo, pluralità che diventava insostenibile ai livelli più alti della gerarchia politica, dove l'arianesimo sarebbe stato ritenuto una fede identitaria del popolo. Tale pluralità, in ogni caso, non fu più tollerata alla fondazione del regno vandalico e Geiserico divenne un ariano integralista.<sup>26</sup>

Ma è giusto chiedersi ancora quale posizione teologica i vandali occupassero all'interno del variegato arianesimo tardo antico. La fede del popolo di Geiserico è stata qualificata come un «arianesimo ulfiano», attaccandone l'origine a Ulfila, oppure anche come un «arianesimo teutonico»,<sup>27</sup> per contraddistinguendolo dall'arianesimo greco, modulato filosoficamente. In realtà quello teutonico conseguiva gli esiti del primo arianesimo, che considerava il Figlio come una creatura del Padre, in quanto asseriva che «è chiamato Figlio o Potenza per grazia», e in ogni caso rendeva culto come vero Dio solo al Padre; di conseguenza le tre ipostasi erano contemplate come assolutamente distinte l'una dall'altra.<sup>28</sup> L'arianesimo teutonico degradava il Cristo a livelli ancora inferiori, per collocarlo forse alla stessa stregua di un eroe o di un grande re o condottiero teutonico.<sup>29</sup> Questa concezione, però, non ap-

---

cessariamente l'arianesimo alla loro identità etnica. Cf. ROBERTO, *Il secolo dei Vandali*, 53-56. 478.

<sup>26</sup> Già a partire dal 429, Geiserico cominciò a perseguire i cattolici. Si susseguirono atti di crudeltà inaudita verso i fedeli e i vescovi. Egli volle anche che i cattolici non portassero gli abiti dei vandali, anche se servivano a corte e impose che tutti i suoi collaboratori fossero ariani, mandando molti che si rifiutarono a morte (VITTORE DI VITA, *Hist.* II, 1-14; cf. MODÉRAN, *Les Vandales et le Empire*, 115-130 e 253). E ancora: Quodvultdeus, vescovo di Cartagine, fu scacciato dalla città. Furono confiscate le chiese, gli edifici e tutti i beni ecclesiastici dati ai maggiorenti vandali. Le fonti della persecuzione di Geiserico nei confronti dei cattolici sono molteplici: Possidio (*Vita di Agostino* 28), Capriolo di Cartagine (*Ep.* I,1 in *PL* 53,845) Quodvultdeus (tra le varie omelie: *II temp. barb.* 5,69), Vittore di Vita (*Hist.* I,14;17-18; 23; 29; 39-42; II,1.39). Cf. GONZÁLEZ SALINERO, *Potere e conflitto religioso*, 43-67; ROBERTO, *Il secolo dei Vandali*, 82-84 (con abbondante bibliografia nelle note).

<sup>27</sup> Cf. C.J. SPEEL, «The disappearance of the Christianity from North Africa in the Wake of the Rise of Islam», in *Church History* 29(1960), 379-397.

<sup>28</sup> Cf. A. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa, I. Dall'età apostolica al concilio di Calcedonia*, Brescia 1982, 458-478, spec. 464, dove si indica come fonte linguistica delle affermazioni di Ario la dottrina del *Timeo* di Platone.

<sup>29</sup> Cf. SPEEL, «The disappearance of the Christianity», 394-395. Una tale concezione si rispecchia perfettamente nell'ideologia della regalità vandala, altrettanto verticale e fondata su una concezione carismatica del potere come dono di Dio, ma permissiva di un culto elevato al re, culto animato da *sacerdotes*, ovvero da *flaminati*, e dunque in continuità con il primo culto all'imperatore. La sopravvivenza di *flaminati* (*flamines perpetui*) in Africa vandalica è attestata anche da alcune iscrizioni rinvenute ad Ammaedara (Haidra) e nelle *Tavolette Albertini*. Sulla base di tali documenti, il culto al re, dopo es-

pare immediatamente evidente a una prima lettura delle fonti, che vanno meglio interrogate.

A quanto pare, spremendo le poche fonti oggi a disposizione, l'arianesimo vandalico ha subito – anche in questo caso – una evoluzione nel tempo, passando da una professione ariana *omea* a una *anomea* radicale.<sup>30</sup> Il re Hunnerico, nell'editto emanato in occasione della conferenza di Cartagine del 484,<sup>31</sup> professava la fede del concilio di Rimini e Seleucia, dove si era imposta per volere dell'imperatore Costanzo II la formula del cosiddetto *Credo datato*, che considerava semplicemente il Figlio *simile* al Padre. Ma è molto probabile che quanto lamentò Ambrogio in merito agli ariani occidentali, i quali da una parte respingevano con determinazione il nome dell'ariano radicale Eunomio, ma poi ne seguivano la dottrina,<sup>32</sup> si sia verificato anche per gli ariani d'Africa. La formula di Rimini era espressione di un arianesimo moderato e non rappresentava per niente la concezione «teutonica» dell'arianesimo, come mostrano le fonti. Invece sia l'omelia dell'ariano africano Fastidioso,<sup>33</sup> che rifiuta l'*homoousios*, sia i testi cattolici della polemica indicano che la concezione teologica dei vandali ariani d'Africa era in effetti strutturata su uno schema triadico gerarchico degradante verso il basso, con una netta cesura tra il Padre e il Figlio e con una distanza ancor più marcata dello Spirito Santo dal Padre.<sup>34</sup>

A motivo di tale concezione, i vandali non accettarono nel modo più assoluto l'*homoousios*, che, come è noto, nel dibattito del concilio di Nicea aveva posto irrimediabilmente nell'eterodossia la dottrina di

---

sere stato messo in dubbio da qualche studioso, è stato ribadito come autentico da A. CHASTAGNOL – N. DUVAL, «La survivances du culte impérial dans l'Afrique du Nord à l'époque vandale», in *Mélanges d'histoire ancienne offerts à William Seston*, Paris 1974, 87-118; LANCEL, *Victor de Vita*, 33-34; ROBERTO, *Il secolo dei Vandali*, 155; 306 (con ulteriore bibliografia).

<sup>30</sup> Cf. M. MESLIN, *Les Ariens d'Occident, 335-430*, Paris 1967, 324. Per la professione *omea* e *anomea* di Eunomio, cf. M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975, 251-312.

<sup>31</sup> Cf. VITTORE DI VITA, *Hist.* III, 5 e la nota di LANCEL, *Victor de Vita*, 314.

<sup>32</sup> Cf. AMBROGIO, *De fide* 6,44.45. In merito: M. SIMONETTI, *Arianesimo Latino*. Estratto da *Studi Medievali* 3ª serie, Spoleto 1967, 695ss; ID., *La crisi ariana nel IV secolo*, 460 nota 5; per i concili di Rimini (359) e Seleucia (359) e la conferma imperiale definitiva a Costantinopoli (360): 313-349.

<sup>33</sup> FASTIDIOSO, *Sermone* 2: «Bipartitus namque pridem error irrepsit, qui hactenus perditorum animas vinciens, ad quaerendum veritatem spirare non sinit, homousianis asserentibus inseparabilem atque individuum Trinitatem, nec Patris Filium fuisse minorem, aut Patrem ingenitum Filii sui esse factorem» [Fulgenzio, *Ep.* IX, in J. FRAIPONT (ed.), in *CCL* 91, 281].

<sup>34</sup> Cf. MODÉLAN, *Une guerre de religion*, 31-37.

Ario.<sup>35</sup> Nell'editto di Hunnerico del 25 febbraio del 384, in cui il re attribuisce ai cattolici il fallimento della conferenza di Cartagine, si dice appunto che la prima questione che i vescovi ariani posero ai cattolici fu la spiegazione dell'*homousios* a partire dalle Sacre Scritture: «[...] primo die a uenerabilibus episcopis nostris eis uidetur esse propositum ut omoousion, sicut ammoniti fuerant, ex diuinis scripturis proprie adprobarent».<sup>36</sup>

Questo testo è utile anche per farci comprendere la polemica antiariana in Africa e i metodi del dibattito. Gli ariani che rigettavano l'*homousios*, ma che in Africa affrontavano gli avversari da una posizione di forza politica, pretendevano infatti che la fede trinitaria dei cattolici fosse provata solo per le prove bibliche (*ex diuinis scripturis*)<sup>37</sup> e non per dibattito filosofico. In tale clima polemico, fatto sulla base delle prove bibliche, entra in gioco il *CJ*.

## Il *Comma Johanneum* nei testi della polemica

### *La polemica antiariana dei cattolici d'Africa*

La suddetta premessa socio-religiosa ci orienta adesso meglio nella comprensione dell'impiego cattolico del *CJ*. Nell'abbondante produzione polemica antiariana dei cattolici africani il *CJ* non appare però ubiquitario e non lo troviamo nei testi omiletici. Cionondimeno è citato con una certa frequenza nella letteratura di pertinenza dogmatica e in alcuni florilegi biblico-polemici: in una *Expositio fidei catholicae*,<sup>38</sup> nel *Contra Varimadum*,<sup>39</sup> nel *De Trinitate ad Felicem notarium* attri-

<sup>35</sup> Cf. sull'accordo delle parti teologiche per accordarsi sull'*homousios* come termine di compromesso antiariano: SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, 88-95.

<sup>36</sup> VITTORE DI VITA, *Hist.* III, 5.

<sup>37</sup> L'adozione di tale metodo fu sollecitata dagli ariani, perché ebbero la percezione di ritrovarsi in una posizione debole in fatto di speculazione teologica, come risulta dal dibattito tra le parti alla Conferenza del 484. Vittore di Vita descrive dettagliatamente l'avvio turbolento della Conferenza a motivo degli schiamazzi degli ariani, l'assenza di una commissione giudicante *super partes* e l'ordine dato dal patriarca ariano Cirila di bastonare i vescovi cattolici. E narra che quando Eugenio di Cartagine chiese a Cirila di esporre la sua posizione, questi si negò di parlare, adducendo che non conosceva il latino. Ma Vittore aggiunge: «I nostri vescovi dissero: "Sappiamo benissimo che tu hai sempre parlato latino [...]". Vedendo poi che i vescovi cattolici erano meglio preparati al confronto, si rifiutò di parlare [...]» (*Hist.* II, 55).

<sup>38</sup> PLS I, 671.

<sup>39</sup> C. *Varimadum* I,5,14, CCL XC, 20-21.

buito a Fulgenzio di Ruspe,<sup>40</sup> nel *Liber fidei catholicae*,<sup>41</sup> presentato dai vescovi cattolici alla conferenza interconfessionale di Cartagine del 484, nel *Contra Fabianum*,<sup>42</sup> attribuito a Fulgenzio di Ruspe, nell'anonimo *De Trinitate* del V-VI secolo, anch'esso attribuito falsamente a Fulgenzio con il titolo di *Liber pro fide catholica adversus Pintam episcopum Arrianorum*.<sup>43</sup>

In alcuni dei testi sopra elencati, il *CJ* è solamente citato all'interno di un florilegio biblico, tuttavia non per tale ragione esso è insignificante ai fini della polemica. Questo dossier di scritti fu sviluppato in risposta alla produzione teologica ariana, della quale però non possediamo più quasi nulla.<sup>44</sup> Il solo documento ariano di quel tempo che oggi rimane è il sermone del già citato Fastidioso,<sup>45</sup> che era monaco e prete cattolico e che accusato di condurre una vita disordinata, lasciò la chiesa cattolica e si convertì all'arianesimo. Secondo Fulgenzio, che riporta il sermone, Fastidioso non era un teologo originale; anzi a quanto pare avrebbe addirittura saccheggiato gli scritti di altri e forse dello stesso Fulgenzio.<sup>46</sup> Nonostante la penuria di testi ariani, abbiamo elementi sufficienti per individuare la metodologia sviluppata nella polemica. I cattolici avevano insomma adottato il metodo polemico preferito dagli ariani, un metodo che puntava alla presentazione di prove testimoniali bibliche in numero sovrabbondante, al fine di aver ragione dell'avversario grazie alla quantità dei passi congrui addotti.<sup>47</sup>

<sup>40</sup> CCL 91A, 636.

<sup>41</sup> VITTORE DI VITA, *Hist.* II, 56-101; LANCEL, *Victor de Vita*, 148-173.

<sup>42</sup> CCL 91A, 797.

<sup>43</sup> CCL XC, 250. La produzione teologica doveva essere forse più consistente di quella rimastaci. Cf. COURTOIS, *Les Vandales*, 223-224 nota 6; MODÉRAN, *Une guerre de religion*, 31ss. Antonino Isola elenca i *Sermones* utili alla polemica antiariana e nota la difficoltà per alcuni di attribuirne la paternità: ISOLA, *I cristiani dell'Africa vandolica*, 9-19.

<sup>44</sup> Cf. G.M. VIAN, «Ariani d'Africa», in M. MARIN – C. MORESCHINI (edd.), *Africa cristiana. Storia, religione, letteratura*, Brescia 2002, 241-254.

<sup>45</sup> Il sermone è rimasto perché inserito nella lettera IX di Fulgenzio: *PL* 65, 375-377; *CCL* 91, 280-283. Cf. M. SIMONETTI, «Fastidioso», in *NDPAC* II(2008), 1910.

<sup>46</sup> Cf. FULGENZIO DI RUSPE, *Sermo Fastidiosi ariani ad Victorem liber unus* 10: «In quo tamen exceptis his quae in sanctae Trinitatis contumeliam blasphemavit, paene omnia, siue praecedentia, siue subsequenda, de aliorum dictis nequissimus usurpavit»: *CCL* 91, 295-296. Fulgenzio polemizzò anche contro l'ariano Fabiano con 10 libri, incentrati sul dogma della Trinità e dell'Incarnazione. Di quest'opera polemica sono rimasti solo alcuni frammenti. Cf. FULGENZIO DI RUSPE, *Contra Fabianum fragmenta*, *CCL* 91, 763-866.

<sup>47</sup> Cf. M. SIMONETTI, *Letteratura cristiana d'Africa in età Vandolica*, Milano 1950, 21-22; MODÉRAN, *Une guerre de religion*, 35. Piuttosto che fondarsi sulla metafisica teo-

Già si è accennato a tale metodo di accumulazione di testi biblici, che ebbe il suo varo magisteriale al concilio di Rimini del 359 ed era stato già ampiamente collaudato dall'ariano Massimino nel dibattito avuto con Agostino.<sup>48</sup> Cosicché tutti gli ariani occidentali si appellavano nei dibattiti a quel sinodo, dove non soltanto si promulgò che fosse tenuta la *sola Scriptura* come fondamento della fede, ma si ribadì anche il divieto di ogni terminologia filosofica: «[Usiae vero nomen], quia in scripturis non invenitur et multos simpliciores novitate sua scandalizat, placui auferre».<sup>49</sup> Tali motivazioni appaiono più che valide per spiegare la suddetta metodologia polemica, tuttavia per i vandali forse ne va aggiunta un'altra più pratica, legata a una certa domestichezza con il testo biblico. Pare che i loro guerrieri addirittura sarebbero ricorsi alla Scrittura per rincuorarsi nel momento di attaccar battaglia contro l'esercito romano.<sup>50</sup>

In ogni caso, i cattolici non pare che si siano lasciati intimorire dalle richieste ariane, come dimostra lo scambio tra Cereale, vescovo cattolico di *Castellum Ripense*, e il suo avversario Massimino ariano. Quest'ultimo aveva richiesto all'inizio del dibattito che per ogni punto della fede cattolica Cereale portasse almeno due o tre prove della Scrittura. In risposta, Cereale disse: *non duo vel tria, sed plura*, onorando in seguito la promessa.<sup>51</sup>

Da questa pretesa ariana ne viene che i cattolici, includendo il *CJ* tra le prove bibliche, lo trovavano quanto mai appropriato e favorevole alla vittoria della loro causa, in quanto oltremodo esplicito circa la

---

logica i vandali ariani preferivano l'apporto biblico, optando in tal modo per una sorta di fondamentalismo biblico. Cf. C. KANNENGISSER, «La Bible dans les controverses ariennes en Occident», in J. FONTAINE – C. PIETRI (edd.), *Le monde latin antique et la Bible*, Paris 1985, 543-564.

<sup>48</sup> Nella *Collatio cum Maximino arrianorum episcopo*, l'ariano Massimino si richiama al concilio di Rimini, dove i vescovi avevano confessato la fede, «che avevano imparato dalle divine Scritture» (*Coll.* 4). A un certo punto, dopo un lungo intervento di Agostino, Massimino risponde con sussiego: «Tu parli come se fossi protetto dall'aiuto di principi. Ho sopportato per molte ore, hai esposto ciò che ti sembrava opportuno. Con l'aiuto di Dio, risponderemo a ogni cosa, e non con un discorso spoglio, ma sostenuti dalle testimonianze delle divine Scritture» (*Coll.* 15,1). Cf. KANNENGISSER, *La Bible dans les controverses ariennes*, 558-559.

<sup>49</sup> Il testo del *Credo* di Rimini, del 359, è stato trasmesso da Girolamo (*Lucif.* 17). Cf. SIMONETTI, *La crisi ariana*, 323.

<sup>50</sup> SALVIANO DI MARSIGLIA, *De gubernatione dei*, 7,11,46 (LAGARRIGUE, *Salvien*, 462).

<sup>51</sup> Cf. CEREALE, *Contra Maximinum arrianum libellus*, in *PL* 58, 757. Di Cereale abbiamo poche notizie. Fu certamente presente alla *Conferenza* del 484. Cf. M. SIMONETTI, «Cereale», in *NDPAC I* (2006), 990.

Trinità e la consustanzialità dei Tre. Insomma questo testo non poteva mancare nei florilegi biblici,<sup>52</sup> adoperati nella polemica antiariana. La semplice citazione del *Comma* sarebbe stata teologicamente probante la fede cattolica.

È necessario adesso concentrarci sul *Liber fidei*, perché il *CJ* li cita-to presenta non solo un maggiore interesse teologico, ma anche interessanti sviluppi ecclesiologici e identitari.

### *Il CJ nel Liber fidei catholicae*

In Africa il *CJ*, con l'accendersi della polemica antiariana, trovò sempre più frequentemente posto tra i *testimonia* probanti la fede trinitaria.<sup>53</sup> Molto probabilmente questo dipese dall'uso del *CJ* nel *Liber fidei catholicae*,<sup>54</sup> che i vescovi cattolici presentarono alla conferenza di Cartagine del 484. Più che una confessione di fede, questo documento è un trattatello teologico redatto dal vescovo di Cartagine Eugenio, un

<sup>52</sup> Sul florilegio: H. CHADWICK, *Florilegium*, in *RAC* VII (1969), 1131-1160; 1143-1160 (il florilegio cristiano: raccolte bibliche e dei Padri, catene, raccolte di testimonianze); H.-M. RŒNCHAIS, «Florilèges spirituels», in *DSp* 5(1964), 435-460 (florilegi latini); per i florilegi patristici come fonti della cristologia dei Padri: A. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, Brescia 1996, 2/1, 91-128; B. STUDER, «Florilegia», in *NDPAC* II (2007), 1984-1988; A. LEHNER (ed.), *Florilegia. Florilegium Frisingense (CLM 633). Testimonia Divinae Scripturae et Patrum*, CCSL CVIII 1987, VII-X.

<sup>53</sup> Se diamo uno sguardo ai testi in cui si presenta il *CJ*, notiamo che uno solo di essi, il *Contra Varimadum*, si colloca nella prima metà del V secolo (444-445), mentre tutti gli altri sono stati elaborati nella seconda metà del secolo. Ci sembra dunque evidente che il *CJ*, nel corso del secolo, probabilmente in seguito al *Liber fidei catholicae* presentato alla Conferenza del 484, acquisiva via via una maggiore rilevanza tra le prove bibliche a favore della fede trinitaria.

