La versione armena del libro di Giosuè

Lo studio dell'antica versione armena della Scrittura costituisce un ambito di ricerca non solo relativamente giovane, ma anche particolarmente promettente, e in una duplice prospettiva. Da un lato, infatti, consente di illuminare ulteriormente la tortuosa storia del testo della «Settanta», da cui la traduzione armena dipende, consentendo – da una nuova angolatura – di gettare uno sguardo retrospettivo direttamente nel cuore del V secolo. Dall'altro, permette di portare nuova luce intorno agli albori della letteratura in lingua armena: infatti, i dettagli dell'antica traduzione della Bibbia ancora sfuggono a una precisa definizione. Gli studi, in questo campo avviati ormai da alcuni decenni, stanno progressivamente rivelando un panorama frastagliato, in cui ogni libro mostra una sua peculiare fisionomia, e di notevole interesse.

La Bibbia armena: stato degli studi

Preliminarmente, occorre ricordare che a oggi non disponiamo di una vera e propria edizione critica della Bibbia armena. Il testo di riferimento resta l'edizione curata da H. Zōhrapean nel 1805,[1] di fatto un'edizione diplomatica del manoscritto Ven. 1508 (di seguito Arm^{Z}), arricchito di un limitato insieme di varianti (Arm^{codd}) rinvenute in otto manoscritti conservati a Venezia. Nel 1969, a Erevan, un sinodo dei Vescovi armeni rilevò l'urgenza di poter disporre di un'edizione critica delle Scritture: S. Ajamean[2] tracciò le linee guida di questo progetto, a partire dalla necessità di allargare oltre i confini della Biblioteca Mechitarista di San Lazzaro a Venezia la recensione dei manoscritti biblici. In particolare, collezioni di rilievo si trovano oggi a Erevan (Armenia), Gerusalemme e Isfahān (Iran).[3] La prima edizione critica fu

[1] H. Zōhrapean (ed.), *Astowacašownč' Matean ew Nor Ktakaranac'*, Venetik 1805.

[2] S. Ajamean, «Deux Projets concernant la Bible arménienne», in M.E. Stone (ed.), *Armenian and Biblical Studies*, Jerusalem 1976, 8-12.

[3] L'esito di tale processo di ricognizione è oggi pubblicato in S. Ajamean, *C'owc'ak Astowacašunč' Mateani Hayeren Jeragirnerown*, Lisbona 1992.

quella di 4 Esdra a opera di M. Stone[4] nel 1979; seguirono le edizioni diplomatiche di Deuteronomio nel 1981 (C.E. Cox)[5] e di Daniele nel 1992 (P. Cowe).[6] In Armenia, i primi frutti del progetto di Erevan del 1969 furono le edizioni critiche dei libri del Pentateuco a opera di A. Zeytunean,[7] pubblicate tra il 1985 e il 2002. Purtroppo, si tratta di edizioni ancora inadeguate sotto molti punti di vista: innanzitutto, quasi metà dei manoscritti catalogati non erano stati recensiti, e tuttora manca un lavoro di identificazione delle famiglie testuali che agevolerebbe di molto il lavoro critico.[8] L'unica altra edizione critica di Erevan a oggi è 1-2 Maccabei, a cura di H. Amalean.[9] C.E. Cox ha inoltre curato una recente edizione critica di Giobbe.[10] Come si può constatare, il lavoro per giungere a un'edizione complessiva della Scrittura è ancora molto lungo.

A inaugurare una nuova fioritura degli studi sulla Bibbia armena fu S. Lyonnet,[11] che, in un famoso studio pionieristico sui Vangeli, era giunto alla conclusione che dovessero essere esistite due differenti versioni: quella tràdita, basata sul testo greco, e una precedente, basata su un'armonia evangelica in siriaco, perduta ma affiorante in alcune varianti.[12] Lo studioso designò come Arm_1 questo primo stadio redazionale, mentre con Arm_2 la traduzione biblica dal greco, caratterizzata da una fedeltà quasi letterale al testo e da una solida conoscenza grammaticale. Del resto, questo dato collima con le scarne informazioni desunte dagli storici armeni: in una delle fonti più preziose, la *Vi-*

---

[4] M.E. Stone (ed.), *The Armenian Version of IV Ezra*, Missoula, MT 1979.

[5] C.E. Cox (ed.), *The Armenian Translation of Deuteronomy* (University of Pennsylvania Armenian Texts and Studies 2), Chico, CA 1981.

[6] P. Cowe (ed.), *The Armenian Version of Daniel* (University of Pennsylvania Armenian Texts and Studies 9), Atlanta, GA 1992.

[7] Riferimenti bibliografici in P. Lucca, «Il testo armeno dell'Antico Testamento: problemi e tecniche di edizione», in C. Baffioni et al., *Le Sacre Scritture e le loro interpretazioni*, Roma 2015, 190.

[8] C.E. Cox, «A Review of Zeytunyan's Edition of Genesis from the Standpoint of Septuagint Criticism», in *Revue des Études Arméniennes* 21(1988-1989), 87-125.

[9] H.H. Amalean (ed.), *Girk' Makabayec'woc'*, Erevan 1996.

[10] C.E. Cox (ed.), *Armenian Job: Reconstructed Greek Text, Critical Edition of the Armenian with English Translation*, Leuven-Dudley, MA 2006.

[11] S. Lyonnet, *Les origines de la version arménienne et le Diatessaron*, Roma 1950.

[12] Caratteristiche che Lyonnet riconosceva a questa prima redazione erano l'uso delle forme finite invece delle forme participiali, l'uso frequente di *et'e* per introdurre una citazione (in corrispondenza di «*d-*» in siriaco), l'ortografia dei nomi propri (per esempio, Mt 1,2 *Isahak* dell'antica traduzione contro Mt 8,11 *Sahak*), la presenza di siriacismi come l'espressione «terra d'Egitto» invece di «Egitto».

ta di Maštoc' di Koriwn,[13] si legge infatti di come Maštoc', inventore dell'alfabeto armeno, abbia condotto, sull'inizio del V secolo, una prima traduzione della Bibbia; constatata però l'arretratezza degli studi esegetici e teologici nel paese, inviò i giovani allievi Eznik e Hovsep' prima a Edessa, per tradurre le opere dei Padri dal siriaco, poi, intorno al 430, a Costantinopoli, dove si unirono a Łewondes e Koriwn per perfezionare la conoscenza della lingua greca. Di lì tornarono in Armenia, portando con sé

> copie affidabili [*hastatown ōrinakōk'*] delle Scritture donate da Dio [...] con i canoni niceni ed efesini e presentarono ai padri i testamenti della santa Chiesa che avevano portato. […] Il beato Sahak, che aveva precedentemente tradotto dal greco all'armeno la raccolta dei libri ecclesiastici e l'autentica sapienza dei santi padri, [...] insieme a Eznik prese a verificare [*hastatel*] le prime improvvisate e affrettate traduzioni sulla base dei manoscritti autentici che erano stati portati.[14]

Sulla base degli studi di Lyonnet – tra l'altro contro le sue stesse intenzioni – tra gli armenisti si era diffusa la tendenza a postulare uniformemente per tutti i libri della Bibbia armena una prima redazione Arm_1 basata sul siriaco. Questa ipotesi oggi è stata messa fortemente in discussione: non vi sono infatti, né nelle fonti storiche, né a partire dallo studio del testo biblico stesso, evidenze che depongono uniformemente per l'intera Bibbia a favore di un ipotesto siriaco, anzi, per quanto riguarda l'Antico Testamento sempre più va profilandosi l'identità greca delle *Vorlagen*.[15] Inoltre, sempre per quanto riguarda l'Antico Testamento, sembra più opportuno ascrivere allo stadio Arm_2

---

[13] Koriwn, *Vark' Maštoc'i*, a cura di M. Abełyan, Erevan 1980.

[14] Koriwn, *Vark' Maštoc'i*, XIX, qui nella traduzione di Lucca, «Il testo armeno dell'Antico Testamento», 167. Le informazioni desunte dagli storici lasciano in ogni caso molte questioni in sospeso: non ci dicono se la prima versione fosse stata condotta su testi greci o siriaci, né se l'edizione fosse completa, né in cosa consistesse esattamente la seconda versione.

[15] C.E. Cox, «The Syriac Presence in the Armenian Translation of the Bible: With Special Reference to the Book of Genesis», in *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies* 10(2010), 62, invita a essere cauti, almeno per quanto riguarda l'Antico Testamento, a sbilanciarsi a favore di una dipendenza diretta da un ipotesto siriaco, prospettando scenari molto più sfumati e lasciando aperta la discussione: «Is the translator working from a Syriac text or is the translator recalling the Syriac from memory? Is the translator working from Greek and Syriac texts simultaneously, as Cowe has argued for in Armenian Daniel? Does the translator consult the Syriac when the Greek text is difficult? If that is so, it represents a different *modus operandi* than translation from Syriac and revision on the basis of the Greek: rather what is extant is translation from Greek

il carattere di revisione della precedente traduzione Arm_1, come sembra suggerire Koriwn con l'uso della parola *hastatel*. A oggi gli studi, pur condotti in modo eterogeneo, hanno fornito materiale di notevole interesse, ancora in attesa di una sintesi organica.

Gli studi su 1-2 Cronache e sul Cantico dei Cantici, a questo proposito, si sono rivelati particolarmente interessanti: per questi libri, infatti, Arm_1 e Arm_2 costituiscono due differenti tradizioni manoscritte. I libri delle Cronache sono stati studiati da P. Cowe[16] e più recentemente da P. Lucca,[17] che ha curato un'edizione critica del testo Arm_1. A seguito della convincente analisi di quest'ultimo, risulta che Arm_1 trova piena corrispondenza nel testo greco «antiocheno», senza necessità di postulare una *Vorlage* siriaca. Anche la presenza di lessemi, stilemi o costrutti sintattici che rimandano all'ambito siriaco e semitico può essere sempre spiegata a partire da un ipotesto greco tenendo presente il retroterra linguistico e culturale dei traduttori: essi infatti conoscevano sicuramente la lingua siriaca (i giovani allievi di Maštoc' avevano studiato a Edessa, dove esisteva una Scuola degli Armeni, come è attestato negli Atti del secondo Concilio di Efeso[18]) e il testo siriaco delle Scritture veniva ampiamente utilizzato nelle scuole e nella liturgia, come attesta Łazar P'arpec'i.[19] Questi dati sono sufficienti a giustificare, per esempio la coincidenza dell'ortografia dei nomi propri tra armeno e siriaco contro il greco.[20]

Anche per il Cantico dei Cantici si può giungere ad analoghe conclusioni. P. Cowe[21] identifica uno strato Arm_1 basato su una *Vorlage* «antiochena» ma con varie lezioni pre-esaplari. Arm_2 costituisce invece una revisione del primo strato sulla base di un testo esaplare. In tre *loci* (1,1; 2,17; 4,8) della redazione Arm_1 del Cantico dei Cantici,

---

with some use of Syriac. The process of translation may have involved more than one of these options».

[16] P. Cowe, «The Two Armenian Versions of Chronicles: Their Origin and Translation Technique», in *Revue des Études Arméniennes* 22(1990-1991), 53-96.

[17] P. Lucca, *La prima versione armena di 1-2 Cronache: edizione critica*, Tesi di Dottorato, Università Ca' Foscari, Venezia 2007.

[18] J. Flemming (ed.), *Akten der Ephesinischen Synode vom Jahre 449*, Berlin 1917, 22.

[19] Łazar P'arpec'i, *Patmowt'iwn Hayoc'*, Erevan 1982, I 10.

[20] Cf. anche E.F. Rhodes, «Limitations of Armenian in Representing Greek», in B.M. Metzger (ed.), *The Early Versions of the New Testament*, Oxford 1977, 172.

[21] P. Cowe, «The strata of the armenian version of Cantica examined for contrasting translation technique and witness to their greek parent texts», in W. Kraus (ed.), *XV Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies. Munich 2013*, Atlanta, GA 2016, 189-214.

Cowe postula un confronto con la *Siro-pešitta*: in quei tre casi, infatti, la versione armena presuppone un preciso vocabolario che non trova supporto nei testimoni greci, ma coincide con l'interpretazione siriaca. L'ipotesi dello studioso è che i traduttori si siano serviti del testo siriaco non direttamente come *Vorlage*, ma come ausilio laddove la lettera del testo greco risultava oscura. Anche la tecnica traduttiva delle due redazioni risulta ben diversificata: letterale, tendente al calco e conservatrice dei semitismi mediati dal testo greco Arm_2, libera, in linea con le tendenze stilistiche e sintattiche della lingua armena e spesso mediata dall'esegesi antiochena nelle scelte lessicali Arm_1.

In altri libri, pur non disponendo di un'autonoma tradizione manoscritta di Arm_1, si possono comunque identificare lezioni del testo tràdito che rimandano a diversi stadi redazionali. In alcuni casi, coesistono addirittura due varianti testuali riconducibili l'una ad Arm_1 e l'altra ad Arm_2, dunque non a vicende interne alla tradizione del testo armeno. B. Johnson,[22] per esempio, ha analizzato le varianti offerte dai manoscritti armeni di 1 Samuele, identificando un testo greco esaplare a monte di Arm_2 e un testo greco «antiocheno» come *Vorlage* di Arm_1. Conclusioni analoghe possono essere estese a 2 Samuele e 1-2 Re.[23] Similmente, Rut Arm_2 rimanda a un gruppo omogeneo di manoscritti indicato da A. Rahlfs con la sigla R e identificato da P. Cowe con la «recensione καίγε»,[24] mentre Arm_1 sembra mostrare forti consonanze ancora con il testo «antiocheno» e con la *Siro-pešitta*.[25] Nel caso di Daniele Arm_1, P. Cowe[26] postula un confronto con la *Siro-pešitta* (specialmente per il cantico di Azaria, Dn 3,26-45), similmente a quanto già constatato per il Cantico dei Cantici.

---

[22] B. Johnson, *Die armenische Bibelübersetzung als hexaplarischer Zeuge im 1. Samuelbuch*, Lund 1968.

[23] Cf. anche P. Cowe, «The Armenian Version of 1-2 Samuel», in N. Fernández Marcos – A. Saenz Badillos (edd.), *El texto griego de la biblia antioquéna I*, Madrid 1989, lxxi-lxxix.

[24] Cf P. Cowe, «The Armenian Version of Ruth and Its Textual Affinities», in N. Fernández Marcos (ed.), *La Septuaginta en la Investigacion Contemporanea (V Congreso de la International Organization for Septuagint and Cognate Studies)*, Madrid 1985, 183-197.

[25] P. Cowe, «Ruth», in A. Lange (ed.), *Textual History of the Bible I. The Hebrew Bible*, vol. 1C, Leiden 2016, 478-480. Id., «The Armenian Version of Ruth and Its Textual Affinities», 184, annuncia un'imminente edizione critica in cui avrà spazio una più dettagliata indagine sullo strato Arm_1.

[26] P. Cowe, *The Armenian Version of Daniel* (University of Pennsylvania Armenian Texts and Studies 9), Atlanta, GA 1992.

Il libro di Giobbe, di cui C.E. Cox[27] ha recentemente curato un'edizione critica, non sembra consentire l'identificazione di due strati: il testo si mostra compattamente fedele al greco «antiocheno» e sembra rimandare ad Arm_1, data la singolare libertà del traduttore contro la fedeltà alla lettera tipica di Arm_2. Anche il testo tràdito di Qohelet sembra rimandare ad Arm_1, mentre Arm_2 può essere riscontrato in alcune varianti minoritarie dei manoscritti: in questo libro però entrambi gli stadi sembrano presupporre il medesimo testo, di cui C.E. Cox[28] ha rilevato le affinità con il cosiddetto «gruppo delle Catene esegetiche». Più complessa la situazione dei Salmi: la revisione ultima rimanda a un testo greco, definito da A. Rahlfs «gruppo occidentale», ma persistono fortissime contaminazioni con la traduzione siriaca, dal momento che il siriaco era lingua liturgica d'uso.[29]

Gli studi sul Pentateuco sono ancora a uno stadio incipitario: una ricognizione preliminare di C.E. Cox[30] identifica un testo esaplare a monte di Genesi ed Esodo e un testo misto («bizantino» con forti contaminazioni esaplari) per Numeri, Levitico e Deuteronomio.

L'indagine su Giosuè armeno: alcune premesse

Ci è parso interessante accostare il libro di Giosuè per una molteplicità di ragioni. Innanzitutto, si tratta di un libro ancora non indagato, per cui si esige almeno una prima ricognizione. Inoltre, in questo testo la notevole difformità tra testo ebraico[31] e «Settanta» (LXX) ha causato pesanti processi di revisione e contaminazione, con riflessi macroscopici nella versione armena, meritevoli di attenzione. Infine, aprendo l'insieme dei libri storici, molti dei quali già studiati nella loro versione armena, il libro di Giosuè rappresenta un tassello strategico per poter proporre una prima sintesi almeno a livello di questa sezione.

---

[27] C.E. Cox, *Armenian Job: Reconstructed Greek Text, Critical Edition of the Armenian with English Translation*, Leuven 2006.

[28] C.E. Cox, «Armenian Ecclesiastes: Arm1 and Arm2», in *Revue des Études Arméniennes* 34(2012), 9-28.

[29] C.E. Cox, «The Armenian Version and the Text of the Old Greek Psalter», in A. Aejmelaeus – U. Quast (edd.), *Der Septuaginta-Psalter und seine Tochterübersetzungen. Symposium in Göttingen 1997*, Göttingen 2000, 174-247.

[30] C.E. Cox, *The Armenian Translation of Deuteronomy* (University of Pennsylvania Armenian Texts and Studies 2), Chico, CA 1981.

[31] Pur con tutti i seri limiti del caso, il lavoro di confronto con la «Settanta» andrà di necessità operato a partire dal Testo Masoretico (TM), di molto posteriore rispetto all'epoca della traduzione greca.

Punto di riferimento metodologico restano gli studi del già citato P. Cowe sui libri di Samuele, Re e Cronache. Lo studioso ha innanzitutto individuato quelle varianti del testo armeno non imputabili a incidenti interni alla trasmissione del testo armeno. Confrontando tali lezioni con le numerose varianti testuali della «Settanta», se ne è di volta in volta identificata la lezione presupposta, con una specifica attenzione alle famiglie testuali del testo greco. L'esito di questo lavoro su Samuele, Re e Cronache è stato l'individuazione dei due strati redazionali sopraccitati all'interno delle varianti testuali interne alla tradizione armena, e la loro riconduzione a specifiche famiglie testuali della «Settanta» (nello specifico, ricordiamo, esaplare a monte di Arm_2 e «antiochena» a monte di Arm_1).

Prima di indagare il libro di Giosuè, occorre dunque richiamare, sommariamente, il panorama delle famiglie testuali dei suoi tradenti greci, diverso da quello degli altri libri storici. Pionieri in questo campo sono stati M.L. Margolis[32] e O. Pretzl;[33] le loro ricerche sono state poi aggiornate da G.V. Smith,[34] K. Bieberstein[35] e C.G. Den Hertog.[36] Complessivamente, gli studiosi sono concordi nell'identificare quattro famiglie testuali.

Il Codex Vaticanus (B) risulta il tradente più fedele alla «Settanta» originaria (databile al III secolo a.C.), pur con alcune significative eccezioni, in cui portatore della lezione più antica pare piuttosto il *Codex Alexandrinus* (A). Manoscritti affini a B sono 55 82 120 129. Sigleremo questo gruppo (che Margolis chiamava «recensione egiziana») come LXX^B.

Come è noto, numerose furono le successive revisioni tese a correggere le difformità del testo greco rispetto alle Scritture in lingua ebrai-

---

[32] M.L. Margolis, «The Grouping of Codices in the Greek Joshua», in *Jewish Quarterly Review* 1(1910), 259-263, e M.L. Margolis, «Specimen of a New Edition of the Greek Joshua», in G.A. Kohut (ed.), *Jewish Studies in Memory of Israel Abrahams*, New York 1927, 307-323.

[33] O. Pretzl, «Die griechischen Handschriftengruppen im Buche Josue untersucht nach ihrer Eigenart und ihrem Verhältnis zueinander», in *Biblica* 9(1928), 377-427.

[34] G.V. Smith, *An Introduction to the Greek Manuscripts of Joshua. Their Classification, Characteristics and Relationships*, PhD Dissertation, Dropsie University, Philadelphia, PA 1973.

[35] K. Bieberstein, *Lukian und Theodotion im Josuabuch. Mit einem Beitrag zu den Josuarollen von Hirbet Qumran* (Biblische Notizen 7), München 1994.

[36] C.G. Den Hertog, *Studien zur griechischen Übersetzung des Buches Josua*, Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie des Fachbereichs 07 der Justus-Liebig-Universität Gießen, Gießen 1996, 15-23.

ca, condensate poi nelle monumentali *Hexapla* origeniane (una sinossi di sei colonne contenente, probabilmente, testo ebraico, traslitterazione in greco, Aquila, Simmaco, LXX revisionata, Teodozione). In breve, si diffusero in tutto il mondo antico numerose copie di questa nuova edizione. Nel 616 Paolo di Tella la tradusse in siriaco, corredandola dei segni diacritici: si tratta della cosiddetta versione siro-esaplare, che si affiancò all'antica traduzione dall'ebraico nota come *Siro-pešitta.*[37] Non solo però iniziò a circolare il testo revisionato, ma alcuni copisti, consultando le *Hexapla*, trascrissero a margine di manoscritti in loro possesso lezioni dalle altre colonne, attribuendone a volte esplicitamente la paternità ad Aquila («α'»), Simmaco («σ'») e Teodozione («θ'»). Un'altra sigla frequente è «οι λ̣ο», da interpretarsi con ogni probabilità come οἱ λοιποί («gli altri [interpreti]», ossia l'insieme dei tre revisori ebraici).[38] La presenza di queste glosse rende molto intricata la tradizione del testo, perché spesso sono state apposte (da una prima o da una seconda mano) al testo di manoscritti portatori di varianti diverse, penetrando talvolta nel testo e causando così intricati fenomeni di contaminazione. A volte, come si avrà modo di costatare, i segni diacritici venivano fraintesi: spesso, per esempio, alcune glosse, invece di sostituire la lezione *corrigenda*, vi si affiancarono dando luogo alle cosiddette «doppie traduzioni».[39] In altri casi penetrarono semplicemente in un *locus* sbagliato. In particolare, per il libro di Giosuè, si segnalano le glosse dei manoscritti M 85 344 e del manoscritto siro-esaplare *Ambrosianus* C. 313 Inf.[40] Una famiglia testuale di tradenti del libro di Giosuè manifesta una fortissima dipendenza da questa revisione esaplare: si tratta della recensione definita da Margolis «palestine-

---

[37] Il manoscritto più completo della versione siro-esaplare è l'Ambrosianus C. 313 Inf., edito da Antonio Maria Ceriani nel 1874, e probabilmente corrispondente alla seconda parte del manoscritto in possesso dell'umanista Andreas Masius (1514-1573) e andato perduto dopo la sua morte: cf. C. Balzaretti, «L'Antico Testamento in Siriaco dalle Poliglotte alle edizioni dell'Ottocento», in C. Baffioni et al. (edd.), *Bibbia e Corano: edizioni e ricezioni* (Orientalia Ambrosiana 5), Milano-Roma 2016, 229-251, qui 236-238. Della siro-esaplare sono anche stati ritrovati numerosi frammenti, cf. W. Baars (ed.), *New Syro-Hexaplaric Texts, edited, commented upon and compared with the Septuagint*, Leiden 1968.

[38] N. Fernández Marcos, «La sigla lambda omicron en I-II Reyes-Septuaginta», in *Sefarad* 38(1978), 243-262.

[39] Cf. M. Van der Vorm-Croughs, *The Old Greek of Isaiah: An Analysis of Its Pluses and Minuses* (Septuagint and Cognate Studies 61), Atlanta, GA 2014, 25-26.

[40] F. Field, *Origenis Hexaplorum quae supersunt sive veterum interpretum graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta I-II*, Oxford 1875 ne offre una retroversione in lingua greca.

se» (LXX^{P}). I testimoni più significativi di questa famiglia sono il manoscritto 426 e la versione siro-esaplare (SyrH). Appartengono a questa famiglia anche il manoscritto 376 e i manoscritti 19 e 108 (entrambi solo a partire da Gs 2,18).

La terza famiglia testuale è nota come «lucianica» o «antiochena», e corrisponde alla «recensione siriana» di Margolis (LXX^{S}). L'identificazione di questa famiglia risale al XIX secolo, quando A.M. Ceriani e F. Field si accorsero che i manoscritti 19 82 93 108 dei libri di Samuele, Re e Cronache offrivano lezioni proprie concordanti con le citazioni dei padri antiocheni e con alcune glosse siro-esaplari precedute dalla sigla *lomad* (ܠ). Queste coincidenze sembravano consentire l'identificazione dell'edizione attribuita da san Girolamo a Luciano di Antiochia.[41] Per Giosuè, come rilevato da E. Hautsch,[42] si possono identificare come «antiochene» le lezioni dei manoscritti 54 75, sulla scorta della concordanza con Teodoreto. Senza vagliare la complessa trama delle ipotesi, ci è sufficiente constatare l'esistenza di un gruppo omogeneo di tradenti che manifesta una consistente presenza di materiale esaplare (anche se in misura minore rispetto a LXX^{P}) e una serie di lezioni proprie, affine al testo di cui fecero uso i padri antiocheni.

Per completare il quadro delle famiglie testuali di Giosuè, occorre infine citare un ultimo gruppo di tradenti, definito da Margolis «recensione costantinopolitana» (LXX^{A}).[43] È rappresentato primariamente dal *Codex Alexandrinus* (A), seguito dai manoscritti MVW 29 56 59 72 82 121 509. Anche se presenta molte lezioni esaplari concordanti con LXX^{S} e LXX^{P} contro LXX^{B}, manifesta però un numero significativo di lezioni proprie pre-esaplari, come è evidente per esempio nella traslitterazione dei nomi geografici, che mantengono una forma incor-

---

[41] Luciano di Antiochia (250 circa – 311/12), nato a Samosata, dopo gli studi a Edessa e Cesarea passò alla scuola antiochena, che vantava i nomi illustri di Giovanni Crisostomo, Teodoreto di Ciro e Teodoreto di Mopsuestia. Fondatore di una scuola esegetica, fu maestro di Ario. Per ragioni non del tutto chiare fu allontanato dalla Chiesa, per ritornarvi negli ultimi anni e morire martire a Nicomedia sotto Massimino. Cf. B.M. Metzger, «The Lucianic Recension of the Greek Bible», in *NTS* 8(1962), 189-190. Più scettica è la posizione di Barthélemy, che propone di parlare più genericamente di «testo antiocheno»: l'attribuzione a Luciano sarebbe nulla più che «une tradition populaire» (D. Barthélemy, *Les Devanciers d'Aquila*, Leiden 1963, 126-127).

[42] E. Hautsch, «Der Lukiantext der Oktateuch», in *Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens* 1(1910), 1-28.

[43] Margolis alludeva alla notizia secondo cui Costantino commissionò copie della Scrittura revisionata ai discepoli di Origene; questa attribuzione è ritenuta però dallo studioso stesso «a matter of conjecture» (Margolis, *Specimen of a New Edition of the Greek Joshua*, 309).

rotta rispetto alle lezioni offerte dagli altri tradenti, specialmente negli elenchi geografici di Gs 15,21-62 e 18,22-19,25.

Per quanto riguarda la versione armena di Giosuè, un'analisi dei nomi geografici condotta da O. Pretzl[44] aveva già imparentato inequivocabilmente la versione armena con la «recensione costantinopolitana» (LXX^{A}). L'analisi che di seguito proponiamo, basata su uno studio a campione di alcuni capitoli significativi (1, 2 e 6), può ora aiutare a delineare in modo più preciso la natura della *Vorlage* greca, non pienamente corrispondente ad alcuna famiglia testuale attestataci per via diretta.[45]

La *Vorlage* greca di Giosuè armeno

La versione armena presuppone spesso lezioni esplicitamente attestate come esaplari dai manoscritti greci o dagli stessi manoscritti armeni.[46] Un significativo numero di lezioni, condiviso dal testo armeno con i soli manoscritti della cosiddetta «recensione palestinese» (LXX^{P}), rimanda con evidenza alla revisione esaplare:

1,4 πάσαν τὴν γῆν τοῦ Χετταίου – *zamenayn erkirn K'etac'woc'*
1,14 ἰσχύων ἰσχύι – *zōrawor zōrowt'eamb*
6,5 ὑποκάτω αὐτῶν – *i nerk'oy noc'a*
6,6 καὶ… Κυρίου – *ew… Teaṙn*
6,7 ἐνάντι κιβώτου – *aṙaǰi tapanakin*
6,10 οὐ διελεύσεται ἐκ στόματος ὑμῶν λόγος – *mi elanic'ē ban i beranoy jermē*
6,13 πορευόμενοι… εἰς τὴν παρεμβολήν – *ew ert'ayin… i banakn*
6,13 τὰς σάλπιγγας τὰς ἑπτὰ – *ewt'n p'oł̇s nowirakans*
6,13 ἐναντίον Κυρίου – *aṙaǰi Teaṙn*

---

[44] Pretzl, «Die griechischen Handschriftengruppen im Buche Josue», 377-427.

[45] L'edizione di riferimento per la Settanta resta A. Rahlfs – R. Hanhart (edd.), *Septuaginta id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX Interpretes. Editio altera*, Stuttgart 2006, che abbiamo seguito anche per la nomenclatura dei manoscritti. Ancora utile per integrare l'apparato critico è A.E. Brooke – N. McLean – H.S.J. Thackeray (edd.), *The Old Testament in Greek according to the text of Codex Vaticanus, supplemented from other uncial manuscripts, with a critical apparatus containing the variants of the chief ancient authorities for the text of the Septuagint I-IV*, Cambridge 1906-1940. Per quanto riguarda la *Vetus Latina* richiamata nella presente ricerca, le fonti per la sua ricostruzione sono il *Codex Lugdunensis* (Vet^{Lugd}) e le lezioni desunte dalle citazioni di Lucifero di Cagliari (Vet^{Luc}).

[46] C.E. Cox, *Hexaplaric Materials Preserved in the Armenian Version*, Atlanta, GA 1986, ha recensito tutte le occorrenze degli asterischi esaplari in un considerevole numero di manoscritti armeni della Bibbia.

6,22 τὴν γῆν – *zerkirn*
6,25 καὶ πάντα τὰ αὐτῆς – *ew zamenayn inč or sora ēr*
6,26 ἐνάντι Κυρίου – *aṙaǰi Teaṙn*

Un altro insieme di lezioni esaplari è condiviso, oltre che con LXX^{P}, anche con LXX^{S}:

2,5 ταχύ – *stēp*
2,10 ἐποιήσατε – *ararēk‘*
2,20 ἀποκαλύψῃς – *yaytnesc‘es*
6,15 ἐν τῇ ἀναβάσει – *ənd els aṙawōtown*
κατὰ τὸ κρίμα τοῦτο – *əst nmin ōrinaki*
6,22 τῆς πορνῆς – *poṙnki*
καθὼς ὠμόσατε αὐτῇ – *orpēs erdowayk‘ nma*
6,26 τὴν Ιεριχω – *zErik‘ov*

Numerosi sarebbero inoltre i casi in cui una lezione di chiara derivazione esaplare è condivisa anche con LXX^{A} o con manoscritti «misti». Meritano inoltre una segnalazione le lezioni:

1,5 οὐκ ἀντιστήσεται οὐθεὶς – *oč‘ ok‘ kac‘c‘ē*
2,14 ἐὰν μὴ ἀναγγείλητε τὸν λόγον ἡμῶν τοῦτον – *et‘ē oč‘ patmic‘ēk‘ zbans zays zmēnǰ*

che trovano supporto in una lezione attestata dalle sole glosse esaplari. Questi dati indicano una più forte contaminazione esaplare della *Vorlage* della versione armena rispetto a LXX^{A}.

La singolare fisionomia della *Vorlage* greca che viene così delineandosi può essere ulteriormente precisata grazie ad alcuni passi significativi.

Un primo passo rivelatore: Gs 2,14

Nel già citato versetto 2,14 la versione armena (*et‘ē oč‘ patmic‘ēk‘ zbans zays zmēnǰ*) non corrisponde a nessuno dei manoscritti pervenutici, ma colloca la glossa di chiara derivazione esaplare ἐὰν μὴ [ἀν]αγγείλητε τὸν λόγον ἡμῶν τοῦτον in una sede inopportuna. Questa la situazione testuale, per quanto pertiene all’argomento:

Arm^{z} *Ew asen c‘na ark‘n: «Anjink‘ mer p‘oxanak jer i mah, et‘ē oč‘ patmic‘ēk‘ zbans zays zmēnǰ» ew na asē: «Elic‘i yoržam matnesc‘ē jez Tēr zk‘ałak‘s, arasǰik‘ ənd is ołormowt‘iwn ew čšmartowt‘iwn».*
E le dissero gli uomini: «Le nostre anime al posto delle vostre a morte, se non racconterete queste parole su di noi» ed ella disse: «Quando il Signore vi consegnerà la città, userete verso di me pietà e lealtà».

LXX^{B} Καὶ εἶπαν αὐτῇ οἱ ἄνδρες· «Ἡ ψυχὴ ἡμῶν ἀνθ’ὑμῶν εἰς θάνατον» καὶ αὐτὴ εἶπεν· «Ὡς ἂν παραδῷ Κύριος ὑμῖν τὴν πόλιν ποιήσετε εἰς ἐμὲ ἔλεος καὶ ἀλήθειαν».

εἰς θάνατον] + ἐὰν μὴ ἀναγγείλῃς τὸ ῥῆμα τοῦτο M$^{(οι λ)}$ 75 85^{mg}
+ ἐὰν μὴ ἀναγγείλῃς τὸ ῥῆμα ἡμῶν τοῦτο 54 344$^{(οι λ)}$
+ *si non indicaveritis haec verba nostra* Vet^{Lugd}

εἶπεν] + ἐὰν μὴ ἀναγγείλῃς τὸν λόγον ἡμῶν τοῦτον καὶ ἔσται 376
+ ἐὰν μὴ ἀναγγελεῖτε τὸν λόγον ἡμῶν τοῦτον καὶ ἔσται 58
+ ἐὰν ἀναγγείλητε τὸν λόγον ὑμῶν τοῦτον καὶ ἔσται 426
+ ἐὰν μὴ ἀναγγείλητε τὸν λόγον ἡμῶν τοῦτον καὶ ἔσται SyrH

ποιήσετε] ποιήσομεν 376 85^{mg}

καὶ 2°… ἀλήθειαν] καὶ ἔσται ὡς ἂν παραδῷ Κύριος ἡμῖν τὴν πόλιν ποιήσωμεν μετά σου ἔλεος καὶ ἀλήθειαν 344$^{(α'σ'θ')}$
καὶ ἔσται ὡς ἂν παραδῷ Κύριος ἡμῖν τὴν πόλιν ποίησθε μετά σου ἔλεος καὶ ἀλήθειαν M$^{(οι λ)}$

ἀλήθειαν] + καὶ εἶπαν οἱ ἄνδρες ἐὰν μὴ ἀναγγείλῃς τὸν λόγον ἡμῶν τοῦτον καὶ ἔσται ὡς ἂν παραδῷ Κύριος ἡμῖν τὴν πόλιν ποιήσωμεν μετά σου ἔλεος καὶ ἀλήθειαν V

A monte della confusa situazione testuale della «Settanta» sta evidentemente una notevole discrepanza con il testo ebraico. Innanzitutto, nel testo ebraico non esiste un corrispettivo di καὶ αὐτὴ εἶπεν, forse un’inserzione volta a restituire intelligibilità a un testo corrotto, in cui לנו («a noi») era stato confuso con לכם («a voi») e tradotto di conseguenza ὑμῖν. Di conseguenza, anche il soggetto di ποιέω dovette essere modificato in una seconda persona plurale (LXX^{B} ποιήσετε). La revisione confluì a un certo punto in due glosse, attestate separatamente dal ms 344: una prima glossa (x_1) restituisce un segmento di TM tralasciato da LXX (ἐὰν μὴ ἀναγγείλῃς τὸ ῥῆμα τοῦτο – לא תגידו את־דברנו זה); una seconda glossa (x_2: καὶ ἔσται ὡς ἂν παραδῷ Κύριος ἡμῖν τὴν πόλιν ποιήσωμεν μετά σου ἔλεος καὶ ἀλήθειαν) opera due correzioni al testo manomesso di LXX, ripristinando la prima persona plurale ἡμῖν per ὑμῖν e traduce l’idioma ויהי con il calco καὶ ἔσται ὡς ἂν. L’apparato critico al testo greco testimonia una confusa penetrazione delle glosse esaplari nei manoscritti. Il manoscritto V appone congiuntamente le due glosse al termine del versetto (così come è trasmesso da B) introducendole perché siano intellegibili con καὶ εἶπαν οἱ ἄνδρες: si tratta

di un'evidente operazione tardiva. Il gruppo 54 75 85^{mg} (LXX^{S}) ripristina x_1 ἐὰν μὴ ἀναγγείλῃς τὸ ῥῆμα τοῦτο prima dell'interpolazione καὶ αὐτὴ εἶπεν, mentre non sembra tenere conto di x_2 (a eccezione di 85^{mg} ποιήσομεν). Anche il gruppo 58 376 426 (LXX^{P}) sembra ignorare x_2 (a eccezione di 376 ποιήσομεν). Colloca invece x_1 dopo καὶ αὐτὴ εἶπεν e presenta ῥῆμα al posto di λόγον. Anche se minoritaria, la seconda persona plurale [ἀν]αγγείλητε (conforme al TM) attestata dai soli manoscritti 58 426 e dalle glosse al codice M sembra la più genuina. La variante ἀναγγείλῃς sembra infatti *lectio facilior*, in cui l'interlocutrice è la sola Raḥab e non l'intera sua famiglia. Per quanto riguarda la versione armena, anch'essa non sembra tener conto di x_2. A monte invece di *et'ē oč' patmic'ēk' zbans zays zmēnǰ*[47] si può facilmente ricostruire x_1 ἐὰν μὴ [ἀν]αγγείλητε τὸν λόγον ἡμῶν τοῦτον, suffragando la nostra ipotesi per cui la seconda persona plurale [ἀν]αγγείλητε potrebbe essere lezione più originaria. La glossa, però, a differenza di LXX^{P}, è penetrata in un punto diverso del testo, prima di καὶ αὐτὴ εἶπεν: il traduttore si sarà servito di un codice in cui le medesime glosse presupposte da LXX^{P} erano penetrate in *loci* diversi.