<sup>54</sup> Il *Liber fidei catholicae* è riportato da Vittore di Vita nella sua *Historia* con la data del 20 aprile 484. Una copia di questo documento fu letta il primo febbraio 484, alla Conferenza tra ariani e cattolici, indetta dal re Hunnerico. Tuttavia il documento finale, in forma di *libellus*, fu inviato al re nel mese di aprile, il 20 appunto come appena detto, ovvero prima della fine del mese di giugno. Hunnerico, infatti, con l'editto del 24 febbraio del 484, aveva condannato i cattolici e aveva fissato il primo di giugno come data ultima perché questi ultimi si convertissero all'arianesimo. Cf. LANCEL, *Victor de Vita*, 313, dove confuta la datazione di Courtois, che ritenne il documento datato al dicembre del 483 o tutt'al più al gennaio del 484 (COURTOIS, *Victor de Vita et son œuvre*, 28 nota 40). Il *Liber* anche se presentato alla Conferenza del 484 come espressione della fede cattolica, in realtà travalica come lunghezza e come contenuto una professione di fede. Sarebbe meglio definirlo un trattato teologico o una «conferenza messa per iscritto» (A. Bludau). I commentatori hanno notato che il *Liber* presenta un chiaro squilibrio in ordine alla trattazione teologica, in quanto si dà molto spazio alla questione della divinità dello Spirito Santo. Cf. BLUDAU, *Das Comma Iohanneum*, 10; LANCEL, *Victor de Vita*, 43; MODÉRAN, *Une guerre de religion*, 34.

greco di Costantinopoli eletto nel 480, dopo un lungo periodo di sede vacante,<sup>55</sup> che nell'elaborazione finale fu assistito da quattro vescovi africani.<sup>56</sup> La citazione del *CJ* nel *Liber* si configura come un caso del tutto particolare, per non dire anomalo, almeno per due motivi: innanzi tutto è adoperato a sostegno di un ragionamento circa la divinità dello Spirito Santo; inoltre, come costateremo, esso nel documento ricorre come testo decisivo e autorevole.

Nonostante la sua lunghezza, il *Liber* fu inserito egualmente da Vittore di Vita nella sua *Historia*, dove occupa uno spazio per così dire centrale dell'opera, tra il secondo e il terzo libro (II, 56-101). Serge Lancel<sup>57</sup> chiarisce che il *Liber* segue e spiega per mezzo di *testimonia* il simbolo niceno-costantinopolitano del 381, con una prima parte dedicata alla consustanzialità del Padre e del Figlio (II, 58-74) e una seconda svolta a provare la divinità dello Spirito Santo. Tuttavia l'apparente equilibrio polemico-teologico in realtà si dimostra disarmonico per il grande spazio che è riservato alla consustanzialità dello Spirito Santo al Padre e al Figlio (II, 75-99). La ragione è da imputare alla polemica antiariana in Africa, dove i vandali ariani negavano decisamente la divinità dello Spirito Santo, presentando di conseguenza una fragilità non indifferente in ambito ecclesiologico.<sup>58</sup>

<sup>55</sup> Cf. *Clavis patrum lat.* n. 799. Ne abbiamo una conferma da Gennadio: «Eugenius composuit librum fidei et per collegas confessionis suae direxit» (*De viris illustribus* 98). Come questo testo precisa (*direxit*), il primate cartaginese fu assistito da quattro vescovi africani, due della Numidia e due della Bizacena (VITTORE DI VITA, *Hist.* II, 101). Cf. LANCEL, *Victor de Vita*, 67; 313. Vittore di Vita, nel prologo, dedica la sua *Historia* al vescovo Diadoco, che in realtà va identificato con il vescovo Eugenio (*ibid.*, 14-17). Questi era un greco di Costantinopoli, venuto a Cartagine al seguito di una delegazione imperiale, per chiedere a Hunnerico l'elezione di un vescovo dopo 24 anni di vacanza della sede cartaginese. L'elezione di Eugenio fu consentita dunque da Hunnerico solo su sollecitazione dell'imperatore Zenone e della moglie Placidia, cognata del re vandalo. Dopo la Conferenza del 484, fu esiliato prima da Hunnerico e poi da Trasamundo, per morire infine ad Albi, in Gallia nel 505. Cf. V. SAXER – S. HEID, «Eugenio», in *NDPAC* I (2006), 1827-1828.

<sup>56</sup> «Inviata il dodici delle calende di maggio da Giannuario di Zattara, Villaticus di Casae Medianae, vescovi di Numidia, da Bonifacio di Foratiana e Bonifacio di Graziana, vescovi bizaceni» (VITTORE DI VITA, *Hist.* II, 101). Il *Liber*, in questo escatocollo si presenta come un'epistola inviata il 20 aprile. Cf. LANCEL, *Victor de Vita*, 313. Mi sono dilungato su questo particolare della redazione perché, come si vedrà, esso avrà un risvolto circa la presenza del *CJ* nel *Liber*.

<sup>57</sup> LANCEL, *Victor de Vita*, 63-67.

<sup>58</sup> Le fonti registrano il silenzio teologico degli ariani vandali nei confronti dello Spirito Santo, segno del mancato riconoscimento della sua divinità. Un'indicazione del loro pensiero al riguardo potrebbe essere presente nel *Liber*, nel passo in cui si cita anche il *CJ* (VITTORE DI VITA, *Hist.* II, 82). D'altra parte, le fonti cattoliche antiariane si dilun-

Ad ogni modo, l'argomento pneumatologico è sviluppato sulla base di prove bibliche, riprese prima dall'Antico e poi dal Nuovo Testamento (II,77).<sup>59</sup> Dopo aver annoverato, dunque, i passi biblici ritenuti pertinenti alla causa della divinità dello Spirito Santo, alla fine nel *Liber* giunge la prova veramente risolutiva e inoppugnabile, perché più chiara della stessa luce (*adhuc luce clarius*), ovvero il *CJ*:

E per insegnare in maniera ancor più chiara della luce che lo Spirito Santo ha col Padre e col Figlio una sola natura divina, lo proviamo con la testimonianza dell'evangelista Giovanni. Ait namque: *tres sunt qui testimonium perhibent in caelo, pater, uerbum et spiritus sanctus, et hi tres unum sunt*.<sup>60</sup>

Notiamo che gli estensori del testo hanno voluto ribadire certamente l'unica natura divina dei Tre, ma dalla prospettiva della divinità dello Spirito Santo, che va a costituire l'«unità» di natura delle Tre persone. Difatti, immediatamente dopo averlo citato, si aggiunge, adducendo in forma dubitativa espressioni divisive degli ariani, che come si ricorderà professavano la dottrina delle tre ipostasi separate: «Numquid ait “tres in differenti aequalitate seiuncti aut quibuslibet diuersitatum gradibus longo separationis intervallo diuisi?” Sed *tres*, inquit, unum sunt».<sup>61</sup>

Inoltre a un'osservazione più attenta ci si accorge che il documento non ripercorre le speculazioni della pneumatologia a cui dovevano ben essere abituati gli africani, al seguito della teologia trinitaria di Agostino,<sup>62</sup> ma preferisce il metodo induttivo, con cui si arriva alla proclamazione della divinità dello Spirito per via di prove bibliche, secondo

---

gano nel confermare la fede nella consustanzialità dello Spirito Santo al Padre e al Figlio. Nel prologo del *Contra Maximinum*, Cereale dedica ampio spazio alle questioni intorno allo Spirito Santo: «Quia Deus est Spiritus Sanctus; quia creator est Spiritus Sanctus; quia vivificator est Spiritus Sanctus; quia et ipse propriae potestatis est et voluntatis et omnipotens [...]» (CEREALE, *Contra Maximinum Arrianum libellus, introd.*, in *PL* 58,757). Ma ancora: il biografo di Fulgenzio di Ruspe riporta che il santo, dopo un colloquio con un certo Abragil, aveva preparato un *commonitorium* breve sulla divinità dello Spirito Santo (*Vita Fulgentii* 21). È in effetti, questa preoccupazione di Fulgenzio emerge anche nell'*Ad Monimum* II,6,2. Cf. MODÉRAN, *Une guerre de religion*, 34-35.

<sup>59</sup> In realtà l'ordine di premettere le prove prima dall'AT e poi dal NT non è rigidamente rispettato. La sequenza è la seguente: Gen 1,1-2; Gv 8,25; Sal 32,6; Mt 28,19; 2Cor 13,13; Nm 6,2-26; Gen 1,26 (2 volte); Nm 6, 23-26; Sal 66,7-8; Is 6,3; 2Cor 12,1-4; 1Gv 5,7.

<sup>60</sup> VITTORE DI VITA, *Hist.* II, 82.

<sup>61</sup> *Ibid.*: «Forse che dice: *tre separati per differente qualità*, ovvero *divisi e separati per largo tratto da qualsivoglia grado di differenza*? Ma dice invece: *I tre sono una cosa sola*».

<sup>62</sup> Cf. *De Trinitate* XV, 29; 47-48.

un approccio teologico già ampiamente collaudato in oriente da Basilio Magno.<sup>63</sup>

Il richiamo al *CJ* in relazione alla divinità dello Spirito Santo va comunque contestualizzato al tempo della conferenza del 484, a cui in parte già si è accennato. Essa fu convocata dal re Hunnerico perché i cattolici esponessero la loro fede,<sup>64</sup> ma più che esporla avrebbero dovuto giustificarla in relazione al *Credo datato* di Rimini e Seleucia, su base scritturistica.<sup>65</sup> Almeno sotto quest'aspetto, la citazione del *CJ* fu dunque pertinente.

Altra questione è invece comprendere da dove provenisse quel testo erratico. In passato le ipotesi sollevate sono state numerose e si è pensato che il *CJ* fosse stato il frutto di una falsificazione successiva alla redazione del documento, poiché la sua citazione in quel luogo non sarebbe stata necessaria. Augustinus Bludau, dopo aver passato criticamente in rassegna le varie ipotesi, ritiene che il *CJ* non fu una contaminazione postuma del *Liber*, né ritiene che esso si trovasse già nei testi biblici in uso in Africa, ma piuttosto suppone che sia stato aggiunto al momento della Conferenza dai vescovi cattolici. Oggi conosciamo meglio le fonti del *Liber*, che risulta derivato almeno da tre fonti: il *De Trinitate* di Eusebio di Vercelli, le *Consultationes Zacchaei et Apollonii*, le *Instructionis libelli* di Nicea di Remesiana. Queste fonti sono state però liberamente elaborate e furono aggiunte a citazioni letterali del *Credo* costantinopolitano.<sup>66</sup> Ma il *CJ* non è presente affatto in tali documenti. Serge Lancel, nel commento al *Liber*, rimanda a qualche testo biblico, che il redattore aveva in possesso.<sup>67</sup> Bludau in realtà aveva escluso una tale possibilità, che effettivamente non appare documentata. Ritengo dunque che riguardo alla presenza del *CJ* si possa dire qualcosa di nuovo.

Non c'è dubbio che l'impostazione generale del *Liber* provenga dal primate Eugenio, che come detto era un greco ed ebbe modo di trasporre nel documento elementi del *Credo* costantinopolitano, unita-

<sup>63</sup> Cf. LANCEL, *Victor de Vita*, 64.

<sup>64</sup> VITTORE DI VITA, *Hist.* III, 1: «Ci viene ingiunto per ordine del re di render conto della fede cattolica da noi osservata [...]».

<sup>65</sup> *Ibid.*, III, 5.

<sup>66</sup> *Ibid.* II, 74: «Namque ut et euentius nobis diuinae generationis impassibilitas insinuaretur, *deum ex deo, lumen ex lumine filium* profitendum accepimus». Per un esame dettagliato della struttura del *Liber* e delle sue fonti: Cf. LANCEL, *Victor de Vita*, 63-71.

<sup>67</sup> *Ibid.*, 163 nota 301.

mente a una metodologia impiegata già da Basilio Magno per affermare la divinità dello Spirito Santo.<sup>68</sup> Tuttavia, per la redazione del *Liber*, non mancò il contributo dei vescovi latini: Vittore di Vita riporta ad esempio che prima della conferenza del 484 fu scelta una commissione di dieci vescovi cattolici in rappresentanza degli altri. Inoltre dal testo dello stesso *Liber* si evince che l'escatocollo dell'epistola definitiva presentata al re è contrassegnato da quattro nomi di vescovi africani.<sup>69</sup> È molto probabile dunque che l'inserimento nel documento del *CJ* sia avvenuto da parte dei vescovi latini, poiché, come detto nella nostra introduzione, esso era del tutto sconosciuto in oriente e non poteva dunque venire da Eugenio. Ma da dove poteva esser stato ripreso il *CJ*?

Visto che fino ad Agostino il nostro testo era sconosciuto in Africa,<sup>70</sup> le possibili fonti a cui ricondurlo sono due: o il *Contra Varimadum* (*Var*), composto nel 445-450, oppure provenne direttamente dalla *Hispania*, dove era comparso per la prima volta nel *Liber apologeticus* di Priscilliano († 385).<sup>71</sup> È difficile che possa derivare dal *Var*, perché l'anonimo autore compose in Italia questa corposa silloge biblica antiariana, molto probabilmente a Napoli, dove era stato esiliato.<sup>72</sup> Non resta dunque che la seconda ipotesi, la quale per altro concorderebbe con quanto aveva supposto a suo tempo A. Bludau, anche se la sua congettura va aggiornata, come vedremo subito.

Durante il periodo vandalico, i rapporti a noi noti tra le due chiese, africana e spagnola, si riducono a due contatti: la corrispondenza tra due giovani spagnoli, Vitale e Tonanzio, definitisi *servi Dei*, con il vescovo di Cartagine Capreolo; e l'arrivo alla conferenza di Cartagine

<sup>68</sup> Il *Liber* si sviluppa seguendo la traccia del simbolo costantinopolitano del 381 e nel metodo induttivo seguito riprende la teologia percorsa dai teologi cappadoci nel secolo precedente, soprattutto da Basilio Magno nel *De Spiritu Sancto*. Cf. LANCEL, *Victor de Vita*, 64.

<sup>69</sup> Cf. VITTORE DI VITA, *Historia* II, 53; II, 101. Cf. LANCEL, *Victor de Vita*, 313 nota 358.

<sup>70</sup> Cf. AYUSO MARAZUELA, *Nuevo*, 56: «San Agustín no conoció el Comma».

<sup>71</sup> Per il testo nel *Liber apologeticus*: PLS I,671. Come detto all'inizio, T. Ayuso Marazuela esamina il *CJ* così come si presenta in Priscilliano e, ritenendo che non ne sia stato l'autore, pensa che egli lo abbia ricevuto e adulterato. Il *CJ* di Priscilliano è il seguente: *Tria sunt quae testimonium dicunt in terra: aqua, caro et sanguis: et haec tria unum sunt. Et tria sunt quae testimonium dicunt in caelo: pater, Verbum et Spiritus: et haec tria unum sunt in Xpo Ihu*. T. Ayuso Marazuela ritiene che, viste le relazioni intense tra le Chiese, il *CJ* sia passato in Africa in età vandolica. Cf. AYUSO MARAZUELA, *Nuevo*, 58-59 e 69-70; GRÉGOIRE, *Il "Comma Iohanneum"*, 851.

<sup>72</sup> Cf. LOMBINO, *Varimadum*, 5547.

del 484 di tre vescovi delle Baleari.<sup>73</sup> In merito alla suddetta corrispondenza, avvenuta probabilmente nel 438, i due giovani pongono a Capreolo alcuni quesiti di sapore nestoriano sulla nascita di Cristo, a cui il vescovo cartaginese risponde adeguatamente. In tale scambio epistolare, la sacra Scrittura è chiamata in causa, ma non vi è nessuna allusione al *CJ*.<sup>74</sup> Il secondo contatto si ebbe in occasione della suddetta Conferenza, quando Hunnerico convocò anche i vescovi cattolici delle isole sotto il suo dominio. Dalle Baleari giunsero a Cartagine tre titolari di cattedra: Macario di Minorca, Elia di Maiorca e Opilio di Ibiza.<sup>75</sup> Visto che già da tempo circolava in Spagna, è molto probabile dunque che il *CJ* fosse stato suggerito al redattore del *Liber* dai vescovi delle isole Baleari, qualcuno dei quali forse fece parte della commissione ristretta dei dieci, a cui si è accennato sopra.<sup>76</sup>

In ultimo non va trascurato che il *CJ* fu presentato con la specificazione che esso sarebbe stato ancora più chiaro della luce (*adhuc luce clarius*), ovvero come un passo assolutamente evidente circa la divinità dello Spirito Santo. Tale perentorietà in una professione di fede stilata in funzione polemica e difensiva dagli ariani farebbe pensare che questi ultimi avessero nei loro manoscritti dell'epistola il *CJ*. Bludau lo nega,<sup>77</sup> ma non sarebbe forse da escludere che i vandali, provenendo dalla Spagna, ne fossero venuti a conoscenza, pur senza accoglierlo nei loro testi sacri. In caso contrario, non si spiegherebbe la sicurezza dell'evidenza che i cattolici riposero nel presentare agli avversari il passo giovanneo.

### Identità dei cristiani cattolici come *spiritales*

Nel *CJ*, come abbiamo appena visto, i vescovi cattolici d'Africa hanno trovato una prova decisiva a favore della divinità dello Spirito

<sup>73</sup> Cf. J. VILLELA, «Las relaciones eclesiásticas de Hispania con África en época vándala (A. 429-533)», in *Augustinianum* 42(2002), 445-468 e 447 nota 7, dove Villela spiega le ragioni della sua preferenza di Tonantius a Costantius.

<sup>74</sup> Cf. *PL* 53, 847-858: Lettera dei due spagnoli e risposta di Capreolo.

<sup>75</sup> L'informazione proviene dalla *Notitia prouinciarum et ciuitatum Africae, VII. Nomina episcoporum insulae Sardiniae*, in LANCEL, *Victor de Vita*, 271. La *Notitia* consiste nella lista nominativa dei vescovi cattolici che si recarono a Cartagine il primo febbraio 484 per ordine del re Hunnerico. I vescovi delle Baleari sono inclusi nella provincia di Sardegna. Cf. anche MODÉLAN, *Les Vandales et l'Empire*, 152; VILLELA, *Las relaciones*, 467-468.

<sup>76</sup> VITTORE DI VITA, *Hist.* II, 53.

<sup>77</sup> Cf. BLUDAU, *Das Comma*, 14.

Santo. Ciò che dobbiamo ora considerare sono le conseguenze di quella fede pneumatologica, trattata nell'ultima parte del *Liber* (II, 75-99), prendendo in prestito pedissequamente l'*Instructio ad competentes* di Niceta di Remesiana.<sup>78</sup> Può apparire strano il ricorso a Niceta invece che ad altri *auctores*, primo tra tutti all'africano Agostino, tuttavia credo che i vescovi ebbero almeno due buone ragioni per sceglierlo. Innanzi tutto Niceta ha operato in un contesto geografico, l'Illyricum e la vicina Dacia, in cui era operante e prevalente la chiesa che si riconosceva nella confessione di fede *omea* dei sinodi di Rimini e Seleucia, come anche appunto quella vandala ariana. La seconda motivazione potrebbe risiedere nella sua concezione teologica: Niceta scrive in latino, ma è fortemente condizionato dalla teologia greca, soprattutto da Cirillo di Gerusalemme, da cui attinge la concezione di chiesa *catholica*,<sup>79</sup> argomento dibattuto tra i cattolici e i vandali ariani. C'è da supporre, dunque, che l'opera del vescovo di Remesiana fosse particolarmente idonea per esporre ai vandali ariani la dottrina della divinità dello Spirito Santo, secondo una modalità che sarebbe stata congeniale anche a Eugenio, vescovo di Cartagine, ma pur sempre di formazione greca.

In particolare, il *Liber* segue alla lettera il *De Spiritu Sancti potentia*, uno dei *libelli* che compongono l'*Instructio* summenzionata.<sup>80</sup> Nonostante tale prestito letterale, S. Lancel ritiene che, per alcune omissioni o spostamenti di testo, i vescovi cattolici africani che stilarono il *Liber* operarono pur sempre con un certo distacco creativo dalla loro fonte, perché a suo giudizio gli argomenti adottati erano tratti da un ricor-

<sup>78</sup> Cf. PL 52, 847-876; A.E. BURN, *Niceta of Remesiana, his life and works*, Cambridge 1905, 6-54. In italiano: NICETA DI REMESIANA, *Catechesi ai candidati al battesimo*, a cura di C. RIGGI, Roma 1985. Niceta (335-414) nacque nella Dacia Mediterranea, che politicamente, a partire da Teodosio, fece parte dell'impero d'oriente (379), ma ecclesiasticamente rimase dipendente da Roma. Della sua vita rimangono poche notizie (Paolino da Nola, Innocenzo I, Gennadio, Cassiodoro), sappiamo che visse per un certo tempo la vita ascetica e poi divenne vescovo. Della sua opera letteraria, rimangono solo frammenti, sistematizzati da A.E. Burn. Cf. A. SOLIGNAC, in *DSp* 12(1983), 214-219; C. RIGGI, «La figura di Niceta di Remesiana secondo la biografia di Gennadio», in *Augustinianum* 24(1984), 189-200.