Un secondo passo rivelatore: Gs 6,3-5

Caso analogo, ma ancora più clamoroso, è la situazione testuale di 6,3-5: qui sono ben tre le glosse esaplari penetrate nel testo in un ordine diverso rispetto a quello attestato da LXX^{P} e LXX^{S}.

Arm^{z} [3] *Bayc' dow ac patea znovaw zamenayn martiks šowrǰanaki yobelinawn. I lsel jez zjayn ełǰer p'ołoy, ew ełic'i ibrew harkanic'ēk' zp'ołn patešǰik' zk'ałak'n amenayn ark' paterazmołk' šowrǰ zk'ałak'awn mi angam. Ayspēs aṙnic'ēk' zvec' ōr.*
[4] *Ew ewt'n k'ahanay aṙc'en zewt'nap'ołsn ełǰereays yobelean aṙaǰi tapanakin, ew yawowrn ewt'nerordi patešǰik' zk'ałak'n ewt'n angam, ew k'ahanayk'n harc'en zp'ołsn ełǰereays.*
[5] *Ew ałałakesc'en aṙhasarak amenayn žołovowrdn, ew yałałakeln noc'a korcanesc'in ink'nin parispk' k'ałak'in i nerk'oy noc'a, ew mtc'ē amenayn žołovowrdn dimeal iwrak'ančiwr handēp eresac' iwroc' i k'ałak'n.*

[47] Arm. *z-mēnǰ*, propriamente, esprime il complemento di argomento («queste parole riguardo a noi»).

[3] Ma tu guida e disponi intorno a essa tutti i guerrieri in cerchio al suono dell'ariete. Quando sentirete il suono della tromba di corno, suonate il corno e circondate la città, voi tutti uomini combattenti, intorno alla città una volta. Così farete sei volte.
[4] E sette sacerdoti porteranno sette trombe di corno d'ariete davanti all'arca, e il settimo giorno circonderete la città sette volte, e i sacerdoti suoneranno le trombe di corno.
[5] E griderà insieme tutto il popolo, e al loro gridare crolleranno da sé le mura della città su loro stesse, ed entrerà tutto il popolo, procedendo ciascuno diritto davanti al proprio volto verso la città.

LXX^{B} [3] Σὺ δὲ περίστησον αὐτῇ τοὺς μαχίμους κύκλῳ. Καὶ ἔσται ὡς ἂν σαλπίσητε τῇ σάλπιγγι ἀνακραγέτω πᾶς ὁ λαὸς ἅμα·
[5] καὶ ἀνακραγόντων αὐτῶν πεσεῖται αὐτόματα τὰ τείχη τῆς πόλεως καὶ εἰσελεύσεται πᾶς ὁ λαὸς ὁρμήσας ἕκαστος κατὰ πρόσωπον εἰς τὴν πόλιν.

κύκλῳ] + καὶ κυκλώσατε τὴν πόλιν πάντες ἄνδρες πολέμου κύκλῳ τῆς πόλεως ἅπαξ οὕτως ποιήσετε (-σατε 85^{mg}) ἓξ ἡμέρας F 19 54 55 58 75 85^{mg} 108 120 134 344$^{(οι λ)}$ 376 426 SyrH
+ καὶ ἑπτὰ ἱερεῖς λήψονται ἑπτὰ κερατίνας τοῦ ιωβηλ ἐνώπιον τῆς κιβώτου καὶ τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ κυκλώσατε τὴν πόλιν ἑπτάκις F 19 54 55 58 75 108 134 376 426 SyrH
+ καὶ ἑπτὰ ἱερεῖς λήψονται ἑπτὰ κερατίνας σαλπίγγας τοῦ ιωβηλ ἐνώπιον τῆς κιβώτου καὶ τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ κυκλώσατε τὴν πόλιν ἑπτάκις 120
+ καὶ ἑπτὰ ἱερεῖς λήψονται ἑπτὰ κερατίνας σαλπίγγας τω ιωβηδ ἐνώπιον τῆς κιβώτου καὶ τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ κυκλώσατε τὴν πόλιν ἑπτάκις 85^{mg} 344$^{(οι λ)}$
+ καὶ οἱ ἱερεῖς σαλπίουσιν ἐν ταῖς κερατίναις F 19 54 55 58 75 108 120 134 376 426 SyrH

τῇ σάλπιγγι] + τοῦ ιωβηλ ἐν τῷ ἀκουσαι ὑμᾶς τὴν φωνὴν τῆς κερατίνης FM^{mg} 19 54 55 58 85^{mg} 108 120 134 344^{mg} 376 426 509 SyrH
πᾶς ὁ λαὸς ἅμα] ἅμα πᾶς ὁ λαὸς 58
τῆς πόλεως] + ὑποκάτω αὐτῶν F^{vid} 55 376 120 426 85^{mg} SyrH

TM [3] Voi soldati circonderete la città, girando attorno alla città una volta. Così farai per sei giorni, [4] mentre sette sacerdoti porteranno sette trombe di corno d'ariete davanti all'arca. Il settimo giorno farete sette volte il giro attorno alla città, mentre i sacerdoti faranno squillare le trombe. [5] Quando risuonerà il corno d'ariete, quando sentirete lo squillo della tromba e tutto il popolo innalzerà un possente urlo di guerra, crolleranno le mura della città e il popolo salirà, ciascuno diritto davanti a sé.

Questo gruppo di versi presenta una situazione testuale molto complessa, a causa della significativa omissione di LXX^{B} rispetto al Testo Masoretico (6,3b.4 e un segmento testuale di 6,5). Diversi manoscritti testimoniano il lavoro di revisione del testo greco su TM, visibile in tre gruppi di glosse. Innanzitutto, la glossa (x_1) καὶ κυκλώσατε τὴν πόλιν πάντες ἄνδρες πολέμου κύκλῳ τῆς πόλεως ἅπαξ οὕτως ποιήσετε ἓξ ἡμέρας attestata dai manoscritti 344 e 85, ha il duplice scopo di proporre una traduzione più letterale di TM וסבתם את־העיר כל אנשי המלחמה הקיף rispetto a LXX^{B} σὺ δὲ περίστησον αὐτῇ τοὺς μαχίμους κύκλῳ e di reintegrare un segmento testuale omesso da LXX^{B}: את־העיר פעם אחת כה תעשׂה ששׁת ימים. La glossa non è però penetrata nei manoscritti pervenutici sostituendo la versione originaria LXX^{B}, ma ovunque vi si è affiancata originando una consistente reduplicazione. Una seconda glossa (x_2), καὶ ἑπτὰ ἱερεῖς λήψονται ἑπτὰ κερατίνας τοῦ ιωβηλ ἐνώπιον τῆς κιβώτου καὶ τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ κυκλώσατε τὴν πόλιν ἑπτάκις καὶ οἱ ἱερεῖς σαλπίουσιν ἐν ταῖς κερατίναις, reintegra l'intero versetto TM 6,4, omesso da LXX^{B}. Infine, al v. 5 la glossa (x_3) τοῦ ιωβηλ ἐν τῷ ἀκουσαι ὑμᾶς τὴν φωνὴν τῆς κερατίνης ripristina TM היובל כשׁמעכם את־קול השׁופר, omesso da LXX^{B}. La versione armena costituisce un caso singolare per la disposizione dei segmenti testuali:

LXX^{B} 6,3	*Bayc‘ dow ac patea znovaw zamenayn martiks šowrǰanaki*
x_3	*yobelinawn, i lsel jez zjayn eɫǰer p‘oɫoy.*
LXX^{B} 6,5a	*Ew eɫic‘i ibrew harkanic‘ēk‘ zp‘oɫn*
x_1	*patesǰik‘ zk‘aɫak‘n amenayn ark‘ paterazmoɫk‘ šowrǰ zk‘aɫak‘awn mi angam. Ayspēs aṙnic‘ēk‘ zvec‘ ōr.*
x_2	*Ew ewt‘n k‘ahanay aṙc‘en zewt‘n p‘oɫsn eɫǰereays yobelean aṙaǰi tapanakin, ew yawowrn ewt‘nerordi patesǰik‘ zk‘aɫak‘n ewt‘n angam, ew k‘ahanayk‘n harc‘en zp‘oɫsn eɫǰereays.*
LXX^{B} 6,5b	*Ew aɫaɫakesc‘en aṙhasarak amenayn žoɫovowrdn, ew yaɫaɫakeln noc‘a korcanesc‘in ink‘nin parispk‘ k‘aɫak‘in i nerk‘oy noc‘a, ew mtc‘ē amenayn žoɫovowrdn dimeal iwrak‘ančiwr handēp eresac‘ iwroc‘ i k‘aɫak‘n.*

Sembra logico presupporre, almeno indirettamente, un codice in cui le glosse erano state trascritte in modo confuso, e successivamente penetrate in un ordine visibilmente erroneo.[48] È evidente, per esem-

[48] Un caso analogo è già stato riscontrato nel Deuteronomio: cf. H.A. Sanders, *The Washington Manuscript of Deuteronomy and Joshua*, New York 1910, 36: «All of these changes in order were due to the same cause. The Hexaplaric variants in question were marginal notes written carelessly, perhaps in cursive, in the parent manuscript». E in

pio, la necessità di porre il sostantivo *yobelin-aw-n* al caso strumentale («al [suono del] corno»)[49] difformemente dal genitivo τοῦ ιωβηλ della LXX, sintatticamente retto da τῇ σάλπιγγι.

Un terzo passo rivelatore: Gs 6,13b-14

Un terzo passo rivelatore è 6,13b-14: anche qui la peculiare situazione testuale presuppone un testo affine a LXX^{A} con incorporazione di glosse marginali esaplari, a monte sia di LXX^{P} sia della *Vorlage* della traduzione armena.

Arm^{z} [13] *Ew ewtʻn kʻahanaykʻn aṙin ewtʻn pʻołs nowirakans, ew ertʻayin aṙaǰi Teaṙn ew kʻahanaykʻn harin zpʻołsn, ew ayl ews amboxn amenayn, ew gnacʻin darǰeal andrēn i banakn, ew apa mtanēin martikkʻn, ew ayl ews amboxn zkni tapanaki owxtin Teaṙn. Ew ertʻayin ew harkanēin zpʻołsn eɫǰereays.*
[14] *Ew patecʻin zkʻaɫakʻn yawowrn erkrordi mi angam i mōtoy, ew gnacʻin darǰeal andrēn i banakn; aynpēs ararin zvecʻ ōr.*
[13] E sette sacerdoti portarono sette trombe sacre, e avanzavano davanti al Signore, e i sacerdoti suonarono le trombe e tutto il resto della folla, e andarono di nuovo all'accampamento, e poi avanzavano i guerrieri, e il resto della folla dietro l'arca dell'alleanza del Signore. E avanzavano e suonavano le trombe di corno.
[14] E circondarono la città il secondo giorno una volta da vicino, e andarono di nuovo all'accampamento; così fecero per sei giorni.

LXX^{B} [13] Καὶ οἱ ἑπτὰ ἱερεῖς οἱ φέροντες τὰς σάλπιγγας τὰς ἑπτὰ προεπορεύοντο ἐναντίον Κυρίου, καὶ μετὰ ταῦτα εἰσεπορεύοντο οἱ μάχιμοι καὶ ὁ λοιπὸς ὄχλος ὄπισθε τῆς κιβωτοῦ τῆς διαθήκης Κυρίου καὶ οἱ ἱερεῖς ἐσάλπισαν ταῖς σάλπιγξι καὶ ὁ λοιπὸς ὄχλος ἅπας περιεκύκλωσε τὴν πόλιν ἐγγύθεν
[14] καὶ ἀπῆλθεν πάλιν εἰς τὴν παρεμβολήν. Οὕτως ἐποίει ἐπὶ ἓξ ἡμέρας.
τὰς σάλπιγγας τὰς ἑπτὰ] ἑπτὰ σαλπίγγας τὰς ἱερὰς 19 108 376 426 SyrH
ἐναντίον Κυρίου] ἐνάντι τῆς κιβώτου Κυρίου 19
ἐνάντι κιβώτου Κυρίου 108
ἐναντίον κιβώτου Κυρίου 426

---

nota, alla stessa pagina: «I recall an instance of faulty order thus corrected in the Laurentian manuscript of Herodotus. The interpretation is certain, though similar cases are infrequent».

[49] La parola ebraica יובל significa «ariete» e per metonimia «corno d'ariete»; per estensione designa l'anno di remissione dei debiti (il Giubileo), inaugurato al suono del corno. LXX traduce il termine con la perifrasi interpretativa ἀφέσεως σημασία («segno della remissione», cf. Lv 25,11) o mediante il prestito non integrato ιωβηλ. Arm. *yobelin* è evidentemente un prestito secondario dal greco.

ἐγγύθεν] + καὶ οἱ ἱερεῖς ἐσάλπισαν ταῖς σάλπιγξι καὶ ὁ λοιπὸς ὄχλος ἅπας 15 19 108 426 SyrH
+ καὶ οἱ ἱερεῖς ἐσάλπισαν ταῖς σάλπιγξι καὶ ὁ λοιπὸς ὄχλος ἅπας καὶ ἀπῆλθον πάλιν εἰς τὴν παρεμβολήν AMVW 29 53 55 59 72 82 121 344

μετὰ ταῦτα … ἐγγύθεν] οἱ μάχιμοι μετὰ ταῦτα εἰσεπορεύοντο καὶ ὁ λοιπὸς ὄχλος ὄπισθε τῆς κιβωτοῦ τῆς διαθήκης Κυρίου πορευόμενοι καὶ σαλπίζοντες ταῖς κερατίναις περιεκύκλωσαν τὴν πόλιν ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ δεύτερᾳ ἅπαξ ἐγγύθεν 19 108 426 SyrH

περιεκύκλωσε … ἐγγύθεν] om. AVW 15 29 55 59 82 121

καὶ ἀπῆλθεν πάλιν εἰς τὴν παρεμβολήν] om. 44 106

σάλπιγξι] κερατίνες σάλπιγξι 120

TM [13] I sette sacerdoti che portavano le sette trombe di corno d'ariete davanti all'arca del Signore marciavano suonando le trombe mentre gli uomini in assetto di guerra li precedevano e la retroguardia seguiva l'arca del Signore. Si marciava al suono delle trombe.
[14] Il secondo giorno girarono attorno alla città una volta sola, poi ritornarono all'accampamento. Così fecero per sei giorni.

La vicenda testuale di questi versetti è particolarmente complessa. Schematicamente, un raffronto tra TM e LXX^{B} (13b-14) prospetta le seguenti corrispondenze:

	+ Καὶ μετὰ ταῦτα
וההלוך הלך	εἰσεπορεύοντο οἱ μάχιμοι
לפניהם והמאסף הלך	καὶ ὁ λοιπὸς ὄχλος
אהרי ארון יהוה	ὄπισθε τῆς κιβωτοῦ τῆς διαθήκης Κυρίου
	+ καὶ οἱ ἱερεῖς
הלוך ותקוע בשופרות	ἐσάλπισαν ταῖς σάλπιγξι.
	+ καὶ ὁ λοιπὸς ὄχλος ἅπας
ויסבו את־העיר	περιεκύκλωσε τὴν πόλιν
ביום השני	om.[50]
פעם אחת	ἐγγύθεν[51]
וישבו המחנה	καὶ ἀπῆλθεν πάλιν εἰς τὴν παρεμβολήν.

[50] K. Bieberstein, *Josua – Jordan – Jericho. Archäologie, Geschichte und Theologie der Landnahmeerzählungen Josua 1-6*, Göttingen 1995, 255-259 ritiene che l'espressione ביום השני («il secondo giorno») sia stata anticipata per ragioni stilistiche a LXX^{B} 6,12.

[51] *Ibid*., sostiene che ἐγγύθεν sia la resa di TM פעם אחת («una volta») sulla base della tendenza, tipica del traduttore della LXX, a variare le espressioni parallele: si vedano la resa di 6,11 פעם אחת con εὐθέως, di 6,14 פעם אחת con ἐγγύθεν e di 6,15 שבע אחת con ἑξάκις.

Anche in questo caso, dunque, a monte di tale intricata situazione si riscontra una forte difformità tra testo greco e testo ebraico. Secondo K. Bieberstein,[52] LXX^{B} costituirebbe un rimaneggiamento intenzionale e tendenzioso, volto a privilegiare la figura dei sacerdoti, collocandoli deliberatamente a capo del corteo, davanti ai guerrieri. Rivelatrice di questa modifica sarebbe l'inserzione di μετὰ ταῦτα, funzionale appunto a modificare l'ordine di marcia: contrariamente a quanto detto in LXX^{B} 6,9 qui la processione consiste infatti in sacerdoti, arca dell'alleanza, guerrieri, retroguardia. LXX^{A} presenta con tutta probabilità un testo corrotto rispetto alla forma attestata da LXX^{B}. L'ipotesi più economica è supporre che a un certo punto il testo sia andato incontro a un duplice incidente a monte di tutta la tradizione LXX^{A}: l'espunzione di περιεκύκλωσε τὴν πόλιν ἐγγύθεν e l'inversione del segmento testuale καὶ οἱ ἱερεῖς ἐσάλπισαν ταῖς σάλπιγξι καὶ ὁ λοιπὸς ὄχλος ἅπας καὶ ἀπῆλθον πάλιν εἰς τὴν παρεμβολήν con il segmento καὶ μετὰ ταῦτα εἰσεπορεύοντο οἱ μάχιμοι καὶ ὁ λοιπὸς ὄχλος ὄπισθε τῆς κιβωτοῦ τῆς διαθήκης. Il lavoro di revisione esaplare consiste in due interventi. Innanzitutto, come traducente più letterale dell'espressione ebraica הלוך ותקוע בשופרות rispetto a ἐσάλπισαν ταῖς σάλπιγξι, offre la lezione πορευόμενοι καὶ σαλπίζοντες ταῖς κερατίναις. Il secondo intervento è la sostituzione di καὶ ὁ λοιπὸς ὄχλος ἅπας περιεκύκλωσε τὴν πόλιν ἐγγύθεν con la lezione (perfettamente ricalcata su TM ויסבו את־העיר ביום השני פעם אחת) περιεκύκλωσαν τὴν πόλιν ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ δεύτερᾳ ἅπαξ ἐγγύθεν.[53] Questi interventi presuppongono un manoscritto che conservava almeno la lezione ἐγγύθεν e l'ordine dei segmenti di LXX^{B}, quindi un manoscritto antecedente all'incidente testuale che accomuna LXX^{A} e LXX^{P}. Ora, possiamo ipotizzare che un copista in possesso di un manoscritto revisionato abbia trascritto l'intero segmento πορευόμενοι καὶ σαλπίζοντες ταῖς κερατίναις περιεκύκλωσαν τὴν πόλιν ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ δεύτερᾳ ἅπαξ ἐγγύθεν καὶ ἀπῆλθεν πάλιν εἰς τὴν παρεμβολήν come glossa a margine di un manoscritto che presentava invece già la corruttela caratteristica di LXX^{A}. Questa glossa, a un certo punto, potrebbe essere stata interpolata in calce al testo, generando così un'ampia e scomposta interpolazione. La versione armena e LXX^{P} sembrano presupporre questa vicenda: infatti la versione armena, senza riscontri tra i manoscritti gre-

[52] Cf. Bieberstein, *Josua - Jordan - Jericho*, 249-250.

[53] Curiosamente, neanche la revisione esaplare corregge la traduzione inappropriata ἐγγύθεν: per alcuni tentativi di spiegazione cf. Bieberstein, *Josua – Jordan – Jericho*, 254-255.

ci, presenta una perfetta consonanza con il testo LXX^{A} fino a Κυρίου; dopodiché presuppone il testo emendato secondo la revisione esaplare:

Arm^{z}		LXX^{A}
Ew kʻahanaykʻn	E i sacerdoti	Καὶ οἱ ἱερεῖς
harin zpʻołsn,	suonarono le trombe	ἐσάλπισαν ταῖς σάλπιγξι
ew ayl ews amboxn amenayn	e tutto il resto della folla	καὶ ὁ λοιπὸς ὄχλος ἅπας
ew gnacʻin darjeal andrēn	e andarono tornando	καὶ ἀπῆλθον πάλιν
i banakn,	indietro all'accampamento,	εἰς τὴν παρεμβολήν,
ew apa	e poi	καὶ μετὰ ταῦτα
mtanēin martikkʻn,	avanzavano i guerrieri,	εἰσεπορεύοντο οἱ μάχιμοι
ew ayl ews amboxn	e il resto della folla	καὶ ὁ λοιπὸς ὄχλος
zkni tapanaki owxtin	dietro l'arca dell'alleanza	ὄπισθε τῆς κιβωτοῦ τῆς διαθήκης
Teaṙn.	del Signore.	Κυρίου
		+ *glossa*
Ew ertʻayin	E avanzavano	πορευόμενοι
ew harkanēin zpʻołsn ełǰereays.	e suonavano le trombe di corno.	καὶ σαλπίζοντες ταῖς κερατίναις
Ew patecʻin zkʻałakʻn	E circondarono la città	περιεκύκλωσαν τὴν πόλιν
yawowrn erkrordi	il secondo giorno	ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ δεύτερᾳ
mi angam i mōtoy,	una volta da vicino,	ἅπαξ ἐγγύθεν
ew gnacʻin darjeal andrēn	e andarono tornando indietro	καὶ ἀπῆλθεν πάλιν
i banakn.	all'accampamento.	εἰς τὴν παρεμβολήν.

LXX^{P} (19 108 426 SyrH) è affine alla *Vorlage* della traduzione armena se non per l'omissione di καὶ ἀπῆλθον πάλιν εἰς τὴν παρεμβολήν (1°). Tale omissione potrebbe dipendere da un incidente della tradizione, ma anche essere motivata da ragioni stilistiche. Un altro dato interessante è l'ordine delle parole μετὰ ταῦτα εἰσεπορεύοντο οἱ μάχιμοι, che accomuna la versione armena con LXX^{A} LXX^{S} LXX^{B} contro LXX^{P}, e depone per la recenziorità della lezione di LXX^{P}.

Conclusioni: peculiarità della Vorlage *di Giosuè Arm$_2$*

L'insieme di questi dati ci porta in conclusione a ipotizzare a monte della versione armena Arm$_2$ un manoscritto fortemente imparentato con la famiglia LXX^{A}, revisionato più consistentemente sulla base del lavoro esaplare in modo indipendente dalle famiglie LXX^{P} e LXX^{S}. Le pur numerose concordanze con le lezioni di questi due gruppi sono dovute pertanto non a una filiazione diretta, e men che meno all'iniziativa del traduttore, ma alla comune fonte remota della revisione,

le *Hexapla* origeniane.[54] La confusa collocazione delle correzioni nella versione armena fa inoltre supporre che il tramite della revisione sia stato un testo glossato e successivamente andato incontro a un'incorporazione – assai poco accurata – delle annotazioni.

La tecnica traduttiva corrisponde allo stadio individuato come Arm_2: il traduttore opta infatti tendenzialmente per un calco pedissequo, fedele spesso anche all'ordine delle parole, pur con l'inevitabile scarto sussistente tra diversi sistemi linguistici e con una moderata libertà stilistica. Un saggio, a titolo puramente esemplificativo, su Gs 1,1 (LXX^A) rende ragione in modo eloquente di tale constatazione:

Ew	*eɫew*	*yet*	*vaxčaneloyn*	*Movsisi*	*caṙayi*	*Teaṙn,*	*paštōnēi*
Καὶ	ἐγένετο	μετὰ	τὴν τελευτὴν	Μωυσῆ	δούλου	Κυρίου	τῷ λειτουργῷ
xōsec'aw	*Tēr*	*ənd*	*Yesoway*	*ordwoy*	*Naweay*	*Movsisi*	*ew asē*
εἶπεν	Κύριος	-	τῷ Ἰησοῦ	υἱῷ	Ναυη	Μωυσῆ	λέγων

Possibili tracce della redazione Arm_1

Un ulteriore, e ancor più interessante, ambito di ricerca verte sulla possibilità di rinvenire tracce del più antico stadio Arm_1 tra le varianti testuali della versione armena, analogamente a quanto già appurato per i libri di Samuele, Re e Cronache da B. Johnson e P. Cowe. Vi sono infatti casi in cui si potrebbe identificare, a monte di una variante nel testo armeno difficilmente spiegabile come esito di un incidente della tradizione, una lezione attestata da una diversa famiglia testuale della «Settanta»:

---

[54] Alla luce di questa prospettiva, uno sguardo all'apparato critico permette di ridimensionare l'affermazione di P. Cowe, «Joshua», in A. Lange (ed.), *Textual History of the Bible I. The Hebrew Bible*, vol. 1B, Leiden 2016, 421: «The Armenian version witnesses no significant minuses and only a few typical pluses, such as […] the interpretive phrase *i nerk'oy noc'a* "below them" [Gs 6,5] with relation to the rampart of Jericho». Si tratta infatti non di una frase interpretativa, ma di una glossa, esplicitamente attestata dai manoscritti pervenutici, che ripristina TM תחתיה, in greco ὑποκάτω αὐτῶν (plurale, a differenza dell'ebraico, per concordanza con τὰ τείχη). Parimenti, va ridimensionata l'affermazione: «whereas the Greek renders the frequent reference to trumpeting in the course of processions either by Hebrew usage with its redundant mention of the instrument, as at Josh 6,3 ὡς ἂν σαλπίσητε τῇ σάλπιγγι "as you trumpet with the trumpet", or by the verb alone, as at Josh 6,20 ἐσάλπισαν "they trumpeted", Arm-Josh does not deviate from indigenous idiom in denoting the action as *zp'oł harkanel* "to strike the trumpet"». Infatti, il testo di Giosuè 6,20 è ἐσάλπισαν ταῖς σάλπιγξιν. Anche nel caso di 6,16, in cui LXX^B presenta il solo verbo ἐσάλπισαν, è sufficiente guardare l'apparato critico per constatare che LXX^P offre la lezione ἐσάλπισαν ταῖς σάλπιγξι.

	Arm_2	Arm_1
1,2	*tam* Arm^{codd} – δίδωμι LXX	*tac‘* Arm^{Z} – *ego dabo* Vet^{Luc} Vet^{Lugd}
1,6	*jeroc‘* Arm^{codd} – ὑμῶν LXX^{A} LXX^{P}	*k‘oc‘* Arm^{Z} – σοῦ LXX^{S}
1,7	*noc‘anē* Arm^{Z} – ἀπ’αὐτῶν LXX	*nmanē* Arm^{codd} – *ex illa* Vet^{Luc} Vet^{Lugd}
1,9	*amenayn owrek‘* Arm^{codd} – εἰς πάντα LXX^{A} LXX^{P}	*yamenayn teł is* Arm^{Z} – εἰς πάντα τόπον LXX^{S} *in omni loco* Vet^{Luc}
1,13	Arm^{z} *patowireac‘* – ἐνετείλατο LXX	Arm^{codd} *xosec‘aw* – ἐλάλησεν F*
2,14	*Tēr* Arm^{Z} – Κύριος LXX	*Tēr Astowac* Arm^{codd} – *Dominus Deus* Vet^{Lugd}

Come si vede, non sempre Arm^{Z} risulta portatore delle lezioni Arm_2, ma esse risultano distribuite tra i vari manoscritti: un’eventuale futura edizione critica potrà aiutare a gettare luce sulla questione; allo stato attuale questo tipo di indagine non pare possibile. Il dato più significativo è però indubbiamente che le varianti Arm1 possono essere perlopiù ricondotte alla famiglia LXX^{S} e alla *Vetus Latina*, la cui parentela con la «recensione antiochena» è ampiamente riconosciuta.[55]

Pur con molta cautela, si potrebbero quindi identificare come relitti di Arm_1 anche alcune lezioni di cui l’apparato critico non fornisce varianti, ma riconducibili comunque alla famiglia «antiochena», forse perché sopravvissute inalterate alla revisione Arm_2:[56]

1,16-17 *əst amenayni orpēs lsēak‘ Movsisi, noynpēs lowic‘ owk‘ ew k‘ez* – κατὰ πάντα ὅσα ἠκούσαμεν Μωυσῆ οὕτως ἀκουσώμεθα καὶ σοῦ LXX^{S} *vs* κατὰ πάντα ὅσα ἠκούσαμεν Μωυσῆ ἀκουσόμεθα σοῦ LXX^{A}

2,8 *aṙ nosa i tanisn* – πρὸς αὐτοὺς ἐπὶ τὰ δώματα LXX^{S} vs ἐπὶ τὸ δῶμα πρὸς αὐτοὺς LXX^{A}

2,14 *anjink‘* – *animae* Vet^{Lugd} *vs* ψυχὴ LXX

6,26 *nzoveac‘* – κατηράσατο 52 57 75 85^{mg} 344^{mg}, *devotavit* Vet^{Lugd} *vs* ὥρκισεν LXX^{A}.

---

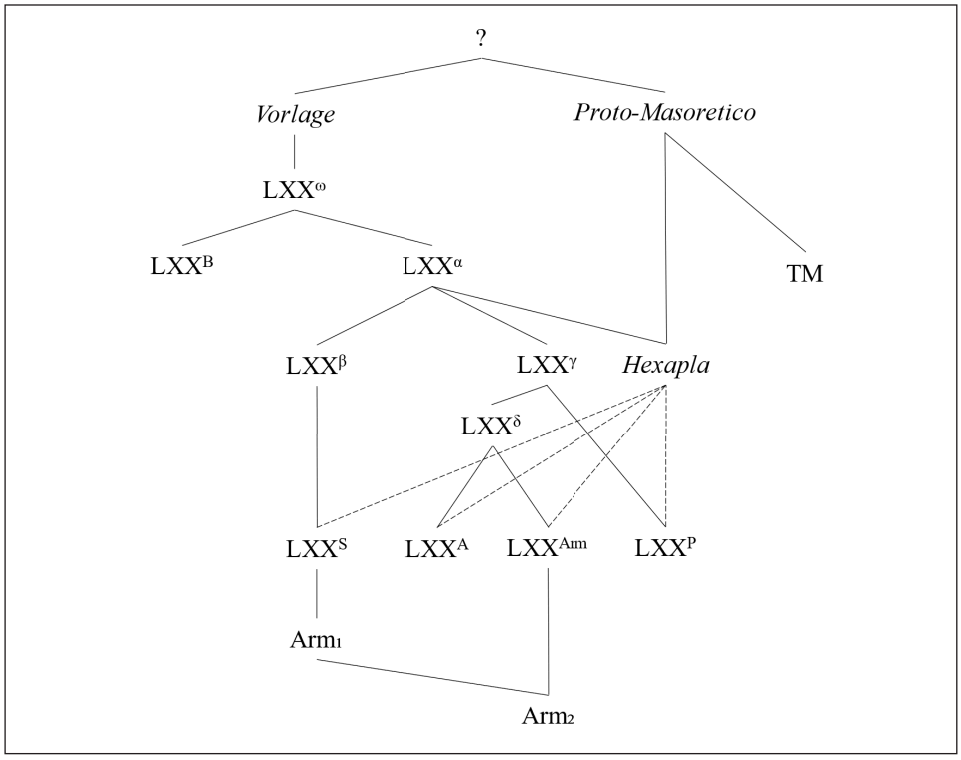
[55] Cf. J. Trebolle Barrera, «The Text-Critical Value of the Old Latin and Antiochean Greek Texts in the Books of Judges and Joshua», in F. García Martinez – M. Vervenne (edd.), *Interpreting Translation Studies on the LXX and Ezekiel in Honour of Johan Lust* (BEThL 192), Leuven 2005, 401-414.

[56] Soprassediamo sulle omissioni (Gs 2,18: om. δι’αὐτῆς Vet^{Lugd}; Gs 2,24: om. ἐκείνην 58 Vet^{Lugd}), sempre difficili da valutare. Parimenti delicate, ma comunque da segnalare, sono le corrispondenze Gs 6,21: *arkin* – *occiderunt* Vet^{Lugd} e Gs 6,24: *zor etown* – *quod dedit sanctum* Vet^{Lugd}.

Particolarmente significativa, a questo riguardo, pare la corrispondenza Gs 1,16-17 *ew əst amenayni orpēs lsēak‘ Movsisi, noynpēs lowic‘owk‘ ew k‘ez* con LXX^{S} (54 75) καὶ κατὰ πάντα ὅσα ἠκούσαμεν Μωυσῆ οὕτως ἀκουσώμεθα καὶ σοῦ. Si tratta infatti di varianti lievi rispetto al testo-base LXX^{A}: la loro presenza sembra confermare, almeno per il libro di Giosuè, il carattere di revisione, e non di traduzione *ex novo*, dello stadio Arm$_2$.

Conclusioni

Alla luce di tutte queste considerazioni, possiamo collocare Arm$_1$ e Arm$_2$ all’interno della rete testuale già ricostruita per Giosuè greco. Arm$_1$ rimanda all’ambito «antiocheno»; Arm$_2$ invece costituirebbe non una traduzione autonoma, ma una revisione del testo Arm$_1$ sulla base di una *Vorlage* greca (che potremmo siglare come LXX^{Arm}) imparentata con LXX^{A}, ma con tracce molto più consistenti di revisione esaplare che in molti luoghi la avvicinano a LXX^{P}:



In sintesi, pare di poter riconoscere nella versione armena di Giosuè la medesima fisionomia riscontrata in Samuele, Re e Cronache (Arm_1 «antiocheno» e Arm_2 esaplare). In prospettiva di futuro, uno studio sul libro dei Giudici potrebbe condurre a estendere tali considerazioni all'intero blocco dei libri storici secondo il canone della «Settanta» (Giosuè, Giudici, Rut, 1-2 Samuele, 1-2 Re, 1-2 Cronache): tale risultato sarebbe prezioso per la comprensione della genesi della versione armena della Bibbia nel suo complesso. Inoltre, offrirebbe giovamento al complicato lavoro di edizione critica della «Settanta», contribuendo a testimoniare sia le intricate vicende della contaminazione esaplare, sia le sfuggenti tracce del testo «antiocheno», interessanti anche per la ricostruzione della *Vetus Latina*.

Andrea Festa
afesta@salesiani.it

Parole chiave

Versione armena della Bibbia – Edizione Zōhrapean – Edizione critica della Bibbia armena – Arm1 e Arm2 – Giosuè – Libri storici – Settanta – Testo antiocheno o lucianico – Vetus Latina – Hexapla – glosse esaplari

Keywords

Armenian version of the Bible, Zōhrapean edition, critical edition of the Armenian Bible, Arm1 and Arm2, Joshua, historical books, Septuagint, antiochean or lucianic text, Vetus Latina, Hexapla, hexaplaric glosses

Sommario

Lo studio della versione armena della Bibbia è un ambito promettente per una più profonda comprensione non solo degli albori della letteratura armena, ma anche della «Settanta», che ne costituisce la *Vorlage*, e della *Vetus Latina*, con cui mostra interessanti punti di contatto. Nonostante edizioni e strumenti siano ancora approssimativi e gli studi a uno stadio incipitario, i primi risultati stanno fornendo materiale meritevole di riflessione: l'indagine della traduzione armena del libro di Giosuè, qui presa in esame, vuole contribuire ad arricchire tale filone di ricerca. Essa mostra di dipendere da un testo greco fortemente imparentato con il *Codex Alexandrinus*, ma segnato da una penetrazione massiccia e distratta di glosse derivate in ultima analisi dalle *Hexapla* origeniane. Pare inoltre possibile rinvenire, in alcune varianti testuali, tracce sporadiche di una più antica redazione della versione armena della Bibbia (Arm_1), complessivamente soppiantata dal testo tràdito (Arm_2). Tali tracce sono imparentate con la versione greca co-

siddetta «lucianica» o «antiochena» e con la *Vetus Latina*. Tale carattere (Arm_1 antiocheno e Arm_2 esaplare) pare essere una costante nel blocco dei libri storici della Scrittura armena e può costituire un primo importante elemento di sintesi.

Summary

The study of the Armenian Bible may yield a deeper understanding not only about the origins of Armenian literature, but also about the «Septuagint» – its *Vorlage* – and the *Vetus Latina* – which shares interesting features with it. Although studies are still at an early stage, and editions and tools are obsolete, results which are nowadays available deserve some attention: the analysis of Armenian Joshua, here proposed, means to enrich this research area. Armenian Joshua depends on a Greek text strongly related to the *Codex Alexandrinus*, but with a massive and inaccurate penetration of glosses from Origen's *Hexapla*. It also seems possible to find, in some textual variants, sporadic traces from an older version of the Armenian Bible (Arm_1), replaced by the *textus traditus* (Arm_2). These traces are related to the so called «lucianic» or «antiochean» Greek text and to the *Vetus Latina*. This general feature in Joshua (antiochean Arm_1 and hexaplaric Arm_2) seems to be constant among the Historical Books in the Armenian Bible and may represent a first important item for a synthesis.

L'inclusion de 1-2 S entre la réaffirmation messianique de 1 S 2,1-10 et celle de 2 S 22 parallèle du Ps 18 réaffirmation messianique au constat d'échec du Ps 89

Introduction : Saül (*š'wl*) en Ps 18,1, et le Shéol (*š'wl*) en Ps 18,6

Le cantique d'Anne en 1 Samuel 2,1-10, présente un vocabulaire et des thèmes communs, avec le cantique de 2 S 22, lui-même parallèle très proche du Ps 18. Le titre du Ps 18, repris en partie en 2 S 22,1, consiste en une réaffirmation de David vis-à-vis de ses ennemis, particulièrement Saül mentionné nommément parmi ces derniers. Or Saül, dans le Psautier, en plus de l'emploi de Ps 18,1, est cité uniquement dans des titres de psaumes, où il est présenté comme une menace contre David selon les titres des Ps 52,1 ; 54,1 ; 57,1 ; 59,1,[1] dans le cadre du second psautier davidique Ps 51–72. En plus de Saül, il ne faut pas oublier la mention de « tous ses ennemis » dans le titre de Ps 18,1, comme entre autres, les Philistins selon le titre de Ps 56,1. Ces titres de psaumes, correspondent eux-mêmes à des rapprochements de vocabulaire, entre le corps de chaque psaume et des passages particuliers des livres de Samuel.[2] Le titre du Ps 18, correspond à la relecture de la mention du Shéol (*š'wl*) en Ps 18,6 comme une allusion au roi Saül (*š'wl*) des livres de Samuel. Dans la rédaction des livres de Samuel, cette lecture est confirmée par le fait que la mention du « Shéol » apparaît par ailleurs, dans les livres de Samuel, uniquement en 1 S 2,6, prenant en inclusion avec l'emploi du « Shéol » en 2 S 22,6 (= Ps 18,6), les mentions du roi Saül dans les livres de Samuel, de 1 S 9,2, jusqu'en

[1] Il n'y a pas d'autre emploi du nom de Saül (*š'wl*) dans le Psautier en dehors de ces quatre titres, à part sa reprise en Ps 18,1, pour l'annonce de la délivrance de David de tous ses ennemis, dont Saül, par YHWH. En fait en Ps 18,1, le rôle de Saül (*š'wl*), a été identifié à la menace du Shéol (*š'wl*) de Ps 18,6, dont le psalmiste est lui-même délivré.

[2] B. Gosse, «L'insertion de 2 Sam 22 dans les livres de Samuel, et l'influence en retour sur les titres davidiques du Psautier», dans *JANES* 27(2000), 31-47.

2 S 21,1-14 (mentionné 14 fois dans ces 14 versets ! Au sujet de l'élimination de la descendance de Saül) et finalement en 2 S 22,1.

Or dans le Ps 18, la réaffirmation davidique selon Ps 18,1, est étendue à la descendance messianique, à jamais, en Ps 18,51 : « Il multiplie (*mgdl*) pour son roi les délivrances (*yšw'wt*) et montre de l'amour pour son oint (*lmšyḥw*) et sa descendance (*wlzr'w*) à jamais (*'d - 'wlm*) ». Ce verset correspond à une réaffirmation de la promesse de Ps 89,5.30.37, concernant la descendance (*zr'*) de David, avec en 89,5a : « A tout jamais j'ai fondé ta descendance (*'d - 'wlm 'kyn z'rk*) ». Cette réaffirmation de la descendance, s'oppose au constat historique du rejet de cette même descendance, selon la conclusion du Ps 89, en 89,52 : « ainsi tes adversaires, YWHW, ont insulté, ainsi insulté les traces de ton oint (*mšyḥk*) ». Dans les livres de Samuel, en inclusion avec 2 S 22,51 (// Ps 18,51), le cantique de 1 S 2,1-10 réaffirme également la perspective messianique, avec en 1 S 2,10b : « il donne force à son roi (*wytn 'z lmlkw*), il élève la corne de son oint (*wyrm qrn mšyḥw*) »,[3] en s'appuyant sur le Ps 18 repris en 2 S 22. On relève également l'utilisation de passages de psaumes en lien avec le Ps 18 (particulièrement les psaumes du règne de YHWH, Ps 93–99, avec le thème de l'orage comme dans le Ps 18 et la mention de Samuel en Ps 99,6 !)[4] et des éléments du livre des Proverbes, à la manière de l'influence du livre des Proverbes (Pr 30,5.9) en Ps 18,31-32. Le vocabulaire montre que l'image de la débandade militaire de 1 S 2,4, s'inspire de la mort de Saül et Jonathan au cours d'une défaite militaire en 2 S 1 (en reprise du « livre du juste », selon 2 S 1,17), et emprunte également, par analogie, au vocabulaire de la défaite de l'Egypte à la bataille de Karkemish selon Jr 46,5-6.[5] Défaite qui a été précédée par la mort de Josias, dernier roi réformateur, à Megiddo.

---

[3] Voir en Ps 18,3, l'expression *wqrn yš'y*.

[4] Voir Jr 15,1. S. Terrien, *The Psalms. Strophic Structure and Theological Commentary*, Grand Rapids, MI-Cambridge 2003, 687. L'auteur renvoie à Ex 32,11-13; 1 S 7,8-9 et Jr 15,1.

[5] Voir le substantif *ḥt* : 1 S 2,4; Jr 46,5 (autres emplois bibliques : Gn 9,2 ; Job 41,25); à rapprocher de l'usage du verbe *ḥtt* : 1 S 2,10; Jr 46,27 et dans les oracles contre les nations qui suivent dans le livre de Jérémie.

Le texte de 1 S 2,1-2 en référence à 2 S 22,28.51 // Ps 18,28.51 et le cri (*šw'*) de David de Ps 5, 3, entendu par YHWH en Ps 18,7 (*šw'h*)

Le texte de 1 S 2,1: « Anne (*ḥnh*) pria (*wttpll*) et dit (*wt'mr*):[6] "Mon cœur exulte en YHWH (*'lṣ lby byhwh*), ma corne s'élève en YHWH (*rmh qrny byhwh*),[7] ma bouche est large ouverte contre mes ennemis (*rḥb py 'l 'wyby*), car je me réjouis en ton salut (*ky śmḥty byšw'tk*)" », correspond à une application en faveur d'Anne, des principes de salut selon Ps 18,28: « toi qui sauves (*twšy'*) le peuple des humbles (*'m 'ny*), et rabaisses les yeux hautains (*w'ynym rmwt tšpyl*) », passage repris en 2 S 22,28. Le Ps 18 correspond pour sa part, à une réaffirmation davidique (Ps 18,1) étendue à la descendance messianique en Ps 18,51,[8] en réponse au rejet du messie selon le constat du Ps 89, selon le principe de la rédaction du Psautier par inclusions.

Ce rapprochement entre le Ps 18 parallèle de 2 S 22 et 1 S 2,1-10, est particulièrement manifeste, en effet le verbe *rwm*, très courant dans le Psautier,[9] dont Ps 18,28.47.49 et Ps 89,14.17.18.20.25.43, est repris dans les versets parallèles au Ps 18, en 2 S 22,28.47.49, alors qu'il apparaît par ailleurs dans les livres de Samuel, uniquement en 1 S 2,1.7.10 et 1 S 9,24, où il s'agit d'un terme se référant à un privilège sacerdo-

---

[6] Le texte de 1 S 2,1: *wttpll ḥnh* a un parallèle en Jonas 2,2: *wytpll ywnh*. Dans les deux cas la prière est précédée d'un récit. La prière d'Anne est déjà mentionnée avec le verbe *pll* au *hithpael* en 1 S 1,10.12.26.27.

[7] A.G. Auld, *I&II Samuel*, Louisville, KY 2011, 38. Auld relève que la « corne » est sujet du verbe *rwm* en Ps 112,9 (voir le rôle du Ps 113 en 1 S 2,8) et 89,18.25 (versets 17 et 24 en anglais), avec les promesses en faveur du messie, apparemment remises en cause à la fin du psaume. En 1 S 2,10 il s'agit du Messie. En Ps 75,6 c'est la négation du cas des impies. En Ps 148,4 et 1 Ch 25,5 il s'agit du cadre liturgique. Celui-ci suppose la réaffirmation de la « corne » de David, Ps 132,17a: *šm 'ṣmyḥ qrn ldwd*. P.K. McCarter Jr, *I Samuel*, Garden City, NY 1980, 71.

[8] De même, 1 S 2,1, concerne le psalmiste, à travers Anne, et 1 S 2,10 concerne le Messie. Sur l'influence du Ps 18, sur la prière de Jonas, voir, Jonas 2,3: « Il dit: De ma détresse j'ai appelé vers YHWH (*qr'ty mṣrh ly 'l yhwh*) et il m'a répondu: du sein du Shéol j'ai crié (*šw'ty*) au secours: tu as entendu ma voix » et Ps 18,6a.7a: « les liens du Shéol m'entouraient … Dans ma détresse j'appelai YHWH (*bṣr ly 'qr' yhwh*), vers mon Dieu je criai (*'šw'*) ». Jonas 2,6a: « Les eaux m'enveloppaient (*'ppwny*) jusqu'à la gorge »; Ps 18,5a: « Les liens de la Mort m'enveloppaient (*'ppwny*) ». Verbe *'pp*: Ps 18,5; 40,13; 116,3; 2 S 22,5; Jon 2,6, pour la Bible Hébraïque. Ce point confirme l'importance du Ps 18, dans la rédaction de la Bible y compris dans les récits «prophétiques» des livres de Samuel et celui de Jonas. Ce point permet de comprendre les rapprochements des livres de Samuel avec les livres prophétiques.

[9] Verbe *rwm*, également fréquent dans la Bible Hébraïque en général.

tal, concernant la part revenant au prêtre, en cas de sacrifice,[10] même s'il s'agit ainsi d'une allusion à l'élection messianique de Saül (le messie prêtre, cf. Ps 110,4)! On relève même le couple de verbe *rwm* / *špl* de Ps 18,28 en 1 S 2 7: « C'est YWHW qui appauvrit et qui enrichit, qui abaisse (*mšpyl*) et aussi qui relève (*mrwmm*)», avec le verbe *špl* dans les livres de Samuel, uniquement en 1 S 2,7 et 2 S 22,28! Le terme *yšw'h*: 1 S 2,1; (14,45; 2 S 10,11, victoires militaires); 22,51; correspond à la réaffirmation messianique de Ps 18,51: « Il multiplie pour son roi les délivrances (*yšw'wt*) et montre de l'amour pour son messie (*lmšyḥw*), pour David et sa descendance à jamais », avec le terme *mšyḥ* reprit également en 1 S 2,10, en vue d'une réaffirmation messianique. Le verbe *rḥb* (1 S 2,1; 2 S 22,37), dans les livres de Samuel, correspond à Ps 18,37: « tu élargis (*trḥyb*) mes pas sous moi et mes chevilles n'ont point fléchi ». Quant au thème des ennemis *'wyb*, il est pris en compte dès le titre de Ps 18,1 et également 2 S 22,1,[11] en référence aux menaces contre David évoquées dans les titres davidiques du Psautier, particulièrement dans le second psautier davidique Ps 51–72.[12] Au sujet de la corne, *qrn*: 1 S 2,1.10, prenant en inclusion le cantique d'Anne;[13] 16,1.13 (onction de David); 2 S 22,3 dans les livres de Samuel, elle est présente dès Ps 18,3, dans l'expression: *wqrn yš'y*.

Le texte de 1 S 2,1, prend également en compte le Ps 5, ce qui est justifié par son titre davidique, car l'appel de Ps 5,3: « sois attentif au cri (*šw'*) de mon appel, ô mon Roi et mon Dieu! C'est toi que je prie (*'tpll*) »,[14] apparaît comme un parallèle de l'appel de David de Ps 18,7a: « Dans mon angoisse j'invoquai YHWH, vers mon Dieu je lançai mon cri (*'šw'*). Il entendit de son temple ma voix », cri entendu en Ps 18,7b: « et mon cri (*wšw'ty*) devant lui parvint (*tbw'*) à ses oreilles (*b'znyw*) » (2 S 22,7: *wšw'ty b'znyw*). Ainsi l'exultation et les réjouissances de 1 S 2,1, correspondent à Ps 5,12: « Ils se réjouissent (*wyśmḥw*) tous

[10] McCarter Jr, *I Samuel*, 180: « And here it describes the separation of the priestly share from the portion of meat. Saul is being treated as if he were a priest! »

[11] 1S 18,29: « Alors Saül eut encore plus peur de David et il devint l'ennemi (*'yb*) de David pour tous les jours ». Voir *'yb*: Ps 18,1.4.18.38.41.49.

[12] Le titre du Ps 51 justifie de manière anachronique les menaces de ses ennemis, dont Saül, contre David selon les titres suivants.

[13] En 1 S 2,1 l'expérience de salut d'Anne est présentée comme une anticipation de celle du Messie en 1 S 2,10.

[14] Sur la mention du « matin » en Ps 5,4, voir H.-J. Kraus, *Psalms 1-59*, Minneapolis, MN 1988, 155: l'auteur relève que les décisions devaient être rendues le matin d'après 2 S 15,2; Jr 21,12 (« Rendez chaque matin droite justice »); Ps 101,8. D'où l'attente la nuit précédente selon Ps 3,6 et 4,9.

ceux que tu abrites, allégresse à jamais ; tu les protèges, en toi exultent (*wy'lṣw*) ceux qui aiment ton nom ». On retrouve les verbes *śmḥ* et *'lṣ* de 1 S 2,1, et il faut relever pour toute la Bible, l'usage du verbe *'lṣ*: 1 S 2,1; Ps 5,12; 9,3; 68,4; Pr 11,10; 28,12; 1 Ch 16,32[15] (dans le parallèle de Ps 96,12: *'lz*).[16] Le verbe, *pll* au *hithpalel*, de 1 S 2,1, est également présent en Ps 5,3.

Le texte de 1 S 2,2: «Point de Saint (*qdwš*)[17] comme YHWH, car il n'est rien sauf toi ; point de rocher (*ṣwr*) comme notre Dieu (*k'lhynw*) ! », apparaît comme un commentaire de Ps 18,32 (parallèle de 2 S 22,32) : « Qui donc est Dieu (*'lwh*;[18] *'l* en 2 S 22,32), hors YHWH ? Qui est rocher (*ṣwr*),[19] sinon notre Dieu (*'lhynw*) », avec le thème du rocher (*ṣwr*) dès Ps 18,3, thème qui se comprend également en rapport à la construction du temple de Jérusalem sur un rocher.[20] La première partie de 1 S 2,2 correspond à Ps 89,19 : « car à YHWH est notre bouclier ; à lui, Saint (*wlqdwš*) d'Israël, est notre roi ». En 1 S 2,1-10 la réaffirmation messianique intègre les éléments mosaïques de la tradition Yahviste,[21] éléments repris et développés dans les Ps 90-106.[22]

---

[15] En 1 Ch 16, il s'agit du transfert de l'arche présidée par David, justifiant les prétentions des Asaphites quant à leur rôle prépondérant dans la liturgie du second temple.

[16] Le verbe *'lz* apparaît 6 fois dans les Ps 60–149, et une seule fois dans le premier livre du Psautier en Ps 28,7.

[17] Dans les livres de Samuel, le qualificatif *qdwš*, n'apparaît par ailleurs qu'en 1 S 6,20, dans la bouche des gens de Bet-Shémesh, au sujet de l'arche d'alliance.

[18] Voir le parallèle entre Ps 18,31 et Pr 30,5, avec usage de *'lwh*. Terme *'lwh* présent également en Dt 32,15.17, avec mention du rocher (*ṣwr*) en Dt 32,4.13.15.18.30.31.37. La réaffirmation messianique intègre le Yahvisme de Moïse, avec le transfert de l'arche à Jérusalem par David et son installation dans le temple par Salomon.

[19] Le « rocher », est une indication de stabilité et de permanence aussi bien avec Moïse en Dt 32,4.13.15.18.30.31.37 (voir Dt 31,30), qu'avec David en 2 S 22,3.32.47. R.W. Klein, *1 Samuel*, Waco, TX 1983, 16. Mc Carter, *I Samuel*, 1980, 72: « By "mountain" we render the Hebrew *ṣûr*, which mean "rock" or, as in the case of Ugaritic *ġr*, "mountain" ». Dt 32 constitue un « cantique » comme 2 S 22, ces deux cantiques dérivent, chacun de leur côté, du Psautier. Ils transfèrent les thèmes du Psautier dans les livres où ils ont été insérés. Dans le Deutéronome, le seul emploi de *ṣwr*, en dehors de Dt 32 est en Dt 8,15.

[20] H. Schmidt, *Der heilige Fels in Jerusalem*, Tübingen 1933. Voir spécialement plans et photographies à la fin de l'ouvrage.

[21] D.T. Tsumura, *The First Book of Samuel*, Grand Rapids, MI-Cambridge 2007, 143 : « The idea that Yahweh was incomparable appears also in Exod. 15:11 as well as in the Song of Moses (Deuteronomy 32), so it comes probably from the earliest period of Mosaic Yahwism, if these Songs are that early […] "intimations of pure monotheism here" ».

[22] La perspective mosaïque est développée dans les Ps 90–106, en réponse à la remise en cause de la perspective messianique davidique dans la finale du Ps 89, à la suite de la chute de Jérusalem.

Le texte de 1 S 2,3-5, la royauté de YHWH selon Ps 93–99, l'influence des Proverbes, « le livre des justes », avec la mort de Saül et Jonathan selon 2 S 1, et le vocabulaire de la bataille de Karkémish en Jr 46,5-6

La réaffirmation de YHWH en 1 S 2,2, est suivie de l'intégration de la prise en compte des psaumes du règne de YHWH selon Ps 93–99,[23] avec en 1 S 2,3 : « Ne multipliez (*trbw*) pas les paroles hautaines (*tdbrw gbhh gbhh*), que l'arrogance (*ʿtq*) ne sorte pas de votre bouche, car YHWH est un Dieu plein de savoir (*dʿwt*) et par lui les actions (*ʿllwt*) sont pesées (*ntknw*) ».[24] La première partie du verset correspond à la dénonciation de Ps 94,4 :[25] « Ils déblatèrent, ils ont des paroles arrogantes (*ydbrw ʿtq*), ils se rengorgent tous les malfaisants », avec *ʿtq* : 1 S 2,3 ; Ps 31,19 ; 75,6 ; 94,4, sans autre emploi biblique. La deuxième partie du verset correspond à Ps 99,8 :[26] « YHWH notre Dieu, toi, tu leur répondais, Dieu de pardon que tu étais pour eux, mais te vengeant de leurs méfaits (*ʿlylwtm*) », avec *ʿlylh* présent en 1 S 2,3 et Ps 99,8.[27] Il faut relever que les psaumes du règne de YHWH (Ps 93–99), succèdent dans le Psautier, à la remise en cause de la perspective messianique dans le Ps 89.[28] Ils ont pour mission, de réaffirmer le Yahvisme même sans

---

[23] Le thème de l'orage joue un rôle important dans le Ps 18 et également dans les psaumes du règne de YHWH, Ps 93-98. Verbe *rʿm* «tonner»: Ps 18,14; 96,11; 98,7 dans le Psautier (substantif: Ps 77,19; 81,8; 104,7). Le thème de l'orage est aussi très présent dans le Ps 29, même sans le verbe *rʿm*. La réaffirmation de YHWH utilise ce thème propre à Baal. Voir également le triple parallélisme synonymique dans le Ps 96, signe de majesté pour Baal à Ugarit. B. Gosse, « Le Ps 19 prolongement du Ps 18: Baal, El, Yahvé et la Loi et David», dans *ZAW* 129(2017), 568-582. J. Coppens, *La royauté – Le règne. Le royaume de Dieu cadre de la relève Apocalyptique*, Leuven 1979, 156-193. L'auteur souligne que dans le Psautier, le règne de YHWH est mis en avant, à la suite du constat du rejet de la descendance messianique, par le Ps 89.

[24] Omniscience de YHWH en 1 S 2,3b et 8b. Voir verbe *tkn*: 1 S 2,3 et Ps 75,4 pour ces deux livres. B. Gosse, « Le salut et le messie en 1 S 2,1-10, et Yahvé juge à l'œuvre sur la terre et dans l'histoire, dans la tradition des cantiques et du Psautier », dans *BN* 111(2002), 19: « Or le thème du jugement du Ps 75, rejoint la perspective des Ps 93-100, où Dieu est présenté comme régnant et jugeant pour établir le droit et la justice ».

[25] Voir les termes *ṣwr* et *mśgb* en Ps 94,22 comme en Ps 18,3 et 2 S 22, 3; *nqmh*: Ps 18,48 et 2 S 22,48 ; Ps 94,1.

[26] Voir *yhwh mlk* en Ps 99,1, comme en Ps 93,1. Noter la mention de Samuel en Ps 99,6 !

[27] Dans le Psautier, *ʿlylh* : Ps 9,12 ; 14,1 ; 66,5 ; 77,13 ; 78,11 ; 99,8 ; 103,7 ; 105,1 ; 141,4.

[28] Dans un premier temps les Ps 90–106, avaient pour but de substituer la dynastie davidique par Moïse en tant que pur représentant du Yahvisme. Mais dans le cantique d'Anne les psaumes du règne, Ps 93–99, sont réutilisés avec la perspective de réaffirmer la dynastie davidique, en même temps que le Yahvisme d'origine mosaïque.

David, mais avec Moïse. Mais ils restent valables dans le cadre de la réaffirmation messianique davidique Yahviste, dans la rédaction d'ensemble du Psautier. Dans le cantique d'Anne, les psaumes du règne sont relus dans le cadre d'une réaffirmation de la perspective messianique,[29] conformément à la réaffirmation messianique des Ps 1-41 et 107-150, recueils qui prennent le Psautier en inclusion.

On remarque également en 1 S 2,3, l'influence de Pr 16. Ainsi le terme redoublé *gbhh*, correspond à Pr 16,18 : « L'arrogance précède la ruine et l'esprit hautain (*gbh*) la chute ».[30] Et l'usage du verbe *tkn* en 1 S 2,3, fait allusion à la vérification du métal précieux appliquée à celle des esprits dans les livres de sagesse,[31] comme en Pr 16,2; 21,2; 24,2, avec en Pr 16,2b : « mais YHWH pèse (*wtkn*) les esprits » et Pr 21,2b : « mais YHWH pèse (*wtkn*) les cœurs ». Dans la continuité du Ps 18, la prise en compte du livre des Proverbes est conforme à Pr 30,5 : « Toute parole de Dieu est éprouvée (*ṣrwph*), il est un bouclier pour qui s'abrite en lui », qui a inspiré Ps 18,31 : « Dieu, sa voie est sans reproche et la parole de YHWH est éprouvée (*ṣrwph*).[32] Il est, lui, le bouclier de quiconque s'abrite en lui ».[33]

Ensuite, on retrouve le vocabulaire guerrier du Ps 18, ce qui prépare la prise en compte de 2 S 1, sur la mort de Saül et Jonathan[34] et également celui d'un passage du livre de Jérémie sur la bataille de Karkémish, en 1 S 2,4 : « L'arc (*qšt*) des puissants (*gbrym*) est brisé (*ḥtym*), mais les défaillants (*wnkšlym*) se ceignent (*'zrw*) de force (*ḥyl*) ». Dans la deuxième partie du verset, l'emploi du verbe *'zr* correspond, par opposition

---

[29] Une nouvelle dynastie nécessitait l'onction par un prophète, Samuel pour Saül puis David et sa descendance.

[30] A. Lelièvre – A. Maillot, *Commentaire des Proverbes. Les Proverbes de Salomon Chapitres 10-18*, Paris 1993, 221, v. 18 : « Mais d'après l'étymologie, c'est l'attitude d'hommes qui seraient placés au-dessus des autres. Devant Dieu lui-même, ils se redressent au lieu de s'agenouiller. Et la chute n'est pas loin ».

[31] Verbe *tkn*, encore utilisé dans les livres historiques uniquement en 2 R 12,12, au sujet de la vérification de l'argent. Autres attestations : Ez 18,25.29 ; 33,17.20 ; Is 40,12.13 ; Job 28,25 ; Ps 75,4. B. Oiry, *Le Temps qui compte. Construction et Qualification du Temps de l'Histoire dans le récit des livres de Samuel (1 S 1 -1 R 2)*, Leuven-Paris-Bristol 2021, 83, note que la mise en garde d'Anne s'appuie sur un Dieu qui juge à partir du v. 3b. P. 99, elle souligne le parallèle entre l'expérience propre d'Anne et sa vision de la marche du monde.

[32] *ṣrwph* : Pr 30,5 ; 2 S 22,31 ; Ps 18,31 ; 12,7 ; 119,140 dans la Bible Hébraïque.

[33] Renversement de situation en 1 S 2,4 et 8a.

[34] Auld, *Books of Samuel*, 38 : « but also with David's lament over Saul and Jonathan ».

au cas du messie, à ses usages en Ps 18,33.40 et 2 S 22,40,[35] et le substantif *ḥyl* à ceux de Ps 18,33.40 et 2 S 22,33.40, avec en 2 S 22,40 : « Tu m'as ceint (*wtzrny*)[36] de force (*ḥyl*) pour le combat, tu fais ployer sous moi mes agresseurs ». La première partie du verset semble faire référence à 2 S 1,17-25, (passage qui renvoie au « livre du juste »[37] en 1,17), avec la mention de Saül et Jonathan. On peut noter *qšt* : 1 S 2,4 ; 2 S 1,18.22 et *gbwr* : 1 S 2,4 et 2 S 1,19.21.22.25.27, avec en 1,19.25.27 : « Comment sont tombés les héros (*gbwrym*) ! ». Mais 1 S 2,4a, s'inspire également, comme en témoigne la correspondance du thème de la défaite militaire et également celle du vocabulaire (*ḥt* ; *kšl*), de Jr 46,5-6 : « Pourquoi donc les ai-je vus brisés (*ḥtym*),[38] lâchant pied ? Leurs braves (*wgbwryhm*), battus, s'enfuient éperdument sans se retourner. C'est la terreur de tous côtés, oracle de YHWH. Que le plus rapide ne s'échappe pas, que le plus valeureux (*hgbwr*) ne s'enfuie pas ! Vers le Nord, aux rives de l'Euphrate, ils ont trébuché (*kšlw*),[39] ils sont tombés ».[40]

L'enseignement du livre des Proverbes, apparaît de nouveau, en 1 S 2,5 : « Les rassasiés (*śb'ym*),[41] s'embauchent (*nśkrw*) pour du pain (*blḥm*), mais les affamés (*wr'bym*)[42] cessent de travailler (*ḥdlw*). La femme stérile (*'qrh*) enfante (*yldh*) sept fois (*šb'h*), mais celle qui a de nombreux fils (*wrbt bnym*) se flétrit (*'mllh*) ».[43] On remarque le même

---

[35] Substitution en 2 S 22,33 par le terme *m'wz*. Terme qui apparaît 9 fois dans le Psautier, avec au sujet du messie en Ps 28,8b: *wm'wz yšw'wt mšyḥw hw'*.

[36] Il manque probablement le ' de *t'zrny*. Voir Ps 18,40: *wt'zrny*. Fait partie des modifications de 2 S 22.

[37] A. Caquot – P. De Robert, *Les livres de Samuel*, Genève 1994, 368 : « Le "Livre du Juste", d'où le poème serait transcrit est mentionné en Jos 10.13 : ce pourrait être une sorte d'anthologie poétique de l'ancien Israël, dont on ne sait rien par ailleurs ». On peut relever *mgn*: 2 S 1,21; 22,3.31.36 dans les livres de Samuel, à chaque fois en relation avec le messie, Saül puis David.

[38] *ḥt*: 1 S 2,4 ; Jr 46,5, avec seulement deux autres emplois bibliques: Gn 9,2 ; Job 41,25. Voir verbe *ḥtt* en 1 S 2,10. Verbe fréquent dans le livre de Jérémie, surtout dans les oracles contre les nations (Jr 48–50) et déjà en 46,27.

[39] *kšl*: 1 S 2,4 (seul emploi des livres de Samuel) et Jr 46,6.12.16.

[40] Samuel est mentionné avec Moïse, comme intercesseur, en Jr 15,1, avec l'annonce d'un désastre en Jr 15,2. De même Moïse, Aaron et Samuel en Ps 99,6. Psaume dont nous venons de noter le rôle de 99,8 en 1 S 2,3, dans le cadre de l'influence des psaumes du règne en 1 S 2,1-10. Jr 46 devait succéder primitivement à Jr 25,17, sur le thème des prophéties de Jérémie contre les nations.

[41] Substantif *śb'* : 1 S 2,5, seul usage de ce terme dans les livres de Samuel. Absent des livres historiques et du Psautier sauf 1 S 2,5 et 1 Ch 29,28. Présent en Pr 19,23 ; 27,7 ; Job 10,15 ; 14,1 ; 42,17 ; Gn 25,28 ; 35,29 ; Dt 33,23.

[42] *r'b*: 1 S 2,5 ; Pr 25,21 ; 27,7.

[43] Verbe *'ml* en 1 S 2,9, toutes les autres attestations dans les livres prophétiques dont Jr 15,9 (Samuel en Jr 15,1) et les Lamentations.

type d'alternative, rassasié / affamé, qu'en Pr 27,7 : « Gorge rassasiée (*śb'h*) méprise le miel, gorge affamée (*r'bh*) trouve douce toute amertume ». Être rassasié suppose de suivre la volonté de YHWH selon Pr 19,23 : « La crainte de YHWH mène à la vie, et rassasié (*wśb'*), on passe la nuit sans être visité par le malheur ». Le thème de la femme stérile correspond à Ps 113,9 : « Il assied la stérile (*'qrt*)[44] en sa maison, mère en ses fils heureuse », or nous allons constater que Ps 113,7-8 joue un rôle important en 1 S 2,8.[45] On relève une reprise dans le livre de Jérémie,[46] également dans un contexte guerrier avec Jr 15,9 : « Elle languit, la mère de sept fils (*'mllh yldt hšb'h*), elle défaille ».[47] En dehors de 1 S 2,5, le verbe *'ml* apparaît uniquement dans les livres prophétiques ou dans les lamentations. Or les livres de Samuel se réfèrent eux-mêmes au « prophète » Samuel.

Le texte de 1 S 2,6-10, Saül et le Shéol de Ps 18,6. Le Ps 18 et le livre des Proverbes, le Ps 113, les pauvres en lien avec le premier psautier davidique Ps 3-41 et l'universalisme de la royauté de YHWH, Ps 96 et 98

En ce qui concerne la place du texte de 1 S 2,6 : « C'est YHWH qui fait mourir (*mmyt*) et vivre (*wmḥyh*), qui fait descendre (*mwryd*) au shéol (*š'wl*) et en remonter (*wy'l*)», dans le cadre de la rédaction des livres de Samuel, on note une mention du Shéol qui prend en inclusion les livres de Samuel, avec celle de 2 S 22,6, seule autre mention de ce terme dans les livres de Samuel. Ce point correspond à l'interprétation du Shéol de Ps 18,6 en référence à Saül dans le titre de Ps 18,1. Le couple d'expressions *mmyt / wmḥyh*, de 1 S 2,6 correspond au *mwt* de Ps 18,6 : « Les flots de la mort (*mwt*) m'enveloppaient », auquel répond Ps 18,47 : « Vive (*ḥy*) YHWH et béni sois mon rocher ». Sur ces thématiques on note de nouveau des rapprochements avec Dt 32.[48] Le

---

[44] *'qr* : 1 S 2,5 ; Ps 113,9, pour les livres de Samuel et le Psautier.

[45] Auld, *I & II Samuel*, 37-38, sur les liens de 1 S 2,1-10 avec le Ps 113 (et 112,9), et également 2 S 22.

[46] W.L. Holladay, *Jeremiah 1*, Philadelphia, PA 1986, 443. Il s'agit du processus d'inclusion du prophète Jérémie, parmi les grands personnages qui ont joué un rôle notable dans l'intercession.

[47] Pour rappel, Samuel est mentionné en Jr 15,1.

[48] On retrouve le vocabulaire de Dt 32,39, avec: *'ny 'myt w'ḥyh*, la réaffirmation messianique davidique se fait dans la continuité du Yahvisme de Moïse (transfert de l'arche de Moïse à Jérusalem par David). Sur les liens avec Dt 32, « cantique » à rapprocher du Psautier, voir les notes ci-dessus, 18; 19; 21 (voir *'lwh* dans le Ps 18 et Dt 32). Le

participe *hiphil* du verbe *yrd*: *mwryd*, en 1 S 2,6, apparaît par ailleurs dans la Bible Hébraïque, uniquement en 2 S 22,48 : « qui abat sous moi des peuples (*wmwryd ʿmym tḥtny*) ». Ce passage reprend le texte de Ps 18,48 : *wydbr ʿmym tḥty.* Dans ce cas le verbe *dbr*, ne doit pas être compris comme « parler » comme souvent dans la Bible Hébraïque, mais il prend la signification de « mettre dessous », « soumettre ». Ce sens apparaît clairement en Ps 47,4 : « Il abat (*ydbr*) sous nous des peuples et des nations sous nos pieds », selon 47,3 il s'agit de YHWH qui règne sur « toute la terre ».[49] Le verbe *dbr* peut même avoir le sens de « exterminer » en 2 Ch 22,10 : « Lorsque la mère d'Ochozias Athalie, eut appris que son fils était mort, elle entreprit d'exterminer (*wtdbr*) toute la descendance royale de la maison de Juda ». Par rapport au verbe *dbr* de Ps 18,48, le texte de 2 S 22,48 a substitué le participe *hiphil* du verbe *yrd*, repris en 1 S 2,6, ce verbe n'a pas d'autre emploi à cette forme dans la Bible Hébraïque. On peut relever une variante avec le verbe rare *rdd* en Ps 144,2b : « il range (*hrwdd*) mon peuple (*ʿmy* souvent corrigé *ʿmym*: les peuples) sous moi». Cet usage du verbe correspond à l'expression d'Is 45,1 : « pour ranger (*lrd*) devant lui les nations », au sujet de Cyrus, présenté comme l'oint de YHWH, en Is 45,1. Nous avons une réappropriation davidique de cette perspective, en Ps 144,2.[50] Le verbe *dbr* au sens de « dominer », apparaît comme le plus courant à Ugarit,[51] devant celui de « parler ».

Dans le texte de 1 S 2,7 : « C'est YHWH qui appauvrit (*mwryš*) et qui enrichit (*wmʿšyr*), qui abaisse (*mšpyl*)[52] et aussi qui élève

---

quatrième livre du Psautier Ps 90–106, substitue le Yahviste Moïse au messie défaillant selon le Ps 89. La réaffirmation messianique des Ps 107–150 et 1–41 en inclusion, intègre la dimension Yahviste mosaïque et de même 1 S 2,1-10 qui se situe dans la continuité de cette réaffirmation messianique. Dt 32 est présenté comme un cantique de Moïse dans sa totalité par Dt 31,30.

[49] Sur les liens du Ps 47 avec les Ps 97 et 98, en relation au thème de l'orage, voir Kraus, *Psalms 1-59*, 467-468.

[50] Les deux autres usages bibliques du verbe *rdd*, en Jug 19,11 et 1 R 6,32, concernent la lumière du jour ou le placage de l'or.

[51] Au sujet de la signification du verbe *dbr* à Ugarit, voir G. del Olmo Lete – J. Sanmartín, *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition*, Leiden-Boston, MA 2003, Part I, 263: *dbr* I: "to guide, force to walk", "to drive away", "to turn aside"; "to lead"; *dbr* II: "to say, declare".

[52] La perspective de sagesse apparaît également en Ps 138,6 : « Si haut que soit YHWH, il voit les humbles (*wšpl*) et de loin connaît les superbes (*wgbh*) ». Voir le double *gbhh* en 1 S 2,3. 1 S 2,8 va apparaître encore plus proche de Ps 113,7-8. Dans le Psautier la réaffirmation davidique du premier livre Ps 1–41 et du cinquième Ps 107–150, se fait dans le contexte de l'identification du messie au pauvre postexilique. Le cantique de 1 S 2,1-10 reprend cette perspective.

(*mrwmm*) », la deuxième partie du verset correspond à Ps 18,28 : « toi qui sauves le peuple des humbles et rabaisses les yeux hautains (*rmwt tšpyl*) ». En effet, dans les livres de Samuel le verbe *špl*, apparaît uniquement en 1 S 2,7 et 2 S 22,28 = Ps 18,28.[53] Quant au verbe *rwm*, pourtant très courant dans la Bible, il n'apparaît dans les livres de Samuel qu'en 1 S 2,1-10 ; 2 S 22 et 1 S 9,24, comme nous l'avons déjà relevé, dans l'étude du premier verset du cantique d'Anne en 1 S 2,1. En ce qui concerne l'influence du livre des Proverbes dans la continuité de celle de Pr 30,5.9 en Ps 18,31-32, on relève que l'expression « YHWH qui enrichit », correspond à Pr 10,22 : « C'est la bénédiction de YHWH qui enrichit (*t'šyr*),[54] sans que l'effort n'y ajoute rien ». Le participe *hiphil* du verbe *yrš* en 1 S 2,7, correspond au *niphal* de ce verbe en Pr 30,9 : « De crainte que, comblé, je ne me détourne et ne dise "Qui est YHWH ?". Ou encore qu'indigent (*'wrš*),[55] je ne vole et ne profane le nom de mon Dieu ».

Le passage de 1 S 2,8 : « Il retire (*mqym*) de la poussière (*m'pr*) le faible (*dl*), du fumier (*m'špt*) il relève (*yrym*) le pauvre (*'bywn*), pour l'asseoir (*lhwšyb*) avec les nobles (*'m ndybym*) et un siège (*wks'*) d'honneur (*kbwd*) leur assigner (*ynḥlm*) ; car à YHWH sont les piliers (*mṣqy*) de la terre (*'rṣ*), sur eux il a posé (*wyšt*) le monde (*tbl*)», s'inspire de Ps 113,7-8 : « Il retire (*mqymy*) de la poussière (*m'pr*) le faible (*dl*), du fumier (*m'špt*) il relève (*yrym*) le pauvre (*'bywn*), pour le faire asseoir (*lhwšyby*) avec les nobles (*'m ndybym*), avec les nobles (*ndyby*) de son peuple».[56] La réaffirmation messianique est reliée au cas du pauvre, dans la continuité de la logique de 1 S 2,7 et finalement

---

[53] J.-L. Vesco, *Le Psautier de David I*, Paris 2006, 202 : « Les psaumes précédents ont, à plusieurs reprises mentionné l'innocence du psalmiste qui, face à ses adversaires, demandait à Dieu de lui faire justice (Ps 5,9 ; 7,4-6, 9) […]. Le Ps 18 développe cette argumentation ».

[54] *'šr* : 1 S 2,7 ; 17,25 ; Pr 10,4.22 ; 13,7 ; 21,17 ; 23,4 ; 28,20.

[55] Verbe *yrš*, « enrichir » à la forme *kal* ou « déshériter », à la forme *hiphil* (ou *niphal*), en Ex 34,24 : « Je déposséderai (*'wryš*) les nations devant toi » ; Dt 4,38 : « il a dépossédé (*lhwryš*) devant toi des nations » ; Dt 7,17 : « comment pourrais-je les déposséder (*lhwryšm*) » ; Dt 18,12 : « c'est à cause de ces abominations que YHWH ton Dieu a déshérité (*mwryš*) ces nations devant toi » (participe *hiphil* comme 1 S 2,7).