<sup>79</sup> Carmen Angela Cvetković ha dimostrato una stretta dipendenza del *De Symbolo* di Niceta dalla diciottesima catechesi di Cirillo di Gerusalemme, da cui attinge l'idea di chiesa *catholica* e della *communio sanctorum*. Cf. C.A. CVETKOVIĆ, «Greek Thought in Latin Language: Niceta of Remesiana's View of the Church», in P. GEMEINHARDT (ed.), *Was ist Kirke in der Spätantike?*, Leuven-Paris-Bristol, CT 2017, 101-116.

<sup>80</sup> Per il testo che vedremo, in cui i cristiani sono identificati come *spiritalis*: Niceta di Remesiana, *De Spiritu Sancto potentia*, in PL 52, 853-864; BURN, *Niceta of Remesiana*, 6-54.

so frequentissimo alla sacra Scrittura, così come richiedeva la polemica antiariana del momento.<sup>81</sup> Personalmente ritengo che, rispetto a Niceta, la novità del *Liber* risieda nel nuovo orientamento impresso al materiale ripreso, ovvero mentre in Niceta il testo era orientato alla formazione dei catecumeni,<sup>82</sup> trasposto nel *Liber*, tale documento riceve un nuovo orientamento, certamente polemico e teologico, ma soprattutto identitario circa il vero cristiano.

In Africa, il tema dell'identità del cristiano, del *quid christianum esse*, fu particolarmente vivo, perché dibattuto prima nella crisi ecclesiale determinatasi nella polemica tra cattolici e donatisti e in seguito nella polemica pelagiana, ma in ogni caso la crisi d'identità del cristiano sembra interessare tutto il IV secolo, sia in oriente sia in occidente.<sup>83</sup> Al tempo del regno vandalico, al di là dei temi circa la fede trinitaria, si dibatteva esattamente lo stesso problema che fu posto sul tavolo delle trattative nella *Collatio* del 411 tra cattolici e donatisti circa la vera Chiesa, quando cioè i donatisti ricusarono previamente che i loro avversari fossero identificati come *catholici*.<sup>84</sup> Similmente al tempo del *Liber*, i vandali ariani, che pretendevano di costituire la vera Chiesa, rifiutavano agli *homousiani* (sic!) il diritto di identificarsi come *catholici*.<sup>85</sup> La qualcosa invece questi ultimi erano consueti fare. Dinanzi alle lusinghe da parte di due conti vandali, legate a una possibile apostasia, il gruppo di esiliati da Hunnerico, destinato a morire nel deserto, gridò a gran voce: «Christiani sumus, catholici sumus, trinitatem unum deum inuiolabilem confitemur!».<sup>86</sup> Il lungo prestito del *Liber* da Niceta diventava dunque più che mai opportuno per la polemica del momento, volta a confermare la vera identità cristiana nella nuova si-

<sup>81</sup> Cf. LANCEL, *Victor de Vita*, 64-65.

<sup>82</sup> Il contesto ecclesiale di Nicea era segnato dalla presenza, oltre che di ariani, anche di novaziani Cf. C. RIGGI, «Sangue e redenzione dei peccati in Niceta di Remesiana», in C. RIGGI, *Christomatia. Paideia umana e cristiana*, a cura di B. AMATA, Caltanissetta-Roma 2002, 271-274.

<sup>83</sup> MARKUS, *La fine della cristianità antica*, passim.

<sup>84</sup> Cf. ZOCCA, *L'identità cristiana nel dibattito fra cattolici e donatisti*, 109-130.

<sup>85</sup> Cf. VITTORE DI VITA, *Historia* III, 4 (edito di Hunnerico: *omousiani sacerdotes* ma non sacerdoti cattolici); FULGENZIO DI RUSPE, *Ep.* 9 (Fraipont 284); MODÉLAN, *Une guerre de religion*, 36; T. HOWE, *Vandalen, Barbaren und Arianer bei Victor von Vita*, Frankfurt am Main 2007, 120-182; J. MOORHEAD, «What names did the Anti-nicenes use for *Catholics* and *Arians*?», in *Augustinianum* 50(2010), 423-441 qui 428.

<sup>86</sup> VITTORE DI VITA, *Historia* II, 28, LANCEL, *Victor de Vita*, 134; 301-302 (note di commento all'episodio della relegazione di 4.000 ca. cattolici nel deserto e in custodia dei mauri).

tuazione ecclesiale. Ma alla conferenza del 484 quale fu precisamente l'«autorappresentazione» degli *homoousiani* dinanzi ai vandali ariani?

Il *Liber* lo espone con le parole «limpide» di Niceta: i cristiani che confessano di appartenere alla Trinità, dice, sono «rinati» da essa e di essa sono servi, così come furono servi di Dio gli uomini dell'antica alleanza. Questi ultimi «dal nome di Dio» erano chiamati «uomini di Dio», perché servi del Padre, e tali furono Elia o Mosè; analogamente è necessario che si dica per i cristiani, ma in relazione allo Spirito. Tuttavia, poiché essi sono effettivamente «rinati» (*renatos*) dallo Spirito Santo, essi non possono più esser chiamati «uomini di Dio», ma *spiritalis*. E dunque:

ut Moyses homo dei appellatus est, sic a Christo christiani nuncupamur, sic etiam ab spiritu spiritalis appellamur. Si igitur uocetur quis homo dei et non sit christianus, nihil est; aequè si christianus uocetur et non fuerit spiritalis, ne sibi satis de salute confidat.<sup>87</sup>

Il richiamo alla divinità dello Spirito Santo forniva dunque ai cattolici africani la possibilità di autorappresentarsi difensivamente secondo una nuova identità di *christiani* veri, perché *spiritalis*,<sup>88</sup> scavalcando in tal modo le obiezioni dei vandali ariani.<sup>89</sup> Cosicché proprio perché *renati* dalla Trinità, i cattolici, indipendentemente dall'essere *romani*, si ritennero essi soli i veri *christiani* cattolici e *spiritalis*. La lettura del *Li-*

<sup>87</sup> *Ibid.* II, 99, LANCEL, *Victor de Vita*, 172: «Come Mosè è chiamato uomo di Dio, così da Cristo noi ci chiamiamo cristiani, così anche dallo Spirito ci chiamiamo spirituali. Se dunque qualcuno viene chiamato uomo di Dio e non è cristiano, non fa niente; ma se uno viene chiamato cristiano e non è spirituale, non confidi troppo nella sua salvezza». Il testo è ripreso alla lettera da NICETA DI REMESIANA, *De Spiritus sancti potentia*, in *PL* 52, 863-864; BURN, *Niceta*, 36-38.

<sup>88</sup> Le espressioni *spiritalis*, *spiritualis* e *spiritualitas* cominciarono a circolare ben presto in ambiente cristiano, trasponendo nella lingua latina dei cristiani la varietà di significati legati al greco *pneuma* e *pneumatikòs*. Tale terminologia deriva dunque dai testi del Nuovo Testamento ed esprime in molti modi la presenza dello Spirito Santo nella Chiesa. In particolare *spiritalis* esprime la convinzione che lo Spirito Santo è la fonte della perfezione cristiana e che è grazie a Lui che il cristiano è introdotto nella comprensione spirituale della Scrittura. Cf. M. DUPUY, «Spiritualité», in *DSp* 14(1990), 142ss; B. STUDER, «La foi dans l'Esprit Saint dans l'Église ancienne», in *Connaissance des pères de l'Église* 70(1988), 12-14.

<sup>89</sup> Cf. MOORHEAD, «What names did the Anti-nicenes use for *Catholics* and *Arians*?», 427-430.

*ber* con questa dichiarazione identitaria, alla conferenza del 484, provocò l'immediata rottura del dibattito.<sup>90</sup>

A quanto detto si può ancora aggiungere che l'ampiezza di trattazione nel *Liber* sulla divinità dello Spirito Santo è indicativa di un problema vivo nella polemica con gli ariani africani, già presente nelle polemiche del III e IV secolo, ovvero la questione tutta africana di individuare, tra i gruppi contendenti con i cattolici, dove fosse la vera Chiesa e pertanto il vero *christianus*. Ne abbiamo sentore ad esempio in un piccolo trattato anonimo sulla Trinità, in cui compare il *CJ*.<sup>91</sup> Qualche confusione poteva generarsi nell'osservatore non ben addentro nella polemica teologica, poiché la concorrenza tra la chiesa ariana e quella cattolica in Africa fu fortissima. Gli ariani vandali avevano chiese come i cattolici – quelle loro usurpate –, avevano gli stessi gradi gerarchici del sacerdozio, celebravano riti simili, avevano le stesse feste religiose, assistevano i poveri e gli indigenti, forse più munificamente che i cattolici,<sup>92</sup> dove mai poteva risiedere dunque la vera Chiesa? I cattolici insistettero sulla rigenerazione dallo Spirito e negarono che gli ariani vandali, senza una fede nello Spirito Santo, potessero dirsi vera Chiesa. Fulgenzio di Ruspe nella sua lettera a Donato si meraviglia che la Chiesa degli ariani potesse avere i sacramenti ed essere equiparata a quella cattolica: «Come gli ariani negano che lo Spirito Santo è Dio, poiché noi siamo la Chiesa dello Spirito Santo, allo stesso modo che siamo la Chiesa del Padre e del Figlio?».<sup>93</sup>

<sup>90</sup> Dopo la lettura del *Liber*, gli ariani «non poterono coi loro ciechi occhi sopportare la luce della verità, e infuriarono rabbiosamente con grida insopportabili e mal sopportarono che noi con il nostro nome ci eravamo detti cattolici». VITTORE DI VITA, *Hist.* III, 1; LANCEL, *Victor de Vita*, 174.

<sup>91</sup> Se è pur vero che nei trattati teologici antichi si deve attribuire valore ermeneutico alle questioni presentate nei prologhi, allora non possiamo non costatare la perfetta corrispondenza che il nostro anonimo autore pone nel prologo tra dogma e Chiesa: «Quis tamen bene credentium ignorat quia haereses omnes de catholica ecclesia exierunt, tamquam sarmenta inutilia de uite proiecta? Ipsa autem manet in radice sua, in vite sua, in caritate sua. *Portae inferorum non preualebunt aduersus eam*. Ecclesia una, ecclesia uera, ecclesia catholica, contra omnes haereses pugnans, pugnare potest, expugnare non potest» (*De Trin. Ad Felicem* 1 [CCL 90,239]).

<sup>92</sup> Cf. MODÉRAN, *Une guerre de religion*, 36-43.

<sup>93</sup> *Ep. VIII, Ad Donatum*, 17.

## Conclusione

Il nostro studio ha mostrato che i cattolici dell'Africa vandalica non nutrirono il minimo dubbio che il *CJ* fosse parte integrante della sacra Scrittura. Il *Liber fidei*, presentato alla conferenza del 484, ne siglò anche l'accoglienza ufficiale della Chiesa d'Africa ed è probabile che da allora se ne sia diffusa la conoscenza come attesterebbe la maggiore frequenza con cui si presenta nei trattati teologici antiariani a partire dalla seconda metà del V secolo. Per i polemisti cattolici africani, esso ebbe un valore probativo sia di una fede trinitaria sia soprattutto della fede nella divinità dello Spirito Santo, fede assolutamente necessaria alla determinazione del mistero della vera Chiesa, secondo l'antica tradizione ecclesiologica africana, che risale a Cipriano e ancor prima allo stesso Tertulliano.<sup>94</sup>

D'altra parte abbiamo anche visto il *come* il *CJ* sia giunto nel *Liber fidei*, ovvero per quali vie esso fu incluso tra i testi biblici probanti la divinità dello Spirito Santo. Se i cattolici non avessero avuto una conoscenza della fede ariana vandalica e se non fossero stati chiamati a giustificare la propria fede alla conferenza del 484, essi non sarebbero venuti a conoscenza del *CJ*. Insomma il *CJ* contribuì alla «autorappresentazione» verbale e difensiva dei cattolici africani di fronte ai vandali ariani. Come si è detto inizialmente, le *gentes* avrebbero adottato due modalità per strutturare la loro identità, per via politica e per via testuale, in questo caso tessendo mitologicamente la propria *origo*. I vandali in Africa sfruttarono a fondo la modalità politica, ma non pare che si siano serviti della seconda. Piuttosto l'abbraccio simbiotico con la chiesa ariana comportò per loro la strutturazione di un'identità etno-religiosa, labile e contingente, destinata a dissolversi simultaneamente con la scomparsa del regno vandalico. Paradossalmente, invece, la suddetta seconda modalità fu sfruttata, certamente in chiave teologica, dai cattolici, i quali, con l'attestazione della divinità della Terza persona della Trinità, ebbero modo di «autorappresentarsi» per la loro *origo* teologica. In virtù del loro «atto di nascita». I cattolici si proclamarono *renati* dallo Spirito Santo e poterono dirsi *christiani, spirituales e catholici*.

---

<sup>94</sup> Cf. P. MATTEI, «Les frontières de l'Église selon la première tradition africaine (Tertullien, Cyprien, Anonyme *De rebaptismate*)», in *Revue de sciences religieuses* 81(2007), 27-47; F.B. MAPWAR, «La résistance de l'Église catholique à la foi arienne en Afrique du Nord», in *Revue africaine de théologie* 17(1993), 208-212.

Infine non andrebbe trascurata una breve notazione sulla professione di fede trinitaria del *Liber*, che come detto funge da simbolo lungo della Chiesa cattolica di quel tempo. I cristiani cattolici dell’Africa vandalica, nel mezzo della più terribile e lunga persecuzione subita, arrivarono a confessare la divinità dello Spirito, certamente grazie alla pedagogia della teologia d’oriente e di Niceta di Remesiana, ma non meno determinante fu l’apporto biblico occidentale, dato dall’inclusione nel testo del *Liber* del *CJ*, ritenuto dirimente ogni polemica (*adhuc luce clarius*).<sup>95</sup> Ritengo dunque che la ragione per cui nella polemica africana antiariano-vandalica il *CJ* emerse inaspettatamente e fu adoperato sia da individuare nella certezza che esso fu ritenuto e rappresentasse lo *shibboleth* di fede dei cattolici.

VINCENZO LOMBINO  
 I.S.S.P.T. «J.H. Newman»  
 Facoltà Teologica di Sicilia  
 Corso Vittorio Emanuele, 463  
 90134 Palermo  
 lombinovi@virgilio.it

### Parole chiave

Africa vandalica – Comma Johanneum – Spirito Santo – Spiritales – Vandali – Ariani – Cattolici – Identità, Polemica antiariana – Persecuzione

### Keywords

Vandal Africa – Johannine Comma – Holy Spirit – Spiritual – Vandals – Arians – Catholics – Identity – anti-Arian polemic – Persecution

### Sommario

I cattolici dell’Africa vandalica (V-VI secc.) non nutrono il minimo dubbio che il *CJ* fosse parte integrante della sacra Scrittura. Per i cattolici in polemica con vandali-ariani, il Comma ebbe un valore probativo sia di una fede trinitaria sia soprattutto della fede nella divinità dello Spirito Santo, fede assolutamente

<sup>95</sup> VITTORE DI VITA, *Hist.* II, 82: «E per insegnare in maniera ancor più chiara della luce (*adhuc luce clarius*) che lo Spirito Santo ha col Padre e col Figlio una sola natura divina, lo proviamo con la testimonianza dell’evangelista Giovanni: Dice infatti: *Sono tre che rendono testimonianza in cielo, il Padre il Verbo e lo Spirito Santo, e questi tre sono una cosa sola*».

te necessaria alla determinazione del mistero della vera Chiesa, secondo l'antica tradizione ecclesiologica africana, che risale a Tertulliano e a Cipriano. Nel conflitto religioso tra Chiesa ariana e Chiesa cattolica, il CJ funse in ultima analisi da imprescindibile fattore identitario dei christiani catholici, che, in quanto renati dallo Spirito, si percepirono come spiritali.

### Summary

The catholics of Vandal Africa (V-VI cents.) did not entertain the slightest doubt that the JC is an integral part of Holy Scripture. For the catholics in polemical with the Arian Vandals, the Comma had a probative value both for a Trinitarian faith and, above all, for faith in the divinity of the Holy Spirit, a faith absolutely necessary for the determination of the mystery of the true Church according to the ancient traditional African ecclesiology which goes back to Tertullian and Cyprian. In the religious conflict between the Arian and Catholic churches, the JC was, in the final analysis, an essential identity-factor of the Catholic Christians, who, inasmuch as reborn in the Spirit, perceived themselves as spiritual.

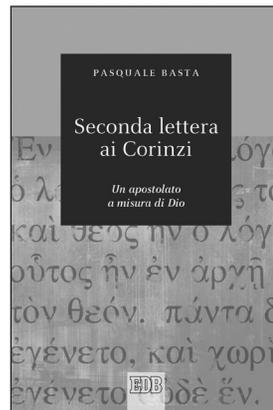
PASQUALE BASTA

# Seconda lettera ai Corinzi

Un apostolato a misura di Dio

Le tredici epistole attribuite a san Paolo si distinguono in lettere maggiori, lettere della prigionia e lettere pastorali. Tra le maggiori, la seconda ai Corinzi è la più enigmatica, sofferta e personale e pone al lettore molti interrogativi. Con grande maestria Paolo riesce a controbattere agli avversari regalandoci pagine meravigliose in cui parla di sé, della sua esperienza mistica e della sua autorità di apostolo.

Ecco perché la seconda lettera ai Corinzi si configura come la *magna charta* del suo ministero.



«BIBLICA»

pp. 200 - € 20,00

**FDB**

Edizioni  
Dehoniane  
Bologna

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

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

I. KYRIAKOU, *Généalogies épiques. Les fonctions de la parenté et les femmes ancêtres dans la poésie épique archaïque* (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 134), De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2021, p. XI-363, cm 23, € 114,17, ISBN 978-3-11-065315-1; e-ISBN 978-3-11-065623-7(PDF), e-ISBN 978-3-11-065319-9 (EPUB), ISSN 1862-1112.

Il volume, derivato da una tesi di laurea in Scienze Sociali, discussa presso l'École des Hautes Études sotto la direzione di Claude Calame, affronta il tema dei rapporti di parentela intesi come fattore di identità, nella poesia epica arcaica greca. Come spiega l'autrice in un «preludio introduttivo», la questione è già stata studiata sotto il profilo antropologico ma dal lato storico, mentre qui si intende trattarla alla luce di una antropologia poetica, che vuole tener conto del concetto di memoria culturale (elaborato da Jan Assmann) e anche di alcuni elementi e strumenti della narratologia. In particolare, come indica anche il sottotitolo del volume, l'attenzione è qui rivolta alle donne e alle funzioni che esse possono assumere nei rapporti di parentela definiti dalle genealogie, e anzi si vuole tener conto, in questo contesto, degli studi sul *gender* (una parola dal significato complesso ma che in sostanza e grosso modo intende focalizzarsi sul femminile). Buona parte della trattazione si sofferma inoltre su una dettagliata analisi grammaticale, sintattica e semantica delle formulazioni presenti nei testi genealogici. La strutturazione del lavoro procede infine con l'esame delle diverse opere della poesia epica arcaica in cui si trovano appunto le sequenze genealogiche della parentela. Seguiamo dunque in sintesi il percorso espositivo del volume, rilevandone i risultati principali conseguiti.

Si comincia (c. I) con l'*Iliade*, dove si studiano due «isotopi semantici» (espressione solenne per dire semplicemente due argomenti): la mortalità e i riferimenti genealogici (a un solo genitore, ad ambedue, a un antenato, a fratelli e sorelle), soffermandosi su due esempi tratti dal narratore esterno, il catalogo delle navi (II 494-759) e il catalogo dei capi dei Mirmidoni (XVI 168-198), e altri due presi dal narratore interno: Enea che presenta la propria genealogia ad Achille (XX 200-258) e vari riferimenti a Diomede (in IV e V). Emerge da questa analisi un'idea che si riprenderà più volte nel seguito della trattazione, e cioè che le genealogie lasciano intravedere che si sta prospettando la fine di un'epoca arcaica eroica. Inoltre le donne, che in altri poemi compaiono come genitrici di famiglie illustri, incaricate di continuare un *genos*, non compaiono come tali nell'*Iliade*.

Per l'*Odissea* (c. II) si studiano i riferimenti genealogici di tre tipi (a un genitore, ad ambedue, a fratelli e sorelle) e si procede poi con esempi legati a personaggi, tra cui Ulisse, Telemaco, Penelope, Arete regina dei Feaci. Si conclude che Ulisse è qui una figura nello stesso tempo presente e assente e i riferimenti ad antenati femminili sono più rari rispetto a quelli maschili ma risultano in qualche modo significativi.

Si passa poi alla *Teogonia* di Esiodo (c. III), un'opera intessuta di genealogie e narrazioni, tra loro complementari. Qui la nascita delle divinità è intenzionalmente una descrizione della creazione poetica del mondo strutturata narrativamente su dee madri, mentre i riferimenti a un solo genitore (più rari) sono correlati a genealogie che semanticamente si richiamano a concetti astratti (caos, notte ecc.). Nelle parti narrative la storia delle generazioni divine si dilunga soprattutto nel tratteggiare il cosiddetto mito di successione, in quattro fasi: castrazione di Urano, sconfitta di Crono, Titanomachia e sconfitta di Tifeo (o Tifone).

Più complesso è il discorso relativo al *Catalogo delle donne*, un'opera che già per sua natura è strettamente connessa alla tematica generale del volume (e che, possiamo aggiungere, viene spesso presa in considerazione nell'esegesi biblica di Gen 6,1-4). Già la sua composizione letteraria è abbastanza intricata, essendo formata da frammenti tratti da papiri (in una tradizione diretta) e da citazioni o allusioni molteplici presso autori antichi (tradizione indiretta). Inoltre, pur essendo oggi ritenuta pseudo-esiodica, nella tradizione manoscritta era collocata tra la *Teogonia* e *Le opere e i giorni*, e ciò poteva significare che in essa si vedeva un passaggio dal mondo divino a quello umano (più tardi è stata però sostituita, in questa posizione, dallo *Scudo di Ercole*). Essa è conosciuta anche con il titolo di *Eèe*, dal greco *HOIAI*, tratto dall'espressione con cui si introduce ogni personaggio femminile, cioè ἡ οἷη («o una tale»), che è una formula che lega tra loro le varie figure e racchiude tre significati: genealogico, catalogale e narrativo. Poiché si parla qui di donne mortali che si uniscono a dèi, con la nascita di eroi semi-divini, si fa rilevare che questi ultimi sono assimilabili agli eroi della quarta generazione descritta in *Opere e giorni*, quella di fatto scomparsa per lasciare il posto all'umanità attuale. Ponendosi qui ancor più esplicitamente (come è da attendersi) nella prospettiva del *gender*, e analizzando in particolare i frammenti 23(a) e 129, l'autrice sottolinea che le donne in quanto madri sono poste in relazione a un'antenata e a una linea genealogica che colloca un discendente in un suo *genos*, e nello stesso tempo queste antenate femminili sono esse stesse creatrici di una società eroica, ma arcaica e tramontata.

Vengono poi gli *Inni omerici* (c. V), per i quali si intende ancora una volta analizzare i riferimenti a uno solo o ad ambedue i genitori, in quanto significativi ciascuno a proprio modo. Delle 33 composizioni che formano questo *corpus* se ne commentano soltanto 3. Nell'inno ad *Apollo* (III nella lista ufficiale) si traccia la sua biografia, dalla nascita a Delo all'istituzione dell'oracolo di Delfi, e i riferimenti alla sola madre (Leto) o al solo padre (Zeus) sono rilevanti dal lato semantico. Nell'inno a *Ermes* (IV) i riferimenti alla sola madre legittimano il figlio e gli conferiscono tutte quelle qualità che lo rendono degno di integrarsi nel mondo degli dèi olimpici. Nell'inno a *Demetra* (II) si celebra la dea e sua figlia Persefone, narrando il suo rapimento da parte di Ade; qui il riferimento alla madre evidenzia la funzione delle donne in quanto potenzialmente portatrici non solo di vita ma anche della sua continuazione (Demetra è legata all'agricoltura, simbolo di fecondità). In sintesi, come già si è visto per Ermes, le divinità femminili contribuiscono a definire il ruolo particolare dei loro figli nel pantheon divino.

Un ultimo capitolo (VI) riprende quanto è stato già esposto in precedenza illustrando con tre testi particolari quelli che vengono qui denominati i *klea*

*gynaikôn* (espressione che si potrebbe tradurre con «imprese / gesta gloriose delle donne»). Il primo è il catalogo delle amanti di Zeus (*Iliade* XIV 313-328), là dove Zeus elenca una serie di donne verso cui è attratto sessualmente, ma per dire che per Era il suo desiderio è ancora più forte: si tratta di amanti sacre che vengono rievocate per esaltare una divinità maschile. Il secondo è la narrazione che Ulisse fa della sua *Nekyia*, cioè della sua visita al mondo dell'aldilà, davanti ai sovrani dei Feaci (*Odissea* XI 225-227.233-329): egli parla di 14 donne inviategli da Persefone, ciascuna delle quali con una sua genealogia, e in tal modo esalta se stesso di fronte ai Feaci. Il terzo è l'elenco delle 10 dee immortali che si uniscono a uomini mortali, posto alla fine della *Teogonia* (965-1022), analizzato qui suddividendolo in due gruppi: quello che menziona gli antenati delle dee e quello che descrive i figli nati dall'unione. Le conclusioni che si traggono dai commenti a questi testi sono quelle già rilevate nelle trattazioni precedenti: ipotetica esistenza di una tradizione epica arcaica, con dimensione panellenica, relativa a donne che appartengono a un mondo mitico ormai lontano, che sopravvive nella memoria, il quale può rispecchiare la condizione sociale della donna e assicura prestigio a una nobiltà nascente, nel momento in cui sorge la *polis*.

Il volume si chiude infine con tre appendici. La prima riprende la questione della tradizione indiretta del *Catalogo delle donne*, esaminando alcuni frammenti nei quali si studiano i rapporti di parentela, ma sempre con focalizzazione «femminocentrica», facendo notare però che questa tradizione tende a spostare l'accento su un'ottica che è invece «mascolinocentrica». La seconda presenta il testo greco e la relativa traduzione francese di due dei testi trattati nell'ultimo capitolo, la *Nekyia* dell'*Odissea* e il catalogo della finale della *Teogonia*. La terza è un indice dei riferimenti genealogici presenti nell'*Iliade*, nell'*Odissea* e negli *Inni omerici*: pur essendo approssimativo, intende essere complementare rispetto ai testi esaminati direttamente nel lavoro.

Complessivamente, bisogna riconoscere che la trattazione della tematica è certo ampia e competente, anche se la conduzione del discorso è talvolta prolissa e ripetitiva, ma l'impressione che se ne ricava è che l'angolazione specifica entro cui la si intende affrontare, è cioè i rapporti di parentela nell'ambito di una antropologia poetica e con attenzione particolare al *gender*, non perviene a risultati innovativi o rilevanti. Quanto è posto in evidenza nel commento ai testi sembra già chiaro a una lettura non condizionata da questi intenti. Inoltre, l'ipotesi dell'esistenza di una tradizione epica arcaica incentrata sul femminile può essere valida ma il corollario che se ne vuole dedurre, e cioè che ciò rispecchi una posizione sociale eminente della donna, ripropone il noto problema della eventuale coesistenza tra questa concezione elevata della donna e la sua effettiva posizione e considerazione sociale nell'epoca storica della Grecia classica, una questione che va oltre i confini entro cui si pone il presente lavoro ma resta comunque ineludibile.

Gian Luigi Prato  
Via G. Saredo, 43 B/2  
00173 Roma  
gianluigi.prato@fastwebnet.it

A.M. ARTOLA – J.M. SÁNCHEZ CARO, *Biblia y Palabra de Dios* (Introducción al Estudio de la Biblia – IEB 2), 2ª ed. revisada y actualizada, Verbo Divino Editorial, Estella (Navarra) 2020, p. 588, cm 24, € 34,00, ISBN 978-84-9073-648-7.

L'Associazione Biblica Spagnola (ABE) a cavallo degli anni '90 pubblicò una serie di manuali di introduzione allo studio della Bibbia (fino al completamento della serie nel 2003), che poi vennero tradotti in varie lingue (l'edizione italiana è stata curata da Paideia); essi hanno reso un valido servizio non soltanto agli studenti, ma anche ai docenti di scienze bibliche. Nel desiderio di mantenere viva questa collana, che ovviamente richiede di essere rivista, aggiornata e attualizzata, nel 2013 l'Associazione ha dato l'avvio a una sua edizione rinnovata, con la pubblicazione del primo volume *La Biblia en su entorno* (dedicato alla geografia e all'archeologia, alla storia d'Israele, alle istituzioni, e alle tradizioni testuali della Bibbia). Ora il volume che recensiamo, il secondo della Collana, è curato dagli stessi autori della prima edizione apparsa nel 1989 (che a sua volta ebbe quattro edizioni in spagnolo; la prima venne tradotta in italiano nel 1994). In questi ultimi trent'anni ovviamente tanti studi hanno portato avanti la ricerca, oltre al fatto che sono stati pubblicati rilevanti documenti del magistero, basti pensare ad esempio ai testi della Pontificia Commissione Biblica del 1993 (sull'interpretazione della Bibbia nella Chiesa), del 2001 (*Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana*), e del 2014 (sull'ispirazione e la verità biblica), oltre che l'Esortazione apostolica post-sinodale *Verbum Domini* del 2010.

L'introduzione (17-32) riprende sostanzialmente quella dell'edizione precedente, integrando la menzione di questi documenti magisteriali; in particolare gli autori indicano l'apporto del documento del 2014 sull'ispirazione e la verità biblica come programma di lavoro per le prossime generazioni di biblisti (23). Quando poi ci si chiede quale debba essere il principio unificatore tra l'istanza storica e quella teologica, tra il divino e l'umano, che deve caratterizzare anche un'introduzione generale alla sacra Scrittura, giustamente si fa riferimento all'analogia dell'incarnazione, come affermato dalla *Dei Verbum* 13 (24). Dal momento che questo secondo volume della collana presuppone il primo, che è di tipo storico, esso si concentra specialmente sull'aspetto teologico-dogmatico (canone, ispirazione, la verità della Scrittura, l'ermeneutica, e la Bibbia nella vita della Chiesa).

La differenza più evidente rispetto all'edizione precedente è costituita dalla riorganizzazione del contenuto, che ora risulta raggruppato in sole tre parti, canone, ispirazione ed ermeneutica, mentre quella che nella passata edizione era la prima di quattro parti, dedicata a «Bibbia come Parola di Dio», è ora spostata come integrazione alla fine della parte sull'ispirazione, quale più diretta conseguenza di quest'ultima. Si potrebbe discutere sulla successione dei tre grandi temi: qui quello del canone precede quello dell'ispirazione, mentre altri manuali di introduzione generale alla Scrittura li invertono (cf. ad es. quello di V. Mannucci – L. Mazzinghi); a rigore di termini è vero che è il fenomeno «canone» a «creare» la Bibbia, cioè l'oggetto dello studio, ma forse a livello didattico può risultare più chiaro partire dal concetto di Parola di Dio ispirata per comprendere poi lo stabilirsi del canone.

Dunque la prima parte sul canone, ad opera di Sanchez Caro (35-138), affronta gli argomenti classici (cc. I-III: il canone biblico, la sua formazione e la riflessione teologica), premettendo però un nuovo paragrafo, intitolato «Le ipotesi tradizionali sull'origine della Bibbia ebraica e dell'Antico Testamento» (64-66). Tale premessa è significativa per cogliere un lieve ma chiaro spostamento di prospettiva che riguarda il libro in generale, e che può rintracciarsi specialmente nelle parti in cui esso viene rimaneggiato: potremmo definirlo un approccio «meno apologetico», e più aperto verso punti di vista diversi da quelli classici dell'impostazione di stampo cattolico. Un'altra novità, che rispecchia l'intento didattico del manuale, è l'ultima sezione della prima parte, chiamata «attività», con un suggerimento per gli studenti per fare un'esercitazione con l'ausilio del loro docente sul tema del canone (138); analogamente tale indicazione è fornita alla fine della seconda parte sull'ispirazione (315-316), mentre è assente alla fine della terza, sull'ermeneutica, dove si rimanda soltanto alla bibliografia specifica (462).

La seconda parte, curata da Artola, è dunque quella dedicata al più teologico degli argomenti, quello dell'ispirazione (137-316). Da segnalare l'aggiunta di un approfondimento (172-176) quando si arriva a trattare il fondamentale apporto che venne dalla *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II, in particolare sulla recezione di questa Costituzione dogmatica nel post-concilio, soprattutto alla luce nell'Esortazione postsinodale *Verbum Domini* del 2010 (cf. *VD* 19) e del documento della Pontificia Commissione Biblica del 2014. Questa riflessione di carattere più speculativo continua poi nel capitolo su «la natura dell'ispirazione», che risente di un incisivo rimaneggiamento, dedicato in gran parte a commentare la fondamentale affermazione di *DV* 11, quella che parla dell'autore divino e dell'autore umano (179-218). Degni di nota sono la presentazione e i commenti a recenti proposte anche di autori non cattolici su come intendere il concetto di ispirazione della Scrittura (237-246).

Pure i capitoli dedicati al cruciale tema della verità della Scrittura sono stati in ampie parti completamente riscritti, dando anche qui molto più spazio al testo della *Dei Verbum*, grazie alla quale si è potuta superare l'impasse in cui si era finiti con l'insistere sul concetto di «inerranza» del testo biblico.

La parte dedicata all'ermeneutica biblica e alla metodologia esegetica, a cura di Sánchez Caro (317-533), si è mantenuta sostanzialmente la stessa della precedente edizione, integrando però le più recenti proposte della ricerca e la posizione del magistero. Quindi si trova una buona sintesi della storia dell'interpretazione e una rassegna dei metodi e degli approcci esegetici, soprattutto alla luce del Documento della Pontificia Commissione Biblica del 1993.

Il capitolo XV, che chiude il volume, è dedicato alla Bibbia in Spagna e nell'America ispanica, con la storia delle traduzioni in quelle aree geografiche e linguistiche (non c'era nell'edizione precedente, e se si dovesse procedere a una traduzione del presente manuale in altre lingue, ovviamente bisognerebbe ometterlo, oppure rifarlo completamente per adattarlo ai diversi destinatari).

In generale nella presente edizione è più evidente l'apertura ecumenica, per cui nel capitolo riguardante l'ispirazione si presentano i recenti apporti dalla teologia protestante; così riguardo al canone si dà conto delle riflessioni che si fan-

no in campo protestante e ortodosso. Lo spirito ecumenico si osserva anche nel capitolo dedicato all'ermeneutica, dove si presentano le varie teorie applicate alla Bibbia, dando spazio alla prospettiva ortodossa che coltiva in particolare la lettura nello Spirito come principio ermeneutico fondamentale.

Un appunto generale, che riguarda non solo questo libro, ma tutta la collana, è il formato: un altro formato, con un carattere leggermente ridotto, e una impaginazione più razionale, avrebbe certamente prodotto un libro più agile e maneggevole. Volendo poi indicare alcuni elementi di cui si avverte la mancanza (ma anche questo riguarda le caratteristiche di tutta la collana): un indice degli autori, un indice analitico, e magari anche un indice biblico; inoltre il libro poteva essere arricchito con una selezione di link a siti biblici che ormai si trovano abbondanti in rete.

La bibliografia è abbondante, e soprattutto non limitata alla lingua spagnola (rispetto al I volume della collana si è scelto di inserire le note a piè pagina al testo che, anche se limitate di numero, permettono di indicare il riferimento alle fonti e a altre opinioni di studiosi).

Complessivamente possiamo ritenere ampiamente raggiunto lo scopo che si proponeva tale riedizione aggiornata di un volume che ha già avuto ampio successo nel passato: offrire un vademecum collaudato e ora aggiornato per i corsi universitari di Introduzione alla sacra Scrittura, ma anche un valido mezzo di aggiornamento per gli studiosi di questa disciplina.

Giuseppe Pulcinelli  
Pontificia Università Lateranense  
Piazza San Giovanni in Laterano, 4  
00184 Roma  
pinopul@tin.it

N. CALDUCH-BENAGES – G. SEIJAS DE LOS RÍOS-ZARZOSA (edd.), *Mujer, Biblia y Sociedad. Libro homenaje a Mercedes Navarro Puerto*, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra) 2021, p. 387, cm 23, € 30,00, ISBN 978-84-9073-713-2.

Pour ses 70 ans, Mercedes Navarro Puerto, bibliste espagnole bien connue dans son pays et ailleurs, a reçu un livre d'hommage en reconnaissance pour son travail de pionnière dans la lecture féministe des Saintes Écritures, car elle a promu avec la fougue et la passion d'une andalouse, mais aussi avec une réelle pédagogie, les orientations de cette nouvelle lecture. La renommée internationale lui vint du projet « La bible et les femmes » (*La Biblia y las mujeres*) qu'elle conçut, si je puis dire, avec trois autres biblistes, Irmtraud Fischer, Adriana Valerio et Mary-Ann Beavis. Dans sa bibliographie, située au début du volume (23-38), on ne compte pas moins de 180 articles et livres: commentaires sur des livres de l'AT/NT, essais sur des personnages et des thèmes bibliques, mais aussi réflexions sur la manière de faire de la recherche en féministe. Une production aussi prolifique méritait bien un hommage!

La lecture féministe est, comme son nom l'indique, faite par des femmes, avant tout sur les personnages féminins de la Bible, sur la manière féminine de voir les thèmes bibliques, mais aussi sur les principes et les présupposés que les auteurs bibliques, tous mâles, véhiculent sur les femmes. Elle s'étend également à la situation et au rôle des femmes au cours des âges et en des cultures différentes. Si le volume ne contient pas d'histoire de la lecture féministe, la contribution d'Isabel Gómez-Acebo donne cependant quelques informations sur ses commencements (219-234).

Si la composition de l'hommage laisse à désirer, elle reflète néanmoins grosso modo les traits qui viennent d'être énoncés dans le précédent paragraphe. Sur les seize contributions, treize sont écrites par des femmes (désormais = f) et trois par des mâles (désormais = m). Si la majorité est d'origine espagnole (dix f, et deux m), on ne peut toutefois dire que l'horizon ou le point de vue des auteurs n'est qu'espagnol, car la plupart ont enseigné ou enseignent encore en divers pays du monde. Le volume est ainsi plutôt représentatif de la variété des études féministes actuelles. Il reflète aussi la perspective développée par M. Navarro Puerto, qui prêta « une attention spéciale aux relations entre les genres et au statut social des genres » (*La Torah*, 2010, 24).