[56] Il s'agit d'une célébration du succès dans le cadre de la célébration d'une fête liturgique. F.-L. Hossfeld – E. Zenger, *Psalms 3*, Minneapolis, MN 2011, 183 : «The theme of the poor is taken up in Psalm 113, which sets new and corrective accents» ; dans la p. 184, ils relèvent le lien avec le thème de l'Exode dans le Ps 114. Ce sont les seuls emplois de *ndyb* ; *'špwt* ; *'bywn* dans les livres de Samuel, alors que *ndyb* est présent 5 fois dans le Psautier et surtout *'bywn* 22 fois.

celle du Ps 18 et des psaumes du premier psautier davidique Ps 3–41.[57] L'usage du terme *'špwt*, souligne les liens avec le Ps 113, ce terme ne réapparaissant par ailleurs dans la Bible, que dans le livre de Néhémie et en Lm 4,5. La fin de 1 S 2,8, renvoie à Ps 18,16a : « Et le lit de la mer apparut, les assises (*mwsdwt*) du monde (*tbl*) se découvrirent (*wyglw*) ». Dans les livres de Samuel le terme *tbl* apparaît uniquement en 1 S 2,8 et 2 S 22,16, alors qu'il est d'un emploi courant dans le Psautier, particulièrement en Ps 18,16 et dans les psaumes du règne, Ps 93,1; 96,10.13 ; 97,4 ; 98,7.9. L'usage unique du verbe *nḥl* dans les livres de Samuel, en 1 S 2,8, doit correspondre à Ps 69,37a : « la lignée (*wzr'*)[58] de ses serviteurs (*'bdyw*) en hérite (*ynḥlwh*) (de Sion) ».[59] Le titre du Ps 69 mentionne « De David ». Les « piliers (*mṣqy*) de la terre » doivent correspondre aux montagnes (dents) selon 1 S 14,5 : « L'une des dents (*ḥšn*) se dresse (*mṣwq*) au nord, face à Mikmas, l'autre au sud face à Géba ». Ce sont les seuls emplois, dans la Bible Hébraïque, du terme *mṣwq*.[60]

Le texte de 1 S 2,9 : « Il garde les pas de ses fidèles (*rgly ḥsydw yšmr*), mais les impies (*wrš'ym*) muets dans les ténèbres (*bḥšk ydmw*) car ce n'est pas par la force (*bkḥ*) que l'homme triomphe (*ygbr 'yš*) », correspond à Ps 18,26a : « Tu es fidèle avec le fidèle (*'m ḥsyd ttḥsd*) ».[61] La défense des pauvres contre les impies s'inspire plus largement du premier livre du Psautier. Le verbe *dmm* est absent du Ps 18, mais on note en Ps 31,18b : « mais honte sur les impies (*rš'ym*) ! Qu'ils aillent muets (*ydmw*)[62] au Shéol »,[63] réponse à Ps 12,5 : « ceux qui disent : "La langue est notre fort (*ngbyr*), nos lèvres sont pour nous, qui serait notre maître" ». Dans le premier psautier davidique Ps 3–41, les titres

---

[57] On note le terme *'bywn* en Ps 9,19 ; 12,6 ; 35,10 ; 37,14 ; 40,18, dans le premier livre du Psautier en Ps 1–41, et le terme *dl* est présent uniquement en Ps 41,2. Pour désigner les « pauvres » en Ps 1–41, le terme le plus courant est *'ny* qui apparaît 14 fois dont Ps 18,28 avec parallèle en 2 S 22,28, sans autre emploi dans les livres de Samuel. Il est présent en Ps 107-150, uniquement en 109,16.22 et 140,13.

[58] *zr'* : Ps 18,51; 2 S 22,51.

[59] Sur les relations entre les Ps 69 ; 18 et 40, voir B. Gosse, *L'espérance messianique et la structuration du Psautier*, Pendé 2015, 44-46. Terrien, *The Psalms*, 501.

[60] Cette conception du monde correspond à Ps 75,4 : « la terre s'effondre et tous ses habitants ; j'ai fixé, moi, ses colonnes (*'mwdyh*) ».

[61] *ḥsyd* : 1 S 2,9 ; 2 S 22,26 (= Ps 18,26), dans les livres de Samuel; 25 fois dans le Psautier. Le verbe *ḥsd* de Ps 18,26 et 2 S 22,26, apparaît par ailleurs uniquement en Pr 25,10.

[62] Le verbe *dmm* est caractéristique du premier livre du Psautier Ps 1–41 : Ps 4,5 ; 30,13 ; 31,18 ; 35,15 ; 37,7 ; et pour le reste du Psautier : Ps 62,6 ; 131,2.

[63] Voir la mention du Shéol en Ps 18,6 et 1 S 2,6.

davidiques identifient David aux pauvres, mentionnés dans le corps des psaumes, pauvres persécutés par les riches et les puissants.[64]

En 1 S 2,10: « YHWH, ses ennemis sont brisés (*yḥtw mrybw*), sur eux (*ʿlw*)[65] il tonne dans les cieux (*bšmym yrʿm*). Yahvé juge (*ydyn*) les confins de la terre (*ʾpsy ʾrṣ*), il donne (*ytn*) la force (ʿz) à son Roi (*lmlkw*), il élève (*wyrm*) la corne (*qrn*) de son oint (*mšyḥw*) », on retrouve le thème de l'orage. Ce thème de l'orage est fondamental dans le Ps 18 avec en Ps 18,14: *wyrʿm bšmym yhwh* avec, en parallèle en 2 S 22,14: *yrʿm mn šmym yhwh*. Le thème de l'orage, avec le verbe *rʿm* est encore présent dans les psaumes du règne (Ps 93-99), en Ps 96,11 et 98,7, sans autre emploi dans le Psautier, pour 13 emplois bibliques.[66] Nous avons déjà relevé l'influence de ces psaumes en 1 S 2,3. Or on relève des termes de 1 S 2,10, en Ps 96,10: « Sur les peuples il juge (*ydyn*)[67] avec droiture », et en Ps 98,3: « Tous les confins de la terre (*ʾpsy ʾrṣ*)[68] ont vu le salut de notre Dieu ». Les deniers termes de 1 S 2,1-10 reprennent pour leur part en inclusion le Ps 18, avec *qrn* présent en Ps 18,3 et *mšyḥ* en Ps 18,51. Par-contre, on remarque que le verbe *ḥtt* de 1 S 2,10, est absent du Psautier et du livre des Proverbes. Dans les livres de Samuel on note, un emploi de ce verbe en 1 S 17,11: « Quand Saül et tout Israël entendirent ces paroles du Philistin, ils furent consternés (*wyḥtw*) et ils eurent très peur ». Ainsi en 1 S 2,10, il doit être opéré un renvoi, au terme *ḥt* de 1 S 2,4, au sujet de l'arc brisé des puissants, avec cette fois, une reprise sous forme de verbe. Nous avons rapproché l'emploi de *ḥt* en 1 S 2,4 de celui de Jr 46,5 au sujet de la défaite de l'Egypte à Karkémish, avec usage du verbe *ḥtt* en Jr 46,27 et autres emplois dans les oracles contre les nations du livre de Jérémie.[69]

---

[64] B. Gosse, «La réaffirmation messianique du Ps 18 dans la perspective du salut du marginal au retour de l'exil», dans *ZAW* 130(2018), 586-601.

[65] On peut supposer une reprise approximative de Ps 18,14: *wyrʿm bšmym yhwh wʿlywn ytn qlw*. Mais *ʿlywn*, courant dans le Psautier, n'a été repris qu'en 2 S 22,14, dans les livres de Samuel.

[66] Le verbe *rʿm*, apparaît également en 1 S 7,10, au sujet du tonnerre qui provoque la panique, panique signifiée par l'usage du verbe *hmm* comme en Ps 18,15 et 2 S 22,15.

[67] Verbe *dyn* au *kal*: 1 S 2,10; Ps 96,10 et 7 autres emplois dans le Psautier, un cas au *niphal* en 2 S 19,10.

[68] *ʾpsy ʾrṣ*: 1 S 2,10; Ps 2,8; 22,28; 59,14 (*ʾpsy hʾrṣ*); 67,8; 72,8; 98,3, pour ces deux livres.

[69] Verbe *ḥtt* en Jr 48,1.20.39 (Moab); 49,37 (Elam); 50,2.2.36. 51,56 (Babylone).

Conclusion : Dans les livres de Samuel, le cantique de 1 S 2,1-10, constitue une inclusion avec 2 S 22, parallèle du Ps 18, ce psaume 18 répondant à la remise en cause de la perspective messianique constatée par le Ps 89

Le cantique[70] de 1 S 2,1-10, suppose déjà, la prise en compte des livres de Samuel, par les titres davidiques du Psautier, particulièrement ceux qui correspondent à un rapprochement du vocabulaire, de passages de chaque psaume, avec des textes des livres de Samuel, évoquant une menace de Saül, ou d'autres ennemis, contre David. Ce point concerne spécialement les titres du second psautier davidique Ps 51–72. Le titre du Ps 51, au sujet de la faute de David, justifie, de manière anachronique, les menaces contre David mentionnées dans les titres des psaumes suivants. En rapport avec les livres de Samuel, la mention des tentatives de meurtres de Saül contre David, selon les titres des Ps 52 ; 54 ; 57 ; 59, joue un rôle fondamental. Dans la rédaction du Psautier, le titre du Ps 18 dans le cadre du premier livre du Psautier (Ps 1–41), répond particulièrement à la menace que représente Saül, parmi les ennemis de David. Le titre du Ps 18 réagit à ces menaces, et de manière particulière concernant Saül, en identifiant le Shéol (*š'wl*) de Ps 18,6 à Saül (*š'wl*) en Ps 18,1. La finale de Ps 18,51, élargit par la suite la perspective de salut à la descendance messianique, au-delà de David et de la chute de Jérusalem. Ce point constitue une réponse aux inquiétudes du Ps 89, concernant la perspective messianique, particulièrement en Ps 89,50-52.[71] Le texte du Ps 18 a été repris, avec de nombreuses variantes mineures et un vocabulaire simplifié, en 2 S 22. Dans le cadre de la rédaction des livres de Samuel, le cantique d'Anne en 1 S 2,1-10, prend en inclusion avec 2 S 22, les livres de Samuel, en vue d'une même réaffirmation messianique. Le cantique de 1 S 2,1-10, s'appuie de manière claire sur les perspectives du Ps 18, en reprenant même la mention du Shéol de Ps 18,6, en 1 S 2,6,[72] comme allusion aux menaces de Saül contre David dans les récits des livres de Samuel, selon les relectures des titres du Psautier. Dans le cantique d'Anne, d'autres passages du Psautier ont également été pris en compte par la rédaction

---

[70] Désignation par « cantique », pour souligner des caractéristiques semblables aux textes du Psautier.

[71] A part le Ps 119, psaume de sagesse, les deux psaumes les plus longs dans le Psautier, sont le Ps 89 qui constate la remise en cause de la perspective messianique et le Ps 18 qui opère une réaffirmation messianique pour David et sa descendance.

[72] Le Shéol est mentionné uniquement en 1 S 2,6 et 2 S 22,6 dans les livres de Samuel.

en fonction de leurs rapports au Ps 18, comme le « cri » du Ps 5, entendu au Ps 18, ou le thème de l'orage présent dans le Ps 18 ainsi que dans les psaumes du règne de YHWH Ps 93-99, avec il faut le noter, la mention de Samuel en Ps 99,6, comme « intercesseur » au même titre que Moïse, avec reprise en Jr 15,1 ! Le cantique de 1 S 2,1-10, se réfère également au livre des Proverbes, en continuité de l'influence du livre des Proverbes en Ps 18,31-32. La débandade militaire fait allusion à la mort de Saül et Jonathan en 2 S 1, mais s'inspire également de la description de celle de l'Egypte à Karkémish dans le livre de Jérémie.[73] Le livre de Samuel, qui est lui-même présenté comme un prophète, doit être rapproché des autres livres prophétiques et Samuel est du reste mentionné en Jr 15,1. Finalement le texte de 1 S 2,1-10 concerne principalement la réaffirmation de la perspective messianique, avec la mention du terme *mšyḥ* en 1 S 2,10 comme en 2 S 22,51 et Ps 18,51 et en réponse au Ps 89. Le cantique d'Anne, décline également d'autres éléments à la manière du Ps 18. Cette réaffirmation messianique est en phase avec la rédaction finale du Psautier, particulièrement le premier livre Ps 1–41 avec le rôle central du Ps 18, et le cinquième livre Ps 107–150. Il récupère même les psaumes du règne de YHWH, Ps 93–99, développés dans la perspective Mosaïque Yahviste, des Ps 90–106, en substitution du Yahvisme davidique messianique, à la suite du constat de la situation historique par le Ps 89.

Bernard Gosse
4 Rue Molière
4 Résidence Opéra
92160 Antony
France
gosse.bernard.old@orange.fr

Mots-clés

Shéol – Saül – David – Messie – Samuel – Psautier

Keywords

Sheol – Saul – David – Messiah – Samuel – Psalter

[73] Voir *ḫt* = brisé en 1 S 2,4 ; Jr 46,5 pour un total de 4 emplois bibliques et verbe *ḫtt* = être brisé en 1 S 2,10.

Résumé

Le texte de 1 S 2,1-10 en inclusion avec 2 S 22 parallèle au Ps 18, et conformément au rôle du Ps 18 dans le cadre du Psautier, réaffirme la perspective messianique davidique malgré les menaces contre David, particulièrement de la part de Saül (*š'wl* cf. Ps 18,1), dans les livres de Samuel. Menaces reprises par les titres des Ps 52 ; 54 ; 57 ; 59. Saül est assimilé au Shéol (*š'wl*) de Ps 18,6, terme qui prend en inclusion les livres de Samuel en 1 S 2,6 et 2 S 22,6.

Summary

The text of 1 S 2,1-10, forms inclusion with 2 S 22, a parallel to Ps 18, in the line of the function of Ps 18 in the Psalter and constitutes a new affirmation of the Davidic messianism in front of the menaces against David, particularly from Saul in the Books of Samuel. These menaces are mentioned in the titles of the Psalms 52; 54; 57; 59. Saul (*š'wl*) is assimilated to the Sheol (*š'wl*) in Ps 18,6. This last term constitutes an inclusion of the books of Samuel between 1 S 2,6 and 2 S 22,6.

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

Dopo aver analizzato nell'articolo precedente il c. 7 del Vangelo di Giovanni,[1] si analizzerà ora il c. 8, evidenziando alla fine la struttura dell'insieme dei due capitoli e il loro messaggio globale.

Seconda discussione (8,12-30)

Luce del mondo è il giudizio e la testimonianza di Gesù (8,12-20)

[12]Di nuovo a loro *proclamò* Gesù dicendo:	A
«<u>Io sono</u> **la luce del** mondo;	
chi segue *me*, non camminerà nelle tenebre,	
ma avrà **la luce del**la vita».	
[13]*Dissero allora a lui i farisei*:	B
«Tu di te stesso **dai testimonianza**;	
la <u>tua</u> **testimonianza** non è <u>vera</u>».	
[14]*rispose Gesù* e disse loro:	
«Anche se io **do testimonianza** di me stesso, <u>vera</u> è la mia **testimonianza,**	C
perché *conosco da dove vengo e dove vado.*	
Voi invece non *conoscete da dove vengo o dove vado*.	
[15]**<u>Voi</u>** <u>giudicate</u> secondo la carne; **io** non <u>giudico</u> nessuno.	a
[16]E anche se io <u>giudico</u>, il mio <u>giudizio</u> è **<u>vero</u>,** perché non sono solo, ma **io** e **colui che mi ha mandato, il Padre**.	b X
[17]E nella **<u>vostra</u>** Legge sta scritto	a'
che di due uomini la **testimonianza è <u>vera</u>**.	b'

[1] D. Marzotto, «La festa delle capanne (Giovanni 7-8). Parte I: c. 7 (Analisi retorica)» in *RivB* 1-2(2022), 97-113.

[18]Io sono che **dò testimonianza** di *me* stesso, A'
e **dà testimonianza di *me* anche il Padre, che mi ha mandato**».
[19]*Dissero allora a lui*: B'
«Dov'è tuo **padre**?».
Rispose Gesù: «Né me *conoscete* né *il Padre mio*; C'
se *conosceste me, il Padre mio conoscereste*».
[20]Queste parole *proclamò* nel luogo del tesoro, mentre insegnava nel tempio. E nessuno lo arrestò, perché non era ancora venuta la sua ora.

Composizione del passo

Il passo ha una struttura concentrica: due brani paralleli (ABC: vv. 12-14//A'B'C': vv. 18-20; si noti l'alternanza: parla Gesù, poi i farisei e di nuovo Gesù) fanno da cornice a un centro (X: vv. 15-17) a sua volta articolato in un versetto centrale (v. 16b) e due brani paralleli (ab: vv. 15-16a//a'b': v. 17), che fanno da cornice. Al centro il tema è il *giudizio* e la *testimonianza* di Gesù, che sono veritieri, perché appoggiati dal Padre, che lo ha mandato.

Interpretazione

È in atto un giudizio, di cui Gesù rivendica l'autenticità, perché, conformemente alla legge, egli non è solo nella sua testimonianza ma insieme a colui che lo ha mandato, il Padre. I due brani di cornice (ABC // A'B'C') spiegano la dinamica di questo giudizio (κρίσις). Di per sé Gesù non pronuncia nessun giudizio di condanna su qualcuno, ma di fatto la sua persona è un autentico giudizio e veritiero (cf. 3,19). Egli è la luce del mondo, perché sa da dove viene e dove va, mentre i farisei non lo sanno e non conoscono né lui né il Padre, che lo ha mandato e che testimonia su di lui. Perciò la sua testimonianza è vera e chi lo segue non camminerà nelle tenebre, ma avrà la luce della vita.

Gesù è colui che ascolta e fa la volontà del Padre (8,25-30)

[25]Dicevano dunque a lui: «Tu, chi sei?».
Disse loro Gesù: «Proprio ciò che dall'inizio io vi **proclamo**. A
[26]Molte cose ho da **proclamare** di voi, e da giudicare;
ma *colui che mi ha mandato* è veritiero,

e *io* le cose che ho udito da lui, **queste proclamo**
al mondo».
[27]Non **conobbero** che del **Padre** a loro diceva. B
[28]*Disse allora Gesù:* A'
«Quando avrete innalzato il Figlio dell'uomo,
allora **conoscerete** che ***Io Sono***
e che da me stesso non *faccio* nulla,
ma come mi ha insegnato **il Padre** *queste cose*
proclamo.
[29]e *colui che mi ha mandato* con me *è*: non mi ha
lasciato solo,
perché *io* le cose che gli sono gradite *faccio* sempre».
[30]*Queste cose* lui ***proclamando***, molti credettero in lui. B'

Composizione del passo

Dopo la domanda iniziale dei Giudei («Tu, chi sei?», v. 25 a), il passo è composto da due brani paralleli: AB (vv. 25b-27) e A'B' (vv. 28-30). In ciascuno è riportata dapprima la risposta di Gesù alla domanda sulla sua identità (25b-26; 28-29) e poi la reazione dei Giudei: la prima negativa (v. 27), la seconda positiva (v. 30). Nelle risposte di Gesù si nota l'uso del verbo λαλεῖν («proclamare», tre volte in A e una in A'), nonché della formula «colui che mi ha mandato» (vv. 26.29). Nella prima risposta domina il verbo λαλεῖν, nella seconda il verbo ποιεῖν («fare», due volte).

Interpretazione

Alla domanda dei Giudei «Tu chi sei?», Gesù risponde dapprima in modo ancora generico, riprendendo sostanzialmente quanto già aveva loro comunicato nei suoi precedenti interventi (cf. v. 25b: «Proprio ciò che io vi proclamo») e successivamente, dato che i Giudei non avevano compreso che parlava del Padre, in modo più preciso, orientando l'uditorio sul suo destino futuro e sulla natura profonda del suo rapporto con il Padre. A queste ulteriori parole «molti credettero in lui». L'identità di Gesù («io sono», la risposta alla domanda «tu chi sei?») è profondamente caratterizzata dal suo rapporto con il Padre, che non lo lascia solo, perché egli fa sempre ciò che a lui piace. Ma tale identità diverrà pienamente manifesta nella sua glorificazione sulla croce. Questo allargamento dello sguardo al futuro e il più ampio disvelamento della sua identità sembrano aver convinto «molti» a credere in lui. Per

credere in Gesù, affidargli la propria vita, non basta l'affermazione di un generale rapporto col divino, ma occorre scoprire che questo rapporto è vissuto in una obbedienza pratica quotidiana, che resta fedele fino alla morte. Nondimeno, per coloro che sono disponibili, questa profondità della sua persona può già essere percepita dai molteplici segni da lui compiuti (cf. 3,23; 4,39; 7,31). In ogni caso è l'insieme di quanto egli ha «proclamato» e «fatto», che può portare alla fede in lui.

Dove io vado voi non potette venire (8,21-24)

[21]Disse di nuovo a loro:	A
«Io *vado* e voi mi cerch*erete*, ma **nel vostro peccato morirete**.	
*Dove **io** vado, **voi** non potete venire*».	B
[22]Dicevano allora i Giudei:	
«Forse si ucciderà, dal momento che dice: *«Dove **io** vado, **voi** non potete venire»*?».	X
[23]E diceva loro:	B'
«***Voi*** di quaggiù *siete*, **io** di lassù **sono**;	
***voi** di questo mondo siete*, **io** non ***sono** di questo mondo*.	
[24]Perciò ho detto a voi che **morirete nei vostri peccat**i;	A'
se infatti non crederete che Io sono, **morirete nei vostri peccati**».	

Composizione del passo

Il passo ha una struttura concentrica: A (v. 21a) B (v. 21b) X (v. 22) B' (v. 23) A' (v. 24). L'interrogativo dei Giudei al centro (X), sul futuro di Gesù, è inquadrato dai due interventi di Gesù (AB/B'A'), che preannunciano ai Giudei la morte nei loro peccati (AA'), a motivo dell'origine opposta che li caratterizza rispetto a Gesù (BB'; si noti il ritorno insistente della contrapposizione fra **io** e **voi**).

Interpretazione

L'ipotesi dei Giudei (v. 22: «Forse si ucciderà, dal momento che dice: dove io vado voi non potete venire?») è paradossale, ma coglie un aspetto reale della vicenda di Gesù, perché egli dirà: «io depongo la mia vita per prenderla di nuovo; nessuno me la toglie, ma io la depongo da me stesso» (10,17s). I Giudei tuttavia non ne colgono l'aspetto positivo, perché sono di quaggiù, di questo mondo, mentre Gesù è di lassù, non di questo mondo (v. 23). Essi perciò non possono andare ove Gesù va, presso il Padre (v. 21b; cf. 8,14-19), se non credono che «Egli

è», cioè condivide l'identità di Dio (cf. Es 3,14), e quindi moriranno nei loro peccati (vv. 21-24). La ricerca di Gesù, senza la fede nella sua origine trascendente, non permette di seguirlo laddove va e quindi lascia nei propri peccati.

Il mistero della morte di Gesù (8,12-30)

A] 8,[12]Di nuovo a loro *PROCLAMÒ* Gesù dicendo: «*IO SONO* la luce del mondo; chi segue me, non camminerà nelle tenebre, ma avrà la luce della vita». [13]*DISSERO ALLORA A LUI* i farisei: «Tu di te stesso dai testimonianza; la tua testimonianza non è *VERA*». [14]rispose Gesù e disse loro: «Anche se io do testimonianza di me stesso, *VERA* è la mia testimonianza, perché so da dove vengo e dove vado. Voi invece non sapete da dove vengo o dove vado. [15]Voi *GIUDICATE* secondo la carne; io non *GIUDICO* nessuno. [16]E anche se **io** *GIUDICO*, il mio *GIUDIZIO* è *VERO*, perché non sono solo, ma io e **COLUI CHE MI HA MANDATO, IL PADRE**. [17]E nella vostra Legge sta scritto che di due uomini la testimonianza è VERA. [18]*IO SONO* che do testimonianza di me stesso, e dà testimonianza di me anche **IL PADRE, CHE MI HA MANDATO**». [19]*DISSERO ALLORA A LUI*: «Dov'è tuo **PADRE**?». Rispose Gesù: «Né me conoscete né *IL PADRE* mio; se conosceste me, *IL PADRE* mio conoscereste». [20]Queste parole *PROCLAMÒ* nel luogo del tesoro, mentre INSEGNAVA nel tempio. E nessuno lo arrestò, perché non era ancora venuta la sua ora.

> **x**] [21]Disse di nuovo a loro: «Io vado e voi mi cercherete, ma **nel vostro peccato morirete**. *Dove **io** vado, **voi** non potete venire*». [22]Dicevano allora i Giudei: «Forse si ucciderà, dal momento che dice: *«Dove **io** vado, **voi** non potete venire»*?». [23]E diceva loro: «***Voi** di quaggiù siete*, **io** di lassù **sono**; ***voi** di questo mondo siete*, **io** non **sono** *di questo mondo*. [24]Perciò ho detto a voi che **morirete nei vostri peccati; se infatti non crederete che *Io Sono*, morirete nei vostri peccati**».

A'] [25]Dicevano dunque a lui: «Tu, chi sei?». Disse loro Gesù: «Proprio ciò che io vi **PROCLAMO**. [26]Molte cose ho da **PROCLAMARE** di voi, e da GIUDICARE; ma *COLUI CHE MI HA MANDATO* è VERITIERO, e le cose che ho udito da lui, queste **PROCLAMO** al mondo». [27]Non conobbero che del **PADRE** a loro diceva. [28]Disse allora Gesù: «Quando avrete innalzato il Figlio dell'uomo, allora conoscerete che **IO SONO** e che da me stesso non faccio nulla, ma come mi HA INSEGNATO il **PADRE queste cose PROCLAMO**. [29]e co-

lui che mi ha mandato con me *è*: non mi ha lasciato solo, perché io le cose che gli sono gradite faccio sempre». [30]Queste cose lui ***PROCLAMANDO***, molti credettero in lui.

Composizione della sequenza

Questa sequenza, formata da tre passi, è di costruzione concentrica.

A DISCUSSIONE SULL'IDENTITÀ DI GESÙ (8,12-20)
X DISCUSSIONE SUL DESTINO DI GESÙ (8,21-24)
A' DISCUSSIONE SULL'IDENTITÀ DI GESÙ (8,25-30).

L'unità della sequenza è segnata dalla ricorrenza del sintagma ἐγώ εἰμι (vv. 12.18.24.28) e di κόσμος (vv. 12.23.26) in tutti e tre i passi, di πιστεύειν (vv. 24.30) nel secondo e nel terzo. Inoltre in A e A' ricorrono i termini: λαλεῖν (vv. 12.20.25.26.28.30), ἀληθής (vv. 13.14.15.17.26), κρίνω (vv. 15.16.26), μόνος (vv. 16.29), ὁ πέμψας με πατήρ (vv. 16.18.26.29), διδάσκω (vv. 20.28). Il passo centrale (X: vv. 21-24) ripropone il mistero della futura destinazione di Gesù, inaccessibile a chi è dal basso, che pertanto morirà nei suoi peccati. I due passi estremi (AA') motivano questa inaccessibilità e indicano invece la via per accedervi.

Interpretazione

Per accedere ove Gesù sta per andare occorre comprendere il suo insegnamento, quanto egli proclama sul suo rapporto con il Padre che lo ha mandato, la sua testimonianza che è vera, perché veritiero è colui che lo ha inviato e che testimonia insieme con lui. Gesù infatti non è solo, il Padre è sempre con lui ed egli fa sempre ciò che a lui piace. Quando sarà giunta la sua ora e avranno innalzato il Figlio dell'uomo – dice Gesù – «conoscerete che Io sono» (una cosa sola con il Padre, cf. 10,30; 17,11). Diverrà allora pienamente manifesto che egli è luce del mondo e giudizio del mondo. Conoscere l'identità di Gesù, la sua origine e il suo destino, consente di non camminare nelle tenebre e morire nel peccato. La luce della vita che illuminerà le tenebre di chi lo segue è la sua relazione con il Padre, che diverrà pienamente manifesta quando il Figlio dell'uomo sarà innalzato; allora conosceranno che non fa nulla da sé. In questo senso egli è anche giudizio, cioè discrimine fra il bene e il male. Chi non crede in Lui e non conforma la sua vita al comportamento di Gesù morirà nel suo peccato. «Il giudi-

zio è questo: la luce è venuta nel mondo ma gli uomini hanno amato più le tenebre che la luce, perché le loro opere erano malvagie» (3,19). «Io sono venuto nel mondo come luce, perché chiunque crede in me non rimanga nelle tenebre. Se qualcuno ascolta le mie parole e non le osserva, io non lo condanno; perché non sono venuto per condannare il mondo, ma per salvare il mondo. Chi mi rifiuta e non accoglie le mie parole, ha chi lo condanna: la parola che ho detto lo condannerà nell'ultimo giorno. Perché io non ho parlato da me stesso, ma il Padre, che mi ha mandato, mi ha ordinato lui di che cosa parlare e che cosa devo dire» (12,46-49).

Terza discussione (8,31-59)

La verità vi farà liberi (8,31-41)

[31]Diceva allora **Gesù** a quei Giudei che gli avevano creduto: A
«Se voi rimanete nella mia parola, siete davvero miei discepoli;
[32]conoscerete **la verità e la verità** vi *farà liberi*».
[33]**Gli risposero**:
«Noi siamo **discendenti di Abramo** e non siamo mai stati **schiavi** di nessuno.
Come puoi dire: «Diventerete *liberi*»?».
[34]**Gesù** rispose loro: A'
«In verità, in verità io vi dico: chiunque *fa* il peccato è **schiavo** del peccato.
[35]Ora, **lo schiavo** non rimane per sempre nella casa;
il figlio rimane per sempre.
[36]Se dunque *il Figlio vi farà liberi, sarete liberi davvero*.
[37]So che siete **discendenti di Abramo**. Ma intanto ***cercate di uccidermi***
perché la mia parola non trova accoglienza in voi.
[38]Io quello che ho visto presso il Padre *proclamo*,
anche voi dunque fate quello che avete ascoltato dal padre vostro».
[39]**Gli risposero**:
«Il padre nostro è Abramo».
Dice loro **Gesù**: A''
«Se foste **figli di Abramo**, fareste le opere di **Abramo**.
[40]Ora invece voi ***cercate di uccidermi***,
un uomo che vi *ha proclamato* **la verità** udita da Dio.

Questo, **Abramo** non *l'ha fatto*.
41Voi fate le opere del padre vostro».
Gli risposero allora:
«Noi non siamo nati da prostituzione; abbiamo un solo padre: Dio!».

Composizione del passo

Il passo è composto di tre strofe, che si succedono come una spirale, riprendendo e sviluppando elementi della precedente: A (vv. 31-33), A' (vv. 34-39a), A'' (vv. 39b-41). Si tratta di tre dichiarazioni da parte di Gesù, cui corrispondono tre incomprensioni da parte dei Giudei, che sollecitano una spiegazione più profonda della relazione fra verità e libertà. Il termine «verità» appare nella prima (v. 32) e nella terza strofa (v. 40), la radicale di liberare – ἐλευθερ – nella prima e nella seconda, l'espressione «discendenti (figli) di Abramo» in tutte e tre le strofe.

Interpretazione

Nella prima strofa si dice che conoscere la verità rende liberi, nella seconda che per essere liberati dalla schiavitù del peccato occorre accogliere la parola di Gesù, il Figlio che resta per sempre nella casa e dice ciò che ha udito presso il Padre. Nella terza strofa si dice che per essere veramente figli di Abramo (e quindi non schiavi) occorre fare le opere di Abramo e non uccidere colui che ha proclamato la verità udita da Dio. La libertà dipende quindi dalla verità, dalla parola di Gesù, da ciò che egli ha visto presso il Padre. Accogliendo e mettendo in pratica la parola di Gesù, ci si affranca dal peccato che tiene schiavi.[2]

Se uno osserva la mia parola non vedrà la morte (8,48-59)

48Risposero i Giudei e dissero a lui: a
«Non abbiamo forse ragione di dire che tu sei un Samaritano
e **un demonio hai**?».
49Rispose Gesù: b

[2] Circa questo passo (8, 31-41) resta fondamentale lo studio che I. De la Potterie vi ha dedicato nella sua opera *La verité dans Saint Jean. Tome I: Le croyant et la verité*, Rome 1977. Si tratta del c. X, «La libération par la verité», 789-866.

«**Io** non **ho un demonio**: ma onoro *il Padre mio*, e voi
non onorate me.
[50]**Io** non *cerco* la mia gloria; vi è chi la *cerca*, e giudica.
[51]**In verità, in verità io vi dico**: *se uno osserva la mia parola*,
non **vedrà** *la morte in eterno*».
[52]Dissero a lui i Giudei: A
«Ora ***abbiamo conosciuto*** che **un demonio hai**.
Abramo è morto, come anche *i profeti*, e tu dici:
«*Se uno osserva la mia parola, non* sperimenterà
la morte in eterno».
[53]Sei tu più grande **del padre nostro Abramo**, che
è morto?
Anche *i profeti sono morti*.
Chi fai te stesso?».
[54]Rispose Gesù:
«Se ***io*** glorificassi me stesso,
la mia gloria sarebbe nulla. X
Chi mi glorifica è ***il Padre mio***,
che voi dite che: «È nostro Dio!», [55]e non lo ***conoscete***. A'
Io invece *lo conosco*. Se dicessi che non *lo conosco*,
sarei come voi: un mentitore.
Ma *io lo conosco* e *osservo la sua parola*.
[56]**Abramo, padre vostro**, esultò nella speranza di
vedere il mio giorno;
lo *vide* e fu pieno di gioia».
[57]Dissero allora i Giudei a lui: a'
«Non **hai** ancora cinquant'anni e *hai visto* **Abramo**?».
[58]Rispose loro Gesù: b'
«**In verità, in verità io vi dico**: prima che **Abramo** fosse,
Io Sono».
[59]Allora raccolsero delle pietre per gettarle contro di lui;
ma Gesù si nascose e uscì dal tempio.

Composizione del passo

Il passo ha una struttura concentrica. Al centro (X: v. 54a) vi è la parola di Gesù, relativa alla sua gloria: essa non è frutto della sua iniziativa, ma è il Padre che lo glorifica. Si pone pertanto il problema di cosa sia la sua gloria. A questa domanda rispondono innanzitutto i due brani estremi (ab: vv. 48-50; a'b': vv. 57-58), in cui, alle accuse dei

Giudei («hai un demonio»; «non hai ancora cinquant'anni e hai visto Abramo»), Gesù risponde: «non ho un demonio», «non cerco la mia gloria, vi è chi la cerca e giudica»; «prima che Abramo fosse, io sono». I due brani medi (A: vv. 52-53; A': vv. 54b-56) approfondiscono questa prospettiva. A differenza dei Giudei che non conoscono il Padre, Gesù lo conosce e osserva la sua parola, partecipando così da sempre della sua gloria, del suo splendore; perciò Abramo ha visto il suo giorno e ne ha gioito.

Interpretazione

La gloria di Gesù è quella che il Padre gli partecipa (cf. 17,4), condividendo con lui il nome divino (ἐγὼ εἰμί), un'esistenza eterna, precedente a quella di Abramo; Gesù quindi conosce il Padre e osserva la sua parola e anche chi osserva la parola di Gesù non vedrà la morte in eterno. Come è accaduto per Abramo, egli vedrà il giorno del Messia e gioirà.

La verità e la menzogna (8,42-47)

[42]Disse loro Gesù: A
«Se *Dio* fosse **padre vostro**, mi amereste,
io infatti *da Dio* sono uscito e vengo;
non sono venuto da me stesso, ma lui mi ha mandato.
[43]Per quale motivo *non* comprendete la **mia** proclamazione?
Perché non potete **ascoltare** la **mia** parola.
[44]Voi ***dal*** **padre** il diavolo siete e i desideri del **padre vostro**
volete fare. X
Egli era omicida fin da principio
e non stava saldo nella verità, perché in lui non c'è verità.
Quando proclama la **menzogna**, proclama ciò che è suo,
perché è **menzognero** e **padre** di essa.
[45]**Io**, invece, perché dico la verità, *non mi credete*. A'
[46]Chi di voi può dimostrare che ho peccato?
Se dico la verità, perché *non mi credete*?
[47]Chi è *da Dio* **ascolta le parole di Dio**.
Per questo voi non **ascoltate**: perché *da Dio* non siete».

Composizione del passo

Il passo ha una struttura concentrica: A (vv. 42-43), X (v. 44), A' (vv. 45-47). Nei due brani esterni Gesù evidenzia la sua origine "da Dio", a differenza dei Giudei che non provengono «da Dio», e la conseguente incomunicabilità (vv. 42.47); si noti il ricorrere dei verbi «amare, conoscere, ascoltare, credere», ma sempre preceduti dalla negazione. Al centro si evidenzia l'origine dei Giudei, «dal padre vostro il diavolo» (v. 44).

Interpretazione

I due brani estremi (A-A') pongono la drammatica domanda: perché i Giudei non amano, non comprendono, non ascoltano la parola di Gesù e non gli credono? Il segmento centrale (X) ne dà la spiegazione. Essi non vengono «da Dio» come Gesù, che dice la verità, ma hanno per padre il diavolo, il padre della menzogna e omicida fin dal principio. La fede in Gesù non può nascere se non da una sintonia preesistente, da una comune origine da Dio, da una familiarità con la verità e non con la menzogna.

Verità, libertà e vita eterna (8,31-59)

A] 31**Gesù** allora diceva a quei GIUDEI che gli avevano creduto: «Se voi rimanete nel**LA MIA PAROLA**, siete davvero miei discepoli; 32CONOSCERETE la verità e la verità vi farà liberi». 33Gli risposero: «Noi siamo discendenti di **ABRAMO** e non siamo mai stati schiavi di nessuno. Come puoi dire: «Diventerete liberi»?». 34**Gesù** rispose loro: «IN VERITÀ, IN VERITÀ IO VI DICO: chiunque FA il peccato è schiavo del peccato. 35Ora, lo schiavo non rimane *PER SEMPRE* nella casa; il figlio rimane *PER SEMPRE*. 36Se dunque il Figlio vi farà liberi, sarete liberi davvero. 37So che siete discendenti di **ABRAMO**. Ma intanto ***CERCATE*** di uccidermi perché **LA MIA PAROLA** non trova accoglienza in voi. 38Io quello che HO VISTO presso **IL PADRE** proclamo, anche voi dunque FATE quello che avete udito presso *IL PADRE* VOSTRO». 39Gli risposero: «Il **PADRE** nostro è **ABRAMO**». Dice loro **Gesù**: «Se foste figli **di ABRAMO**, FARESTE le opere di **ABRAMO**. 40Ora invece voi ***CERCATE*** di uccidermi, un uomo che vi ha proclamato la verità udita da Dio. Questo, **ABRAMO** non l'HA FATTO. 41Voi FATE le opere del **PADRE VOSTRO**». Gli rispose-

ro allora: «Noi non siamo nati da prostituzione; abbiamo un solo **PADRE**: DIO!»

Y] [42]Disse loro Gesù: «Se *Dio* fosse **padre vostro**, mi amereste, **io** infatti *da Dio* sono uscito e vengo; non sono venuto da me stesso, ma lui mi ha mandato. [43]Per quale motivo non comprendete la mia proclamazione? Perché non potete dare ascolto alla mia parola. [44]Voi ***dal* padre** il diavolo siete e i desideri del **padre vostro** volete fare. Egli era omicida fin da principio e non stava saldo nella **verità**, perché in lui non c'è **verità**. Quando proclama la menzogna, proclama ciò che è suo, perché è menzognero e **padre** di essa. [45]**Io**, invece, perché dico **la verità**, non mi credete. [46]Chi di voi può dimostrare che ho peccato? Se dico **la verità**, perché non mi credete? [47]Chi è *da Dio* ascolta le parole **di Dio**. Per questo voi non ascoltate: perché *da Dio* non siete».