Des seize contributions, huit ont pour objet des questions bibliques ou des figures féminines, du livre de la Genèse à ceux du NT. (i) Partant d'Agar, Zilpa et Bilha (Gen 16 et 30), servantes données comme concubines par leurs épouses aux patriarches pour assurer une descendance, M.A. López Romero (f) élargit l'horizon à la situation de toutes les femmes dont le corps, au cours des âges, fut et reste encore une monnaie d'échange (235-260), tout en reconnaissant que les récits bibliques considèrent moins la situation de dépendance de ces femmes que la nécessité dans laquelle se trouvaient les personnages de ces récits d'avoir une descendance pour leur clan voire pour l'humanité entière, comme les filles de Noé et de Lot. (ii) N. Calduch-Benages (f), fait l'exégèse de Si 25,17-18; 26,12 et 26,16-18 (143-165) pour déterminer les fonctions données aux métaphores du corps féminin; le corps est celui de l'épouse, bonne ou mauvaise, et reflète le cœur, tel un miroir; on notera l'utilisation de la *synkrisis*, technique utilisée dans les exhortations morales dès le IV<sup>e</sup> avant J.C. et qui sera de plus en plus mise à contribution au cours des âges; quant à la métaphorisation, elle n'est pas d'abord ou seulement un ornement littéraire, car elle renvoie à des figures de l'AT, comme le Temple en Si 26,16-18, et donc à l'histoire des relations entre Dieu et son peuple. (iii) J. Vázquez Allegue (m) présente une femme démoniaque en 4Q184, figure inverse de dame sagesse et, sans doute, de l'épouse idéale de Pr 31, qui rappelle et souligne l'importance (ambivalente) des femmes dans la transmission des traditions et coutumes juives (363-387). (iv) D. Aleixandre Parra (f), rapporte le récit imaginaire – car les premiers témoignages furent tous fournis par des *varones* – d'une certaine Ruth d'Armatie qui, avec ses yeux et son cœur de femme, voit et décrit Jésus durant les derniers jours de sa vie terrestre (47-52). L'essai nous rappelle, au cas où nous l'aurions oublié, que peu nombreuses furent les femmes reconnues lettrées par les Anciens, comme Enheduanna, la plus ancienne poétesse, fille de Sargon (Akkad) au XIII<sup>e</sup>, av. J.C., Sappho, au VII-VI<sup>e</sup> av. J.C., et Hypathie, mathématicienne et lettrée d'Alexandrie, qui fut assassinée par des chrétiens

(au IV<sup>e</sup>). (v) Intéressante aussi la relation de X. Pikaza Ibarrodo (m), sur le *Benedictus* et sur le *Magnificat*, deux eulogies composées par un mâle, qui a su, dans le *Magnificat*, exprimer avec finesse les sentiments d'une croyante, Marie, laquelle prophétise qu'en la choisissant Dieu montre définitivement qu'il élève les pauvres et sauve par des moyens pauvres (297-322). (vi), En faisant mémoire de la Marie-Madeleine de Jn, E. Estévez López (f) rappelle opportunément qu'elle fut la première à recevoir le message pascal et à l'annoncer aux disciples mâles, qu'elle fut ainsi la première à transmettre la foi pascalle aux croyants de tous les temps (167-189). Les deux autres contributions traitent davantage de questions bibliques. (vii) Pour I. Fischer (f) le canon biblique n'est pas un principe d'oppression mais de libération, et l'on doit admettre que les premières traductions qui en furent faites, par la LXX et Jérôme, partiellement libres, ouvrirent à de réelles inculturations, nous invitant à faire de même aujourd'hui encore (191-217). (viii) I. Gómez-Acebo (f) rappelle que l'interprétation féministe devait inclure la question du genre et ne pouvait en rester au sexe, qui est purement biologique, alors que le genre est de nature sociétale et culturelle, la thèse de l'article étant que la masculinisation des mots et des concepts vient du type patriarcal de la plupart des sociétés et cultures (219-234). Et pour montrer jusqu'où peut aller le machisme, elle signale entre autres deux épisodes de la Bible, Gen 19,8 et Jg 19,22-25, où les pères donnent leurs filles à des malfrats, acceptant ainsi qu'elles soient violées et fonctionnent comme prostituées, ce qui n'est pas puni, alors que des mâles ayant entre eux des relations sexuelles doivent être mis à mort (Lv 18,22; 20,13).

Les cinq articles qui présentent des femmes non-bibliques ont choisi des figures exemplaires, d'abord parce qu'elles furent toutes d'une intelligence remarquable, mais aussi parce qu'elles surent s'imposer en des cultures patriarcales où la femme devait rester dans l'ombre. (i) A. Muñoz Fernández (f), présente une femme du Moyen Âge, Isabel de Villena (1430-1490), de Valence, qui devint abbesse du couvent des clarisses et fut la première femme de lettres connue de la littérature valencienne. Elle écrivit une *Vita Christi*, publiée après sa mort en 1497 (261-278); (ii) M. Arriaga Flórez (f) écrit sur Cassandra Fedele (1465-1558), une humaniste italienne, originaire de Venise, très appréciée à son époque (85-105); (iii) M.I. Alfaro Tercero (f) relate la vie et les combats d'une guerrière africaine, la reine Njinga Mbandi Ngola, qui résista à la pénétration portugaise en Angola au XVII<sup>e</sup> siècle. Monarque à 43 ans, elle défendit farouchement son royaume contre la traite négrière (53-84); (iv) G. Seijas de los Ríos-Zarzosa (f), revient sur les pratiques religieuses des femmes juives du XVI<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup>, mais aussi sur la littérature juive qui favorisa ces pratiques en proposant des modèles, en particulier la Rachel du livre de la Genèse (323-340); (v) A. Valerio (f) décrit le parcours de Maria Montessori (1870-1952), première femme médecin italienne, qui se battit pour promouvoir les droits des femmes et des enfants anormaux, et reste aujourd'hui connue pour le système pédagogique qu'elle inventa (341-361). Les femmes de valeur ne manquèrent pas au cours des âges, mais leurs vies restèrent inconnues, car le genre littéraire biographique n'eut pratiquement comme héros que les hommes (*los varones*), car eux seuls étaient considérés comme illustres – condition pour avoir une biographie. Les féministes ont raison de nous rappeler que la littérature fut à cet égard elle aussi profondément injuste.

Trois contributions se proposent de réfléchir sur la lecture féministe et sur la situation actuelle de l'interprétation de la bible, (i) A. Autiero (m), sur la dignité humaine (121-141), et (ii) C. Barnabé Ubieta (f), sur les femmes réduites au silence au début du christianisme (121-141). Quant à M. Perroni (f) (279-296), elle soulève une question sur le rôle des exégètes et des théologiens dans l'Église: «Ne sono convinta: o i teologi e le teologhe hanno chiaro qual è la chiesa all'interno della quale svolgono il loro ruolo, quella reale e quella *semper reformanda*, oppure si condannano, più o meno volontariamente, a restare nell'insignificanza» (280). En fin de parcours, la critique devient franchement *ad masculum*: «Omelie, prese di posizione pubbliche, discorsi di uomini di chiesa mi provocano spesso una reazione: ma quando e dove hanno studiato teologia?» (295).

Cet hommage, intéressant dans la mesure où il reflète bien l'approche féministe actuelle, me pousse à faire deux remarques. (i) Si les auteurs des écrits bibliques furent des mâles, ils reconnurent néanmoins sans ambiguïté la foi et l'humble grandeur de plusieurs femmes qui sauvèrent leur peuple: Yael en Jg 4, mais aussi, au temps de la diaspora, Esther et Judith. Ils mirent également en valeur la foi de Marie et d'Élisabeth, et inclurent implicitement dans le groupe des disciples les femmes qui suivirent Jésus, signalant à dessein leur fidélité jusqu'à la croix. (ii) Les féministes ont raison de s'interroger sur le genre. Est-il pertinent d'appeler Dieu Père plutôt que Mère, etc.? Ce qu'on attend d'elles désormais, c'est qu'elles fournissent une réflexion sérieuse sur la relation – essentielle et pourtant jamais sérieusement analysée – entre genre et métaphorisation. Car toute théologie – y compris celle des Écritures – est métaphorique. Avec un théologien qui s'exprimait, dans les années 1945-1950, sur la querelle entre dominicains et jésuites à propos de la nouvelle théologie, reconnaissons qu'«en théologie on ne peut sortir de la connaissance analogique» (B. de Solages, dans «Autour d'une controverse», dans *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 48 [1947] 10 (3-17)). Genre ou non, *mujeres* ou *varones*, c'est la fonction et la pertinence des métaphores bibliques et théologiques qu'il faut plus que jamais affronter.

Jean-Noël Aletti sj  
Pontificio Istituto Biblico  
Piazza della Pilotta, 35  
00187 Roma  
jnaletti@biblico.it

P. PASZKO, *Mundus inversus nei cantici femminili dell'Antico Testamento* (AnBib. Dissertationes 227), Gregorian & Biblical Press, Roma 2019, p. 429, cm 23, € 35,00, ISBN 978-88-7653-719-6.

Il volume riproduce la tesi dottorale dell'autore, difesa nel 2018 presso la Pontificia Università Gregoriana, elaborata sotto la guida della professoressa Nuria Calduch-Benages che scrive la prefazione.

Il tema affrontato si concentra su due ambiti che l'autore riesce a intrecciare con abilità. Da una parte i quattro cantici veterotestamentari (Es 15,20-21; Gdc 5,1-31; 1Sam 2,1-10; Gdt 16,1-17) attribuiti a figure femminili, sottocategoria del più ampio genere letterario dei componimenti salmici inseriti in un contesto narrativo (*inset psalms*); dall'altra il topos del *mundus inversus*, ovvero l'inversione del mondo ordinario che apre a una visione alternativa dei codici culturali comuni, che risulta come chiave di lettura particolarmente significativa dei quattro cantici, e prospettiva comune e unificante queste composizioni. La presentazione della questione e dello sviluppo risulta non solo ordinata ma capace di suscitare l'interesse e la curiosità del lettore. Il filo tematico è d'altronde custodito e richiamato lungo tutto il corposo lavoro con una organizzazione degli elementi, che man mano emergono soprattutto dall'analisi dei testi, in grado di far percepire da un lato la complessità dell'argomento, dall'altro l'interesse anche teologico che riveste e le potenzialità di ulteriori sviluppi per la ricerca.

L'esposizione è suddivisa in tre parti: una panoramica introduttiva ai cantici femminili (c. I) e al fenomeno culturale e biblico del *mundus inversus* (c. II); l'analisi esegetica dei quattro cantici a ciascuno dei quali è dedicato un capitolo, e che costituisce evidentemente la sezione più ampia della ricerca; infine, una sintesi teologica che ricapitola gli aspetti più rilevanti (c. VII) e una conclusione dedicata alla ripresa del tema del *world upside down* nel Cantico del Magnificat (Lc 1,46-55).

La prima parte si caratterizza in entrambi i capitoli per una esaustiva rassegna dello *status quaestionis* delle due tematiche affrontate, il riferimento va ad opere differenti di autori di aree anche linguistiche diverse, l'elenco fa apprezzare l'ampiezza della ricerca dell'autore (come peraltro attesta la bibliografia finale densa di titoli). Manca, però, in questa presentazione una lettura critica dei differenti contributi, elencati con le note salienti, ma di cui non c'è una valutazione che dia ragione del diverso approccio e impostazione degli studi citati. Potrebbe essere questa la ragione per cui nella presentazione del contesto e del ruolo narrativo degli *inset psalms* (29-30) si utilizzano elementi tratti dagli studi citati, ma senza l'avvertenza delle diverse prospettive e dei criteri utilizzati dagli autori, così che risulta debole l'emergenza della funzione di questi testi poetici nella trama del racconto.

Anche il secondo capitolo è apprezzabile per la capacità dello studioso di offrire in maniera chiara una panoramica non semplice da ottenere sul concetto di *world upside down*, di cui è rintracciata la presenza nell'Antico Vicino Oriente, nel mondo greco-romano e in quello biblico, sempre attraverso un ampio resoconto degli studi condotti sulle diverse aree. La sintesi del percorso, illustrata attraverso il Sal 113, si concentra nella individuazione delle dimensioni naturale e culturale, colte a partire dal lavoro di R.C. Van Leeuwen, a cui l'A. aggiunge quella religiosa.

L'analisi nella seconda parte è condotta secondo uno schema che ritorna ordinatamente per ogni capitolo: lo studio letterario del cantico, in cui sono affrontate le rilevanti e spesso numerose questioni di critica testuale, gli aspetti relativi alla composizione, la struttura, il genere letterario, lo stile e il contesto narrativo. L'esame di quest'ultimo aspetto, sulla scorta del lavoro di J.W. Watts, *Psalms and*

*Story*, evidenza come, pur trattandosi di canti «inseriti» in una trama a cui il contenuto poetico non aggiunge particolari, tuttavia non mancano legami e l'inno ha spesso una funzione di approfondimento o di rilettura o di connessioni con l'intero libro a cui appartiene. Per quanto riguarda l'individuazione del genere letterario, l'A. evidenzia ripetutamente che i quattro cantici rientrano negli inni di vittoria, sebbene non a tutti almeno a una prima lettura, sembra convenire una tale attribuzione (in particolare questo risulta evidente per 1Sam 2); gli argomenti portati sono convincenti e poggiano sull'esame e il significato di espressioni e immagini, tuttavia resta l'impressione di voler necessariamente inserire i quattro componimenti all'interno di questo schema, tralasciando altri accenti che pure concorrono a definire il poema e ad arricchirne la prospettiva.

Il metodo impiegato è prevalentemente sincronico con una preferenza per l'analisi retorica biblica. Emerge la sensibilità letteraria dell'autore per i testi e la padronanza del metodo, resta una domanda sul perché abbia privilegiato l'impostazione di Meynet per il cantico di Anna (e poi per il *Magnificat*), mentre l'analisi degli altri testi resta più libera da tale sistema.

La conclusione di ogni capitolo esegetico è dedicato alla interpretazione condotta su due piani. Un primo riguarda la valorizzazione dei rapporti intertestuali esistenti tra il cantico analizzato e altre pagine veterotestamentarie; i riferimenti sono per lo più citati e brevemente commentati, lasciando aperte ulteriori piste di approfondimento, ma è chiaro d'altronde che non è questo il focus della ricerca.

Il cuore dell'indagine riguarda infatti la verifica della presenza degli elementi del *mundus inversus* e la loro emergenza. Anche in questo caso l'esegeta presenta in maniera sempre ordinata e precisa i dati, riproponendo ogni volta la scansione delle tre dimensioni, naturale, culturale, religiosa presentate nel secondo capitolo. È alla prova dei fatti che lo schema si rivela limitante e costringente, perché, se da una parte, effettivamente gli elementi messi in rilievo sono pertinenti e dischiudono interessanti prospettive di interpretazione, dall'altra non in ogni caso si trovano esempi espliciti delle dimensioni menzionate, spesso è una dimensione a prevalere sulle altre, e infine il lettore ha l'impressione che i confini tra i diversi livelli siano molto sfumati, le immagini e i significati si intrecciano e si sovrappongono, creando un effetto stereofonico e sinfonico.

Resta inoltre in ombra, almeno in questa sezione, il legame tra il *topos* del mondo alla rovescia e il fatto che i cantici siano attribuiti a donne, il lettore deve attendere la sintesi teologica per cogliere la sinergia tra questi due temi.

È nella sezione conclusiva del lavoro che il lettore può apprezzare il contributo della ricerca del prof. Paszko, che, accanto a una ripresa sintetica delle diverse immagini, espressioni e dimensioni del mondo alla rovescia presenti nei quattro cantici, ne offre l'interpretazione a livello di reinterpretazione teologica degli eventi cantati, di relativizzazione della realtà sperimentata, di revisione dei valori condivisi e finalmente del rapporto tra la voce femminile e la presenza di questo *topos* nei componimenti commentati. Il paragrafo dedicato a quest'ultima prospettiva offre diversi spunti: il genere letterario «inno di vittoria» e il mondo delle donne e soprattutto il carattere «profetico» e «anti-strutturale» di questi testi attribuiti alle donne (287). Le piste sono indicate ma non percorse, resta l'impressione che valorizzare la scelta della poesia/inno come veicolo del-

la rappresentazione di una realtà altra offrirebbe ulteriori percorsi di riflessione teologica, come una maggiore presa in carico dell'intuizione che la donna stessa sia espressione del mondo alla rovescia. L'A. stesso peraltro nelle conclusioni traccia il quadro delle acquisizioni raggiunte, sicuramente numerose e di grande rilievo, dell'attualità del tema e anche degli altri possibili sviluppi della ricerca. Tra questi merita di essere evidenziata la scelta di terminare la sezione teologica con il riferimento di un certo spessore al Cantico di Maria, letto in dialogo con i quattro cantici femminili veterotestamentari (secondo la prospettiva di M. Grilli).

Grazia Papola  
 ISSR Verona  
 Via Seminario, 8  
 37129 Verona  
 suorgraziaosc@gmail.com

L. BRUNI, *Più grandi della colpa. Una rilettura di Samuele* (Lapislazzuli), EDB, Bologna 2020, p. 256, cm 13,2, € 18,50, ISBN 978-88-10-55961-1.

La presente pubblicazione fa parte della collana «Lapislazzuli» (Edizioni Dehoniane Bologna) dedicata alla divulgazione della cultura biblica e teologica attraverso tagli originali e senza tecnicismi. Sebbene molti degli autori che compongono il catalogo siano specialisti di discipline bibliche o teologiche, i libri si impongono per un linguaggio che sa appassionare anche il non addetto al lavoro, e all'acribia della ricerca analitica viene privilegiata l'intuizione sapienziale e profetica degli scrittori, in genere donne e uomini che godono di consolidata fama e autorevolezza acquisite dall'esperienza. È il caso del nostro autore: economista di fama, professore ordinario di Economia Politica presso la LUMSA, editorialista di *Avvenire*. All'intensa attività pubblicistica nelle sue aree di competenza (ambiti cruciali che intercettano gli snodi tra etica ed economia, benessere e ricchezza, quali l'economia sociale, il no-profit...) unisce la passione per la Scrittura, letta e commentata con l'occhio dell'economista che sa però lasciare spazio a una penna poetica e vibrante. Nasce così questo agile libro che raccoglie 31 editoriali a commento dei libri di Samuele pubblicati su *Avvenire* dal 21 gennaio al 19 agosto 2018. Bruni continua così la sua feconda ri-lettura della Bibbia dopo i suoi commenti a Genesi (*Le imprese del patriarca. Mercato, denaro e relazioni umane nel libro della Genesi*), Esodo (*Le levatrici d'Egitto*), Giobbe (*La sventura di un uomo giusto*), Qoèlet (*Una casa senza idoli. Qoèlet, il libro delle nude domande*); Isaia (*Dialoghi della notte e dell'aurora*) e Geremia (*L'alba della mezzanotte*). Il titolo dato al volume, *Più grandi della colpa*, costituisce il *fil rouge* che unisce i trentun interventi, spesso eterogenei ma non discordanti. Si tratta infatti di un'opera di raccolta che sa mantenere la sua unità grazie non solo alla trama dell'opera (una sorta di *lectio cursiva*) o allo stile subito riconoscibile, ma anche ai protagonisti su cui l'autore pone l'attenzione: Bruni infatti si sof-

ferma soprattutto su narrazioni che poco hanno di epico ed edificante, almeno in modo diretto. Sono storie di marginalità, di limite, di fallimento; ma anche di riscatto, di consolazione e di speranza. In questo l'autore si dimostra particolarmente a suo agio con i libri (o sarebbe meglio dire il libro) di Samuele: «Samuele è un testo che contiene personaggi ed episodi tra i più popolari della Bibbia, ma per essere pienamente compreso richiede un preciso esercizio e una specifica, intenzionale ascesi. Bisogna essere capaci di non temere le impurità, i meticcianti, le contaminazioni, i peccati; di guardare in faccia i delitti che spesso accadono nelle zone di confine e in quei luoghi insicuri e bui che sono i crocicchi delle strade, le loro croci, i loro crocifissi» (6-7). Un testo quindi quanto mai attuale per questa che – ci insegna Papa Francesco – non è semplicemente un'epoca di cambiamenti, ma è un cambiamento di epoca, esattamente come quella vissuta dal libro: «Samuele è un libro ambientato in un passaggio epocale della storia teologica di Israele, tra la fine del tempo dei Giudici e la nascita della monarchia... È un libro *sul* confine, un libro *del* confine» (7). D'altronde questa duplice caratterizzazione, fragilità e provvisorietà, la troviamo incarnata nello stesso personaggio eponimo: «La stessa figura di Samuele è un confine e un passaggio; ultimo Giudice e consacrato del primo Re, egli è primizia di una nuova profezia in Israele e nel mondo, ma anche erede dell'arcaica figura del veggente-sciamano, molto comune nei popoli Cananei e in Egitto. Promiscuo e meticcio come tutti i confini, fine e inizio, tramonto e alba, Giacobbe e Israele» (7-8). In questo senso si comprende il grande spazio riservato alle donne, vere autrici di riscatto: da Anna che «sa cantare dopo aver donato il figlio, non quando rimane incinta, né dopo il parto, canto di gratuità reciproca» (17); ad Abigail che, in fretta, per riparare i danni procurati dal marito «prende su di sé la colpa sebbene innocente... perché quando bisogna sanare una colpa ed evitare che si inneschi la spirale della violenza non importa chi ha ragione e chi ha torto» (113). Da Tamar, disonorata con violenza incestuosa, il cui grido continua a riecheggiare in quelle delle «principesse bellissime, come lei con la veste stracciata, che continuano con lei a urlare lungo le nostre strade» (196); alla maga e negromante che «forse, diede a Saul l'ultimo abbraccio misericordioso, gli regalò le ultime parole buone che la vita, Samuele e Dio gli avevano negato». D'altronde «la Bibbia è in-finita anche per le parole e i gesti di donne e uomini ordinari, spesso scartati e peccatori, che consentono alla parola biblica di essere, qualche volta, più umana delle parole di Dio pronunciate dai suoi profeti» (132). E tante altre ancora sono le figure intercettate dall'autore, leggere e fugaci, ma che con tenacia delicatezza e con misericordia, ricevuta o donata poco importa, diventano paradigma di donne e uomini capaci di instaurare nuovi rapporti, di creare «civiltà dal dono omeopatico» (29ss), di essere parte di «quella comunità meticciana che genera» (93ss). Questo libro può essere letto tutto d'un fiato, ma per la sua forma e struttura si presta meglio a essere gustato in un mese, 31 giorni, uno per paragrafo. Certo, non bisogna chiedere al testo l'estrema precisione dell'analisi diacronica o l'adesione di tutti i particolari con ciò che la comunità scientifica dà oggi per assodato (alcune immagini in effetti possono risultare un po' forzate); d'altronde non è questo il suo obiettivo. Quest'opera si rivolge piuttosto a chi cerca pagine che facciano vibrare, che mostrino come la Parola di Dio parli ancora, e dica parole nuove, parole di donne,

parole di sofferenza, parole di emarginati, parole di economia vera. Questo è il suo obiettivo, e questo è stato raggiunto.