A'] [48]Risposero *I GIUDEI* e dissero a lui: «Non abbiamo forse ragione di dire che tu sei un Samaritano e un demonio hai?». [49]Rispose Gesù: «Io non ho un demonio; ma onoro ***IL PADRE mio***, e voi non onorate me. [50]**Io** non *CERCO* **la mia gloria**; vi è chi la *CERCA*, e giudica. [51]**IN VERITÀ, IN VERITÀ IO VI DICO**: se uno osserva *LA MIA PAROLA*, non vedrà la morte *PER SEMPRE*». [52]Dissero a lui i Giudei: «Ora ***ABBIAMO CONOSCIUTO*** che un demonio hai. *ABRAMO* è morto, come anche i profeti, e tu dici: «Se uno osserva *LA MIA PAROLA*, non sperimenterà la morte *PER SEMPRE*». [53]Sei tu più grande **del PADRE NOSTRO ABRAMO**, che è morto? Anche i profeti sono morti. Chi fai te stesso?». [54]Rispose Gesù: «Se io glorificassi me stesso, la mia gloria sarebbe nulla. Chi mi glorifica è ***IL PADRE mio***, che voi dite che: «È nostro DIO!», [55]e non lo ***CONOSCETE***. **Io** invece lo conosco. Se dicessi che non lo conosco, sarei come voi: un mentitore. Ma io lo conosco e osservo la sua *PAROLA*. [56]**ABRAMO, PADRE VOSTRO**, esultò nella speranza di vedere il mio giorno; lo vide e fu pieno di gioia». [57]Dissero allora i Giudei a lui: «Non **hai** ancora cinquant'anni e *HAI VISTO* **ABRAMO**?». [58]Rispose loro Gesù: «**IN VERITÀ, IN VERITÀ IO VI DICO**: prima che **ABRAMO** fosse, **Io** Sono». [59]Allora raccolsero delle pietre per gettarle contro di lui; ma Gesù si nascose e uscì dal tempio.

Composizione della sequenza

I versetti 8,31-59 formano, come i precedenti 8,12-30, una struttura concentrica: A (vv. 31-41); Y (vv. 42-47); A' (vv. 48-59). Si noti innan-

zitutto il vocabolario in comune ai tre brani: ὁ θεὸς (40.41/42.47/54); πατὴρ (38.39.41/42.44/49.53.54.56); γιγνώσκω (32/43/55); ὁ λόγος ὁ ἐμὸς (31.37/43/51.52); ποιεῖν (34.38.39.40.41/44.53). Si deve poi rilevare il vocabolario comune ai due brani estremi (A-A'): Ἀβραάμ (39.40.52.57.58), σπέρμα/τέκνα τοῦ Ἀβραάμ (33.37.39.53.56), Ὁ πατὴρ ἡμῶν Ἀβραάμ (39.53.56), da cui i Giudei affermano di discendere; Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν (34.51.58); εἰς τὸν αἰῶνα (35.51.52); ἑώρακα (38.57). Da questi rilievi si evince come il tema generale della sequenza sia quello della paternità, da Dio o dal diavolo, che si rende manifesta nel fare o non fare le opere del diavolo. I due estremi mettono però in evidenza l'importanza di Abramo in proposito. I Giudei pretendono di essere figli di Abramo, ma non ne fanno le opere e perciò moriranno. Abramo invece aveva esultato nella speranza di vedere il giorno di Gesù e chi osserva la parola di Gesù, quella che egli ha visto e ascoltato presso il Padre, vivrà in eterno.

Interpretazione

Il passo centrale (vv. 42-47) evidenzia il contrasto fra la verità e la menzogna, cui corrispondono due atteggiamenti opposti: la fede e l'incredulità. A questi due atteggiamenti corrispondono anche due condizioni diverse, che i due passi estremi illustrano. Alla fede in Gesù, all'ascolto e alla permanenza nella sua parola, alla conoscenza della verità, corrisponde la vera discendenza da Abramo, la libertà, la vita eterna, la gioia. All'incredulità, alla menzogna, al rifiuto di ascoltare Gesù, il desiderio di ucciderlo, la condizione di schiavo del peccato, la morte. Si rilevi come il termine ἀλήθεια, che compare nel primo e nel secondo passo, non appare invece nel terzo, mentre il termine opposto (ψεῦδος/ψεύστης) appare sia nel secondo sia nel terzo passo (v. 54). L'opposizione verità-falsità, centrale nel secondo passo, sembra così rispecchiarsi, da una parte, nell'opposizione, evidenziata nel primo passo, fra la verità dischiusa a chi rimane nella parola di Gesù e il peccato, che consiste invece nel volere uccidere Gesù, «uomo che vi ha detto la verità» e, dall'altra, nell'opposizione, evidenziata nel terzo passo, fra la autenticità di chi conosce veramente Dio e osserva la sua parola e la falsità di chi dice di conoscerlo, mentre invece non lo conosce, perché non fa le opere di Abramo ma quelle del diavolo.

In conclusione, solo chi osserva la parola di Gesù conosce la verità ed è libero. Rimanendo nella «parola di Gesù» si «conosce» la verità, si entra cioè in comunione con uno stile nuovo di vita, «fare la vo-

lontà del Padre» (cf. 8,29). Questa «conoscenza» nuova libera dall'attaccamento al peccato che rendeva schiavi, fa abbandonare le opere del diavolo e abilita a compiere le opere di Abramo. Si diventa «veramente discepoli» di Gesù (cf. 8,31). Al riguardo si ricordi quanto il Battista diceva ai farisei venuti al Giordano: «Fate dunque un frutto degno della conversione, e non crediate di poter dire dentro di voi: "Abbiamo Abramo per padre!". Perché io vi dico che da queste pietre Dio può suscitare figli ad Abramo» (Mt 3,7-9). Alla domanda del motivo per cui Gesù è stato rifiutato ed è rifiutato, non si può rispondere se non perché si rifiuta la sua discendenza dal Padre, che si manifesta nella sua obbedienza al Padre, unica verità e garanzia di libertà. È l'obbedienza alla parola del Padre, questa volontà di onorare il Padre suo, di non cercare la propria gloria, che induce il Padre a glorificare Gesù, a conferirgli una gloria eterna («prima che Abramo fosse io sono»). Ma è proprio questo suo atteggiamento a suscitare una reazione negativa nei Giudei. In tutta questa sequenza si assiste dunque al contrasto fra la verità e la gloria da un lato e la non verità, la falsità dall'altro. Entrambe le realtà (sia la positiva sia la negativa) rinviano al tema dell'origine, della paternità: Dio o il diavolo. Tutto ha una causa, una dipendenza, un legame originario, riconosciuto o meno. Gesù riconosce la sua dipendenza dal Padre che lo ha mandato, ne ascolta le parole, le osserva e le proclama, si considera figlio di Dio. Egli vive sempre nella casa, è libero e partecipa la sua libertà a chiunque osserva la sua parola. Costui non vedrà la morte in eterno. I Giudei, che vogliono uccidere Gesù, perché ha detto loro la verità che ha udito da Dio, si dicono figli di Abramo e di avere Dio come padre, ma non fanno le sue opere, bensì le opere del diavolo, mostrando così di derivare da lui; non vogliono però riconoscere la loro dipendenza, perpetuando così una situazione di falsità e di schiavitù, perché chi fa il peccato è schiavo del peccato e non rimane per sempre nella casa. La dimostrazione nei fatti, con le opere, della propria reale dipendenza è quindi decisiva per il proprio destino. Se si confessa la propria dipendenza da Dio, con l'osservanza della sua parola, si partecipa della sua verità, della sua libertà, della vita e della gioia. Se invece si rifiuta nei fatti questa dipendenza, non osservando la sua parola, si resta schiavi del peccato e si è destinati alla morte.

Morte di Gesù e giudizio (8,12-59)

A] 8,[12]Di nuovo a loro *PROCLAMÒ* Gesù dicendo: «*IO SONO* **la luce del** mondo; chi segue me, non camminerà nelle tenebre, ma avrà

la luce della vita». [13]*DISSERO ALLORA A LUI* i farisei: «Tu di te stesso **dai testimonianza**; la tua **testimonianza** non è *VERA*». [14]rispose Gesù e disse loro: «Anche se io **do testimonianza** di me stesso, *VERA* è la mia **testimonianza,** perché ***so*** *da dove vengo e dove vado.* Voi invece non **sapete** *da dove vengo o dove vado*. [15]Voi *GIUDICATE* secondo la carne; **io** non *GIUDICO* nessuno. [16]E anche se **io** *GIUDICO*, il mio *GIUDIZIO* è *VERO*, perché non sono solo, ma **io** e **COLUI CHE MI HA MANDATO, IL PADRE**. [17]E nella vostra Legge sta scritto che di due uomini la **testimonianza è** VERA. [18]*IO SONO* che **do testimonianza** di me stesso, e **dà testimonianza di *me* anche IL PADRE, CHE MI HA MANDATO**». [19]*DISSERO ALLORA A LUI*: «Dov'è tuo **PADRE**?». Rispose Gesù: «Né me *conoscete* né *IL PADRE mio*; se *conosceste me, IL PADRE mio conoscereste*». [20]Queste parole *PROCLAMÒ* nel luogo del tesoro, mentre INSEGNAVA nel tempio. E nessuno lo arrestò, perché non era ancora venuta la sua ora.

> X] [21]Disse di nuovo a loro: «Io vado e voi mi cercherete, ma **nel vostro peccato morirete**. *Dove **io** vado, **voi** non potete venire*». [22]Dicevano allora i Giudei: «Forse si ucciderà, dal momento che dice: *«Dove **io** vado, **voi** non potete venire»*?». [23]E diceva loro: «***Voi** di quaggiù siete*, **io** di lassù **sono**; ***voi** di questo mondo siete*, **io** non **sono** *di questo mondo*. [24]Perciò ho detto a voi che **morirete nei vostri peccati; se infatti non crederete che *Io Sono*, morirete nei vostri peccati**».

A'] [25]Dicevano dunque a lui: «Tu, chi sei?». *Disse loro Gesù*: «Proprio ciò che io vi **PROCLAMO**. [26]Molte cose ho da **PROCLAMARE** di voi, e da GIUDICARE; ma *COLUI CHE MI HA MANDATO* è VERITIERO, e **le cose che** ho udito da lui, queste **PROCLAMO** al mondo». [27]Non *conobbero* che del **PADRE** a loro diceva. [28]*Disse allora Gesù:* «Quando avrete innalzato il Figlio dell'uomo, allora *conoscerete* che **IO SONO** e che da me stesso non *faccio* nulla, ma come mi HA INSEGNATO il **PADRE queste cose PROCLAMO**. [29]e *colui che mi ha mandato* con me *è*: non mi ha lasciato solo, perché io le cose che gli sono gradite *faccio* sempre». [30]Queste cose lui ***PROCLAMANDO***, molti credettero in lui.

A] [31]**Gesù** allora diceva a quei Giudei che gli avevano creduto: «Se *voi rimanete* nel**LA MIA PAROLA**, siete davvero miei discepoli; [32]CONOSCERETE **la verità** e **la verità** vi *farà liberi*». [33]**Gli risposero**: «Noi siamo **discendenti di ABRAMO** e non siamo mai stati **schiavi** di nessuno. Come puoi dire: «Diventerete *liberi*»?». [34]**Gesù** rispose

loro: «IN VERITÀ, IN VERITÀ IO VI DICO: chiunque *fa* il peccato è **schiavo** del peccato. 35Ora, **lo schiavo** non *rimane PER SEMPRE* nella casa; *il figlio rimane PER SEMPRE*. 36Se dunque *il Figlio vi farà liberi, sarete liberi* davvero. 37So che siete **discendenti di ABRAMO**. Ma intanto ***CERCATE di uccidermi*** perché **LA MIA PAROLA** non trova accoglienza in voi. 38Io quello che HO VISTO **presso IL PADRE** *proclamo*, anche voi dunque *fate quello che avete udito presso IL PADRE* VOSTRO». 39**Gli risposero**: «Il **PADRE** nostro è **ABRAMO**». Dice loro **Gesù**: «Se foste figli **di ABRAMO**, *fareste* le opere di **ABRAMO**. 40Ora invece voi ***CERCATE di uccidermi***, un uomo che vi *ha proclamato* **la verità** *udita da Dio*. Questo, **ABRAMO** non *l'ha fatto*. 41Voi *fate* le opere del **PADRE VOSTRO**». **Gli risposero** allora: «Noi non siamo nati da prostituzione; abbiamo un solo **PADRE**: *Dio*!»

Y] 42 Disse loro Gesù: «Se *Dio* fosse **padre vostro**, mi amereste, **io** infatti *da Dio* sono uscito e vengo; non sono venuto da me stesso, ma lui mi ha mandato. 43Per quale motivo non comprendete *la mia proclamazione*? Perché non potete **dare ascolto** alla mia parola. 44Voi ***dal* padre** il diavolo siete e i desideri del **padre vostro** volete fare. Egli era omicida fin da principio e non stava saldo nella **verità**, perché in lui non c'è **verità**. Quando *proclama* la **menzogna**, *proclama* ciò che è suo, perché è **menzognero** e **padre** di essa. 45**Io**, invece, perché **dico la verità**, *non mi credete*. 46Chi di voi può dimostrare che ho peccato? Se **dico la verità**, perché *non mi credete*? 47Chi è *da Dio* **ascolta** le parole **di Dio**. Per questo voi non **ascoltate**: perché *da Dio* non siete».

A'] 48Risposero *i Giudei e dissero a lui*: «Non abbiamo forse ragione di dire che tu sei un Samaritano e **un demonio hai**?». 49*Rispose Gesù*: «**Io** non **ho un demonio**: ma onoro ***IL PADRE mio***, e voi non onorate me. 50**Io** non *CERCO* **la mia gloria**; vi è chi la *CERCA*, e giudica. 51**IN VERITÀ, IN VERITÀ IO VI DICO**: *se uno osserva LA MIA PAROLA*, non **vedrà** *la morte PER SEMPRE*». 52*Dissero a lui i Giudei*: «Ora ***ABBIAMO CONOSCIUTO*** che **un demonio hai**. *ABRAMO è morto*, come anche *i profeti*, e tu dici: «*Se uno osserva LA MIA PAROLA, non* sperimenterà *la morte PER SEMPRE*». 53Sei tu più grande **del PADRE NOSTRO ABRAMO**, che *è morto*? Anche *i profeti sono morti*. Chi fai te stesso?». 54*Rispose Gesù*: «Se ***io*** *glorificassi* me stesso, *la mia gloria* sarebbe nulla. Chi mi *glorifica* è ***IL PADRE mio***, che voi dite che: «È nostro DIO!», 55e non lo ***CONOSCETE***. **Io** invece *lo conosco*. Se dicessi che non *lo conosco*, sarei come voi: un

mentitore. Ma *io lo conosco* e *osservo la sua PAROLA*. 56**ABRAMO, PADRE VOSTRO**, esultò nella speranza di *vedere* il mio giorno; lo *vide* e fu pieno di gioia». 57*Dissero allora i Giudei a lui*: «Non **hai** ancora cinquant'anni e *HAI VISTO* **ABRAMO**?». 58*Rispose* loro *Gesù*: «**IN VERITÀ, IN VERITÀ IO VI DICO**: prima che **ABRAMO** fosse, **Io** Sono». 59Allora raccolsero delle pietre per gettarle contro di lui; ma Gesù si nascose e uscì dal tempio.

Composizione della sequenza

Dalle precedenti analisi è risultato che la sezione 8,12-59 è costituita da due sottosequenze, ciascuna con un centro (AXA'; AYA'). Le due parti sono legate fra di loro, come appare innanzitutto dalle seguenti ricorrenze verbali: λαλεῖν (12.20.25.26.28/30.38.40.43.44; manca in 21-24 e 48-59); ἀληθής (14.16.17.26) ἀλήθεια (32.40.44.45); οἶδα (14.19/55); κρίνω (15.50); ὁ πατήρ σου (19.49); ἐγώ εἰμι (12.18.23.24.28/58). Come si vede, queste quattro ultime espressioni formano una inclusione generale fra il primo e l'ultimo passo. Oltre questa inclusione generale, che mostra il tema fondamentale del c. 8, l'identità di Gesù a partire dal suo rapporto di unità con il Padre, che egli conosce, vi è da rilevare l'accostamento del verbo λαλεῖν con la radice ἀληθής/ἀλήθεια, che connota quattro passi del c. 8, anche se è assente nel secondo (21-24) e nell'ultimo (48-59). In breve, la prima sottosequenza è caratterizzata dal giudizio e dalla testimonianza veritiera di Gesù e del Padre, che lo ha inviato e che egli proclama al mondo. La seconda sottosequenza è caratterizzata invece innanzitutto dalla verità, che la parola di Gesù dischiude (A/X) e inoltre dalla «gloria» e dal giudizio (A').

Interpretazione

1) **ἐγώ εἰμι** è il tema fondamentale del primo passo (ma anche del secondo e del terzo) e ricompare alla fine. Gesù afferma: «Io sono» la luce del mondo, colui che testimonia di se stesso, «io sono» dall'alto e non di questo mondo, se non crederete che «io sono» morirete nei vostri peccati, ma quando innalzerete il figlio dell'uomo conoscerete che «io sono». Infatti prima che Abramo fosse «io sono». L'identità di Gesù, luce del mondo, è da sempre, ma si disvela nella testimonianza sua e del Padre. Quando sarà innalzato, diverrà manifesto che egli è dall'alto e non di questo mondo. Perciò chi non crederà che «egli è», morirà nei suoi peccati.

2) Tale consapevolezza è connessa al fatto che Gesù **sa da dove viene e dove va**, conosce Dio e custodisce la sua parola, egli onora **il Padre suo**; mentre i Giudei non sanno da dove viene e dove va e non conoscono né lui né il Padre suo.

3) Di conseguenza Gesù non **giudica** nessuno a partire da se stesso, perché chi giudica è il Padre, e se Gesù giudica, in modo veritiero, lo fa insieme a colui che lo ha inviato.

Sembra dunque, da un punto di vista più sintetico, che il tema generale sia sempre la «parola di Gesù», la sua proclamazione al mondo, ma la sua testimonianza, che è luce e giudizio, è ultimamente fondata sulla «sua gloria», quella gloria che egli non cerca, ma che è dono del Padre, ultimo nel giudicare.

Processo a Gesù (cc. 7-8)

Dopo aver analizzato i due momenti del confronto fra Gesù e Giudei (c .7 e c. 8), ci si può chiedere quale sia il rapporto fra i due.

Composizione della sequenza

Questa sequenza è formata da tre sotto-sequenze, articolate come di seguito:

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

A L'IDENTITÀ DI GESÙ	8,12-20
X ORIGINE E DESTINO DI GESÙ E DEI GIUDEI	8,21-24
A' L'IDENTITÀ DI GESÙ	8,25-30
A ABRAMO E I GIUDEI	8,31-41
Y ORIGINE DI GESÙ E DEI GIUDEI	8,42-47
A' ABRAMO E GESÙ	8,48-52

L'unità della sequenza è segnalata dalla presenza di molti termini comuni: διδάσκω (7,14.28.35; 8,20.28); οἶδα (7,15.27.28.29; 8,14.19.37.55.56); ὁ πέμψας με (7,16.18.28.33; 8,16.18.26.29); ποιεῖν (7,17.19.21.23.31.51; 8,28.29.34.38.39.40.41.44.53); λαλεῖν (7,17.18.26.46; 8,12.20.25.26.28.30.38.40.44); θέλειν (7,17; 8,44); ἀληθής (7,18; 8,13.14.17.26); ἀληθινὸς ὁ πέμψας με (7,28; 8,16); ἀλήθεια (8,32.40.44.45.46); ζητεῖν (7,18.30.34.36; 8,21.50); ζητεῖτε ἀποκτεῖναι (7,19.20.25; 8,37.40); ἄνθρωπος (7,22.23.46.51; 8,17.28.40); κρίνω (7,24.51; 8,15.16.26.50); πιστεύω (7,31.38.39.48; 8,24.30.31.45.46); ἀκούω (7,32.40.51; 8,26.38.40.43.47); προφήτης (7,40.52; 8,52.53); σπέρμα (7,42; 8,33.37). Si noti inoltre come alcune occorrenze [θέλω ποιεῖν (7,17; 8,44), ζητεῖτε ἀποκτεῖναι (7,19; 8,40), κρίνω (7,24; 8,50)] costituiscano un'inclusione, così come altre espressioni: τὴν δόξαν τὴν ἰδίαν ζητεῖ (7,18; 8,50); δοξάζω (7,39; 8,54); οὔπω ἐληλύθει ἡ ὥρα αὐτοῦ (7,30; 8,20).

Interpretazione

I due momenti della discussione sono quindi collegati e costituiscono un unico dibattito, anche se in due fasi. Tale discussione sembra caratterizzata innanzitutto dalla situazione ancora transitoria di Gesù (cf. 7,30; 8,20: «non era ancora giunta la sua **ora**»), anche se sempre in vista di quell'evento determinante; è la prospettiva sottolineata dal ripetersi della constatazione di Gesù («voi cercate di uccidermi»: 7,19.20.25; 8,37.40). In questo senso i cc. 7-8 costituiscono il vero processo intentato dai Giudei a Gesù, che si concluderà a suo tempo con la condanna a morte e la sua glorificazione da parte del Padre. Il breve incontro con Anna e Caifa (cf. 18,15-27) non è che l'epilogo di quanto narrato nei cc. 7-8. In questo processo istruttorio le accuse vengono trattate a fondo e si offre tutto il materiale necessario per comprendere il motivo della condanna a morte di Gesù e dall'altra parte qual è il contenuto della gloria che si sta per manifestare, nell'ora della sua esaltazione-glorificazione. Sostanzialmente si tratta sempre del suo rapporto unico con il Padre che lo ha inviato. In questo contesto emerge la contrapposizione radicale fra chi «cerca la sua gloria» («colui che parla da se stesso») (7,18) e Gesù che «non cerca la sua gloria» (8,50) ma «la gloria di colui che lo ha inviato» (7,18). Gesù non intende «glorificare» se stesso; in tal caso «la sua gloria non sarebbe nulla» (8,54), ma «è il Padre mio che mi glorifica» (8,54) e fino a quel momento Gesù «non era ancora stato glorificato» (7,39).

A questa contrapposizione corrispondono i due atteggiamenti divergenti di chi «vuol fare» la volontà di Dio (7,17) e di chi invece «vuol fare» i desideri del diavolo (8,44). Se questa è la configurazione generale dell'opposizione radicale, che qualifica le due parti del dibattito, qual è il significato di ciascuna all'interno dell'insieme? I tre centri prospettici delle tre sotto-sequenze, che costituiscono le due tavole (7,32-36; 8,21-24; 8,42-47), evidenziano il destino di Gesù e dei Giudei nel primo centro, l'origine e il destino di Gesù e dei Giudei nel secondo centro e l'origine di Gesù e dei Giudei nel terzo centro. Se nella prima sotto-sequenza l'accento è posto sul destino e nella terza sull'origine, nella seconda esso è posto insieme sull'origine e sul destino. I due temi sono così strettamente collegati e nell'economia generale del dibattito la seconda sotto-sequenza ha un significato fondamentale. Evidenziando nel suo centro il tema del destino e quello dell'origine, ne illustra anche il legame: Gesù sta andando verso colui che lo ha inviato (cf. 7,33 e 16,28: «Sono uscito dal Padre e sono venuto nel mondo; ora lascio di nuovo il mondo, e vado al Padre»). Questa sotto-sequenza è d'altra parte caratterizzata dal tema dell'identità di Gesù (si consideri la ricorrenza del sintagma ἐγώ εἰμι: 8,12.18.23.24.28.58). L'identità di Gesù («io sono», la risposta alla domanda «tu chi sei?») è profondamente caratterizzata dal suo rapporto con il Padre, che non lo lascia solo, perché egli fa sempre ciò che a lui piace. È l'unità, il rapporto di comunione e di obbedienza fra Gesù e il Padre, il motivo per cui alcuni hanno creduto in lui, mentre molti non gli hanno creduto.

L'atteggiamento ostile dei Giudei alla predicazione di Gesù, manifestatasi nel c. 7, non riconoscendone l'origine e non credendo in lui, viene ripreso in 8,31-59, in contrapposizione con l'atteggiamento di Abramo, al quale i Giudei si riferiscono, che non era ostile, bensì desideroso di vedere il giorno di Gesù. Di fronte all'identità unica di Gesù, proposta nella sotto-sequenza centrale (8,12-30), sono possibili due atteggiamenti opposti: quello ostile dei Giudei (7,14-52) e quello accogliente di Abramo (8,31-59). Inoltre nella prima tavola si sottolinea l'impossibilità, mentre nella seconda il motivo per cui i Giudei non possono accedere là dove va Gesù, l'origine diversa dei due interlocutori: dal basso, dal mondo, dal diavolo per i Giudei; dall'alto, non dal mondo, da Dio per Gesù. Il padre dei Giudei che discutono con Gesù è il diavolo, omicida e falso fin dall'inizio, nel quale non c'è verità. Gesù invece è colui che dice la verità, che ha udito da Dio, il veritiero, dal quale egli viene. Perciò fin d'ora Gesù può dire: «Chi

ha sete venga a me e beva chi crede in me». Egli è fonte di acqua viva, che come fiumi sgorgherà dal suo seno, alludendo così allo Spirito che avrebbe donato dalla croce. Credere in Gesù infatti significa abbeverarsi a un'umanità così profondamente unita al Padre da divenire inesauribile sorgente di vita, Spirito vivificante.

Così come, d'altra parte, questa sua umanità singolare è luce del mondo e chiunque «lo segue non camminerà nelle tenebre, ma avrà la luce della vita». Nella testimonianza di Gesù confermata dal Padre, nella sua obbedienza al Padre, si trova una luce che permette di attraversare con successo tutte le oscurità di una vita nel mondo. Egli fa conoscere una forma di vita e testimonia che è possibile realizzarla, illuminando e sostenendo in tal modo chi lo segue.

Infine, chi rimarrà nella sua parola «diverrà veramente suo discepolo, conoscerà la verità e la verità lo farà libero». La verità che rende liberi è fare la volontà del Padre, rimanendo nella parola di Gesù e osservandola. Schiavo del peccato è chi commette il peccato. Chi invece si comporta come il Figlio, che osserva la parola del Padre, partecipa della sua libertà e non morirà. Il peccato è un condizionamento che non permette la libertà, tiene bloccati. Da questo freno può liberarci il Figlio, che, restando sempre nella casa, vede il Padre, ode da lui la verità, proclama a noi quello che vede e ode (7,40); egli conosce il Padre, custodisce e osserva la parola che da lui ode (8,55). Egli è veritiero, non cerca la sua gloria, ma quella di colui che lo ha mandato (7,19) e la sua testimonianza è vera, così come il suo giudizio, perché il Padre testimonia insieme con lui e il Padre è veritiero (7,26). Se uno dunque custodirà, osserverà la sua parola, non vedrà mai la morte. Libertà e vita eterna si corrispondono. Chi commette il peccato è schiavo del peccato e morirà nei suoi peccati. La vita, la libertà è invece consentita, donata, dallo spazio ampio della casa del Padre, rimanendo nella quale si è illuminati da una prospettiva sempre più vasta, quella che il Padre mostra e insegna, da lui si vede e si ode. Gesù è quindi fonte di gioia per chiunque vedrà il suo giorno, a partire da Abramo, che lo vide ed esultò.

Non tutti però hanno creduto, perché credere significherebbe adeguarsi alla condotta di Gesù, che fa sempre la volontà del Padre. Le difficoltà, che la sua origine, la sua formazione inconsueta e il suo comportamento non conforme alla lettera della legge presentano, possono pertanto costituire pretesto per sospendere un assenso di fede, che comporterebbe un cambiamento di vita. Si tratta comunque di una posizione non insuperabile, come mostrano le ripetute osservazioni circa

coloro che «credettero in lui» (7,31.38.39; 8,30.31)[3] o avrebbero potuto credere in lui (8,24).

Acqua, luce, libertà, vita eterna, gioia: la successione non è casuale, ma corrisponde al cammino dell'esodo, di cui la festa delle capanne era rievocazione. Fu un cammino verso la libertà, presto scoraggiato dalla mancanza di acqua, ma anche sostenuto da una sorgente miracolosamente concessa da Dio, e sempre guidato da una nube luminosa, fino alla terra promessa. Qui Dio prese dimora in mezzo al suo popolo, perché restassero per sempre liberi e felici, nell'osservanza della parola di Dio, dei comandamenti. L'evocazione tuttavia nel dibattito della discendenza da Dio o dal diavolo evidenzia da una parte come la libertà sia dono e dall'altra come sia sempre contrastata da resistenze, contro cui occorre lottare. L'esperienza dell'esodo è ricca di episodi al riguardo.

L'episodio dell'adultera (8,1-11)

A un certo momento della trasmissione del testo giovanneo il semplice accostamento, sopra evidenziato, dei due momenti della discussione non dovette apparire soddisfacente. Mancava un vero centro, una chiave di volta, che unisse in modo più organico le due parti e mostrasse in un fatto concreto il senso profondo del contrasto fra i due interlocutori. All'inizio del dibattito Gesù si era riferito alla guarigione del paralitico, per cui era stato criticato, a partire dalla legge di Mosè. Ma un altro episodio, verificatosi proprio nel tempio e sempre riguardante l'osservanza della legge di Mosè, poteva dare più evidenza icastica al problema. Da questo punto di vista emerge allora una possibile illuminazione circa l'intenzione di chi ha inserito, fra le due parti della discussione, l'episodio dell'adultera (8,1-11).

Composizione del passo

Si articola in tre momenti, che costituiscono un *climax*, cioè una composizione ascendente, che ripresenta i due personaggi, Gesù e la donna, in successive situazioni. Dopo aver posto i termini della que-

[3] Al v. 31 si dice in realtà «credettero *a lui* (αὐτῷ)» (come rileva De la Potterie, *La verité dans Saint Jean*, 843s). Tuttavia si tratta di un'espressione che segue a tutte le precedenti adesioni di fede e invita a un approfondimento ulteriore, evidenziando dunque che diversi Giudei «credettero».

stione, una donna colta in adulterio (vv. 1-6a), si apre il dibattito alla ricerca di una soluzione (vv. 6b-9) e si giunge infine alla conclusione, non la condanna ma l'invito a non peccare (vv. 10-11). Ecco la struttura:

A «**Gesù**… seduto insegnava» (vv. 1-2)
B «**I farisei** gli condussero una **donna** sorpresa in adulterio, la posero **in mezzo** e gli dissero…» (vv. 3-6a)
A' «**Gesù si chinò e si mise a scrivere col dito per terra**… si alzò e disse loro: "Chi di voi è senza peccato getti per primo la pietra contro di lei" e, **chinatosi di nuovo, scriveva per terra**» (vv. 6b-8)
B' «**Quelli**, udito ciò, se ne andarono uno per uno... lo lasciarono solo e la **donna era là in mezzo**» (v. 9)
A'' «**Gesù** si alzò e le disse: "Donna dove sono? *Nessuno ti ha condannato*?"» (v. 10)
B'' «Ed **ella** rispose: "*Nessuno*, Signore"» (v. 11a)
A''' «E **Gesù** disse: "*Neanch'io ti condanno*, va e d'ora in poi non peccare più"» (v. 11b).

Interpretazione

Come si vede dalla composizione del passo, si tratta di un'esemplificazione dell'insegnamento di Gesù (v. 2). Egli non dà subito una risposta alla domanda dei farisei, ma invita a riflettere su se stessi (v. 7). La stessa posizione di lui, curvato a terra a scrivere con il dito, che incornicia le sue parole, sembra indicare questo. Quanto alla donna, essa all'inizio appare come posta «in mezzo» (v. 4) e così ancora dopo la partenza degli accusatori (v. 9). Essa è cioè bloccata fra la sua colpa e la legge che la condanna. Ma nel terzo momento il blocco si apre. La parola di Gesù la invita ad andare e non peccare più. Alla strettoia offre una via d'uscita. Si appella alla sua libertà, ma è carica di un interessamento personale e di un coinvolgimento a caro prezzo. Gesù non infrange la legge, riconosce la malizia del comportamento adultero, ma desidera la vita delle persone e con le sue parole dona forza nuova per non peccare più: «Non godo della morte del malvagio, ma che il malvagio si converta dalla sua malvagità e viva» (Ez 33,11). Nel Vangelo di Luca si trovano diversi brani, che documentano come Gesù abbia fatta propria questa parola di Dio. Si pensi in particolare alla parabola del fico che non dà frutti (13,6-9).

Il passo di Gv 8,1-11, anche per motivi testuali, non sembra appartenere alla tradizione giovannea, ma piuttosto lucana. Quanto alla sua attuale collocazione, oltre l'ambientazione nel tempio e l'atteggiamento di Gesù «insegnante», si noti che gli interlocutori sono sempre «i farisei», l'argomento è ancora «la legge data da Mosè» e alla fine Gesù dice: «neppure io ti condanno (κατακρίνω)», che riecheggia 8,15: ἐγὼ οὐ κρίνω οὐδένα. Egli non giudica nessuno, perché non è stato inviato per condannare (κρίνω) il mondo ma per salvarlo (cf. 3,17). Si osservi inoltre come 8,1-11 sia al centro di un insieme di quattro episodi con protagonista femminile, che incorniciano, come una fibbia, «il libro dei segni» (c. 2 le nozze di Cana; c. 4 la Samaritana; c. 11 Marta, Maria e Lazzaro; c. 12 l'unzione di Betania) ed esprime nel modo più concreto la sovrabbondanza del dono divino di salvezza, cui si era dato rilievo nei suddetti quattro episodi. Ancora una volta è una donna che dà occasione a Gesù di far conoscere la sovrabbondanza del dono di Dio, di quel vino migliore, di quell'acqua che zampilla per la vita eterna, di quella vita e risurrezione, che, quale profumo inestimabile, riempie di sé tutta la casa.[4] Si noti che Gesù stava insegnando nel tempio (8,2), come egli dirà a Caifa durante il processo (18,20), e i farisei vogliono lapidare la donna, perché così ordina la legge di Mosè, quella stessa legge secondo la quale i Giudei dicono a Pilato che Gesù debba morire (19,7). L'ora incombe e l'insegnamento, il parlare chiaro e i gesti di Gesù lo faranno condannare a morte «secondo la legge di Mosè», ma da quell'ora proviene già e sempre una luce, che può spingere ciascuno a lasciare il peccato e a riprendere il cammino. L'opposizione fra luce e tenebre non è infatti radicata in un dualismo cosmico, ontologico, metafisico e quindi irreversibile, ma è di carattere etico, morale e quindi superabile. Ci sono possibilità di decisione fra la falsità e la verità.[5] Tutto questo è in qualche modo già implicito nel testo giovanneo, ma l'inserzione dell'episodio dell'adultera lo rende più esplicito.

Damiano Marzotto
Centro Pastorale Ambrosiano
Via San Carlo, 2
20822 Seveso (Monza Brianza)
damianomarzotto@gmail.com

[4] Cf. D. Marzotto, «La madre di Gesù e il raduno dei dispersi», in *Theotokos* VII(1999), 613-626; ora anche in D. Marzotto, *Pietro e Maddalena. Il Vangelo corre a due voci*, Milano 2010, 38-58.

[5] Cf. G. Stemberger, *La simbolica del bene e del male in San Giovanni*, Milano 1972.

Parole chiave

Festa delle capanne – Testimonianza – Abramo – Libertà – Verità – Giudizio – Padre – Peccato

Keywords

Feast of Tabernacles – Testimony – Abraham – Freedom – Truth – Judgement – Father – Sin

Sommario

L'analisi di questo secondo articolo concernente Gv 8 evidenzia, dopo l'episodio dell'adultera (8,1-11), due sequenze a struttura concentrica: 1) vv.12-30, ove il passo centrale (21-24) ripropone il mistero della destinazione di Gesù, inaccessibile a chi è dal basso, mentre i due passi estremi (12-20 e 25-30) indicano la via per accedervi; 2) vv.31-59, ove il passo centrale (42-47) evidenzia il contrasto fra verità e menzogna e i due passi estremi (31-41 e 48-59) i due atteggiamenti corrispondenti, fede e incredulità. Il tema generale è la «parola di Gesù», la sua testimonianza, fondata sulla «sua gloria», dono del Padre. L'atteggiamento ostile dei Giudei, manifestatosi nel c. 7, viene ripreso nei vv. 8,31-59, in contrapposizione con l'atteggiamento di Abramo. Sono i due atteggiamenti possibili di fronte all'identità unica di Gesù, proposta nella sotto-sequenza centrale (8,12-30). Egli è così unito al Padre che chi crede in Lui si abbevera a un'inesauribile sorgente di luce e di libertà. A un certo momento della trasmissione del testo fu inserito, per evidenziarne il senso, l'episodio dell'adultera.

Summary

The analysis of this second article on Jn 8 indicates two sequences with a concentric structure, following the episode of the woman taken in adultery (8,1-11): 1) vv.12-30, where the central passage (21-24) sets out the mystery of the destination of Jesus, inaccessible to those who are from below, while the two outer passages (12-20 and 25-30) show the way to reach it; 2) vv.31-59, where the central passage (42-47) points out the contrast between truth and falsehood, and the two outer passages (31-41 and 48-59) the two corresponding attitudes, faith and unbelief. The general theme is the «word of Jesus», his testimony or witness, founded on «his glory», gift of the Father. The hostile attitude of the Jews, which was manifested in chap. 7, is taken up again in vv. 8,31-59 by contrast with the attitude of Abraham. These are the two attitudes possible in the face of the unique identity of Jesus set out in the central sub-sequence (8,12-30). He is so united to the Father that whoever believes in him will drink from an inexhaustible source of light and freedom. At a certain point in the transmission of the text, the episode of the woman taken in adultery was inserted into the text to make its meaning clear.

GIANFRANCO RAVASI

Il Cantico dei cantici

Commento e attualizzazione

NUOVA EDIZIONE

Nella Bibbia, il Cantico dei cantici costituisce l'attestazione più intensa e audace sull'esperienza dell'amore, del desiderio, dell'eros. Il poderoso studio di Ravasi – fin dalla sua prima pubblicazione punto di riferimento irrinunciabile per studiosi e lettori – affronta il contesto storico-letterario del libro e per ogni nucleo tematico propone struttura del testo, esegesi, analisi simbolica e messaggio religioso. Non mancano le tante risonanze prodotte dal Cantico in campo artistico, letterario, teologico e spirituale. Un classico che, a trent'anni dalla sua uscita, continua a svelare detti e non-detti del testo.

«GOLD» pp. 900 - € 35,00

EDB via Scipione Dal Ferro, 4 - 40138 Bologna - tel. 0513941511

«Dio radunerà con lui coloro che sono morti» (1Ts 4,13-18)

Alcuni cristiani di Tessalonica pensavano che quanti sarebbero stati ancora in vita alla venuta finale del Signore, avrebbero avuto un vantaggio su quelli che nel frattempo erano già morti (cf. 1Ts 4,15). Ne era così scaturita una questione circa la sorte che sarebbe toccata a questi ultimi (v. 13). Nel risolvere tale problematica, Paolo utilizza tuttavia una sintassi che si presta a più possibilità. Afferma, infatti: οὕτως καὶ ὁ θεὸς τοὺς κοιμηθέντας διὰ τοῦ Ἰησοῦ ἄξει σὺν αὐτῷ (v. 14b). La locuzione διὰ τοῦ Ἰησοῦ può essere appunto legata sia al verbo ἄξει («per mezzo di Gesù, Dio radunerà con lui ... »), sia al participio κοιμηθέντας (« ... coloro che si sono addormentati per mezzo di Gesù»). Qual è, dunque, la soluzione da adottare?

La differenza tra le due non è di poco conto, anche perché, nel caso di una connessione al participio κοιμηθέντας, occorrerebbe poi chiarire il senso dell'espressione «addormentati *per mezzo* di Gesù». O forse sarebbe meglio intendere la locuzione διὰ τοῦ Ἰησοῦ in maniera diversa? Inoltre, come deve essere valutato il λόγος κυρίου su cui l'Apostolo fonda la propria argomentazione (vv. 15-17)? La risoluzione esegetica ai quesiti appena posti, con la conseguente precisazione del senso effettivamente veicolato dalle parole di Paolo, ci permetterà di esprimere la verità escatologica di un testo sul quale lo stesso Apostolo fonda la consolazione cristiana (v. 18).

La speranza cristiana

Quanto affermato da Paolo in 1Ts 4,13 lascia emergere una preoccupazione che, verosimilmente, doveva essere abbastanza diffusa tra i destinatari della lettera. Vi si legge, infatti: Οὐ θέλομεν δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί, περὶ τῶν κοιμωμένων, ἵνα μὴ λυπῆσθε καθὼς καὶ οἱ λοιποὶ οἱ μὴ ἔχοντες ἐλπίδα. Possiamo tradurre come segue: «Non vogliamo poi[1] che

[1] Benché qualche autore (cf., ad esempio, F.F. Bruce, *1 & 2 Thessalonians* [WBC 45], Waco, TX 1982, 95) e versione in lingua moderna (come la *NRSV*) abbiano asse-

siate nell'ignoranza, fratelli, riguardo a coloro che si sono addormentati,[2] affinché non siate tristi come gli altri che non hanno speranza».

Nel rivolgersi ai fratelli (ἀδελφοί) di Tessalonica, l'Apostolo fa dunque una prima distinzione tra loro e «gli altri» (οἱ λοιποί), i quali non hanno speranza (οἱ μὴ ἔχοντες ἐλπίδα) in merito a quelli che «si sono addormentati» (περὶ τῶν κοιμωμένων). Ma chi sono questi ultimi? E qual è la speranza che, invece, deve animare gli interlocutori di Paolo? Lo si comprende a partire dal successivo v. 14, dove lo stesso afferma: εἰ γὰρ πιστεύομεν ὅτι Ἰησοῦς ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη, οὕτως καὶ ὁ θεὸς τοὺς κοιμηθέντας διὰ τοῦ Ἰησοῦ ἄξει σὺν αὐτῷ. Si tratta in effetti di un periodo condizionale, la cui protasi può essere resa in maniera relativamente agevole: «Se infatti[3] crediamo che Gesù è morto ed è risorto».

La stessa cosa non può dirsi per l'apodosi (v. 14b), la cui traduzione *verbatim* suona così: «Così anche Dio quelli che si saranno addor-

---

gnato alla congiunzione δέ di 1Ts 4,13 un significato avversativo («ma»), sembra tuttavia maggiormente opportuna una sua spiegazione in senso copulativo-argomentativo («poi»). Quanto Paolo afferma in tale versetto non appare infatti in antitesi con ciò che precede, ma piuttosto come una nuova tappa del suo ragionamento.

[2] La forma participiale οἱ κοιμώμενοι è stata interpretata da M. Zerwick in senso incoativo, volendo così sottolineare il punto di inizio di una condizione in essere (cf. M. Zerwick – M. Grosvenor, *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament*, Unabridged, 5th, Revised Edition, Roma 1996, 619). Tuttavia, il fatto che tale *status* non riguardi solo il suo istante iniziale, ma abbia conseguenze attuali al momento in cui Paolo scrive («coloro che stanno *ancora* dormendo»), porta a dover spiegare il participio in esame in maniera diversa. Non è un caso, infatti, che alcuni manoscritti del tipo occidentale e bizantino riportino in sua vece il perfetto κεκοιμημένοι (D F G Ψ *al.*). Nondimeno, il perdurare dell'azione anche dopo il suo innesco (e non solo come sua conseguenza, dato il tempo presente che la esprime), fa comunque preferire la traduzione «si sono addormentati», anziché «stanno dormendo» o «i dormienti» (cf., al riguardo, F. Blass – A. Debrunner, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Bearbeitet von F. Rehkopf, 14. völlig neubearbeitete und erweiterte Auflage, Göttingen 1976, § 322 nota 3).

[3] In passato, C.A. Wanamaker ha interpretato la congiunzione γάρ del v. 14a in senso causale («poiché»), motivando tale scelta con il fatto che essa «connects this verse with the previous verse, so that v. 14 offers the reason that Christians should not grieve» (*The Epistles to the Thessalonians. A Commentary on the Greek Text* [NIGTC], Grand Rapids, MI 1990, 168; cf. anche A.J. Malherbe, *The Letters to the Thessalonians. A New Translation with Introduction and Commentary* [AncB 32B], New York 2000, 265). Tuttavia, alla luce delle stesse parole riportate da Paolo al v. 13, il non essere tristi dei destinatari della lettera è una diretta conseguenza della verità annunciata dall'Apostolo: «Non vogliamo che siate nell'ignoranza [...], *affinché* non siate tristi». Esplicitando poi tale insegnamento in forma condizionale, il v. 14 offre un'ulteriore spiegazione di quanto affermato in precedenza, andando così a giustificare un'interpretazione del γάρ iniziale in senso esplicativo («infatti»).

mentati[4] per mezzo di Gesù radunerà con lui». Tuttavia, nonostante tale evidente difficoltà, dal rapporto con la prima parte del v. si riesce comunque a dare una risposta agli interrogativi suscitati poc'anzi. Si hanno, infatti, le seguenti corrispondenze logiche:

v. 14a	Ἰησοῦς	ἀπέθανεν	ἀνέστη
v. 14b	ὁ θεός	τοὺς κοιμηθέντας	ἄξει

Il participio οἱ κοιμηθέντες (e, di conseguenza, la forma οἱ κοιμώμενοι del v. precedente) si riferisce pertanto a «quelli che sono *morti*» (data la sua correlazione con il verbo ἀπέθανεν – «Gesù *è morto*»), mentre l'indicativo ἄξει («Dio *radunerà*») è legato alla loro futura risurrezione (a motivo del nesso con l'aoristo ἀνέστη – «Gesù *è risorto*»). Il che va a esprimere il contenuto della speranza cristiana, annunciato da Paolo: coloro che sono morti saranno un giorno richiamati in vita dal Padre. E ciò sulla base di un solido fondamento storico: «Gesù è morto ed è risorto» (v. 14a), che è poi anche il nucleo essenziale della fede dei suoi discepoli («se infatti *crediamo* [πιστεύομεν] che...»).[5] Se dunque Cristo è passato dalla morte alla vita, quale difficoltà – sembra dire qui l'Apostolo – potrà avere il Signore nel richiamare tutti gli altri morti a vita nuova ed eterna? Veramente nessuna.[6]

---

[4] Rispetto al participio presente οἱ κοιμώμενοι («coloro che si sono addormentati») del v. 13, l'aoristo οἱ κοιμηθέντες esprime qui un qualcosa che precede temporalmente l'azione del verbo finito principale (ἄξει). Quando avverrà quest'ultima («Dio *radunerà*»), ne potranno infatti beneficiare «quelli che *si saranno già* addormentati» (cf., al riguardo, BDAG, *ad vocem* κοιμάω, 2.a; per un tale uso del participio, cf. invece M. Zerwick, *Biblical Greek Illustrated by Examples*, English edition adapted from the Fourth Latin edition by J. Smith [SPIB 114], Rome 1963, § 269).

[5] È quanto Paolo esprimerà in maniera più estesa in 1Cor 15,3-4: «Vi ho dunque trasmesso, anzitutto, quello che ho ricevuto, che Cristo *è morto* (ἀπέθανεν) per i nostri peccati secondo le Scritture e che fu sepolto ed *è risuscitato* (ἐγήγερται) il terzo giorno secondo le Scritture». Il tutto fondato storicamente sulla testimonianza oculare di chi aveva assistito direttamente a tali eventi: «[Cristo] apparve a Cefa e quindi ai Dodici; in seguito apparve a più di cinquecento fratelli in una volta, la maggior parte dei quali vive ancora, mentre alcuni sono morti. Poi apparve a Giacomo, e quindi a tutti gli apostoli; ultimo fra tutti apparve anche a me come a un aborto» (vv. 5-8).

[6] La stessa forma condizionale con cui è costruito il versetto in esame, autorizza una tale conclusione (cf. Zerwick, *Biblical Greek*, § 303).

La mediazione escatologica di Gesù

Chiarito il significato dell'espressione «quelli che si sono addormentati» (v. 13a) nel senso della loro avvenuta morte (v. 14a), e specificata la loro futura risurrezione (v. 14b) come contenuto della speranza che avrebbe dovuto rincuorare i destinatari della lettera (v. 13b), rimangono ora da dirimere le altre difficoltà legate alla sintassi del v. 14b. Occorre, infatti, ancora accertare a quale elemento della frase va connessa la locuzione διὰ τοῦ Ἰησοῦ («per mezzo di Gesù»). Come pure va meglio esplicitato il soggetto logico a cui si riferisce l'espressione σὺν αὐτῷ («Dio radunerà *con lui*»).

Quest'ultimo dilemma è di più facile risoluzione. Lo stesso antecedente immediato (διὰ τοῦ Ἰησοῦ) della formula in esame indica, infatti, che colui *con il quale* Dio radunerà quelli che saranno già morti è Gesù. In più, quanto affermato da Paolo in 2Cor 4,14 offre un'autorevole conferma a tale attribuzione. Dice, appunto, l'Apostolo: «Sapendo che colui che ha risuscitato il Signore Gesù, *risusciterà anche noi con Gesù* (καὶ ἡμᾶς σὺν Ἰησοῦ ἐγερεῖ) e ci farà comparire con voi». Alla fine dei tempi, i defunti saranno quindi chiamati dal Padre a nuova vita *con* il Risorto (σὺν αὐτῷ).

Decisamente meno agevole è, invece, la spiegazione della locuzione διὰ τοῦ Ἰησοῦ. Gli stessi commentatori appaiono infatti divisi tra chi la vorrebbe collegata al participio κοιμηθέντας («...coloro che saranno già morti per mezzo di Gesù»), e chi invece la ritiene connessa al verbo ἄξει («per mezzo di Gesù, Dio radunerà con lui...»). In particolare, tra i primi troviamo F.F. Bruce, per il quale «it is best to construe διὰ τοῦ Ἰησοῦ with τοὺς κοιμηθέντας [...] This seems to be required by the balance of the sentence; otherwise, ἄξει would be overweighted with a prepositional phrase both before and after, and it would be difficult to see any essential difference between the two phrases».[7] Ragion per cui, «if "through Jesus" be construed with "those who have fallen asleep", then it balances "with him" naturally construed with "will bring"».[8] Un assunto questo che ritroveremo qualche anno dopo in L. Morris, secondo cui «it is not easy to think that Paul means "God will bring through Jesus with Jesus...". This is tautology, and such a tame ending is not associate with Paul's vigorous mind».[9]

---

[7] Bruce, *1 & 2 Thessalonians*, 97.
[8] Bruce, *1 & 2 Thessalonians*, 98.
[9] L. Morris, *The First and Second Epistles to the Thessalonians*, Revised Edition (NICNT), Grand Rapids, MI 1991, 139.

Ora, per quanto accattivante, quest'ultima accusa di tautologia appare un po' forzata, per il fatto che la ripetizione del nome di Gesù (ipotizzata da Morris) nel testo paolino in realtà non c'è, data la presenza del pronome αὐτῷ («Dio radunerà mediante Gesù *con lui*...»). Inoltre, circa la presunta necessità di un «bilanciamento» sintattico della frase in oggetto (invocata soprattutto da Bruce), possiamo dire con G. Fee che «Paul's obtuse word order, which could be found only in poetry in our language, is perfectly acceptable in a highly inflected language like Greek, since case is determined by the formation of words, not by word order».[10] D'altra parte, un eventuale collegamento della locuzione διὰ τοῦ Ἰησοῦ al participio κοιμηθέντας, richiederebbe poi di chiarire il senso della formula «morti *per mezzo* di Gesù». In tanti, ad esempio, nel corso degli anni hanno cercato di risolvere tale difficoltà, assegnando alla preposizione διά un significato equivalente a quello di ἐν, oppure intendendo l'intera frase come espressione di quelli che sono «morti *a motivo* di Cristo» e della loro lealtà a lui (martiri), o ancora di persone che *grazie a* Gesù non hanno avuto paura di morire.[11]

Alla luce di tali considerazioni, conviene pertanto propendere per una connessione sintattica tra διὰ τοῦ Ἰησοῦ e il verbo ἄξει, cui discende la seguente traduzione di 1Ts 4,14b: «Così anche Dio, per mezzo di Gesù, radunerà con lui coloro che saranno morti». Una soluzione questa che, oltre a preservare il senso più comunemente assunto dall'espressione διά + gen., è in linea con quanto affermato da Paolo in altri passaggi del proprio epistolario. Emblematico è, al riguardo, quello di 1Cor 8,6: «Ma per noi c'è un solo Dio, il Padre, *dal quale* (ἐξ οὗ) sono tutte le cose, e noi viviamo *per lui* (εἰς αὐτόν), e un solo Signore, Gesù Cristo, *per mezzo del quale* (δι᾽ οὗ) sono tutte le cose, e noi siamo *per mezzo di lui* (δι᾽ αὐτοῦ)». Se dunque veniamo e proveniamo tutti da Dio (ma per mezzo di Cristo, poiché questi è il mediatore di ogni cosa che fa il Padre – 1Cor 8,6), in particolare lo saranno anche i defunti, i quali saranno risuscitati da Dio e mediante Gesù radunati con lui dallo stesso Padre (1Ts 4,14b).

---

[10] G. Fee, *The First and Second Letters to the Thessalonians* (NICNT), Grand Rapids, MI 2009, 172.

[11] Per maggiori dettagli su tali interpretazioni e sugli autori che le hanno avanzate, cf. ancora Fee, *The First and Second Letters*, 170 nota 25.

Sulla base della parola del Signore

Quanto dichiarato da Paolo al successivo v. 15 permetterà ora di fare luce sul modo con cui i vivi prenderanno parte alla nuova esistenza inaugurata dalla venuta finale del Signore, e se godranno o meno di un qualche vantaggio sulle persone già defunte. Afferma, infatti, l'Apostolo: Τοῦτο γὰρ ὑμῖν λέγομεν ἐν λόγῳ κυρίου, ὅτι ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι εἰς τὴν παρουσίαν τοῦ κυρίου οὐ μὴ φθάσωμεν τοὺς κοιμηθέντας («Ora,[12] questo vi diciamo sulla base[13] della parola del Signore: noi, i viventi, i superstiti[14] fino[15] alla venuta del Signore, non precederemo quelli che saranno morti»). Gli uomini sopravvissuti alla fine dei tempi non avranno quindi alcun privilegio, per rapporto alla salvezza eterna, sulle persone già decedute.

---

[12] La congiunzione γάρ posta all'inizio del v. 15 non può avere un valore causale («poiché»), a motivo del fatto che il fondamento di ciò che precede (v. 14b: «Così anche Dio, per mezzo di Gesù, radunerà con lui coloro che saranno morti») non risiede in quanto Paolo sta per dire al versetto in esame, bensì in quello che ha affermato al v. 14a («se crediamo che Gesù è morto ed è risorto»). Né la stessa può essere interpretata in senso esplicativo («infatti»), visto che quanto segue non riguarda solo la risurrezione di quelli che sono già defunti (v. 14b), ma il rapporto tra questa e la sorte ultima di coloro che saranno ancora in vita (v. 15b). Costituendo di fatto il versetto in esame un passo in avanti nel ragionamento dell'Apostolo, ne deriva pertanto l'opportunità di attribuire alla congiunzione che lo introduce un significato argomentativo-continuativo («in realtà», «ora») (cf., al riguardo, l'analoga proposta formulata in Gal 2,19 da A.M. Buscemi, *Lettera ai Galati. Commentario esegetico* [SBFA 63], Jerusalem 2004, 219, e da M. Winger, *By What Law? The Meaning of* Νόμος *in the Letters of Paul* [SBLDS 128], Atlanta, GA 1992, 152 nota 114).

[13] Sul senso causale-basale della locuzione ἐν λόγῳ κυρίου di 1Ts 4,15, cf. Zerwick – Grosvenor, *A Grammatical Analysis*, 619. Un uso analogo della preposizione ἐν si ha, ad esempio, in Gal 3,11: ὅτι δὲ ἐν νόμῳ οὐδεὶς δικαιοῦται παρὰ τῷ θεῷ δῆλον («che poi nessuno viene giustificato davanti a Dio *sulla base della Legge*, è evidente»), per la cui analisi rimando a E.M. Palma, *Trasformàti in Cristo. L'antropologia paolina nella Lettera ai Galati* (AnBib. Dissertationes 217), Roma 2016, 171 nota 51.

[14] Il passivo περιλείπομαι, che di solito assume il senso di «sono lasciato indietro» (cf. BDAG, *ad vocem*), in questo caso prende invece il significato di «sono rimasto/sopravvissuto/superstite» (cf., al riguardo, C.L.W. Grimm, *The Greek-English Lexicon of the New Testament* [Revised and Enlarged], ed. J.H. Thayer, Edinburgh 1908, *ad vocem* περιλείπω; cf. anche C. Spicq, *Notes de lexicographie néo-testamentaire*, [OBO 22], Göttingen 1978-1982, II, 683).

[15] Sul senso temporale («fino a») della preposizione εἰς in 1Ts 4,15, cf. C.L.W. Grimm, *The Greek-English Lexicon*, *ad vocem*, A.II.4; cf. anche Zerwick – Grosvenor, *A Grammatical Analysis*, 619.

La «parola del Signore» su cui l'Apostolo fonda questa sua "*thesis" statement*[16] è, poi, la seguente:[17] ὅτι αὐτὸς ὁ κύριος ἐν κελεύσματι, ἐν φωνῇ ἀρχαγγέλου καὶ ἐν σάλπιγγι θεοῦ, καταβήσεται ἀπ᾽ οὐρανοῦ καὶ οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ ἀναστήσονται πρῶτον, ἔπειτα ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι ἅμα σὺν αὐτοῖς ἁρπαγησόμεθα ἐν νεφέλαις εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου εἰς ἀέρα (vv. 16.17a).[18] Ovvero, in traduzione: «Poiché il Signore stesso, a un ordine, alla voce di un arcangelo e alla tromba di Dio, discenderà dal cielo, e prima i morti in Cristo risorgeranno; poi noi, i viventi, i superstiti, insieme con loro saremo rapiti nelle nubi, per incontrare[19] il Signore nell'aria».

Ora, dato che nella lettera il κύριος è invariabilmente Gesù (laddove il nome viene reso in maniera esplicita),[20] è lecito attendersi che la «parola» cui Paolo fa qui riferimento appartenga all'insegnamento di Cristo. E, in effetti, nei vangeli esiste un passaggio il cui contenuto è pressoché quello richiamato dall'Apostolo. Eccolo riportato qui di seguito, in un confronto sinottico con il testo paolino in esame:

1Ts 4,16.17a	Mt 24,30c.31
Il Signore stesso, a un ordine, alla voce di un arcangelo e *alla tromba di Dio*, **discenderà dal cielo**, e prima i morti in Cristo risorgeranno; poi noi, i viventi, i superstiti, insieme con loro saremo rapiti *nelle nubi*, per incontrare il Signore nell'aria.	Vedranno il Figlio dell'uomo **venire** *sulle nubi* **del cielo** con grande potenza e gloria. Egli manderà i suoi angeli *con una grande tromba*, e raduneranno i suoi eletti dai quattro venti, da un estremo all'altro dei cieli.

[16] Così G. Fee indica l'affermazione paolina del v. 15b (cf. *The First and Second Letters*, 174).

[17] Un analogo *cachet* sintattico emerge anche al c. 5 della lettera, laddove Paolo dapprima dichiara: «Riguardo ai tempi e ai momenti, fratelli, non avete bisogno che ve ne scriva» (v. 1), esprimendone subito dopo la motivazione con parole («voi stessi sapete bene che il giorno del Signore verrà come un ladro di notte» – v. 2) che riecheggiano quanto affermato da Gesù in Mt 24,42-44.

[18] Dal testo appena individuato può essere escluso il v. 17b, il quale, a motivo della formula καὶ οὕτως («e così...») che lo introduce, assume qui la funzione di ricapitolare il pensiero espresso in quanto precede (cf., al riguardo, BDAG, *ad vocem* οὕτω/οὕτως, 1.b).

[19] L'espressione εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου (lett.: «all'incontro del Signore») equivale di fatto a dire: «per incontrare il Signore» (così BDAG, *ad vocem* ἀπάντησις: «to meet the Lord»; cf. anche C.L.W. Grimm, *The Greek-English Lexicon*, *ad vocem* ἀπάντησις; Zerwick – Grosvenor, *A Grammatical Analysis*, 619).

[20] Cf. 1,1.3; 2,15.19; 3,11.13; 4,1.2; 5,9.23.28.

Nello specifico, nel testo matteano il Signore Gesù è espresso come «il Figlio dell'uomo», titolo questo che in tutto il primo vangelo canonico indica il Cristo nella sua missione di salvezza.[21] In più, ritroviamo la sua provenienza dal «cielo», nonché la menzione delle «nubi», della «tromba» e degli «angeli» (con la variante ἀρχάγγελος in 1Ts 4,16a). Infine, al futuro ἀναστήσονται («risorgeranno») del v. 16b si può far corrispondere la forma ἐπισυνάξουσιν («raduneranno») di Mt 24,31, a motivo del fatto che lo stesso Paolo ha già utilizzato al v. 14 il verbo ἄγω (dal quale deriva il composto ἐπισυνάγω) in relazione proprio ad ἀνίστημι.[22]

Certo, nonostante vi siano dei richiami così importanti e manifesti, è comunque altrettanto evidente che il parallelo tra i due testi non è strettissimo. Eppure, non è questa l'unica volta in cui l'Apostolo si rifà esplicitamente a specifiche volontà del Signore, esprimendole con formulazioni che non rappresentano un'esatta riproduzione di quanto riportato nei vangeli.[23] Come pure vi sono, in alcuni suoi discorsi, «parole del Signore Gesù» non attestate altrove.[24] Il tutto suffragato dalla consapevolezza che gli stessi evangelisti non hanno riportato *tutto* l'insegnamento di Cristo, ma solo ciò che era necessario e funzionale alla fede dei loro lettori (cf. Gv 20,30-31).

In ogni caso, il λόγος κυρίου richiamato in 1Ts 4,16.17a trova una sua replica in un altro brano paolino, quello di 1Cor 15,51-52, laddove è presente altresì uno schema letterario che ricalca quello in esame:

---

[21] Per maggiori dettagli, cf. S. Grasso, *Il Vangelo di Matteo. Commento esegetico e teologico*, Roma 2014, 273.

[22] Cf. § 1.

[23] Emblematico è, ad esempio, il caso di 1Cor 7,10-11 («agli sposati ordino, non io ma il Signore: la moglie non si separi dal marito – e qualora si separi, rimanga senza sposarsi o si riconcili con il marito – e il marito non ripudi la moglie»), il cui parallelo evangelico così recita: «Ciò che Dio ha unito, l'uomo lo non separi [...]. Chi ripudia la propria moglie e ne sposa un'altra, commette adulterio verso di lei; e se lei, ripudiato il marito, ne sposa un altro, commette adulterio» (Mc 10,9.11-12).

[24] Celebre, al riguardo, è il detto: «Si è più beati nel dare che nel ricevere», pronunciato da Paolo nel commiato rivolto agli anziani di Efeso (cf. At 20,35).

	1Ts 4,15-17a	1Cor 15,51-52
Introduzione	Questo vi diciamo sulla base della PAROLA DEL SIGNORE:	Ecco, io vi annuncio un MISTERO:
"Thesis" Statement	noi, i viventi, i superstiti fino alla venuta del Signore, non precederemo quelli che saranno morti.	non tutti moriremo, ma tutti saremo trasformati:
Parola divina	Il Signore stesso, a un ordine, alla voce di un arcangelo e *alla tromba di Dio*, discenderà dal cielo, e prima i morti in Cristo risorgeranno; poi noi, i viventi, i superstiti, insieme con loro saremo rapiti nelle nubi, per incontrare il Signore nell'aria.	in un momento, in un batter d'occhio, *all'ultima tromba*; suonerà, infatti, e i morti risorgeranno incorrotti e noi saremo trasformati.

In entrambi i testi vi è infatti una prima introduzione al tema, seguita da una *"thesis" statement* e dall'enunciazione della parola divina che la fonda (il λόγος κυρίου di 1Ts 4,15, presentato come μυστήριον[25] in 1Cor 15,51). Quest'ultima, poi, pur presentando delle evidenti differenze di formulazione da un passaggio epistolare all'altro, conserva comunque i seguenti elementi fondamentali:

- il momento della fine dei tempi;
- il segnale della tromba;
- la risurrezione dei morti;
- la nuova esistenza dei superstiti.

In particolare, la nuova condizione che interesserà i superstiti alla venuta finale del Signore, viene elaborata da Paolo in funzione della *"thesis"* che si propone di fondare, senza tuttavia incidere sulla sostanza della verità annunciata. Infatti, mentre in 1Ts 4,17a ne parla nel senso di un ritrovarsi «insieme con loro nelle nubi» (dovendo, appunto,

[25] Nella *Prima lettera ai Corinzi* il μυστήριον esprime stabilmente il piano salvifico di Dio, rimasto nascosto nei secoli (2,7), ma ora reso noto agli uomini in Cristo, per mezzo dell'Apostolo (2,1; 13,2; 15,51) e degli altri ministri del vangelo (4,1; 14,2). Si tratta dunque delle verità divine riguardo alla salvezza degli uomini, le quali rimarrebbero sconosciute se i missionari cristiani non ne dessero la dovuta testimonianza.

dimostrare che i sopravvissuti non avranno alcun vantaggio sui defunti – v. 15), in 1Cor 15,52 la specifica invece come un essere «trasformati» (data la necessità di entrare nel regno di Dio con una natura incorruttibile – cf. vv. 50-51 e 53).[26] Inoltre, il ripetersi dello schema per il quale «*i morti* risorgeranno e *noi* saremo...», può rappresentare un ulteriore indizio della presenza di una verità preesistente, cui l'Apostolo attinge al bisogno. Sia in 1Ts 4 che in 1Cor 15 gli sarebbe, infatti, bastato proclamare il felice esito di entrambi i gruppi (i defunti e quelli ancora in vita) per dimostrare la tesi enunciata. Eppure, egli insiste sulla precedenza dei primi sugli altri. Il che potrebbe effettivamente rimandare a un insegnamento di Gesù, confluito poi (oltre che nei due passaggi paolini in esame) anche nella tradizione sinottica.[27]

Edoardo M. Palma
Ateneo Pontificio Regina Apostolorum
Via del Casaletto, 128
00151 Roma
donedoardopalma@gmail.com

Parole chiave

Paolo – Tessalonicesi – Escatologia – Parusia – Speranza – Risurrezione – Vita eterna

Keywords

Paul – Thessalonians – Eschatology – Parousia – Hope – Resurrection – Eternal life

Sommario

Il testo di 1Ts 4 rivela la credenza, diffusa tra i cristiani di Tessalonica, per la quale quanti sarebbero stati ancora in vita alla *parusia* del Signore, avrebbero

[26] Afferma, al riguardo, R.F. Collins: «The similarities between 1 Cor 15:51-52 and 1 Thess 4:13-18 are striking, but there are significant differences between the two text. One notable difference is their focus, a difference derived to a large degree from the circumstances that prompted the respective letters. 1 Thessalonians was written to a community stricken by surprise and grief that some of their number had died [...] First Corinthians was written to a community some of whose members denied bodily resurrection» (*First Corinthians* [SaPaSe 7], Collegeville, MN 1999, 575).

[27] Insieme al già citato testo di Mt 24,30-31, cf. anche Mc 13,26-27.

avuto un vantaggio su chi era già morto (v. 15). Nel chiarire la questione, al v. 14b Paolo utilizza però una sintassi che si presta a più possibilità. L'analisi esegetica permette di risolvere tale ambiguità. Riguardo poi al λόγος κυρίου, su cui l'Apostolo fonda il proprio insegnamento (vv. 16-17a), il fatto che il medesimo *cachet* letterario sia presente pure in 1Cor 15,51-52, in maniera ininfluente rispetto al ragionamento condotto in entrambi i casi, può far supporre a una verità preesistente, risalente allo stesso Gesù e confluita parallelamente nella tradizione sinottica (cf. Mt 24,30-31).

Summary

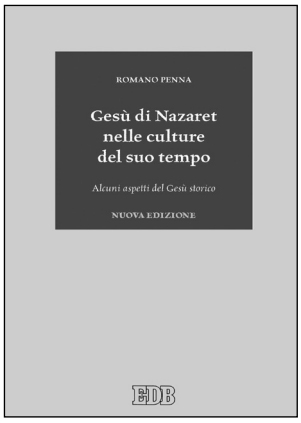
The text of 1 Thess 4 reveals the widespread belief among the Christians of Thessalonica that those who would still be alive at the *parousia* of the Lord would have an advantage over those who had already died (v. 15). However, in clarifying the question, in v. 14b, Paul employs syntax which lends itself to several possibilities. Exegetical analysis enables the resolution of these ambiguities. With regard to the λόγος κυρίου, on which the Apostle bases his own teaching (vv. 16-17a), the fact that the same literary *cachet* appears also in 1Cor 15,51-52, in a way that is not important for the argument in both cases, can lead us to suppose a pre-existent truth that goes back to Jesus himself and merges in a parallel manner in the Synoptic tradition (cf. Mt 24,30-31).

ROMANO PENNA

Gesù di Nazaret nelle culture del suo tempo

Alcuni aspetti del Gesù storico

NUOVA EDIZIONE



Gesù di Nazaret visse in un preciso contesto culturale e il messaggio dell'incarnazione di Dio – cuore dell'esperienza cristiana – non è comprensibile senza la dimensione della sua inculturazione. Lo studio dell'ambiente culturale del Gesù storico risulta dunque fondamentale. Siamo di fronte a un giudeo appartenente alla tradizione mosaica e profetica d'Israele, immerso in un quadro di cui l'ellenismo rappresentava la cornice culturale dominante. Una perla del catalogo EDB, riproposta a 60 anni dalla fondazione della casa editrice.

«BIBLICA» pp. 216 - € 22,00

EDB via Scipione Dal Ferro, 4 - 40138 Bologna - tel. 0513941511

Corrieri epistolari in Ap 1,4–3,22? La simbologia delle lettere regali[1]

«Dunque in tutta quest'amplissima trattazione non c'è alcun richiamo alle sue regole, anche se ivi si fanno ricerche su cose quanto mai oscure».[2] Così già Agostino d'Ippona elencava i sette angeli di Ap 1–3 come una delle più note *crux interpretum* della Sacra Scrittura. Nel ginepraio delle ipotesi che sono state avanzate sugli angeli in Ap 1–3 sembrano acquisiti alcuni dati su cui non torneremo. Le lettere per le sette chiese hanno valore simbolico, pur riflettendo una portata storica sull'area geografica della provincia dell'Asia a cui si riferiscono.[3] Il linguaggio, lo stile e l'universo simbolico della sezione non appartengono a una fonte diversa, ma sono parti integranti dello scritto che introducono.[4] Gli angeli citati nove volte in Ap 1,4–3,22 presentano tratti peculiari, diversi da quelli menzionati nel resto dell'opera, tranne forse per l'asserzione di Ap 22,16, su cui torneremo.

Con il presente contributo intendiamo focalizzare l'attenzione sulla portata simbolica degli angeli per le sette chiese secondo il sistema di trasmissione delle lettere sotto il principato di Domiziano. Dopo una breve storia dell'interpretazione procederemo come segue: la simbologia epistolare in Ap 1–3, le lettere regali e i corrieri epistolari, i distret-

---

[1] Per una versione leggermente ridotta del contributo cf. A. Pitta, «Angels as letter couriers in Rev 1,4 – 3,22? Symbolism of Royal Letters», in *Bib* 102(2021), 106-125.

[2] Agostino d'Ippona, *De doctrina christiana* 3,30,42 (*PL* 34,81): «In qua copiosissima disputatione nihil istarum est regularum, et utique res illic obscurissima quaeritur».

[3] Si deve ai soprattutto ai contributi di W.M. Ramsay e C.J. Hemer l'interpretazione storica e geografica per interpretare le sette lettere dell'Apocalisse. Cf. W.M. Ramsay, *The letters to the Seven Churches*, London 1904; C.J. Hemer, *The Letters to the Seven Churches of Asia in Their Local Setting* (JSNT.S 11), Sheffield, 1989 ([1]1986). Non sono mancate critiche al radicamento storico-geografico dell'Apocalisse soprattutto di P. Prigent, *L'Apocalypse de Saint Jean* (CNT 14), Lausanne-Paris 1981. Dopo le numerose scoperte epigrafiche dell'Asia Minore, prosegue la prospettiva storica delle sette lettere.

[4] Così già D.E. Aune, «The Form and Function of the Proclamations to the seven Churches (Revelation 2–3)», in *NTS* 36(1990), 182. Per la funzione di Ap 1–3 rispetto al resto dell'opera, secondo la pragmatica testuale, cf. M. Stowasser, «Die Sendschreiben der Offenbarung des Johannes: Literarische Gestaltung – Buchkompositorische Funktion – Textpragmatik», in *NTS* 61(2015), 50-66.

ti giuridici dell'Asia, la funzione del segretario, del corriere epistolare e il canovaccio delle sette lettere.

Il dibattito in corso

Gli angeli di Ap 1,4–3,22 sono soggetti a un interminabile dibattito perché, come riconoscono gli stessi studiosi dell'Apocalisse, qualsiasi aspetto positivo di una proposta comporta diverse obiezioni.[5] Vediamo brevemente i *pro* e i *contra* nella storia dell'interpretazione.[6]

1. Sette esseri celesti. Secondo l'ipotesi più naturale i sette angeli sono esseri celesti o messaggeri divini.[7] A favore dell'ipotesi, l'Apocalisse presenta sempre gli angeli come esseri divini. Contro l'ipotesi celeste vale l'obiezione per cui Gesù Cristo si serve di Giovanni di Patmos, ossia di un uomo, e non si rivolge direttamente agli angeli. Peraltro, poiché le lettere comprendono diversi rimproveri, è difficile pensare che gli angeli siano chiamati a convertirsi.

2. Sette esseri umani. Contraria è l'ipotesi che pensa agli ἄγγελοι di Ap 1,4–3,22 come esseri umani.[8] Nello specifico l'ipotesi si orienta verso gli episcopi delle chiese o, in alternativa, i profeti e i maestri delle comunità. Una variante dell'ipotesi antropologica vede gli angeli come lettori delle chiese sulla falsariga di quanti svolgevano un ruolo analogo nelle sinagoghe.[9] A favore dell'ipotesi gli angeli sembrano, a prima vista, relazionati alle chiese a cui si riferiscono. Contro l'ipotesi, in tutta l'Apocalisse nessuna persona umana è chiamata ἄγγελος. Peraltro contro quanti pensano agli episcopi,[10] in Apocalisse manca del tutto il termine ἐπίσκοπος,[11] mentre si parla sin dall'inizio di «sacerdoti per Dio» (Ap 1,6). Tanto meno si dice che ogni episcopo legge la propria lettera alla chiesa radunata in assemblea.

---

[5] G. Biguzzi, *Apocalisse. Nuova versione, introduzione e commento* (Libri Biblici. Nuovo Testamento 20), Milano 2005, 96.

[6] Per la storia dell'interpretazione cf. E. Ferguson, «Angels of the Churches in Revelation 1–3. *Status quaestionis* and Another Proposal», in *BBR* 21(2011), 271-386.

[7] J. Roloff, *Revelation. A Continental Commentary*, Minneapolis, MN 1993, 39.

[8] E. Schussler Fiorenza, *Revelation: Vision of Just World*, Minneapolis, MN 1991, 52-53. Così in seguito anche B.C. Bucur, «Hierarchy, Prophecy, and the Angelomorphic Spirit: A Contribution to the Study of Revelation's Wirkungsgeschichte», in *JBL* 127(2008), 173-194.

[9] Così E. Ferguson, «Angels of the Churches», 383-384.

[10] Cf. fra gli altri F. Manns, «L'evêque, ange de l'Église», in *EL* 10(1990), 176-181.

[11] Cf. invece ἐπίσκοπος Fil 1,1; 1Tm 3,2; Tt 1,7; At 20,28; 1Pt 2,25 dove il termine non è mai associato al successivo episcopato monarchico.

3. Sette angeli, cioè sette Chiese. Nel paragrafo summenzionato, Agostino d'Ippona riportava l'ipotesi di Ticonio che «giunge alla conclusione che per gli stessi angeli dobbiamo intendere le Chiese».[12] A supporto dell'ipotesi, David Aune ha sostenuto che poiché in Ap 1,11 non sono menzionati gli angeli e in seguito lo Spirito parla alle chiese (cf. Ap 2,1.7), si può dedurre che l'angelo s'identifica con la chiesa.[13] A parte la dimostrazione fondata sul debole argomento del silenzio, anche contro tale ipotesi vale l'ostacolo per cui le chiese non sono mai identificate con gli angeli. L'annotazione per cui, poiché in Ap 1,11 non sono menzionati gli angeli vuol dire che s'identificano con le chiese, è debole e affrettata. A parte la menzione dell'angelo nel prologo (cf. Ap 1,1), la prima citazione degli angeli nella sezione delle lettere si verifica in Ap 1,20, vale a dire dopo e non prima del passo programmatico di Ap 1,11.