Giuseppe De Carlo  
 ISSR Sant'Apollinare  
 Via Lunga, 47  
 47122 Forlì  
 decarlogius@gmai.com

T. SEIDL, *Nach Weinen und Klagen, Lohn und Hoffnung. Sprachwissenschaftliche Analysen zum "Trosthüchlein Jeremias" (Jer 30-31)* (Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 106), EOS Verlag, Sankt Ottilien 2020, p. 247, cm 21, € 29,95, ISBN 978-3-3806-7996-7.

Lo studio scaturisce dal lavoro fatto dall'autore collaborando alla creazione della *Biblia Hebraica Transcripta*, un database di ricerca promosso da W. Richter († 2015), professore all'Università di Monaco, nel quale è inserito non solo il Testo Masoretico traslitterato, ma anche un'analisi delle parole, della morfologia e della sintassi secondo i criteri elaborati da quello studioso (cf. <https://www.bht.gwi.uni-muenchen.de>).

Come dice il sottotitolo, si tratta di un'accurata analisi linguistica di Ger 30-31, una sezione molto studiata e spesso classificata come poesia; lo scopo dichiarato nell'introduzione è quello di verificare l'unità e coerenza del «libretto della consolazione» sia dal punto di vista lessicale che tematico, nonché le connessioni linguistiche con il resto del libro di Geremia e altri libri della Bibbia ebraica.

Il primo capitolo (13-50) presenta anzitutto una traslitterazione del testo ebraico di Ger 30-31 e la sua traduzione in tedesco, con la distinzione e numerazione delle singole frasi nei versetti, così si offre al lettore il quadro di riferimento per l'analisi successiva. Seguono alcune osservazioni di critica testuale (che giustificano i pochi punti in cui si decide di emendare il Testo Masoretico) e una discussione della delimitazione dell'unità letteraria e della sua articolazione. Ger 30-31 viene suddiviso, in base a criteri formali, nei seguenti brani: 30,1-3; 4-7; 8-9; 10-11; 12-17; 18-22; 23-24; 31,1; 2-6; 7; 8-9; 10-14; 15-17; 18-20; 21-22; 23-26; 27-28; 29-30; 31-34; 35-37; 38-40. Ciò che unisce i diversi brani, e dà coerenza formale ai due capitoli, è soprattutto il fatto che si tratta per la quasi totalità di un discorso divino.

Il secondo capitolo (che occupa la gran parte del volume, 51-233) è lo studio linguistico formale dettagliato, seguendo i criteri elaborati da W. Richter, di tutti i brani individuati. L'analisi procede mediante il seguente schema: si parte dall'analisi delle parole, poi delle connessioni tra le parole (relazioni attributive, appositive, stato costruito ecc.); segue l'analisi delle frasi, divise in frasi nominali e verbali, delle forme verbali e del loro valore, per concludere con lo studio della connessione fra le frasi. Un breve sommario dei risultati aiuta il lettore a fare il

punto dopo l'analisi di ogni brano. In questa parte si fa ampio uso di abbreviazioni che sono però tutte spiegate nell'elenco posto al termine del volume.

Il terzo breve capitolo (234-236) riassume sinteticamente i risultati dell'analisi in dieci punti, che ci sembra opportuno riportare nelle linee essenziali:

1. Ciascuno dei ventuno brani rappresenta un'unità letteraria indipendente, senza forti legami con ciò che precede o segue. I brani di 30,23-24 e 31,1 vanno considerati frammenti, mentre 31,38-40 è un'integrazione. Aggiunte secondarie sono anche il riferimento a Sion in 30,17; 30,22; 31,6.26.

2. I legami fra i vari brani sono deboli dal punto di vista linguistico.

3. Quindi Ger 30-31 va considerato una costruzione redazionale, un'antologia di diversi oracoli di salvezza. La mano del redattore è riconoscibile nell'uso di espressioni introduttive e talvolta di formule di chiusura.

4. Ciò nonostante compare una linea tematica comune: il passato di sventura si muta in un futuro di salvezza grazie all'intervento di YHWH in favore del popolo. Molti dei brani sono modellati sul contrasto fra il passato buio e il futuro luminoso.

5. «Un sostrato letterario formalmente correlato può essere ipotizzato solo per i brani i cui destinatari sono appellati direttamente con la 2ª persona femminile [...] Ma anche questi quattro brani (30,12-17; 31,2-6; 31,15-17; 31,21-22) mostrano ciascuno caratteristiche formali e tematiche altamente indipendenti» (236).

6. Tutti gli eventi salvifici sono opera esclusiva di YHWH.

7. I riferimenti concreti a date e personaggi storici sono pochi e generici; è quindi impossibile individuare circostanze storiche specifiche per la proclamazione degli oracoli. Sono però indiscutibili i richiami agli oracoli di salvezza del Deutero-Isaia, specialmente in Ger 30,10-11; 31,7.10-14.23-26.35-37.

8. In Ger 30-31 analogie di tipo sintattico e stilistico sono in gran parte presenti solo nella cornice redazionale; la forma linguistica di ciascun brano è singolare.

9. Il tempio di Gerusalemme e il suo culto non hanno un ruolo importante nella restaurazione annunciata in Ger 30-31.

10. I rimandi letterari al resto del libro di Geremia sono limitati ai cc. 1; 3; 5; 11; 32; 33.

Completano il volume la bibliografia (non ampia e prevalentemente di autori tedeschi; manca l'importante studio di B. BOZAK, *Life 'Anew'. A Literary-Theological Study of Jer. 30-31* [AnBib 122], Roma 1991), l'elenco delle abbreviazioni e l'indice degli autori.

Il pregio del libro sta sicuramente nell'accuratezza e minuziosità dell'analisi linguistica proposta, un punto di riferimento molto utile per chiunque vorrà in futuro cimentarsi nello studio di questi affascinanti capitoli del libro di Geremia.

Filippo Serafini  
Pontificia Università della Santa Croce  
Piazza Sant'Apollinare, 49  
00186 Roma  
serafini@pusc.it

I. STRENKOVÁ, *Devastata è Ninive! Studio esegetico di Na 3,1-7 alla luce del suo contesto storico-letterario* (Studia biblica Slovaca. Supplementum 4), Univerzita Komenského v Bratislave, Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta, Bratislava 2020, p. 382, cm 25, € 25,00, ISBN 978-80-223-5050-1.

Il presente volume è la pubblicazione della tesi difesa dall'autrice nel 2012 presso il dipartimento di Teologia Biblica della Pontificia Università Gregoriana, ma è stato pubblicato dalla Facoltà di Teologia Cattolica Romana Cirillo e Metodio della Univerzita Komenského v Bratislava, come risulta dalla sigla della casa editrice (Univerzita Komenského v Bratislave, Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta). Lo scopo del lavoro è duplice: innanzitutto, esaminare il passo biblico riportato nel titolo (l'autrice preferisce la forma Nahum per rendere evidente il rapporto con la radice «consolare», *nḥm*); in secondo luogo, cogliere come un paese conquistato percepiva il dominio assiro, rispetto alle commemorazioni ufficiali assire (9). La scelta del tema è suggerita anche dalla rara presenza del libro di Nahum nelle monografie storiche sull'impero assiro (8). La struttura del lavoro è semplice: dopo aver presentato il contesto storico dell'ultima capitale, Ninive (c. 1), l'autrice compie un'analisi esegetica sia del passo di Nahum soprattutto in prospettiva intertestuale e intratestuale (cc. 2-3) sia delle commemorazioni militari negli annali assiri (c. 4), e conclude con un confronto tra questo materiale (c. 5).

Il primo capitolo (16-45) presenta le successive fondazioni e ricostruzioni delle capitali assire per concentrarsi su Ninive, completamente trasformata da Sennacherib. Il punto di osservazione è l'attività edilizia dei diversi sovrani, perché questa intensa attività suppone la disponibilità di mezzi, che si ottengono grazie a una politica di conquista. Viene offerta una ricostruzione della fine dell'impero assiro, basata sulle lacunose testimonianze in cuneiforme, e si suppone che le ragioni della sua fine siano sia di natura economica (mantenimento di un esercito permanente e di un apparato amministrativo, attività edilizia, aumento della popolazione urbana con sfruttamento della periferia), sia politico-militari (eliminazione del regno di Elam, che favorisce lotte interne a Babilonia e che lascia spazio ad arrivi dall'altopiano iranico; tecnica militare di natura offensiva, non progettata per la difesa).

L'analisi esegetica intertestuale di Na 3,1-7 viene sviluppata in due capitoli. Sono esaminati con cura i singoli termini e sono interpretati alla luce di altri testi biblici, che hanno il lessico in comune oppure una situazione simile (segnaliamo di seguito quelli più ampiamente trattati). I primi tre versetti sono presentati nel secondo capitolo (48-122). L'analisi si articola attorno ai tre attributi di Ninive elencati nel v. 1: città sanguinaria, depredatrice e piena di falsità. Il tema della città sanguinaria rimanda a una serie di testi (Ab 2,12-14; Mi 3,9-12; Ger 22,13-19; Ez 22 e 24; 2Re 21,1-18; Gen 10,8-12) da cui emerge che l'aggettivo sanguinario attribuito a Ninive si riferisce alla modalità di consolidamento della città e del potere imperiale. La depredazione e lo sfruttamento sono rappresentate dalla metafora del leone, sovente presente nel linguaggio biblico. Alcuni termini rari suggeriscono una serie di riferimenti intertestuali; così la presenza delle locuste (Na

3,15-17) sottolinea le conseguenze della spoliazione ad opera dei conquistatori. Il confronto con il linguaggio di Is 5,26-30, mostra come col passare del tempo la violenza assira sia sempre più cresciuta. Il terzo attributo, la falsità, si riferisce sia alla politica internazionale e alle tecniche della guerra (Sal 59,13 letto alla luce di 2Re 18,28-35; Na 2,14), sia alla politica interna della corte reale (Os 7,3-7).

Il terzo capitolo (123-179) è dedicato ai successivi quattro versetti, che presentano la motivazione della caduta di Ninive e la sua punizione. La causa della fine della città è descritta nel v. 4 con la personificazione della donna incantevole (Pr 7,6-27), approfittatrice che schiavizza i popoli (Gl 4,1-3), maestra di incantesimi (Es 22,17; Dt 18,10-11.14; 2Cr 33,2-9), prostituta (2Re 9,22). La punizione è descritta nei vv. 5-7: la città viene spogliata della sua bellezza, ricoperta di lordure, disprezzata, abbandonata dagli indovini (Is 47), priva di consolatori. La città personificata riceve una pena corrispondente al reato perpetrato: viene rivelata la vera natura di Ninive ai regni che erano stati ingannati dal suo fascino.

Il quarto capitolo riporta le attività militari ricordate dagli annali assiri (181-288). Vengono messi a confronto due testi: da una parte, l'Obelisco nero di Salmanassar III e, dall'altra, gli annali di Assurbanipal (prisma A). Tra il primo testo (IX sec.) e il secondo (VII sec.) si nota uno sviluppo letterario, pur nella comunanza delle metafore. I due testi sono analizzati da diversi punti di vista: conquiste con distruzioni, assedi, battaglie in campo aperto, sottomissioni volontarie, tipologia di nemici, bottini e tributi, presenza di elementi religiosi (divinazione, sogni). In conclusione, si nota uno sviluppo da uno stile monotono e ripetitivo (IX sec.) a uno spiegamento di immagini ed espressioni di violenza (VII sec.); da una generica descrizione del bottino a liste minuziose. In particolare, la fase più recente è caratterizzata da inserzioni narrative, dall'enfasi sui patti conclusi coi popoli sottomessi, dalla comunicazione tra re e divinità tramite tecniche divinatorie. Come nell'analisi della profezia di Nahum così qui è analizzato con cura il lessico delle iscrizioni.

Questa ampia ricerca sulle fonti si conclude con una sintesi teologica (289-310). Il testo biblico, letto sullo sfondo dei testi storiografici assiri, mostra l'altra faccia della stessa medaglia: ciò che nella prospettiva assira è motivo di celebrazione, dal punto di vista del paese soggiogato è un'accusa. I beni e le ricchezze di Ninive sono di fatto rapina e preda. «In queste situazioni la vendetta divina diventa metafora dell'intervento salvifico del Signore» (304). La punizione dell'Assiria è un intervento salvifico per Israele.

Strenková con la pubblicazione della sua tesi ci offre non una monografia, bensì due monografie autonome di eguale ampiezza: un esercizio di lettura del testo di Nahum e un'esegesi delle iscrizioni assire. Il lavoro è meticoloso e suppone una competenza variegata, dall'ebraico all'accadico. Lo stile è didattico: si segnala man mano la progressione e il nesso degli argomenti, si riprendono osservazioni fatte, si usano segnali che richiamano l'attenzione del lettore, come fosse presente a una lezione (nella produzione esegetica italiana ha molto spazio la funzione faticosa del linguaggio). Purtroppo, il ritardo nella pubblicazione della tesi porta ad alcuni inconvenienti, come l'aver trascurato diverse pubblicazioni di G.D. Cook sul libro di Nahum, alcune direttamente interessate al tema affrontato da Strenková (*JBL* 136[2017], 895-904; *BBR* 26[2016], 341-352; *BBR*

29[2019], 19-31), come anche gli articoli di D.C. Timmer (*BBR* 24[2014], 349-362) e C. Quine (*VT* 69[2019], 498-504).

Pubblicando una tesi originariamente destinata a un pubblico accademico, sarebbe stato vantaggioso intervenire con qualche accorgimento per raggiungere un maggior numero di lettori. Ad esempio, era utile riportare tutti i testi biblici esaminati, come pure quelli assiri, altrimenti il lettore è costretto a leggere la tesi consultando continuamente i testi di cui si parla. Un altro accorgimento era quello di presentare globalmente il libretto di Nahum, perché il lettore entra subito a contatto coi versetti da commentare, ma non sa nulla di questo profeta, ha solo l'impressione che esso sia contemporaneo agli eventi di cui parla. L'invettiva contro Ninive ha un diverso significato a seconda dell'epoca in cui viene collocata, perché vi sono state varie proposte che vanno dal 668 al 612 a.C. e qualcuno la colloca dopo la caduta della città (per non parlare di datazioni in epoca ellenistica: contro i Seleucidi). Inoltre, invece delle poche righe sugli studi precedenti (7), sarebbe stata utile anche una discussione sulla posizione di Nahum all'interno del Libro dei Dodici Profeti minori (un tema sempre più studiato negli ultimi anni). Alcuni argomenti avrebbero meritato un maggiore sviluppo, come la simbologia della città, a cui Strenková accenna rimandando ad altri autori (51 in nota). Inoltre, è imprescindibile una presentazione più sistematica del ruolo di Ninive nell'AT con un confronto con l'immagine della stessa città nel libretto di Giona (citato solo una volta in nota a p. 310). Tuttavia, queste annotazioni sono solo un suggerimento che avrebbe reso più fruibile il libro per un maggior numero di lettori, ma non tolgono nulla al valore del lavoro in sé.

Claudio Balzaretto  
Via Galvani, 13  
Novara  
claudiobalz@libero.it

N. CALDUCH-BENAGES, *Pan de sensatez y agua de sabiduría. Estudios sobre el libro de Ben Sira* (Artículos Selectos 1), Editorial Verbo Divino, Estella 2019, p. 453, cm 24, € 37,00, ISBN 978-84-9073-512-1.

La presente pubblicazione è il primo volume di una nuova serie che raccoglie contributi già apparsi su riviste o in opere collettive. L'autrice che fa da capofila a questa collana è una nota ed esperta studiosa del mondo sapienziale, Nuria Calduch-Benages, ordinario di esegesi presso la Pontificia Università Gregoriana in Roma e segretario della Pontificia Commissione Biblica. La prof.ssa N. Calduch-Benages ha al suo attivo numerose pubblicazioni, sia a carattere scientifico sia a carattere divulgativo. In questa opera sono racchiusi ventuno preziosi contributi sul libro del Siracide, testo sul quale l'autrice è tra i maggiori esperti attualmente nel panorama internazionale.

Sono cinque gli ambiti che permettono di raggruppare i ventuno saggi: le questioni introduttive sul Siracide (17-54), studi tematici e semantici (55-141),

studi esegetici (143-267), articoli sulle donne (269-348) e due contributi offerti come «riletture» teologiche (349-380). Canone, ispirazione e titoli tematici sono i tre argomenti che fungono da introduzione all'opera: «Ben Sira y el canon de las Escrituras» (19-31), «La inspiración en el Sirácida o libro de Ben Sira» (33-45), «Los títulos griegos y latinos de Sirácida 1-2» (47-54).

Gli studi che leggono in modo trasversale l'opera di Ben Sira si concentrano su alcuni temi, quali la prova, il culto, il simbolismo teriomorfo e la misericordia: «El motivo de la prueba en el libro de Ben Sira con especial referencia a Sir 2,1-6» (57-70), «El servicio cultural en el Sirácida: estudio del vocabulario» (71-84), «Aromas, fragancias y perfumes en el Sirácida» (85-102), «Simbología animal en el texto hebreo de ben Sira» (103-120), «“El ser humano se compadece de su prójimo; el Señor, de todo viviente” (Sir 18,13ab), «La misericordia en el Sirácida» (121-141).

I saggi esegetici si focalizzano sul confronto con la versione siriana di Sir 1, sul legame sapienza-prova, sull'istruzione e il senso dell'ammonimento a partire dal vocabolo ebraico *mûsar*, sul perdono, sulla lode e sul rapporto con l'ellenismo: «Traducir-Interpretar: la versión siríaca de Sirácida 1» (145-172), «La sabiduría y la prueba en Sir 4,11-19» (173-199), «Un juego de palabras sobre el término *mûsar* (Sir 6,22)» (201-212), «Es mejor perdonar que guardar rencor: estudio de Sir 27,30-28,7» (213-233), «Elementos de inculturación helenista en el libro de Ben Sira: los viajes» (235-244), «Alabad a Dios, creador de todo (Sir 43,27-33)» (245-267).

La quarta sezione del libro è totalmente consacrata alle donne. L'accusa di misoginia rivolta al saggio gerosolimitano dagli studiosi trova un reale fondamento. A partire dalla lettura di diversi passi in cui egli descrive in modo negativo l'universo femminile, egli distingue buone e cattive spose, ribadisce la possibilità del marito di divorziare, sembra contemplare la bigamia e passa sotto silenzio le grandi donne della Bibbia nel suo elogio degli antenati: «Buenas y mala esposas en el libro de Ben Sira: ¿una clasificación inofensiva?» (271-288), «“Córtala de tu carne”. Divorcio en el libro de Ben Sira» (289-305), «¿Poligamia en ben Sira?» (307-317), «El silencio sobre las heroínas de Israel en el “Elogio de los Antepasados” (Sir 44-55)» (319-335). Questi tratti negativi emergono anche nella versione siriana del libro e, precisamente, nella descrizione della donna fatta dagli uomini (genero): «La mujer en la versión siríaca (Peshitta) de Ben Sira: ¿Segos de género?» (337-348).

Nei due articoli finali l'autrice allarga la riflessione e si interessa al rapporto di Siracide con il Nuovo Testamento e con i Padri della Chiesa: «Ben Sira 2,1-18 y el Nuevo Testamento» (351-362), «Ben Sira 2,1-18 y los padres de la Iglesia» (363-380).

Il volume è corredato di un elenco di sigle e abbreviazioni (381-387), di una ricca bibliografia (389-423) e di indici (citazioni, autori, padri, qumran, apocrifi AT e NT: 425-453).

In questi venti anni di docenza sui libri sapienziali e, nello specifico, nelle lezioni dedicate al Siracide, ho potuto constatare che il riferimento all'universo femminile è tra i temi più problematici, almeno stando all'immediato *feedback* degli studenti e delle studentesse. La gravità degli atti di violenza riferiti dalla

cronaca che sono perpetrati dagli uomini – quasi sempre compagni di vita – sulle donne, fa guardare con un certo sospetto i consigli del saggio che, a detta di alcuni, fomenterebbero la violenza a motivo della palese misoginia. Stanno davvero così le cose? Proviamo a trovare una risposta approfondendo un contributo offerto dalla prof.ssa N. Calduch Benages, che sul versante femminile è impegnata in prima persona anche in quanto membro della Commissione istituita nel 2016 da papa Francesco per lo studio del diaconato delle donne.

In «Buenas y mala esposos en el libro de Ben Sira: ¿una clasificación inofensiva?» (271-288), la classificazione positiva («buona moglie») o negativa («cattiva moglie») è posta in essere a partire dalla figura e dal ruolo del marito e della famiglia. Poiché il punto di partenza è il *bonum coniugalis*, la donna è considerata nella sua funzione di moglie e madre, restando in questo modo in secondo piano. Una buona moglie è, infatti, una benedizione per il marito (Sir 26,1) proprio in ordine alla sua importanza nell'educazione dei figli. Al contrario, una cattiva moglie è un disastro e manda in malora la stabilità matrimonio. Ormai è un dato arcinoto che per Siracide l'obbedienza della moglie deve essere passiva e incondizionata, pena il divorzio (Sir 25,26). Così come è noto il primato della figura del capo famiglia che non deve dipendere da nessuno, che tutti deve sottomettere (Sir 33,20) e che non deve essere soggetto al lavoro della moglie (Sir 25,22).

N. Calduch-Benages si introduce nella riflessione facendo notare che Ben Sira non si pone come uno scrittore polemico nei confronti dell'ellenismo, poiché il suo obiettivo era quello di animare la fede dei suoi connazionali e di corroborarne gli animi (271). Questa premessa è importante in ordine alla comprensione dei detti sulla donna e, più in generale, per l'ermeneutica dell'intera opera. Le riflessioni di Ben Sira, infatti, non sono per nulla distanti da quelle offerte da alcuni scritti che circolavano nel suo contesto. Queste opere egizie e greche influenzano il tenore delle riflessioni del saggio: «Desde el principio hasta el final de su libro, mantiene impresionante equilibrio por medio de expresiones ponderadas, omisiones oportunas, alusiones implícitas y fina ironía» (288). La «via conciliatoria» è intenzionale, e lo conferma la possibilità di altre opzioni di pensiero, come quella dei circoli enochici che si discostano dalla negatività delle riflessioni sulla donna. Ben Sira, in altre parole, non intende cedere davanti all'avanzata dell'ellenismo e marca il territorio, offrendo una parola che potesse suonare familiare ai suoi destinatari (nella linea della cultura dominante), ma che fosse di ispirazione giudaica. In altre parole, «un cambio, por mínimo que fuere, a favor de las mujeres habría hecho tambalear el sistema patriarcal que lo protegía sido demasiado peligroso. Quien pierde el control, pierde el poder» (288). Ritornando alla questione della misoginia, possiamo concludere constatando che non è possibile scagionare Ben Sira dall'accusa di misoginia mossagli. Tuttavia, l'aver contestualizzato il tenore delle sue affermazioni permette una migliore comprensione del suo pensiero – probabile frutto dell'esperienza diretta di un matrimonio non riuscito (277) – e delle ragioni culturali che lo hanno indotto a seguire una visione della famiglia e, di conseguenza, della donna. Va ricordato che tale visione è comune, tra l'altro, anche ad altri saggi della Bibbia (cf. Qohelet 7,26-29). Il dato culturale evidenziato non permette, pertanto, di replicare stereotipi del passato e, tantomeno, di giustificare la violenza sulle donne.

In questo articolo, come negli altri del volume, la chiarezza espositiva e il rigore scientifico della prof.ssa N. Calduch-Benages consentono di entrare nel vivo di alcuni dei temi più caratterizzanti e anche più delicati del Siracide. Questa selezione di scritti va salutata, pertanto, con vivo interesse, perché permette a chi studia l'opera del saggio di attingere agevolmente alla fonte della sapienza biblica e di ricavarne un grande beneficio.

Sebastiano Pinto  
Facoltà Teologica Pugliese (Bari)  
Largo S. Sabino, 1  
70122 Bari  
sebastiano.pinto@tiscali.it

G. RAVASI, *Biografia di Gesù secondo i Vangeli*, edizioni Raffaello Cortina 2021, p. 252, cm 22,5, € 19,00, ISBN 978-88-3285-363-6.

Quando e dove finiranno le introduzioni ai Vangeli? A parte quelle scientifiche intendo qui solo quelle divulgative, pur serie. Ce n'è una discreta serie. Eccone tre tra le ultime: R. Aguirre – C. Bernabé – C. Gil, *Cosa sappiamo di Gesù di Nazaret? Il punto sulla ricerca attuale*, Cinisello Balsamo, MI 2010; P. Mascilongo – A. Landi, *Tutto ciò che Gesù fece e insegnò. Introduzione ai Vangeli sinottici e agli Atti degli Apostoli*, Leumann-Torino 2021. Sono molto simili tra loro, quella più completa mi pare quella del card. Ravasi, il ben noto biblista e fortunato divulgatore in tanti ambienti e livelli. Sulla sua introduzione quindi mi concentro.

Oltre che ricca, come di solito negli scritti di Ravasi, di citazioni e di testi anche di scrittori credenti o meno, antichi e moderni, in particolare qui di musicisti alle prese con i Vangeli (come Bach e molti altri), e di numerosi testi dei Vangeli apocrifi; il volume si dedica appunto a introdurre molti lettori ai quattro Vangeli, sulla scia dei numerosi studiosi degli ultimi secoli, protestanti e cattolici. Ravasi condivide l'idea ormai diffusa che i Vangeli intrecciano in modo stretto storia e fede di evangelisti e chiese primitive apostoliche, e ciò suscita ormai da tempo il problema intrigante e difficile del loro rapporto preciso con il Gesù della storia: con la sua biografia. Tanto difficile che, come è noto, nessuno studioso tenta ormai da decenni di pubblicare una vita di Gesù. Molti invece i commenti ai singoli Vangeli e alle loro caratteristiche specifiche. A meno che ci si accontenti di ricostruire il meglio possibile una biografia di Cristo pur seria ma anche ridotta all'essenziale. È quanto tentano sia Ravasi sia gli altri autori citati sopra e altri ancora. A tutto ciò tendono anche le pagine dedicate a pur parziali loro biografie.

Per avviare i lettori al problema della storicità del Gesù dei Vangeli sono stati individuati alcuni criteri, che Ravasi espone con chiarezza; quello più importante sembra quello della discontinuità: ciò che non è spiegabile con la vicinanza a idee, ambienti, linguaggio, interessi dell'ambiente giudaico e pagano del I sec. e

nemmeno con la vita delle chiese primitive si può ritenere risalente a Gesù. Qui ripeto quanto varie volte ho già detto in miei numerosi scritti (ignorati anche in questi volumi): l'elemento più discontinuo è il fatto della morte di Gesù su una croce (o per impalazione): nelle culture di allora – e non solo di allora – un Cristo signore divino morto in tal modo era impensabile: era un orrore, un segno di fallimento e di disgrazia, così anche per la fede in lui come risorto da morte e asceso al cielo nel mondo degli dei (s. Paolo al riguardo è chiarissimo). Perché allora lasciarlo solo nell'implicito? È quel discontinuo che sta alla base della storicità essenziale dei Vangeli e non solo. Forse si vuol evitare di mettere troppo Cristo discontinuo rispetto alla storia delle religioni e delle civiltà?

Ravasi completa il suo lavoro dapprima conducendo il lettore a una lettura globale di ognuno dei quattro Vangeli e delle loro specifiche caratteristiche e poi con alcune schede su temi sintetici presenti in essi. Molto ben curata quella sui miracoli del Signore e sul demonio. Come pure quella che guida nei meandri della Passione del Signore. Sorprende invece quella sul Risorto: è costruita solo con citazioni da Vangeli apocrifi, visti anch'essi come testimonianze interessanti. Nello stesso tempo si coglie una preoccupazione dell'A.: reagire alla enorme fortuna di cui godono gli apocrifi presso nostre chiese, comprese talvolta le liturgie ufficiali. Non si può dar torto all'illustre autore, che mi fu anche collega nei seminari milanesi. Si rischia di oscurare la sobria bellezza dei nostri Vangeli canonici.

Giovanni Giavini  
Via Previati, 8  
20149 Milano  
giavinigiavanni@libero.it

L. ARCARI, *Vedere Dio. Le apocalissi giudaiche e protocristiane (IV sec. a.C. - II sec. d.C.)* (Frecce 291), Carocci Editore, Roma 2020, p. 444, cm 22, € 39,00, ISBN 978-8-8430-9850-7.

Luca Arcari, professore associato di Storia del Cristianesimo e Storia delle Chiese presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università Federico II di Napoli, raccoglie in questo denso volume i frutti di una ricerca ormai ventennale sull'apocalittica giudaica e cristiana, volti a presentarne una chiave di lettura diversa da quella proposta dagli studi storici, filologici e linguistici di P. Sacchi e della scuola. Si tratta cioè, come recitano le prime righe dell'introduzione (13-20), di un vero e proprio *tour de force* metodologico indispensabile a comprendere l'opera, «di leggere i testi di rivelazione giudaici e protocristiani (IV secolo a.C. - II secolo d.C.) come punti di congiuntura in cui esperienze psicotrope, interpretate come punti di contatto con il divino, diventano strumenti comunicativi rimodulati da specialisti della cultura nelle vesti di vere e proprie esperienze visionarie» (14). I testi visionari in parola apparrebbero a una dimensione completamente discorsiva in cui, se comprendiamo bene il pensiero dell'autore, gruppi contigui alle *élites* dominanti vogliono reinventare il passato giudaico.

Nella dialettica fra la storia e la sua cornice i produttori di questi testi, i cosiddetti «prosumatori», cioè individui che consumavano e riproducevano cultura, creano un universo di senso utile ai propri programmi di autodefinizione. Questo processo intellettuale produce così le sostanze psicotrope che danno colore e peso alle esperienze «alterando... lo stato d'animo e amplificarlo in un arco che include sostanze e comportamenti dai cibi, le bevande, alle danze ai rituali» (15). Di conseguenza, il sistema culturale è una specie di mercato nel quale ciascuno trova quanto è necessario a modificare le proprie reazioni interiori (15). I produttori della letteratura visionaria, avvalendosi della scrittura, vedono nelle esperienze psicotrope il mezzo per «una vera e propria reinvenzione o anche di un reale processo di colonizzazione [...] del giudaismo» (16) e manipolano continuamente materiali orali e scritti secondo un processo di «esegesi e riformulazione di ciò che è ritenuto rappresentativo della sua esistenza» (17). In questo contesto le categorie di *habitus* (introiezione delle pratiche) e *doxa* (trasformazione delle stesse in una seconda natura), riprese dal pensiero di Bordieau, permettono di interpretare i meccanismi visionari giudaici e cristiani: se da un lato essi esprimono l'autodefinizione giudaica, dall'altra si prestano alla manipolazione di quadri sociali e religiosi in una sorta di processo infinito di produzione e consumo.

Terminata questa corposa introduzione, il primo capitolo, «Le apocalissi fra esperienza e cultura» (21-60) ripercorre la storia degli studi del concetto di apocalittica, le distinzioni fra apocalisse storica (un essere sovranaturale veicola una rivelazione relativa alla salvezza escatologica a un destinatario umano) e ultraterrena (un veggente è sempre accompagnato da un essere sovranaturale nel mondo divino) per giungere alla definizione seguente: l'apocalittica esprime un resoconto di contatto diretto con il mondo altro (l'aldilà o l'oltremondo) secondo un processo sviluppatosi fra il IV sec. a.C. e il II sec. d.C. nel giudaismo del Mediterraneo (27-28), reminiscenze però della complessa eredità profetica e condiviso nel mondo greco-romano (di quest'ultimo il mito di Er della Repubblica platonica e il *Somnium Scipionis* sono gli esempi più noti). La testimonianza oculare del visionario, fededegna perché fondata sulla superiorità degli occhi, suscita reazioni emotive diverse e gli permette di vedere direttamente com'è l'oltremondo, di oggettivare le analoghe esperienze passate e di cercare un nesso fra ciò che sta intorno e davanti a lui (37). Nell'esperienza narrativa del visionario si ritrovano, dunque, gli «stati di coscienza alterati» descritti dalle scienze neurologiche in riferimento a un'uscita dal corpo volontaria o indotta o agli stati di pre-morte indagati dalla Scienza Cognitiva delle Religioni. A indurle non sono tanto il reitagio dello sciamanesimo o il consumo di sostanze allucinogene ma, come attestano i testi biblici e quelli apocrifi, comuni riferimenti culturali, la pressione sociale, gli stati mentali, il digiuno o tecniche rituali.

Il secondo capitolo «Dall'esperienza alla scrittura, dalla scrittura all'esperienza» (64-95) sottolinea la rilevanza della scrittura nell'esperienza visionaria, pur in un ambito sociale legato ancora all'oralità. Qui risuona una «retorica della conoscenza» (61) che attraversa passi biblici (Dn 9,1-3), apocrifi dell'Antico (nel libro di Enoc l'omonimo protagonista è «scriba» e «scrittore di giustizia»; si veda anche *4Esdra* 12,37-38) e del Nuovo Testamento (il *Pastore di Erma*). Gli autori riadattano, dunque, in questi «testi viventi» flussi di memoria fondativi, rielabo-

razioni e riscritture successive, innescate dal processo stesso di trasmissione (75) e ispiratrici di cataloghi di persone notevoli e di esempi autorevoli.

Il terzo capitolo «Le apocalissi fra testualizzazione e scritturalizzazione» (97-147) rimarca che la pluralità di testi e di varianti impedisce di parlare di un Canone, di Scrittura Sacra o di religioni del libro (97-98); la cosiddetta scritturalizzazione, centrata sull'ispirazione divina, sceglie, delimita ed esclude in base a punti di riferimento cronologici e istituzionali e non essendo stata né unitaria né lineare permise anche ulteriori processi di rielaborazione e riedizione. Di questa costante dialettica «fra preservazione e modificazione» (132) danno contezza la tradizione enochica in ambito qumraniano ed etiopico e le interpolazioni subite dal Quarto libro di Esdra, dai Testamenti dei XII Patriarchi.

Con il quarto capitolo «Tempi immaginari» (149-186) emerge il peculiarissimo ruolo del tempo e della memoria nelle esperienze psicotrope. Queste ultime nascono spesso da una distorsione temporale, frutto di sovraeccitazione fisica e mentale e capace di liberare la relazione fra passato e presente dai principi della logica tradizionale. La pseudografia permette, allora, di attribuire a un illustre personaggio del passato – famoso per i suoi contatti con l'oltremondano – la redazione di particolari esperienze visionarie particolarmente significative nel presente. Chi riceve la visione può inserirla alle estreme propaggini di un tempo primordiale come reazione a un trauma emotivo nato dalla contemplazione di realtà particolarmente penose. Fra di esse vi sono il male causato dall'intervento contaminante di realtà superiori (*1Enoc*); la crisi del sacerdozio e della giusta fede (*Apocalisse di Abramo*); la distruzione del tempio di Gerusalemme, su cui riflettono i cicli legati a Baruc, il segretario di Geremia e testimone della prima distruzione del tempio nel 586 a.C e allo scriba Esdra. Questo ponte fra passato e presente, entrambi così calamitosi, prepara quel futuro escatologico dal quale si attende una soluzione decisiva. Alcune opere (*L'Apocalisse di Abramo* e il *Testamento di Mosè*) producono, così, un gioco di specchi che aspira, in ultima analisi, alla liberazione dalla storia. Nel cristianesimo il ricorso alle apocalissi vuole fare i conti, invece, con l'evento traumatico della morte di Gesù in un processo di «reinvenzione e di rifunzionalizzazione del passato» (186).

Il quinto capitolo «Luoghi e spazi immaginari» (187-222) affronta un'altra peculiarità della letteratura apocalittica cioè la spazialità così strettamente collegata al tempo da formare un'erma bifronte (219). In essa hanno particolare rilevanza in primo luogo il tempio di Gerusalemme oppure la sua proiezione celeste in quanto luogo di celebrazione liturgica (*Apocalisse di Giovanni*) o approdo di quei viaggi superumani caratteristici della letteratura apocalittica e della più antica mistica giudaica. Lo stesso vale per luoghi fisici (il deserto, le montagne), per Gerusalemme e Babilonia i cui monumenti si caricano di significati simbolici positivi e negativi e per la terra di Israele. L'utopica ricchezza d'acqua e di prodotti agricoli (viti e olivi) che gli viene ascritta permetterebbe di disinnescarne «il potenziale sovversivo rispetto all'hic et nunc...e di proporre un programma di vera e propria resilienza rispetto a un potere che ... è ritenuto inamovibile nell'immediato» (214). Essa si ritrova anche nei Vangeli, poiché l'immagine del regno di Dio (*basileia thou theou*) non ha soltanto una valenza metaforica ed escatologica, ma indica anche salvezza più materiale e terrena. Di conseguenza

nel mondo giudaico non si può parlare di una escatologia e/o una rigida teologia dello spazio, ma di un processo ben più complesso che muovendo da prassi ritualizzate, tese a indurre estasi attraverso dinamiche interiori di depressione e autocommiserazione, vede le comunità testuali assumerle, interiorizzarle e rimetterle in moto (222).

Il sesto capitolo «Conoscere l'oltremondo» (223-266) illustra allora il tentativo della letteratura apocalittica di conoscere questa realtà, cogliendo nel dipanarsi della storia presente, per così dire, *evenementielle*, una serie preordinata di eventi diretti verso una conclusione. In vista di questo fine gnoseologico sono analizzati non solo il ruolo del sogno e della visione e la possibile derivazione dell'apocalittica dalla letteratura sapienziale ma anche quelle le esperienze di «discesa e di salita» che portano il veggente, grazie a un mediatore celeste, a conoscere realtà celesti e a comprendere la creazione, il male o il destino *post-mortem* dei giusti e dei malvagi. Questa incessante opera di *bricolage* comportò la continua riformulazione di «tasselli culturali».

Il settimo capitolo «Agenti dell'oltremondo» analizza «esseri dotati di funzioni e mansioni che ne illustrano alcuni caratteristiche o tratti peculiari» (267) e che lo abitano sulla falsariga delle gerarchie umane. Se la presenza di figure mediatrici non è ignota al mondo biblico (l'angelo interprete del libro di Zaccaria o il Satana del libro di Giobbe), essa relativizza però, il concetto di monoteismo. Il mondo divino disvela così «una struttura a cerchi concentrici in cui Jhwh emana il suo ruolo di sovrano in una serie di esseri sottoposti.. che agiscono come immagini e funzioni della divinità superiore» (269). Alcuni personaggi angelici partecipano al giudizio finale, altri agenti superumani riportano, invece, al passato più remoto (Enoc, Melkisedec e Levi) e diversi antagonisti (il serpente del libro della Genesi, il Mastema del libro dei *Giubilei*, l'anticristo delle apocalissi cristiane) agiscono nella storia.