4. Sette angeli (trascendenza) per sette chiese (spazio-temporale). Con tali categorie Ugo Vanni distingue la chiesa nella sua realtà terrena e trascendente.[14] L'interpretazione risolve diversi enigmi sulla *crux interpretum*, primo fra tutti il rischio della tautologia tra le sette stelle e i sette lucernieri. Per questo è forse oggi l'ipotesi più condivisa fra gli studiosi.[15] Tuttavia, anche tale ipotesi presta il fianco a diverse riserve. A causa della corrispondenza tra la trascendenza e la realtà storica della Chiesa, si è costretti a identificare gli angeli con i vescovi, un'assimilazione che, come abbiamo rilevato, non trova riscontro in Apocalisse. Anche la distinzione tra la chiesa terrena e la sua trascendenza, rappresentata dagli angeli, sembra successiva rispetto alla redazione dell'Apocalisse.

5. Sette angeli celesti con autorità sulle sette Chiese. Secondo il potere consegnato ai funzionari delle corti antiche, gli angeli delle sette chiese sarebbero simili ai sovrintendenti delle chiese.[16] L'ipotesi è suffragata dall'uso del genitivo per gli angeli in Apocalisse. Come τὸν

---

[12] Agostino d'Ippona, *De doctrina chirstiana* 3,30,42: «Et ratiocinatur multipliciter et ad hoc pervenit ut ipsos angelos intellegamus Ecclesias».

[13] D.E. Aune, *Revelation* (WBC 52), Dallas, TX 1997, 109. Cf. in precedenza E. Lohse, *Die Offenbarung des Johannes* (NTD 11), Göttingen [10]1988, 23-24.

[14] U. Vanni, *Apocalisse di Giovanni. Introduzione generale, commento*, a cura di L. Pedroli, Assisi 2018, 105-106.

[15] C. Doglio, *Apocalisse. Introduzione, traduzione e commento*, Cinisello Balsamo 2012, 47; M. Karrer, *Johannesoffenbarung. Teil 1. Offb. 1,1–5,14* (EKK 24/1), Göttingen 2017, 286-287; E. Lupieri, *L'apocalisse di Giovanni*, Milano [5]2009, 120.

[16] Così Biguzzi, *Apocalisse*, 98.

ἄγγελον τῆς ἀβύσσου (Ap 9,11) e τοῦ ἀγγέλου τῶν ὑδάτων (Ap 16,5) si riferiscono agli angeli che hanno potere sull'abisso e sull'acqua, così i sette angeli sulle chiese. L'ipotesi è poco sostenibile perché in Apocalisse non vi si dice mai che gli angeli delle sette chiese esercitino il potere su di esse. Tale dato dovrebbe valere sia per l'ipotesi antropologica, sia per quella soprannaturale degli angeli come sovrintendenti.

Pertanto le principali ipotesi che abbiamo evocato, mentre risolvono alcuni dati, comportano obiezioni che le rendono poco sostenibili. Forse il contesto dell'epistolografia antica aiuta a dipanare la matassa.

La simbologia epistolare in Ap 1,4–3,22

La simbologia epistolare attraversa Ap 1,4–3,22 che, a nostro parere, si compone di tre parti:

1) il prescritto epistolare (1,4-8)
2) il motivo dell'apusia/parusia epistolare (1,9-20)
3) e le lettere per le sette chiese (2,1–3,22)

Nel protocollo introduttivo, l'autore segue il canovaccio ormai consolidato dell'epistolografia protocristiana.[17] Il protocollo comprende il prescritto (vv. 4-5a), con la *superscripio* (Giovanni, v. 4a), l'*adscriptio* (le sette chiese, v. 4b), la *salutatio* (vv. 4c-5a) e la dossologia (vv. 5b-6). Il modello epistolare più prossimo al prescritto di Ap 1,4-8 si riscontra nella lettera ai Galati, soprattutto per l'inserimento del frammento di fede cristologico e della dossologia in Gal 1,4-5 e Ap 1,4-6.[18] I principali tratti di originalità nel prescritto di Ap 1,4-8 riguardano l'annuncio profetico (vv. 7-8), con gli echi scritturistici di Dn 7,13; Is 40,5 e Zc 12,1-4.[19]

Segue la visione introduttiva: Giovanni ascolta e vede uno simile a un figlio d'uomo che gli comanda di scrivere una lettera (βιβλίον) da inviare alle sette chiese (Ap 1,9-20). Nonostante alcune riserve, la se-

---

[17] Cf. A. Pitta (coll. F. Filannino – A. Landi), *Sinossi paolina bilingue*, Cinisello Balsamo, 2013 con il confronto delle parti protocollari delle lettere paoline.

[18] Non è questo il luogo per stabilire le dipendenze di Ap 1,4-6 da Gal 1,1-5: segnaliamo soltanto le corrispondenze che non si verificano altrove per l'epistolografia protocristiana. Per il paolinismo in Apocalisse, dopo anni di silenzio, cf. P. Missere, «Paolinismo in Apocalisse? Sulle tracce dell'eredità paolina nell'opera di Giovanni di Patmos», in *RivB* 67(2019), 543-568.

[19] Per approfondimenti cf. O. Stefanelli, *Il «trafitto» che viene con le nubi in Ap 1,7. Studio intertestuale del primo annuncio profetico dell'Apocalisse* (RivB Suppl. 64), Bologna 2017.

zione di Ap 1,4–3,22 è delle «sette lettere» poiché l'espressione di Ap 1,11 è una sineddoche dove la parte e il singolare (rotolo) stanno per il tutto e il plurale (le lettere).[20] Nello stesso tempo Ap 1,11 assume funzione programmatica rispetto alla parte successiva di Ap 2,1–3,22. Con un merismo sono elencate le chiese che saranno trattate singolarmente in seguito.[21] Tratto peculiare della visione introduttiva è la cosiddetta «assenza/presenza» o apousia/parousia epistolare implicita che il Signore esercita sui destinatari.[22] Egli era assente, per la sua morte, ma ora è vivo e presente, per la sua risurrezione (Ap 1,18). La visione declina il simbolismo epistolare, con il contesto cultuale del giorno del Signore (Ap 1,10) e apocalittico della visione e rivelazione (Ap 1,13). Poiché uno dei caratteri peculiari dell'epistolografia antica è, come sosteneva Cicerone, «informare gli assenti di ciò che è importante che sappiano nel nostro e nel loro interesse» (*Lettere ai Familiari* 2,4,1), il motivo dell'assenza-presenza in Ap 1,9-20 è funzionale a quello cultuale e apocalittico. In pratica, Giovanni di Patmos sceglie il simbolismo epistolare per sottolineare una duplice assenza/presenza: del Risorto fra le chiese a cui sono indirizzate le lettere; e autobiografica, di chi è esiliato a causa della testimonianza per Cristo, ma è in comunione con gli altri credenti (Ap 1,9).[23]

Infine la sottosezione dedicata a ogni lettera (Ap 2,1–3,22) sviluppa il simbolismo epistolare introdotto nella visione programmatica di Ap 1,9-20. Su questa parte ci soffermeremo nel dettaglio per l'interazione fra gli interlocutori epistolari. Intanto, dal versante del genere, le tre

---

[20] Per la diffusa ed errata traduzione di βιβλίον con «libro» in Ap 1,11 cf. C. Manunza, *L'Apocalisse come "actio liturgica" cristiana. Studio esegetico-teologico di Ap 1,9-16; 3,14-22; 13,9-10; 19,1-8* (AnBib 199), Roma 2012, 98-103.

[21] A causa del figlio dell'uomo, T.B. Slater, *Christ and Community. A Social-Historical Study of the Christology of Revelation* (JSNT.S 178), Sheffield 1999, 110, considera Ap 1,13-14 come «superscription» per Ap 2,1–3,22. L'ipotesi è improbabile perché tale funzione è assolta da Ap 1,11 che introduce, per ricapitolazione, le lettere di Ap 2,1–3,22.

[22] Sull'apousia/parousia nell'epistolografia antica cf. i contributi pionieristici di H. Koskenniemi, *Studien zur Idee und Phraseologie des griechischen Briefes bis 400 n. Chr.* (Annales Academiae Scientiarum Fennicae 102), Helsinki 1956 e R.W. Funk, «The Apostolic *Parousia*: Form and Significance», in W.R. Farmer – C.F.D. Moule – R.R. Niebuhr (edd.), *Christian History and Interpretation: Studies Presented to John Knox*, Cambridge1967, 249-268.

[23] Sull'assenza-presenza in condizione di cattività, come per Cicerone, cf. J.P. De Giorgio, «Absence et présence dans le lettres d'exile de Cicéron», in *Interférences. Ars Scribendi* 8(2015), 1-17.

parti della sezione orientano verso gli editti regali per via epistolare.[24] In particolare si tratta di editti (πρόσταγμα o διάταγμα) trasmessi per via epistolare: una delle modalità più diffuse sotto il principato, con cui gli imperatori governavano le province.[25] L'editto regale per via epistolare è in genere indirizzato a città, province o a tutto l'impero ed è spesso introdotto *ex abrupto* dalla formula τάδε λέγει ὁ βασιλεύς o *Imperator dicit* ed espressioni analoghe, che riprenderemo. Per questo sin dal prescritto (Ap 1,4-8), il protagonista è presentato come «il principe dei re della terra» (Ap 1,5) e i credenti sono il suo regno (Ap 1,6). Lo stesso Giovanni si trova a Patmos a causa della tribolazione, il regno e la perseveranza che sono in Cristo (Ap 1,9). In forma d'inclusione il simbolo regale del trono apre (Ap 1,4) e chiude (3,21) la sezione: il vincitore sederà con il principe dei re nel suo trono e del padre suo (Ap 3,21).

Pertanto la simbologia epistolare attraversa Ap 1,4–3,22 ed è funzionale al genere apocalittico introdotto nel prologo (Ap 1,1-3)[26] e al contesto cultuale della presenza in assenza del Risorto nella comunità dei credenti (Ap 1,9-20). Lo strumento e lo stile epistolare sono essenziali per interpretare la sezione, ma è opportuno rilevare che nel mondo antico l'epistolografia non era intesa come genere letterario a se stante, nel senso moderno del termine, ma come strumento e stile di comunicazione a servizio di innumerevoli generi, compreso quello della diplomazia regale, apocalittico e cultuale.[27]

---

[24] Così fra gli altri Aune, «The Seven Churches», 183.

[25] Cf. P. Ceccarelli, *Ancient Greek Letter Writing. A Cultural History (600 BC – 150 BC)*, Oxford 2013, 297-330. Cf. inoltre Id., «Letters and Decrees: Diplomatic Protocols in the Hellenistic Period», in Ceccarelli, *Ancient Greek Letter Writing*, 147-183. Per il principato cf. S. Corcoran, «State Correspondence in the Roman Empire. Imperial Communication from August to Justinian», in K. Radner (ed.), *State Correspondence in the Ancient World. From New Kingdom Egypt to the Roman Empire*, Oxford 2014, 171-209.

[26] Sulla relazione tra le lettere e il genere apocalittico in Ap 2–3, cf. T. Nicklas, «Diesseits aus der Sicht des Jenseits: Die Sendschreiben der Offenbarung des Johannes (Offb 2–3)», in T. Nicklas – J. Verheyden – E.M.M. Einykel – F. García Martínez (edd.), *Other Worlds and their Relation to this World. Early Jewish and Ancient Christian Traditions* (JSJ 143), Leiden 2010, 247-280.

[27] *Pace* M. Karrer, *Die Johannesoffenbarung als Brief. Studien zu ihrem literarischen, historischen und theologischen Ort* (FRLANT 40), Göttingen 1986, e quanti incasellano l'Apocalisse nel genere epistolografico.

Le lettere regali e i corrieri epistolari

I corrieri epistolari sono chiamati in diversi modi nella letteratura greca, compresa la LXX e il NT:[28] τρέχοντες (2Cr 30,6.10), ὅμηρος (Is 18,2), πρεσβευτής (1Mac 14,21.22.40; 15,17), πρεσβεύω (2Cor 5,20; Ef 6,20), πρέσβυς (Is 39,1), βιβλιαφόρος (Est 3,13; 8,10), γραμματοφόρος,[29] κῆρυξ (1Tm 2,7; 2Tm 1,11) e, naturalmente, ἄγγελος (1Mac 1,44).[30] Il corriere svolgeva un ruolo determinante per la riuscita o il fallimento di una lettera.[31] In una delle sue lettere, Cicerone confessava di ritardare nel rispondere alle lettere di Attico perché non trovava un corriere fidato e aggiungeva: «Quanti ce ne sono di corrieri che riescono a portare una lettera di un certo peso senza alleggerirla, leggendola da cima a fondo?» (*Ad Atticum* 1,13,1).

Il servizio del corriere era determinante per la corrispondenza regale poiché dalla sua funzione dipendeva spesso l'esito della pace o della guerra fra intere popolazioni. Tucidide racconta che lo stratego Nicia «redasse un messaggio scritto, pensando che così meglio che in ogni altro modo gli Ateniesi avrebbero appreso le sue opinioni personali, senza che fossero per niente oscurate dal corriere (ἐν τῷ ἀγγέλῳ), e avrebbero deliberato sui fatti quali erano veramente» (*Storie* 7,8,2). Per garantire la trasmissione delle lettere, i persiani iniziarono a impiegare i corrieri epistolari.[32] Diodoro Siculo riferisce che già Antigono Monoftalmo aveva installato nel 315 a.C. una catena umana di bibliofori che gli facilitasse il controllo dell'Asia (*Bibliotheca Historica* 19,57,5).

Con l'avvento della repubblica e del principato, Cesare Augusto aveva riformato e perfezionato il *cursus publicus* per i corrieri epistolari (Svetonio, *Augusto* 49,9).[33] Il *cursus publicus* serviva l'imperatore e i proconsoli delle province utilizzando i *capita viarum* o le principali vie di comunicazione dell'impero.[34] Tuttavia soltanto i principi e le

---

[28] L. Doering, *Ancient Jewish Letters and the Beginning of Christian Epistolography* (WUNT 298), Tübingen 2012, 133.

[29] Plutarco, *Praecepta gerendae reipublicae* 799E; Polibio, *Historia* 1,79,14; 5,101,6; 5,102,8; 27,4,1.

[30] Cf. inoltre 2Re 10,8; Tucidide, *Storie* 7,8,2; Plutarco, *Vita di Dione* 26,5,3.

[31] B.-J. Schröder, «Couriers and Conventions in Cicero's Epistolary Network», in Ceccarelli, *Ancient Greek Letter Writing*, 81-100; S. Corbinelli, *Amicorum colloquia absentium. La Scrittura epistolare a Roma tra comunicazione quotidiana e genere letterario*, Napoli 2008.

[32] Erodoto, *Historia* 8,98,1-2.

[33] Per il *cursus publicus* durante il principato cf. A. Sarri, *Material aspects of letter writing in the Graeco-Roman World. 500 BC – AD 200*, Berlin 2010, 12-14.

[34] Corcoran, «State Correspondence», 202-203.

autorità imperiali (proconsoli e magistrati) potevano usufruire del *cursus publicus* per far recapitare le lettere.[35] D'altro canto Plinio il Giovane ricorda il prezzo elevato per i *tabellarii* (cf. *Epistole* 3,17,2; 7,12,6). Tra il I e il II secolo il sistema del *cursus publicus* era stato così perfezionato da meritare gli elogi sperticati di Elio Aristide (II sec. d.C.): «Therefore, he (the King) has no need to wear himself out by travelling around the whole empire, nor, by appearing in person, now among some, now among others, to make sure of each detail when he has the time to tread their soil. It is easy for him to stay where he is and manage the entire civilized world by letters (δι᾽ ἐπιστολῶν), which arrive almost as soon as they are written, as if they were carried by winged envoys (πτηνῶν)».[36]

Il discorso di Elio Aristide che, tra l'altro, viveva a Smirne, non manca di esagerazioni, ma coglie uno dei dati più collaudati sul sistema con cui i principi governavano a distanza le province per via epistolare. Significativa è la metafora degli esseri alati applicata da Aristide ai corrieri epistolari: i corrieri facevano recapitare le lettere regali con la rapidità degli uccelli. Non a caso, la letteratura apocalittica predilige l'aquila per simbolizzare il corriere epistolare che, con rapidità e sicurezza, porta a destinazione le lettere (cf. *2Baruc* 78-86; *4Baruc* 7,1-13).[37] Per questo l'aquila, menzionata in Ap 8,13, esprime, tra l'altro, la rapidità e l'urgenza con cui il messaggio raggiunge i destinatari.

Per il simbolismo epistolare in Ap 1,4–3,22 richiamiamo tre lettere regali note per il giudaismo antico. Durante il suo regno, Ezechia e gli arconti inviano una lettera a tutto Israele e Giuda, comprese le tribù di Efraim e Manasse, per celebrare la pasqua a Gerusalemme (2Cr 30,1-6). Segue il contenuto della lettera (2Cr 30,7b-9), l'invio dei messaggeri e l'esito della lettera (2Cr 30,10-14). Nell'occasione i corrieri si limitano a leggere l'editto (v. 6) senza aggiungere altro.

---

[35] A. Kolb, «Transport and Communication in the Roman State. *The cursus publicus*», in C. Adams – R. Laurence (edd.), *Travel and Geography in the Roman Empire*, London-New York 2001, 95-104.

[36] Aelius Aristides, *Orationes* XXVI: A Roma 32-33. Per l'originale greco e la traduzione cf. J.H. Oliver, *The Ruling Power. A study of the Roman Empire in the second century after Christ through the roman Oration of Aelius Aristides*, Philadelphia, PA 1953, 985.

[37] Sull'aquila come simbolo del corriere epistolare e imperiale cf. L. Doering, «Configuring Addressee Communities in Ancient Jewish Letters. The Case of the Epistle of Baruch (2 Baruch 78-86)», in P. Ceccarelli – L. Doering – T. Fögen – I. Gildenhard, *Letters and Communities. Studies in the Socio-Political Dimensions of Ancient Epistolography*, Oxford 2018, 271-272.

Il libro di Ester racconta delle due lettere inviate da Artaserse per gli ebrei del suo regno (V sec. a.C.). La prima lettera (Est 3,13a-15) decreta la persecuzione degli ebrei. Le lettere furono spedite per mezzo di corrieri (διὰ βιβλιαφόρων) in tutte le province di Artaserse (Est 3,13), a partire dalla città di Susa (Est 3,15^{LXX}). Dopo l'intervento della regina Ester, lo stesso Artaserse fece convocare i segretari e riscrivere le lettere a favore degli ebrei, che fece diffondere di nuovo mediante corrieri epistolari (διὰ βιβλιαφόρων, in Est 8,9-10^{LXX}).

L'ultima lettera regale particolarmente nota nell'ambiente giudaico del III-II sec. a.C. è di Antioco IV Epifane e riportata in 1Mac 1,41-53: «Il re spedì lettere (βιβλία) per mano di messaggeri (ἐν χειρὶ ἀγγέλων) a Gerusalemme e nelle città di Giuda (τὰς πόλεις Ιουδα) ordinando di seguire leggi straniere del paese» (v. 44). In forma negativa, le lettere inviate da Antioco IV si riflettono sul ruolo della lettera e dei corrieri in Ap 1,4–3,22. Per entrambe le situazioni si tratta di re (Antioco IV; il principe dei re) che inviano una o più lettere, per mano di corrieri, alla capitale di una provincia (Gerusalemme/Efeso) e alle città dei loro confini (Giudea e l'Asia). Anche se in 1Mac 1,41-53 non è riportato il contenuto delle lettere, i corrieri hanno il compito di annunciare l'abbandono della Legge giudaica a favore dell'idolatria. Non a caso agli idolotiti si accenna per le lettere alla chiesa di Pergamo (Ap 2,14) e Tiatira (Ap 2,20). L'ordine di violare la legge sugli idolotiti, promulgato da Antioco IV, contrasta con il biasimo per quanti hanno ceduto all'idolatria in Ap 2,14.20.

Il sistema del *cursus publicus* ben collaudato alla fine del I sec. d.C. prevedeva che i corrieri partissero dalle città della residenza imperiale (Susa, Gerusalemme e Efeso) e raggiungessero le altre città dell'impero o della provincia per comunicare gli editti. Notevole è il contrasto tra gli imperatori, da Cesare Augusto a Domiziano, che si servivano del *cursus publicus* per governare le province, e il principe che invia i suoi corrieri alle chiese dell'Asia. Per la loro natura, alla fine del I sec. d.C. le comunità protocristiane non potevano usufruire di un cursus publicus.[38] Soltanto in una visione, come quella di Patmos, Giovanni poteva immaginare che il principe dei re si servisse di corrieri per inviare gli editti alle sue chiese.

Pertanto, la sezione di Ap 1,4–3,22 attribuisce il sistema stradale romano al principe dei re per regolare le relazioni con le chiese convocate

---

[38] Cf. E.J. Epp, «New Testament Papyrus Manuscripts and Letter Carrying in Greco-Roman Times», in *Perspectives on New Testament Textual Criticism. Collected Essays, 1962-2004* (NT.S 116), Leiden 2005, 383-409.

nei principali distretti dell'Asia. Senza il corriere epistolare il principe non era in grado di governare le sue province e, per visione, il principe dei re non avrebbe potuto trasmettere i propri decreti alle sue chiese per mezzo dei sette corrieri angelici e lo Spirito settiforme.

I distretti giuridici dell'Asia

Quella dell'Asia è fra le province romane su cui sono state trasmesse più informazioni:[39] sia per i diversi distretti, sia per la rete stradale intorno alla via augustea Sebaste (completata nel 6 a.C.).[40] A nostro parere, le testimonianze più autorevoli sui distretti per la giurisdizione dell'Asia alla fine del I sec. restano di Plinio il Vecchio e Flavio Giuseppe. Le informazioni di Plinio provengono dalle liste augustee della provincia e sono confermate dalle testimonianze epigrafiche. Sulle città dell'Apocalisse, la storia di Plinio trova diversi riscontri nelle principali scoperte della provincia:[41] la lettera di un ufficiale ai distretti dell'Asia (51-50 o 29 a.C. ca.),[42] il *Monumentum Ephesenum*,[43] l'iscrizione di Didyma (nr. 148),[44] e l'epigrafe *IvEph* nr. 13 (tra il 70 e il 96 d.C.).[45]

---

[39] Sono grato a Y. Demirci, «Le città dell'Apocalisse alla luce del *Monumentum Ephesenum*» (2011) sul confronto fra le città dell'Apocalisse e le attestazioni appena citate. Per quanti sono interessati alle chiese dell'Apocalisse spero che il contributo di Demirci sia pubblicato al più presto e riceva l'attenzione che merita.

[40] Cf. gli importanti contributi di S. Mitchell, «The Administration of Roman Asia from 133BC to AD 250», in W. Eck (ed.), *Lokale Autonomie und römische Ordnungsmacht in den kaiserzeitlichen Provinzen vom 1. bis ins 3. Jh.*, München 1999, 17-46, e di D.H. French, «The Roman Road-System», in *ANRW* II, 7, 2 (1980), 698-729.

[41] Per lo schema sinottico dei *conventa* giudiziari dell'Asia in base alle testimonianze letterarie e le scoperte archeologiche cf. Mitchell, «The Administration of Roman Asia», 23.

[42] Per l'originale greco dell'iscrizione cf. R.J. Sherk, *Roman Documents from the Greek East. Senatus Consulta* and *Epistulae to the Age of Augustus*, Baltimore, MD 1969, 272-273. Per la traduzione cf. R.J. Sherk (ed.), *Rome and the Greek East to the death of Augustus*, Cambridge 1984, 96-97.

[43] Per l'originale e la traduzione del *Monumentum Ephesenum* cf. M. Cottier et al., *The Customs Law of Asia*, Oxford 2008. Cf. anche la traduzione e il commento di Y. Demirci, *Le città dell'Apocalisse alla luce del* Monumentum Ephesenum, non pubblicato. Il *Monumentum Ephesenum* (17 a.C.) menziona i distretti di Efeso, Smirne, Pergamo, Sardi e Cibyra di cui era capitale Laodicea.

[44] Sull'iscrizione di Didima (40-49 d.C.), cf. L. Robert, «Le culte de Caligula a Milet et la Province d'Asie», in *Hellenica* 7(1959), 206-238. L'iscrizione di Didima menziona tra gli altri i distretti di Pergamo, Sardi, Efeso, Laodicea.

[45] Sull'iscrizione di Efeso nr. 13, cf. C. Habicht, «New Evidence on the Province of Asia», in *JRS* 65(1971), 64-91. Delle città dell'Apocalisse l'iscrizione nr. 13 menziona Pergamo, Smirne e Sardi.

I distretti forensi citati da Plinio sono di Efeso, Smirne con Magnesia (*NH* 5,31,120), Pergamo, inclusa Tiatira (*NH* 5,33,126), Sardi a cui faceva capo Filadelfia (*NH* 5,30,111) e Laodicea su cui gravitava anche Gerapoli (*NH* 5,29,105). L'elenco di Plinio con i distretti principali a cui affluiva l'intera provincia attesta la centralità ormai acquisita di Efeso rispetto a Pergamo nella seconda metà del I secolo. Inoltre non è fortuita la dipendenza di Tiatira da Pergamo e di Filadelfia da Sardi: risponde all'ordine dell'Apocalisse, dove in sequenza sono citate le chiese di Pergamo (Ap 2,12-17), Tiatira (Ap 2,18-29), Sardi (Ap 3,1-6) e Filadelfia (Ap 3,7-13). Lo stesso vale al di fuori dell'Apocalisse per la dipendenza di Gerapoli e Colosse da Laodicea (cf. Col 4,13-15). Dunque, anche se alla fine del I secolo, Tiatira non era ancora distretto autonomo (lo diventa agli inizi del III secolo), la sua dipendenza da Pergamo è sufficiente perché sia menzionata fra le chiese dell'Asia. Se nel II sec. Elio Aristide fu coinvolto in una contesa giudiziaria affrontata a Filadelfia,[46] vuol dire che quest'ultima stava diventando sempre più importante per la giurisdizione regionale.

Nonostante le critiche per la sua tendenza pro-imperiale,[47] Flavio Giuseppe riporta alcune copie dei decreti a favore dei giudei in diversi distretti dell'Asia: i decreti di Lucio Lentulo per i giudei di Efeso (*AJ* 14,234.236-240), della popolazione di Pergamo a favore dei giudei (*AJ* 14,247-255),[48] di Lucio Antonio per i giudei di Sardi (*AJ* 14,235), e dei magistrati al proconsole Gaio Rabirio per i giudei di Laodicea (*AJ* 14,241-243). Se stando all'iscrizione nr. 697 su Smirne si afferma che un gruppo di giudei partecipò ai lavori pubblici, con la donazione di 10.000 dracme, vuol dire che era ben integrato nell'ambiente urbano. Le allusioni alla sinagoga di Satana per le chiese di Smirne (Ap 2,9) e Filadelfia (Ap 3,9) e a quanti a Tiatira sono favorevoli o contrari a Gezabele e alle profondità di Satana (Ap 2,18-25)[49] segnalano, comunque, relazioni con i giudei delle relative città.[50]

---

[46] Elio Aristide, *Discorsi* 50, 96,98.

[47] Cf. J.M.G. Barclay, *Jews in the Mediterranean Diaspora from Alexander to Trajan (323 BCE – 117 CE)*, Edinburgh 1998, 249-269.

[48] Sui giudei a Pergamo cf. Cicerone, *Pro Flacco* 28,68, e la scarsa confisca dell'oro operata da Flacco.

[49] Cf. anche CIJ II. 752 con la menzione di un *sambatheion*, una variante per designare la sinagoga di Tiatira.

[50] Cf. P. Trebilco, *Jewish Communities in Asia Minor* (SNTSMS 69), Cambridge 1991; R.S. Aschough (ed.), *Religious rivalries and the struggle for success in Sardis and Smyrna* (ESCJ 14), Waterloo (Ontario) 2005.

I dati acquisiti dalle fonti citate dimostrano che le città nelle sette lettere sono tutt'altro che menzionate a caso. Piuttosto esse rispondono ad alcuni distretti dell'Asia, dove la presenza giudaica era ben consolidata e dove le prime comunità cristiane dovevano cercare il miglior *modus vivendi* per sopravvivere in diaspora. A causa dei distretti principali (Efeso, Pergamo, Smirne, Sardi e Laodicea) e dipendenti (Tiatira e Filadelfia), più che un tragitto circolare da Efeso a Laodicea,[51] molto probabilmente la cognizione simbolica di Giovanni procede secondo un itinerario diretto: da Efeso alle diverse città distrettuali dove sono convocate le chiese. L'importante pubblicazione curata da David H. French, sui ceppi miliari dell'Asia, dimostra la fitta rete stradale che si diramava da Efeso, *caput viae*, verso le città della provincia sotto Domiziano.[52] A sua volta, la descrizione di Strabone su Efeso come *caput viae* sembra corrispondere ai ceppi miliari rilevati in Asia: «Since there is a kind of common road constantly used by all who travel from Ephesus towards the east, Artemidorus traverses this too. From Ephesus to Carura, a boundary of Caria towards Phrygia, through Magnesia, Tralleis, Nysa, and Antiocheia, is a journey of seven hundred and forty stadia; and, from Carura, the journey in Phrygia, through Laodiceia, Apameia, Metropolis and Chelidonia» (*Geografia* 14,2,29).[53]

Pertanto la citazione dei simbolici corrieri epistolari in Ap 1,9–3,22 s'inquadra bene nel contesto dei distretti giuridici dell'Asia, nelle *capita viarum* e secondarie e nelle residenti comunità giudaiche. Se poi la compresenza delle comunità giudaiche e di quelle cristiane miste fosse stato motivo di aperto e permanente conflitto in Asia è, a nostro parere, tutto da dimostrare.[54] Con i dati rilevati torniamo all'Apocalisse e passiamo alle funzioni del segretario e il corriere epistolare.

---

[51] L'ipotesi della conformazione circolare delle chiese dell'Apocalisse era stata avanzata già da Ramsay, *The letters to the Seven Churches*, 183. In seguito cf. S. Patitucci – G. Uggieri, «Le città dell'Apocalisse», in L. Padovese (ed.), *Atti del VII Simposio di Efeso su S. Giovanni Apostolo*, Roma 1999, 157-180.

[52] D.H. French, *Roman Roads & Milestones of Asia Minor. Vol 3: Milestones Fasc. 3.5 Asia* (Electronic Monograph 5), Ankara 2014.

[53] Cf. inoltre Strabone, *Geografia* 14,1,2 per la distanza tra Efeso e Smirne; 13,4,4, per quella tra Sardi e Tiatira.

[54] Cf. R.S. Aschough (ed.), *Religious Rivalries*, con studiosi favorevoli e contrari ai conflitti delle comunità giudaiche con l'ambiente urbano dell'Asia Minore.

Il segretario epistolare

Uno degli assunti più forvianti sulla funzione degli angeli in Ap 1,4–3,22 riguarda l'*adscriptio* epistolare che introdurrebbe la singola lettera.[55] L'interpretazione è influenzata dal presupposto che ogni angelo sia, in qualche modo, coinvolto nella chiesa a cui apparterrebbe. In realtà, Giovanni di Patmos conosce bene il protocollo epistolare che, di fatto, segue dall'inizio: «Giovanni alle sette chiese che sono in Asia, grazia a voi e pace…» (Ap 1,4).

Invece la formula che introduce le singole lettere riprende l'ordine previo che il principe rivolge al veggente: «Ciò che vedi scrivilo in una lettera e manda alle sette chiese…» (Ap 1,11). La richiesta di Ap 1,11 è determinante per identificare la funzione del corriere in Ap 2,1 e par., perché dimostra che le asserzioni non riguardano i contenuti di ogni lettera, ma la fase previa dell'ordine impartito al segretario.[56] Per conferire maggiore autorevolezza alla propria visione, in Ap 2,1–3,22 Giovanni funge da segretario che scrive, sotto dettatura, quanto gli ordina il principe, su cui ricade l'intera responsabilità per i contenuti degli editti in forma epistolare.

Tuttavia la formula di Ap 2,1 e par. non ripete soltanto la ricapitolazione di Ap 1,11, ma aggiunge quanto si attende di sapere qualsiasi lettore. Come inviare le lettere destinate alle sette chiese se Giovanni è esiliato a Patmos? La risposta più naturale è data dalla reiterata citazione del corriere evocato, ogni volta, nella formula extra-epistolare. In pratica, mentre nel prescritto (Ap 1,4-8) Giovanni è il mittente epistolare, dalla visione di Ap 1,9-20 in avanti funge da segretario. Lo slittamento simbolico si deve all'autorevolezza che Giovanni intende conferire al suo scritto. Soltanto in modo strumentale è autore della lettere; l'autore ultimo è il Risorto che comunica alle sue chiese.[57]

Con Ap 2,1a e par. subentra il ruolo del corriere che svolge la funzione decisiva di portare a destinazione ogni lettera.[58] Chiarificante è

---

[55] Così già K. Berger, «Hellenistische Gattungen im Neuen Testament», in *ANRW* II.25.2, 1353-1354 che cataloga i passi di Ap 2,1 e par. come «apostolikon». In seguito cf. Aune, «The Seven Churches», 184-185; Manunza, *L'Apocalisse*, 184.

[56] Sul segretario nelle lettere paoline cf. E. Richards, *The Secretary in the Letters of Paul* (WUNT 2.42), Tübingen 1991; Id., *Paul and First-Century Letter Writing. Secretaries. Composition and Collection*, Downers Grove, IL 2004.

[57] Cf. Aune, «The Seven Churches», 187, con diversi paralleli dalla letteratura apocalittica giudaica e greco-romana.

[58] Sul segretario e il corriere epistolare nel mondo antico cf. L.H. Blumell, «The message and the medium: Some observations on Epistolary Communication in late Antiquity», in *JGRChJ* 10(2014), 26-27.

la declinazione tra ἄγγελος ed ἐκκλησία al di fuori della sezione delle lettere. Il binomio torna soltanto alla fine dove il Risorto rivela: «Io Gesù ho mandato (ἔπεμψα) il mio corriere (ἄγγελόν) per testimoniarvi queste cose riguardo alle Chiese» (Ap 22,16). L'asserzione è parallela all'inizio della cosiddetta «chiusura epistolare» (Ap 22,6-21) dove Dio stesso «ha mandato il suo angelo per mostrare ai suoi servi le cose che devono accadere presto».[59] Dunque l'angelo inviato da Gesù alle chiese non s'identifica con la chiesa, né tanto meno con una sua parte o un rappresentante, ma è come il corriere inviato dal principe per la provincia dell'Asia. La corrispondenza tra Ap 1,20–2,1a e 22,6.16 non andrebbe sottovalutata per il fatto che nel primo caso si tratta di sette angeli, mentre nelle altre occasioni è citato soltanto un angelo. La stessa dinamica simbolica si verifica per lo Spirito settiforme (cf. Ap 1,4).

L'ipotesi è confermata dall'importante iperbato che introduce le lettere: «Al messaggero della in Efeso chiesa scrivi», recita alla lettera la proposizione di Ap 2,1a e par. Così Ermogene di Tarso spiega il ruolo dell'iperbato: «I moderni scrittori pensano che l'iperbato sia un interscambio di espressione e un periodo di tipo ornamentale, ma non capiscono che cos'è un iperbato. L'iperbato non soltanto non è una figura ornamentale, ma è necessaria: si verifica quando un oratore mette nel mezzo (di una sentenza) la ragione per quanto sta dicendo, qualcosa che l'ascoltatore desidera» (*Peri methodou deinothētos*, 429-430).

Contro quanti lo considerano come semplice ornamento stilistico, Ermogene evidenzia bene il contributo dell'iperbato sul contenuto. Nel caso di Ap 2,1–3,14 l'iperbato pone l'accento sulla localizzazione della chiesa, a cui è inviata ogni lettera, e non sull'angelo che apparterrebbe alla chiesa. In questione è, letteralmente, «la in Efeso chiesa» (Ap 2,1) e non l'angelo che ne farebbe parte. Dunque Giovanni ricorre ogni volta all'iperbato non per semplice variazione stilistica, ma per sottolineare la totalità delle «chiese» e la loro convocazione presso i simbolici distretti dell'Asia.[60] Le localizzazioni ecclesiali parallele senza iperbati avvalorano la nostra ipotesi. Nel prescritto Giovanni si rivolge in prima perso-

---

[59] Biguzzi, *Apocalisse*, 380.

[60] Per evitare l'iperbato e rendere più comprensibile la formula, pochissimi testimoni sostituiscono l'articolo τῆς con τῷ e collegano l'angelo alla localizzazione «in Efeso…» (cf. Alessandrino ed Efrem rescritto, per Ap 2,1; Alessandrino per Ap 2,8; 2050 per Ap 2,12; Alessandrino e la versione siriaca di Tommaso di Eraclea per Ap 2,18; 046, la versione siriaca di Tommaso di Eraclea per Ap 3,1). A parte la scarsa attestazione rispetto alla lezione dominante, peraltro assoluta per Ap 3,7.14, la lezione scelta da N-A[28] è da preferire perché *difficilior*.

na, «alle sette chiese che sono in Asia» (Ap 1,4). All'inizio della visione gli è chiesto di scrivere e inviare la lettera alle sette chiese che sono in Efeso e le altre città dell'Asia (Ap 1,11).[61] Dunque se manca qualsiasi accenno ai corrieri in Ap 1,11 non è perché fanno parte delle chiese a cui sarebbero inviate le lettere, ma al contrario perché si differenziano dalle chiese, pur essendo a loro inviati. Se Giovanni avesse voluto identificare gli angeli di Ap 2,1a e par. con le chiese locali o alcune loro parti non avrebbe utilizzato l'iperbato che, invece, distanzia i corrieri dalle chiese.

Pertanto a causa della relazione tra il βιβλίον e l'ἄγγελος, in contesto epistolare-apocalittico, il primo termine andrebbe reso con «lettera» e non «libro», e il secondo con «corriere» o biblioforo, uno dei modi per accennare al messaggero epistolare summenzionato. Il rapporto tra il segretario e il corriere epistolare risolve l'inveterato enigma tra Giovanni e l'angelo in Ap 2,1 e paralleli. Perché il risorto dovrebbe servirsi di un uomo, Giovanni, per rivolgersi a un angelo sino a rimproverarlo? Semplicemente perché durante la visione Giovanni non è il mittente, né tanto meno il mediatore, ma funge da semplice segretario, e l'angelo non è il destinatario, ma il corriere a cui spetta l'importante responsabilità di consegnare la lettera a ogni chiesa.