L'ottavo e ultimo capitolo «Dai testi ai contesti» (315-370) manifesta un certo scetticismo sulla possibilità di classificare i testi sulla scorta delle discriminanti ideologiche individuate da P. Sacchi e dalla sua scuola (che riprodurrebbe in pratica la descrizione del giudaismo fatta da Giuseppe Flavio), ma suggerisce di analizzare ogni testo secondo le proprie individualità e il proprio contesto storico e sociologico, tenendo conto dell'influenza sempre più grande del testo scritto. I testi più volte analizzati sono attribuiti, dunque, a diverse fasi storiche: in epoca persiana ed ellenistica (all'incirca VI-III secolo a.C.) gruppi di tecnici (scribi, consiglieri, saggi) di estrazione sacerdotale e contigui al potere imperiale, redassero il *libro dei Vigilanti* (confluito nel ciclo enochico) e il *libro dei Giganti*. Vi emerge una contestazione alla teodicea proposta dal racconto della Genesi e basata su un ordine cosmico in favore di una trasgressione originaria (unione degli angeli vigilanti con le donne) i cui effetti sono ancora visibili. Questo processo dialettico che richiama la geografia della Galilea, avrebbe conferito a Enoc un'importanza sempre più grande (329-336). Fra il regno di Antioco III Epifane e l'epoca maccabaica (II secolo a.C.) la rilettura di quei testi accentuerebbe la degenerazione della storia umana e l'attesa di un giudizio finale, come confermerebbero l'Apocalisse degli Animali (*1Enoc* 85,1-90,42) e il *libro dei Sogni* confluiti nel ciclo enochico quanto il ciclo di Daniele. In età asmonaica e romana (II

sec. a.C.- I sec. d.C.), alla vitalità della letteratura enochica si aggiunse anche il *Testamento di Mosè*, alimentando la polemica fra le classi sacerdotali. La distruzione del tempio di Gerusalemme per mano romana suggerì la produzione di testi come il *4Ezra* e *2Baruc* nei quali traspare bene il valore assoluto e identificativo della Torah e il prestigio della classe scribale. Altri testi come l'*Apocalisse di Abramo* o *3Baruc* sottolineano l'opposizione fra giudei e pagani o quella più generica fra giusti e malvagi. Non manca, infine, un'analisi del contesto sociologico e storico-religioso del mondo romano in cui si stagliano l'*Apocalisse* giovannea e quelle successive. Della prima l'A. sottolinea la ricercatezza del lessico, di quelle successive la ripresa di elementi più antichi allo scopo di difendere istanze, delineare programmi di autodefinizione o di conflitto.

«Le Conclusioni» (371-378) risultano particolarmente importanti: la critica della ricostruzione del giudaismo di M. Weber in cui la dimensione spirituale (profetica) si contrappone a quella formale (sacerdotale) e dei successivi sviluppi storici porta l'autore a concludere, se ne comprendiamo bene il pensiero, che l'apocalittica e i gruppi a essa abitualmente collegati, non esiste! Senza differenziarsi dalla profezia (come già dimostra la contiguità fra *apocalipsis* e *propheteia* nell'*Apocalisse* giovannea, ricca di riferimenti ai libri profetici veterotestamentari), l'apocalittica rappresenta perciò soltanto un mezzo di comunicazione culturale comune a tutto il bacino del Mediterraneo (374). In questa veste essa serve a cementare l'appartenenza di determinati gruppi e a strutturare la comunicazione fra divino e umano in difficile equilibrio fra l'oralità e scrittura. Ormai libera dalle catene del Canone di molti secoli posteriore, l'apocalittica giudaica non sarebbe più una sorta di *praeparatio evangelica* che con le sue problematiche cosmologiche, protologiche e escatologiche prepara l'avvento e la soluzione proposta dal cristianesimo. Le note (379-400) di carattere argomentativo ed esplicativo, una bibliografia dei testi primari (400-410) e degli studi citati (410-435), l'indice dei nomi degli studiosi moderni (437-442) chiudono il volume.

In sede di commento è sin troppo facile esprimere ammirazione per la straordinaria dottrina e l'approccio multidisciplinare dell'autore, che sa padroneggiare gli apporti di scienze così diverse fra loro (l'antropologia, la neurologia, la psicologia, la filosofia, la storia) e spesso lontane dagli studi vetero-, inter- e neotestamentari per poter proporre una innovativa visione del fenomeno delle apocalissi giudaiche e protocristiane. In questo senso ci sembra riuscito il tentativo di identificare, almeno nella loro dimensione cronologica, i gruppi responsabili di questo incessante processo di lettura, rilettura, riformulazioni e adattamenti, come pure l'incessante lavoro intorno ai testi. Rimanendo all'interno delle nostre competenze – il solo, penoso esame di Fisica Medica sostenuto troppi lustri fa, podromico a un liberatorio passaggio di facoltà, mi esonera dalla discussione neurologica ... – l'individuazione di processi mentali che governano il pensiero profetico e apocalittico, fa avanzare la discussione ben oltre il criterio «dissonanza conoscitiva» (che Arcari ricorda) applicato molti anni fa alla letteratura profetica, come pure la feconda osservazione sul valore della monumentalizzazione di luoghi di Gerusalemme che si caricano di una grande valenza apocalittica [l'A. cita al proposito Zc 14 sul quale rimando a F. Bianchi, «Il Signore sarà re su tutta la terra (Zaccaria 14,6-11)», in M. Cassuto Morselli – G. Michelini (edd.), *La Bib-*

*bia dell'Amicizia. Brani dei Neviim/Profeti commentati da ebrei e cristiani*, Cinisello Balsamo 2020, 334-359] e la ricostruzione del moto maccabaico. Ovviamente un'opera di tale *envergure* solleva, e non potrebbe essere altrimenti, anche una serie di domande, a partire dalla localizzazione dei primi autori o prosumatori, dall'inglese *prosumer*. Il ricorso a questo termine, coniato per la prima volta dal futurologo A. Toeffler, *La terza ondata*, Milano 1987 (edizione inglese 1980), per definire la produzione di massa di prodotti così personalizzati da richiedere l'intervento degli stessi consumatori, avrebbe richiesto forse maggior attenzione, se consideriamo la multiforme composizione della categoria: c'è il «prosumer» che produce, quello che ripara, che condivide o che testa il prodotto. Sarebbe stato interessante applicare queste sottodivisioni alla redazione dei vari testi allo scopo di valutarne l'impatto. Il tempio come luogo di elaborazione e il sacerdozio come categoria produttiva può portare a escludere – posto che la profezia aveva già diritto di cittadinanza nel tempio – l'apporto della sapienza? Rispetto al sacerdozio la sapienza ha un respiro ben più universale, aprendosi al contatto con altre esperienze religiose e culturali: J.J. Collins, «The Sage in the Apocalyptic and Pseudoepigraphic Literature», in J.J. Gammie – L.G. Perdue, *The Sage in Israel and the Ancient Near East*, Winona Lake, IN 1990, 342-354, non citato nella bibliografia, evidenziò bene questa situazione e lo scivolamento verso la mantica della scrittura. Nella stessa direzione sarebbe stata utile la consultazione di diversi contributi raccolti da F. García Martínez, *Wisdom and Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls and in The Wisdom Tradition*, Leuven 2003. All'interno di questo quadro di riferimento internazionale sarebbe stato forse opportuno approfondire la vicina esperienza iranica, ben attestata dall'epopea del sacerdote Kartir con la sua iscrizione monumentale datata al III secolo d.C. che ne attesta il viaggio oltremontano (si veda su questo testo fondativo del mazdeismo la ricca introduzione di P.O. Skjærvø, «Kartir», *Encyclopædia Iranica*, XV/6, 608-628) e il più tardo *Arta Viraf namag* (vedi P. Gignoux, «Arda Wirāz», in *Encyclopædia Iranica* II/4, 356-357) e dall'uso dell'*haoma* dal potere, se non allucinogeno, almeno stimolante [nel frattempo tracce di una miscela di cannabinoidi e incenso sono state trovate anche sui resti di un altare del sacello di Tel Arad in Israele come dimostra lo studio di E. Arie, «Cannabis and Frankincense at the Judahite Shrine of Arad», in *TA* 47(2020), 5-28]. E per concludere questa lunga *Wanderung* fra mondo iranico e giudaismo vanno citati i celebri mortai con iscrizioni aramaiche (evocativi di riti di esorcismo e di viaggi oltremontani) e *last but not least* quei testi rabbinici come *bHagigà* 14 che narrano in connessione col misticismo della *merkava* il viaggio di r. Akiba e dei suoi sfortunati compagni verso il *pardes* (sul tema l'immanicabile G. Scholem, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Torino 1993, e G. Busi – E. Loewenthal, *Mistica Ebraica*, Torino 2006).

Ritornando a questioni più legate al contesto biblico: se i primi prosumatori, di estrazione sacerdotale erano contigui al potere dominante e partecipavano alla gestione dei riti e delle pratiche religiose, i rituali di mortificazione e abbassamento diventano difficilmente comprensibili. Vanno ricondotti, facendoli rientrare nel campo di recentissima esplorazione delle origini traumatiche della Bibbia [D. Carr, *Santa Resilienza. Le Origini traumatiche della Bibbia*, Brescia 2020 e la mia recensione in *RivB* 60(2020), 573-577], al trauma della distruzione

del primo tempio o dovremo pensare a un riuso dei riti di fertilità che implicavano lutto e lamento? O ancora questi prosumatori intendevano così esprimere il proprio disagio per la *tourmure* che aveva preso la redazione finale della Torah, collocata dagli studi più recenti appunto fra la fine dell'epoca persiana e la prima età ellenistica? I primi tormentati undici capitoli della Genesi rivelano tutte le difficoltà in questo processo di riformulazione delle cose prime, mentre per quelle ultime ci domandiamo se esse non rivelino una problematizzazione dello *yom YHWH* caratteristico della letteratura profetica. Mi chiedo, infine, per deformazione... professionale, quale relazione possa essere istruita fra l'apocalittica che emerge da questo testo e il pensiero di Qohelet che a più riprese ne contesta punti qualificanti – basti pensare all'uso costante del verbo «vedere» (*rā'ah*) alla prima persona singolare, all'immutabilità della creazione – o ne riprende, ironicamente, degli stilemi [si veda il poema finale cioè Qo 12,1-7 nel quale molti esegeti ritrovano immagini apocalittiche: si veda la rassegna in H. Debel, «When It All Falls Apart: A Survey of the Interpretational Maze concerning the “Final Poem” of the Book of Qohelet (Qoh 12:1-7)», in *OTE* 23(2010), 235-260].

Infine: se il volume appare ben curato, privo di errori di stampa, si sente però la mancanza di un indice dei passi biblici e apocrifi: sarebbe stato di grande aiuto al lettore, che deve destreggiarsi anche con i rimandi bibliografici nel corpo del testo, nella ricerca di paralleli, confronti e discrepanze. Ciò detto, queste osservazioni nulla tolgono all'importanza di questo volume che analizza in modo originale un genere così complesso, pervasivo e drammaticamente ancora attuale, qual è l'apocalittica, sollecitando anche un recensore *altmodisch* a uscire dalla *confort zone* degli studi tradizionali e a vagliare nuove piste di ricerca.

Francesco Bianchi  
 Viale P. Togliatti, 284 b2  
 00175 Roma  
 francesco\_bianchi@hotmail.com

## LIBRI RICEVUTI

---

- ALETTI J.-N., *Without typology no Gospels. A Suffering Messiah: a challenge for Matthew, Mark and Luke* (AnBib. Studia 17), Gregorian & Biblical Press, Rome 2022, p. 192, cm 23, € 25,00, ISBN 979-1-259-86008-8.
- CHAPA J., *Los manuscritos del Nuevo Testamento*, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra) 2022, p. 285, cm 20, € 19,00, ISBN 978-84-9073-148-2.
- CORVINO G., *Perché un uomo fragile. Paolo, il vaso di creta e il tesoro*, Cittadella, Assisi 2022, p. 160, cm 21, € 14,90, ISBN 978-88-308-1841-5.
- DE VIRGILIO G., *La vocazione nella Bibbia. Figure e simboli dei racconti di chiamata*, Queriniana, Brescia 2022, p. 229, cm 21, € 17,00, ISBN 978-88-399-2922-8.
- DE VIRGILIO G., *Hanno creduto all'amore. Figure bibliche di vocazione*, Rogate, Roma 2022, p. 391, cm 21, € 26,00, ISBN 978-88-8075-503-6.
- GASPARRO L., *Gesù e il creato. Parole di ecologia nei Vangeli* (CSB 96), EDB, Bologna 2022, p. 123, cm 21, € 17,00, ISBN 978-88-10-41048-6.
- JERMINI F., *La mediazione di Cristo per la salvezza. Modelli argomentativi in Rm 10,1-13* (AnBib 233), Gregorian & Biblical Press, Roma 2022, p. 292, cm 23, € 34,00, ISBN 979-1-259-86003-3.
- LUPO A.M., *La donna e il femminile di Dio nell'Antico Testamento*, Claudiana, Assisi 2022, p. 276, cm 21, € 19,90, ISBN 978-88-308-1826-2.
- MORO V., *Giona. La profezia incompiuta*, EDB, Bologna 2022, p. 152, cm 21, € 18,00, ISBN 978-88-1022-193-8.
- PULCINELLI G., *Introduzione Alla Sacra Scrittura*, EDB, Bologna 2022, p. 219, cm 21, € 24,00, ISBN 978-88-10-43235-8.
- YAMANAKA T., *Philip, a Collaborative Forerunner of Peter and Paul* (AnBib 234), Gregorian & Biblical Press, Roma 2022, p. XI-311, cm 23, € 38,00, ISBN 979-1-259-86006-4.

FEDERICO BADIALI

# «Voce e mente si accordino»

Un invito a pregare i Salmi

Un breve commento per ogni salmo aiuta a comprendere la ricchezza spirituale di parole e immagini a volte lontane dalla nostra cultura e dalla nostra quotidianità.

L'invito contenuto in questo libro è partecipare, con consapevolezza e profondità, alla voce della Chiesa che, lungo i secoli, nella preghiera dei Salmi riconosce e celebra la presenza di Dio nella vita dei suoi figli.



«SENTIERI»

pp. 200 - € 15,00

**EDB** Edizioni  
Dehoniane  
Bologna

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

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

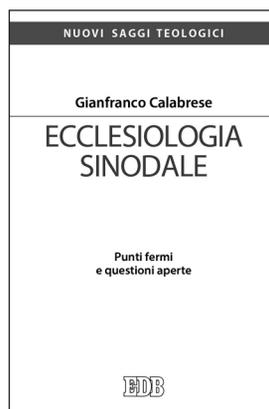
GIANFRANCO CALABRESE

# Ecclesiologia sinodale

Punti fermi e questioni aperte

La sinodalità ha caratterizzato – anche se con termini, istituzioni e modalità diversi – il cammino della Chiesa fin dall’inizio, manifestandone l’identità e la missione. I diversi doni carismatici e ministeriali, la stessa costituzione gerarchica della Chiesa, non precedono la comune vocazione sinodale, ma la servono.

È questa la proposta e la prospettiva che l’autore vuole offrire attraverso quest’opera alla comunità ecclesiale e alla riflessione teologica.



«NUOVI SAGGI TEOLOGICI»

pp. 168 - € 15,00

**EDB** Edizioni  
Dehoniane  
Bologna

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

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

LUIGI PELLEGRINO

# Raccontami la speranza

Il metodo autobiografico nei percorsi pastorali

*Prefazione del card. Marcello Semeraro*

**D**ue aspetti si intrecciano continuamente nelle pagine del libro. Il primo sottolinea la rilevanza del metodo nell'azione pastorale e il valore teologico della narrazione e dell'ascolto delle persone e delle comunità. Il secondo offre una rilettura narrativa ancorata alla vita e alla storia dell'autore.

Il testo può essere letto nella sua totalità, incrociando i due livelli che si alternano secondo tappe successive, ma anche tenendoli separati e considerandoli in momenti distinti.



«FEDE E ANNUNCIO»

pp. 120 - € 12,00

**EDB**

**Edizioni  
Dehoniane  
Bologna**

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

**www.dehoniane.it**

MICHELE DOSSI

# Il santo proibito

La vita e il pensiero di Antonio Rosmini

*Prefazione di Piero Coda*

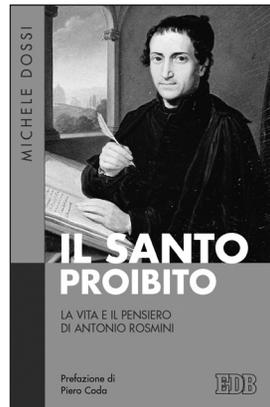
*Edizione aggiornata*

Il libro si propone di raccontare la storia di Antonio Rosmini, il prete di Rovereto vissuto nella prima metà dell'Ottocento noto soprattutto come filosofo e fondatore religioso. La Chiesa cattolica ne riconosce oggi la grandezza, ma sulla sua vita e su quella dei suoi discepoli pesarono a lungo le proibizioni e le condanne ecclesiastiche che coinvolsero alcuni aspetti del suo pensiero.

Chi era quest'uomo ammirato per la sua intelligenza straordinaria e per la sua semplicità di vita altrettanto fuori dal comune? Che cosa pensava e che cosa aveva scritto di tanto pericoloso? E come mai oggi è considerato un santo da quella stessa Chiesa che a lungo lo ha messo al bando?

«FEDE E STORIA»

pp. 144 - € 15,00



**EDB** Edizioni  
Dehoniane  
Bologna

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

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

GIUSEPPE DOSSETTI

# L'eterno e la storia

Il discorso dell'Archiginnasio

*A cura di Enrico Galavotti e Fabrizio Mandreoli*

**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 improvvise cesure e cambi di rotta, ma in realtà percorsa da un'incessante e semplice ricerca di conformità al Vangelo dentro la complessità della storia.

In fondo, Dossetti coltivava un solo desiderio: «Diffondere quella pace che è un bene universale, diffonderla non a parole, ma col silenzio e con i fatti, quelli più profondi, più duraturi e più umili, più puri da ogni clamore».



«LAPISLAZZULI»

pp. 152 - € 12,00

**EDB** Edizioni  
Dehoniane  
Bologna

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

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

CHIARA SARACENO - LUCIANO MANICARDI

# Complessità

*Introduzione di Enrico Zaninotto*

Nell'uso comune utilizziamo le parole «complessità» e «complesso» per denotare qualcosa di difficilmente comprensibile, di cui non è scontato venire a capo. Dietro questo concetto stanno in realtà molte idee diverse, formalizzate in matematica, in fisica e nelle scienze sociali. Nei vari ambiti si è cercato di precisare quali fenomeni possano essere definiti «complessi» e come il carattere della complessità possa essere misurato, se non addirittura compreso, individuando alcune «leggi». Se ci si riferisce ai fenomeni sociali è possibile dare alcune risposte a domande come: viviamo in un mondo più complesso che nel passato? E, se è così, di quali strumenti dobbiamo dotarci per capire e agire in presenza di questi fenomeni?

Chiara  
Saraceno

**Complessità**

INTRODUZIONE DI ENRICO ZANINOTTO

Luciano  
Manicardi

EDB  
CATTEDRA DEL CONFRONTO

«CATTEDRA DEL CONFRONTO»

pp. 80 - € 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)

ENRICO BRANCOZZI

# Rifare i preti

Come ripensare i Seminari  
Saggio introduttivo di Erio Castellucci

La tipologia classica della vocazione presbiterale cattolica è ancora affidata all'autocandidatura: è il singolo che si presenta e chiede di essere accolto per «farsi prete». Se la prospettiva fosse invece primariamente ecclesiale, sarebbe la comunità nel suo insieme che elegge un candidato. Già il solo fatto che un'intera comunità cristiana di fedeli pensi a una persona da proporre alla Chiesa per il ministero metterebbe al riparo da errori grossolani. Ma chi chiede di entrare in seminario spesso non è consapevole che debba essere la Chiesa a fare discernimento sull'idoneità e ritiene più che sufficiente la propria disponibilità personale a dedicare la vita al ministero.



«TEOLOGIA VIVA»

pp. 192 - € 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)