Il corriere epistolare

L'iperbato di Ap 2,1 e par. ha un impatto decisivo sul dativo τῷ ἀγγέλῳ e il genitivo τῆς… ἐκκλησίας. Nel modello epistolare che rapporta il segretario al corriere, il dativo τῷ ἀγγέλῳ non sembra strumentale, né di vantaggio, ma è associativo o *comitativus*.[62] Il mittente (il Risorto) chiede a Giovanni (il segretario) di scrivere e inviare la singola lettera per mano del corriere epistolare. Fra le occorrenze del dativo associativo in Apocalisse segnaliamo i passi di Ap 8,3-4 dove si dice che «a un angelo furono dati molti profumi, perché li offrisse con (ταῖς) le preghiere di tutti i santi» e «il fumo dell'incenso salì con (ταῖς) le preghiere dei santi».[63]

---

[61] Formule analoghe senza iperbati si verificano in Rm 16,1 e At 11,22.

[62] Per il dativo associativo, declinato con i verbi, cf. F. Blass – A. Debrunner, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Cambridge 1961, 102-103; N. Turner, *A Grammar of New Testament Greek J.H. Moulton. Sintax*, Edinburgh 1963, III, 240-241; D.B. Wallace, *Greek Grammar beyond the Basics. An exegetical syntax of the New Testament*, Grand Rapids, MI 1996, 159-160.

[63] Per il resto del NT cf. il dativo associativo o commutativo in 2Cor 6,14; Ef 2,5; Gc 2,22; Eb 11,31; At 9,7.

In tale paradigma, è indicativo l'uso dell'imperativo «scrivi» (γράψον) in Apocalisse. Per le undici volte in cui compare, soltanto in Ap 1,11 ha come destinatarie le chiese dell'Asia, con il verbo «manda» (πέμψον). La stessa destinazione dovrebbe valere per Ap 1,19, che riprende Ap 1,11, e per la formula di Ap 2,1a e paralleli. Nelle altre occorrenze (cf. Ap 14,13; 19,9 e 21,5) il verbo γράψον è sempre relazionato alle visioni/rivelazioni che il veggente deve scrivere per il lettore e non per un angelo. Non è fortuito che in una delle rare occasioni quando il segretario delle lettere protocristiane invia i propri saluti utilizza il verbo γράφω: «Vi saluto io Terzo che ho scritto (ὁ γράψας) la lettera nel Signore» (Rom 16,22). Anche se in visione, Giovanni di Patmos svolge la stessa funzione di Terzo per la lettera ai Romani.

In base alle sue relazioni sintattiche, è noto che il genitivo assume molteplici funzioni. Se in Ap 2,1a e par. si tratta di un corriere, a cui è affidata la lettera da portare a destinazione, la funzione più logica del genitivo τῆς ἐν Ἐφέσῳ ἐκκλησίας e par. è di direzione. Blass – Debrunner rapportano il genitivo di direzione al sostantivo ὁδός,[64] ma non segnalano le occorrenze di Ap 2,1a e paralleli. Invece proprio perché il corriere svolge la propria mansione da Efeso, *caput viarum*, il genitivo di Ap 2,1a e par. è di direzione o di scopo e non di appartenenza, né tanto meno attributivo o epesegetico. Il genitivo di direzione è ben attestato nel NT e in Apocalisse. Con tale accezione possono esseri intesi i sintagmi «la corona della vita» (Ap 2,10), «il libro della vita» (Ap 3,5; 17,27), «la parola della testimonianza» (Ap 3,10), «il giorno della profezia» (Ap 11,6), «la messe della terra» (Ap 14,15), «lo Spirito della profezia» (Ap 19,10), «l'acqua della vita» (Ap 21,6). In questi casi è in questione, tra l'altro, la corona e il libro per la vita, la parola per la testimonianza, il giorno per la profezia, la messe per la terra, lo Spirito per la profezia e l'acqua per la vita. Senza voler negare gli altri significati dei genitivi elencati, come l'oggettivo, andrebbe annotato quello di direzione.

L'esplicitazione simbolica di Ap 1,20, prima delle singole lettere, conferma la portata di direzione dei genitivi che introducono le formule extra-epistolari: «Le sette stelle sono corrieri *per* le sette chiese (τῶν ἑπτὰ ἐκκλησιῶν) e i sette lucernieri sono le sette chiese» (Ap 1,20). Di nuovo il genitivo «delle sette chiese» ha valore di direzione, altrimenti

---

[64] Sul genitivo di direzione cf. Blass – Debrunner, *A Greek Grammar of the New* Testament, 92, con esempi di Mt 10,5; Gv 5,29; 10,7; At 14,27; Wallace, *Greek Grammar beyond the Basics*, 100-101, che cita Gal 2,7; Rm 8,36; Eb 9,8.

le sette stelle coinciderebbero con i sette lucernieri, causando una inutile tautologia. Mentre colui che è simile a un figlio d'uomo tiene le sette stelle e le afferra (cf. Ap 1,16; 2,1) nella mano destra, si trova in mezzo ai sette lucernieri d'oro e cammina fra loro (cf. Ap 1,13; 2,1). Per questo il Risorto parla alla chiesa di Sardi come chi ha «i sette spiriti di Dio e le sette stelle» (Ap 3,1). Ancora una volta i sette spiriti e le sette stelle si differenziano dai sette lucernieri e si relazionano, in modo diverso, alle sette chiese.

Pertanto, a nostro modesto parere, per le relazioni con Ap 1,11.20 e 22,6.16, l'enigmatica espressione di Ap 2,1 e par. andrebbe resa come segue: «Con il corriere per la chiesa che è in Efeso, scrivi». A Giovanni è chiesto di scrivere la lettera del principe dei re che il corriere angelico consegnerà alla singola chiesa. L'ipotesi che in Ap 2,1 e par. si tratti del segretario e il corriere epistolare esige di essere verificata per l'incidenza sulle sette lettere.

Il canovaccio delle lettere regali

Il canovaccio epistolare di ogni lettera procede con la seguente scansione in Ap 2,1–3,22:

a) Formula extra epistolare (γράψον in Ap 2,1a e par.);
b) *Superscriptio* regale (Τάδε λέγει in Ap 2,1b e par.)
c) Corpo epistolare (οἶδα in Ap 2,2-6 e par.)
d) formula promissoria (Ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω in Ap 2,7 e par.).

Le parti dedicate ai contenuti di ogni lettera (Ap 2,1b-7) sono cadenzate dall'anafora: con la ripetizione iniziale di ogni parte, il mittente cerca d'imprimere il contenuto di ogni lettera nella memoria degli ascoltatori. Come per la maggioranza delle lettere regali, la parte più importante è la formula promissoria (Ap 2,7) che, fondata sull'elogio e il biasimo delle parti precedenti, prospetta la vittoria per chi osserva l'editto.[65]

Lo stacco maggiore fra le parti si verifica nel passaggio dalla formula extra-epistolare (cf. Ap 2,1a) e la *superscriptio* (cf. Ap 2,1b). Mentre nella formula extra-epistolare il principe si rivolge al segretario per il corriere, nella *superscriptio* parla in prima persona alla chiesa chia-

[65] Sul *Weckruf* o grido di sveglia in Ap 2,7 cf. Stowasser, «Die Sendschreiben», 51. Tuttavia, secondo il canovaccio epistolare antico si tratta di una formula promissoria che chiude, a volte, le lettere. Cf. le formule promissorie di 2Cor 13,1-2; Gal 6,16; Fm 19 per l'epistolario paolino.

mata in causa. L'espressione τάδε λέγει, posta all'inizio di ogni lettera, è tipica degli editti regali, inviati per via epistolare, che non richiedono le altre parti di un prescritto. Il caso più noto è l'editto di Ciro che chiude 2 Cronache ed è introdotto dalla stessa formula di Ap 2,1a e par.: «Queste cose dice (τάδε λέγει) Ciro, re dei persiani...» (2Cr 36,23).[66] Ora se si prescinde dalle formule extra-epistolari (cf. Ap 2,1a e par.), nella sezione di Ap 2,1b–3,22 non si parla più di ἄγγελος, tranne per la lettera alla chiesa di Sardi (Ap 3,5). Tuttavia anche in tal caso non si tratta degli ἄγγελοι che apparterrebbero alle chiese, né di quelli che le governano dalla trascendenza, ma degli angeli per il giudizio finale. In tale occasione il nome del vincitore sarà confessato dal Risorto davanti al Padre e ai suoi angeli.

A prima vista l'uso del maschile per gli aggettivi nelle singole lettere, potrebbe far pensare all'angelo della formula extra-epistolare e non alla chiesa (cf. soprattutto gli aggettivi maschili in Ap 3,15-17). In realtà, l'uso degli aggettivi al maschile nelle lettere si deve allo spostamento dalla chiesa ai suoi membri, denominati δοῦλοι sin dall'inizio di Apocalisse (cf. Ap 1,1; cf. anche in 2,20 per i servi del Risorto nella chiesa di Tiatira).[67] L'uso del participio maschile ὁ νικῶν nella formula promissoria di Ap 2,11 e par. si pone nella stessa traiettoria intra-ecclesiale e non angelica.

Dunque, sia i corrieri angelici, sia gli angeli del giudizio finale non appartengono alle chiese a cui sono inviate le lettere. Com'è tipico del corriere, la sua funzione termina con la consegna della lettera alla singola chiesa. La stessa uscita di scena riguarda il segretario. Se si prescinde dalle formule extra-epistolari, dove gli è ordinato di scrivere, il segretario scompare. Nel corpo epistolare restano il principe dei re, che parla in prima persona, mediante quanto dice lo Spirito alle chiese, con i diversi destinatari delle lettere. L'uscita di scena del segretario e del corriere si spiega soltanto nel contesto dell'epistolografia regale: chiudevano le loro mansioni con la scrittura (il segretario) e la consegna della lettera (il corriere) al magistrato che presiedeva l'assise del proprio distretto.

---

[66] Cf. inoltre 2 Re 9,19^{LXX}; 18,19; 2Cr 36,23; 1Esd 2,2^{LXX}; Flavio Giuseppe, *Antichità Giudaica* 11,26. Cf. anche *P. London 1912 (41 d.C.)* con il semplice verbo λέγει nel prescritto dell'editto di Claudio agli Alessandrini. La formula introduttiva «il re dice» per le lettere regali non esclude che si declini con la formula «così dice il Signore» (cf. Am 1,3–2,6) per gli oracoli profetici. I due retroterra sono compresenti nelle formule «queste cose dice…» di Ap 2,1–3,14 poiché il principe parla a ogni chiesa mediante lo Spirito.

[67] Cf. inoltre 6,15; 7,3; 10,7; 11,18; 13,16; 15,3; 19,2.5.18; 22,6.

Nel paradigma epistolare si spiega anche la funzione dello Spirito. Stranamente all'inizio si dice che lo Spirito era di fronte al trono di Dio e del principe dei re (cf. Ap 1,4). Ci si attenderebbe una *salutatio* dove la grazia e la pace sono augurate da Dio, Gesù Cristo e lo Spirito Santo. Per questo già R.H. Charles definiva la formula trinitaria in Ap 1,4-5 come «grotesque conception».[68] In realtà, la precisazione è tutt'altro che grottesca se s'inquadra nel simbolismo epistolare. Lo Spirito settiforme è inviato dal principe per parlare in sua vece alle chiese. La nuova formula «chi ha orecchi ascolti ciò che lo Spirito dice alle chiese» (Ap 2,7.11.17.29; 3.6.13.22) introduce (Ap 2,7b.11b.17) o chiude la formula promissoria (Ap 2,29; 3,6.13.22) che il principe consegnerà al vincitore delle chiese.

Pertanto la differenza tra il segretario e il corriere, da una parte, e le singole chiese dall'altra evidenzia che i primi terminano le loro mansioni con la scrittura e la consegna della lettera, mentre la chiesa e le singole chiese sono convocate in assise per ascoltare l'editto che lo Spirito comunica a nome del principe dei re.

Conclusione

Il retroterra storico-geografico dell'Asia e la funzione delle lettere regali sotto Domiziano sembrano chiarire diversi lati oscuri sull'identità e sulla funzione degli angeli nel settenario delle lettere. Anzitutto gli angeli di Ap 1–3 non sono esseri umani, né s'identificano con le Chiese dell'Asia o con alcuni loro membri (episcopi, profeti, carismatici). Piuttosto si tratta di corrieri angelici che assolvono all'importante funzione di portare a destinazione le lettere a nome del principe dei re.

L'organizzazione della provincia dell'Asia con i distretti forensi principali (Efeso, Smirne Pergamo, Sardi e Laodicea) e dipendenti (Tiatira da Pergamo e Filadelfia da Sardi), deve aver ispirato l'autore dell'Apocalisse nel comporre la sezione delle lettere. Il collaudato *cursus publicus*, che partiva da Efeso, *caput viae*, e si diramava per ogni città della provincia assimila gli angeli delle lettere ai corrieri epistolari sotto il principato di Domiziano.

L'ipotesi sul corriere angelico trova riscontro nel settenario delle lettere. Con il segretario, il corriere riceve l'ordine di portare a destinazione l'editto imperiale per ogni chiesa. Il segretario e il corriere ter-

---

[68] R.H. Charles, *A critical and exegetical commentary on the Revelation of St. John*, New York 1920, I, lii.

minano le loro funzioni con la redazione e la consegna della lettera a ogni chiesa. Per i contenuti delle lettere subentrano il principe che parla in prima persona mediante il suo Spirito. Il canovaccio delle lettere regali segnala la differenza fondamentale tra la formula extra-epistolare (Ap 2,1a e par.) e il contenuto di ogni lettera (Ap 2,1b-7 e par.). Al di fuori del settenario delle lettere, il corriere e le chiese non sono più chiamati in causa, tranne nelle battute finali dell'opera quando il Risorto rivela di aver mandato il proprio corriere a testimoniare riguardo alle chiese che egli è la radice, la stirpe di Davide e la stella radiosa del mattino (Ap 22,16).

Nel paradigma della simbologia epistolare, il dativo τῷ ἀγγέλῳ (Ap 2,1a) non è di termine, né strumentale o di vantaggio, ma associativo: al segretario (Giovanni) è ordinato di scrivere e, in collaborazione con il corriere, d'inviare le sette lettere. A sua volta il genitivo τῆς... ἐκκλησίας non è di appartenenza, ma di direzione poiché si riferisce alla chiesa nella singola città dov'è convocata. L'iperbato di Ap 2,1a e par. distanzia in modo sostanziale l'angelo dalla chiesa in quanto il primo non appartiene alla chiesa, ma le è inviato con la lettera, e la chiesa è destinataria della lettera che lo Spirito legge a nome del principe in assemblea. La simbologia epistolare è imprescindibile per comprendere i contenuti e i dettagli della sezione: dal principe che governa le sue chiese con gli editti regali, al segretario che si limita a scrivere quanto ha visto, al corriere che porta la lettera alla singola chiesa, allo Spirito che parla in assemblea e alle chiese destinatarie delle lettere. Soltanto nel paradigma simbolico dell'epistolario regale si comprendono le relazioni tra il mittente, il segretario, il corriere, il lettore e le chiese con i diversi membri.

Pertanto alla cristologia angelica, all'angelo mediatore, interprete, e per il giudizio finale bisognerebbe aggiungere il corriere angelico, proprio della sezione delle lettere e della rivelazione finale (Ap 22,16). I corrieri angelici assolvono all'importante funzione di ricevere dal segretario che scrive sotto dettatura l'editto da consegnare alle chiese dell'Asia. Senza il corriere angelico, il principe non avrebbe potuto governare a distanza le chiese e il segretario avrebbe compiuto un'inutile servizio. Forse qualche barlume si dilata sull'enigma secolare degli angeli nel settenario delle lettere.

Antonio Pitta
Pontificia Università Lateranense
Roma
pittaantonio7@gmail.com

Parole chiave

Principato romano – Lettere regali – Segretario – Corriere epistolare – Distretti forensi dell'Asia – Angelologia dell'Apocalisse

Keywords

Roman principate – Royal letters – Secretary – Epistolary courier – Legal districts of Asia – Angelology of the Apocalypse

Sommario

Il sistema per la trasmissione degli editti in forma epistolare, sotto il principato romano sembra gettare nuova luce sull'enigma secolare degli angeli in Ap 1,4–3,22. Gli angeli della sezione non sono esseri umani, ma divini e sono inviati come simbolici corrieri epistolari alle chiese convocate nei principali distretti forensi dell'Asia. Al simbolico segretario (Giovanni di Patmos) è ordinato di scrivere gli editti dettati dal principe dei re e di consegnarli ai corrieri angelici che li poteranno alle chiese. Senza il corriere epistolare, il simbolico principe dei re non avrebbe potuto governare in assenza le sue chiese e il segretario avrebbe realizzato un inutile servizio. L'iperbato, il dativo associativo e il genitivo di direzione impongono una nuova traduzione di Ap 2,1a e par.: «Con il corriere per la chiesa che è in Efeso, scrivi».

Summary

The system for the publication of edicts in epistolary form under the Roman principate seems to shed new light on the age-old enigma of the angels in Rev 1,4–3,22. The angels in this section are not human beings but divine and have been sent as symbolic epistolary couriers or postmen to the churches gathered in the principal legal districts of Asia. The symbolical secretary (John of Patmos) is ordered to write the edicts dictated by the prince of the kings and to consign them to the angelic couriers who can deliver them to the churches. Without the symbolical couriers, the prince/chief of kings could not have governed his churches *in absentia* and the secretary would have performed a useless service. The hyperbaton, the associative dative and the genitive of direction dictate a new translation of Rev 2,1a and par.: «With the courier for the church which is in Ephesus, write».

ANDRÉ WÉNIN

Non di solo pane…

Violenza e alleanza nella Bibbia

NUOVA EDIZIONE

Il pasto è un evento altamente simbolico. Attorno alla mensa si vivono, si nutrono e si tradiscono i rapporti umani e sociali: nei pasti in famiglia o tra amici, nei pranzi d'affari o nei banchetti diplomatici. L'atto del mangiare presenta inoltre un intrinseco legame con la violenza, poiché consiste in una modalità di appropriarsi del cibo che implica una distruzione. L'autore, tra i più acuti interpreti del testo biblico del nostro tempo, anticipa i maggiori temi delle sue ulteriori ricerche, in un percorso di lettura dell'Antico Testamento che lega in modo affascinante Bibbia e antropologia.

«EPIFANIA DELLA PAROLA» pp. 264 - € 28,00

EDB via Scipione Dal Ferro, 4 - 40138 Bologna - tel. 0513941511

La testimonianza dei miracolati nel processo a Gesù (*Act.Pil.* 6)

Il processo a Gesù narrato dagli *Acta Pilati*[1] prevede un buon numero di personaggi che si ergono a difesa dell'imputato: dodici uomini lo scagionerebbero dall'accusa di essere nato da fornicazione;[2] Nicodemo, modellando il proprio discorso sulle parole di Gamaliele,[3] rivendica solo a Dio la possibilità di un giudizio retto; infine un gruppo di miracolati racconta quanto ognuno di loro ha vissuto e narrando ripropone alla memoria del lettore una o più pagine evangeliche.[4] Delle narrazioni dei primi quattro guariti si occupa *Act.Pil.* 6:[5] le storie sono ordinate secondo una decrescita quantitativa (ogni racconto contiene meno parole del precedente: 113.40.11.9) parallela a un forte legame lessicale e formale. Gli inizi suonano tutti pressoché uguali: εἷς δὲ τῶν ἰουδαίων παραπηδήσας / καὶ ἄλλος ἰουδαῖος παραπηδήσας / καὶ ἄλλος ἰουδαῖος παραπηδήσας / καὶ ἄλλος. Il personaggio presenta la propria malattia con qualche lieve differenza: ἐγὼ τριάκοντα ὀκτὼ ἔτη ἐν κλίνῃ

[1] Per una visione complessiva cf. E. von Dobschütz, «Der Prozess Jesu nach den *Acta Pilati*», in *ZNW* 3(1902), 89-114; G.W.H. Lampe, «The Trial of Jesus in the *Acta Pilati*», in E. Bammel – C.F.D. Moule (edd.), *Jesus and the Politics of His Day*, Cambridge 1984, 173-182; C. Furrer, «Du récite au drame: passion évangelique et Actes de Pilate», in D. Marguerat – A. Curtis (edd.), *Intertextualités. La Bible en échos*, Genève 2000, 305-318.

[2] Cf. D. Cerbelaud, «Thèmes de la polémique chrétienne contre le judaïsme au IIe siècle», in *Revue des sciences philosophiques et theologiques* 81(1997), 193-218.

[3] At 5,35-39. Il contesto è analogo: Gamaliele si sta rivolgendo al sinedrio riunito per giudicare gli apostoli.

[4] *Act.Pil.* 6–8.

[5] M. Craveri, *I vangeli apocrifi*, Torino ³2014, 311; A. De Santos Otero, *Los evangelios apocrifos*, Madrid ²1963, 417; M. Erbetta, *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento. Vangeli I/2. Infanzia e passione di Cristo, Assunzione di Maria*, versione e commento, Casale Monferrato 1981, 243; K. Lake, «Texts from Mount Athos: V. Some chapters of Acta Pilati», in *Studia biblica et ecclesiastica* 5(1903), 159; L. Moraldi, *Apocrifi del Nuovo Testamento*, Torino 1975, I, 549; J.C. Thilo, *Codex Apocryphus Novi Testamenti*, Leipzig 1832, I, 556-561; C. Tischendorf, *Evangelia Apocrypha*, Collegit atque recensuit C. De Tischendorf. Editio altera ab ipso Tischendorphio recognita et locupletata, Lipsiae 1876, 237-238.

κατεκείμην ἐν ὀδύνῃ πόνον / ἐγὼ τυφλὸς ἐγεννήθην / κυρτὸς ἤμην / λεπρὸς ἐγενόμην. Nella guarigione le prime due scene si differenziano dalle seconde due: καὶ ἐλθόντος τοῦ ἰησοῦ … ἆρόν σου τὸν κράββατον καὶ περιεπάτει. καὶ ἦρα τὸν κράββατόν μου καὶ περιεπάτησα / καὶ παράγοντος τοῦ ἰησοῦ … ἐλέησόν με, … καὶ ἠλέησέν με … // καὶ ὤρθωσέ με λόγῳ / καὶ ἐθεράπευσέν με λόγῳ. Molteplici sono pure i caratteri che accostano tra loro i quattro personaggi e gli scopi per cui il redattore li evidenzia: la comune appartenenza al popolo giudaico va a contestare la pretesa unanimità della richiesta della pena di morte vantata dai capi; il loro precedente stato di infermità testimonia la bontà dell'azione del Nazareno; la testimonianza dinanzi al prefetto romano per difendere l'imputato dall'accusa dei giudei in realtà continua l'evangelizzazione iniziata dallo stesso Gesù mentovando una dopo l'altra una serie di pagine evangeliche[6] e, al contempo, proprio perché anello di congiunzione con il passato, la loro presenza rende più drammatica e partecipativa, presente e reale al lettore, quanto finora aveva solo ascoltato. In ultimo, ma non in ordine d'importanza, l'elenco di queste guarigioni richiama una delle pagine evangeliche in cui lo stesso Nazareno conferma di essere il Messia atteso. Dalla prigione il Battista aveva inviato i suoi discepoli a chiedergli se fosse lui colui che doveva venire o avessero dovuto attendere un altro; Gesù rispose: «I ciechi recuperano la vista, gli storpi camminano, i lebbrosi sono guariti, i sordi odono, i morti resuscitano…».[7]

L'infermo guarito (v. 1)

Il primo a mettersi in fila dietro Nicodemo è un infermo guarito il cui racconto come quello del personaggio successivo, guarnito di qualche particolare narrativo, è scandito da un procedere paratattico (nove i καί nel breve racconto del v. 1 e cinque nel primo del v. 2) decisamente popolare. Alla stregua di chi l'ha preceduto,[8] pure di costui che si fa avanti (παραπηδήσας) per chiedere di testimoniare si dice essere giudeo (εἷς […] τῶν ἰουδαίων): la provenienza etnica basta al redattore per presentarlo come un'ulteriore, quanto indiretta, contestazione al-

[6] Cf. R. Gounelle, «Evangile de Nicodème et évangiles canoniques», in D. Marguerat (ed.), *La Bible en récit. L'exégèse biblique à l'heure du lecteur*. Colloque international d'analyse narrative des texts de la Bible (mars 2002), Genève 2003, 420-430.

[7] Mt 11,2-6; Lc 7,18-23.

[8] *Act.Pil*. 5,1: ἀνὴρ ἰουδαῖος.

la presunta unanimità vantata dai capi dietro la loro richiesta.[9] Come Nicodemo pure costui si presenta molto rispettoso dell'autorità romana cui chiede poter dire una parola (ἠξίου τὸν ἡγεμόνα λόγον εἰπεῖν). La formula ricalca quella usata all'inizio di *Act.Pil*. 5 (ἀξιῶ […] εἰπεῖν ὀλίγους λόγους): anche qui come là la presenza del verbo ἀξιόω fa rassomigliare la richiesta a una preghiera, esaudita in entrambi i passi dal prefetto. La differenza sta nella costruzione: mentre nel caso precedente la richiesta era stata guarnita da più titoli verso Pilato la cui risposta è stata lapidaria, qui si accorcia la domanda e s'allunga la risposta senza aggiungere molto se non una maggiore cortesia, assieme a una musicalità indiscussa, da parte del giudice il cui assenso ha il fascino di un rigo, tanto carezzevole è l'espressione: venti lettere, sette epsilon, sei iota, cinque dittonghi ει, cinque parole molto brevi con quattro accenti che dividono la frase in due sezioni. Nella prima sezione si accentua la vocale iniziale mentre i due dittonghi presenti sono posizionati all'inizio del primo membro e alla fine del secondo; nella seconda sezione l'accento cade sull'ultima vocale mentre i tre dittonghi sono disposti all'inizio e alla fine del primo membro e all'inizio del secondo (εἴ-τι θέλεις / εἰπεῖν, εἰπέ): «se qualcosa vuoi dire, dì» risponde il prefetto dimostrandosi liberale e attento, disposto all'ascolto di tutti i testimoni.

All'autorizzazione del giudice, il giudeo riassume la propria vicenda in cinque frasi introdotte dal καί aggiuntivo: ἐγὼ τριάκοντα ὀκτὼ ἔτη ἐν κλίνῃ κατεκείμην ἐν ὀδύνῃ πόνον, καὶ ἐλθόντος τοῦ ἰησοῦ πολλοὶ δαιμονιζόμενοι καὶ ποικίλαις νόσοις κατακείμενοι ἐθεραπεύθησαν ὑπ'αὐτοῦ. καί τινες νεανίσκοι κατελεήσαντές με ἐβάστασάν με μετὰ τῆς κλίνης καὶ ἀπήγαγόν με πρὸς αὐτόν. καὶ ἰδών με ὁ ἰησοῦς ἐσπλαγχνίσθη καὶ λόγον εἶπέν μοι: ἆρόν σου τὸν κράββατον καὶ περιεπάτει. καὶ ἦρα τὸν κράββατόν μου καὶ περιεπάτησα.[10] All'eleganza stilistica del funzionario romano, che confligge col suo pragmatismo, risponde la rozzezza dell'incedere popolare del giudeo cui tuttavia non fa difetto un certo

---

[9] Ipotesi avallata dalla semplificazione adottata dai mss. monacense CCLXXVI e parigino 770 con l'aggiunta di ἄλλος dopo τῶν ἰουδαίων (gli stessi, dopo l'assenso di Pilato, per introdurre l'intervento dell'ex infermo omettono ὁ δὲ ἰουδαῖος ἔφη, probabilmente per evitare la ripetizione), e dal parigino 1012 che a ἐκ τῶν ἰουδαίων premette ἕτερος πάλιν.

[10] «Io trentotto anni nel letto giacqui in preda a malattia; e [ma] venuto Gesù molti indemoniati e afflitti da diverse infermità furono guariti da lui; e alcuni giovani compassionevoli verso di me mi presero con il letto e mi portarono da lui; e avendomi visto Gesù ebbe compassione e mi disse: Prendi il tuo letto e cammina! E presi il mio letto e camminai».

gusto del ritmo. La struttura del racconto è organizzata attorno ad alcuni personaggi. I primi sono i soggetti: inizia e termina con il protagonista, nel prosieguo si alternano Gesù che arriva dalle parti dove risiede il malato, alcuni giovani che portano il malato dal Nazareno, il Maestro che ha compassione e gli comanda di alzarsi e andare, infine il malato guarito si alza e se ne va portandosi il proprio lettuccio. Un altro personaggio che occupa la scena è il letto, luogo ed espressione della malattia, presente quattro volte con due vocaboli differenti: la prima parte del racconto, conclusa dalla compassione dei giovani, è circoscritta dalla doppia ripetizione di κλίνη; nella seconda parte, iniziata con la compassione di Gesù, viene ripetuto κράββατος in due frasi parallele in cui al comando del taumaturgo il malato ubbidisce prontamente.

Il personaggio guarito è l'infermo che stava presso la piscina di Betesda,[11] forse prossimo al paralitico della redazione marciana.[12] Sebbene questa parentela oggi sia non poco discussa,[13] il redattore nostro l'assume e il vocabolario l'attesta,[14] pur mantenendo come riferimento principale il Quarto Vangelo: da Gv prende i trentotto anni d'infermità; delle molte guarigioni all'inizio del racconto l'eco è lucana ma la costruzione è del redattore nostro; il trasporto del malato davanti a Gesù è dei sinottici, sebbene a portarlo non siano stati dei giovani compassionevoli, né alcuno dei testi mentovati parla della compassione di Gesù mentre tutti riportano l'ordine del Nazareno e l'ubbidienza del malato guarito; di Gv invece è la polemica per la guarigione avvenuta di sabato: là però il tragitto è più lungo, muove dal trasporto del lettuccio contestato al malato guarito per poi passare alla guarigione e a chi l'ha operata.

La vicenda è raccontata in prima persona. L'ἐγώ enfaticamente premesso con cui inizia la narrazione è il segnale di quanto al redattore stia a cuore il rapporto diretto tra chi parla e chi ascolta. Il coinvolgimento dell'uditorio qui è doppiamente assicurato sia perché il pubblico, conoscendo già la vicenda può verificare la correttezza di chi racconta,

---

[11] Gv 5,1-9+10-15.

[12] Mc 2,1-12 da cui forse deriva la più generale tradizione sinottica (Mt 9,1-8; Lc 5,17-20).

[13] R. Schnackenburg, *Il vangelo di Giovanni*, Brescia 1977, II, 161-171.

[14] La presenza delle parole più significative del racconto nostro: κράββατος (*Act.Pil.* 2x; Mc 2,9; Gv 5,8); κλίνη (*Act.Pil.* 2x; Mt 9,2.6; Lc 5,18.19.24); κατάκειμαι (*Act.Pil.* 2x, Mc 2,4; Gv 5,3.6); il comando di Gesù al malato: ἆρόν σου τὸν κράββατον καὶ περιεπάτει (*ActPil.* Mc 2,9; Gv 5,8).

pertanto viene coinvolto con il ruolo di controllore, sia perché la narrazione del protagonista è sempre più carica di partecipazione emotiva rispetto al racconto affidato a terzi: l'eccedenza dei toni è uno dei caratteri della letteratura popolare. Il protagonista entra subito in argomento: omette il luogo e l'occasione dell'incontro, come invece detta il testo di riferimento,[15] e comincia la storia dal lungo periodo in cui la malattia lo ha costretto a letto. Come nel Quarto Vangelo del nome della malattia non si fa cenno, mentre si ricorda il tempo che è durata: trentotto anni, gli stessi della migrazione del popolo nel deserto,[16] per cui il malato ne sarebbe l'immagine rifiutata dai capi in nome del giorno in cui è stato guarito. Ciò lo si verrà a sapere dopo essendo il narratore tutto concentrato sulla sua vicenda il cui racconto prosegue in maniera originale rispetto alla fonte prima. Infatti, già dopo l'indicazione temporale iniziano a separarsi le strade del vocabolario: rispetto al generico esser malato di Gv (ἔχων ἐν τῇ ἀσθενείᾳ αὐτόν) la malattia qui è descritta in maniera più precisa, si dice che è stata caratterizzata dalla sofferenza (ἐν ὀδύνῃ πόνον)[17] e che l'ha costretto a letto per tutto quel tempo.

Dopo tanto dolore è arrivata la svolta: il καί con valore avversativo è il primo indizio del cambiamento cui segue l'evento, la venuta di Gesù (ἐλθόντος τοῦ ἰησοῦ); il genitivo assoluto inaugura la strada che tanti attendevano fosse aperta. Va notato il transito dalla sofferenza personale del narratore alla guarigione di una moltitudine di personaggi di cui non s'è detto prima, anch'essi malati, che lo precedono nella guarigione: come se la sofferenza, durata per l'intiera traversata lunga trentotto anni, fosse di tutti, non solo di chi racconta, e ora trovasse risposta. L'infermo rappresenta un popolo sofferente che attende la salvezza, adesso finalmente essa lo ha raggiunto: nella traversata del deserto era stato il popolo a raggiungere la terra, ora, in questo deserto di dolore, è stata la salvezza a raggiungere il popolo malato. A dispetto del tentativo ermeneutico di una scrittura stampigliata in filigrana, il disegno che la nasconde è molto più semplice: la lettera fa una sintesi dei mala-

---

[15] Gv 5,1-2.

[16] Dt 2,14. I padri in merito al passo giovanneo si dividono tra una lettura letterale (Cyr. Al., *in Io*. II,5; Apol. Laod., *fr*.19) e l'interpretazione allegorica (Chrys., *hom*. 37; Cyr. Hier., *hom. par*. 1).

[17] I due vocaboli, rari entrambi nel NT – due volte si trova ὀδύνη (Rm 9,2; 1Tim 6,10; nei LXX su 70 presenze 20 sono in Gb) e quattro πόνος (Col 4,13; Ap 16,10.11; 21,4) – sono pressoché sinonimi per indicare il dolore.

ti di vario genere che hanno ritrovato la salute dall'incontro con Gesù, come attestato dalle narrazioni evangeliche. La costruzione della frase mette il taumaturgo all'inizio e alla fine, in entrambi i casi al genitivo (ἐλθόντος τοῦ ἰησοῦ […] ὑπ' αὐτοῦ) e pone una relazione, attraverso il complemento di agente, tra colui che ha compiuto quanto viene descritto e i due gruppi generici di bisognosi allocati al centro, uno di natura più spirituale e l'altro spiccatamente fisica, entrambi caratterizzati da un aggettivo che ne indichi la molteplicità, esattamente la quantità e la varietà: sono i molti indemoniati e gli afflitti da varie infermità. La genericità delle forme di malattie riassume tutta l'attività taumaturgica del Nazareno, desunta probabilmente da Mt 4,24,[18] che a sua volta ne sintetizza gli inizi, quasi come un preludio di quanto descritto poi che realizzerà e comanderà di fare ai suoi.[19] Come avviene a volte nel NT,[20] θεραπεύειν serve a indicare pure la liberazione degli indemoniati dallo spirito che li possiede: il vocabolario medico – valore costantemente attribuitogli dai redattori neotestamentari – riunisce in un unico ambito ciò che oggi distingueremmo tra aspetto fisico e mentale, quest'ultimo un tempo relegato nelle competenze religiose, di qui la definizione di indemoniato. D'altronde un rapporto di causalità più o meno diretta era riconosciuto pure tra malattia e peccato e di converso, tra salute e rettitudine morale. Il lato positivo di questo connubio per il Galileo è legare strettamente la salvezza alla carne dell'uomo.

Presentati gli attori della scena, il malato e il guaritore, occorreva colmare la distanza tra il lettuccio in cui l'infermo giaceva e il taumaturgo; ad accostare l'uno all'altro hanno provveduto alcuni giovani per la loro compassione nei confronti dell'infermo, al pari di Gesù, sebbene il vocabolario cambi: mentre per il maestro si userà il più comune σπλαγχνίζομαι, per i giovani si ha κατελεεῖν.[21] Nei racconti sinottici del paralitico sono stati degli uomini a calare dal tetto l'infermo nel proprio lettuccio, nella narrazione giovannea è lo stesso Nazareno che si rivolge direttamente all'infermo senza mediazione alcuna, anzi l'infermo dichiara esplicitamente di non avere nessuno che lo immerga nella piscina lorché s'agita l'acqua, mentre qui sono dei giovani ad aver

[18] Del versetto matteano tornano δαιμονιζόμενοι, ποικίλαις νόσοις ed ἐθεραπεύθησαν. Cf. Mt 9,35; Mc 1,34; 6,13; Lc 7,21.

[19] Mt 10,1.8; Lc 9,1.

[20] Mt 4,24; 12,22.

[21] Assente nel NT, nei LXX si trova solo in *4Mac* 8,10.

compassione di lui, giovani come coloro che seppellirono Saffira:[22] le mansioni cui assolvono nelle comunità li caratterizza come compassionevoli e generosi nei riguardi di chi più ha bisogno. Nel caso nostro la compassione dei giovani si manifesta nell'aver preso su l'infermo col proprio lettuccio e averlo condotto da Gesù. Nella frase saltano all'occhio due elementi: la preoccupazione di mentovare il letto che viene preso su assieme all'infermo e la triplice presenza del pronome personale di prima persona, dell'io narrante. Chi scrive calca la mano sul rapporto personale stabilito tra il malato e chi lo aiuta: la compassione non prescinde da tanto stretta relazione. Quanto alla presenza del letto assieme all'infermo richiama la scena degli uomini che fanno passare il paralitico dal tetto, pure lì con il letto: al redattore di *Act.Pil.* sembra non dispiaccia alludere a entrambe le fonti, sinottica e giovannea, probabilmente per richiamare alla memoria del proprio destinatario più di una pagina evangelica. Medesimo scopo pare prefiggersi con l'utilizzo dei verbi ἀπάγω e βαστάζω. Il primo i sinottici adoperano costantemente per narrare i trasferimenti cui è costretto il Nazareno dal momento dell'arresto fino al calvario:[23] nel contesto del processo di Gesù il redattore apocrifo mette in bocca a un miracolato uno dei verbi più usati nei racconti della passione per narrare la sua guarigione; come dire che il vocabolario della passione di Cristo serve a raccontare la liberazione dell'uomo, la seconda scaturisce dalla prima. Tale interpretazione sembra dettata dall'uso di βαστάζω il quale, sebbene assente nei racconti di passione, riprende Mt 8,17 che, in un contesto di guarigioni simile al racconto nostro, cita Is 53,4 ove del servo sofferente dice che «egli ha preso le nostre malattie e si è caricato delle infermità» (τὰς νόσους ἐβάστασεν).[24]

Al pari dei giovani che hanno portato l'infermo al cospetto di Gesù, lo stesso Nazareno vedutolo ne ebbe compassione. Il cambiamento del verbo è giustificato, se non addirittura imposto, dai sinottici, in particolare dai primi due che generalmente caratterizzano Gesù come un

---

[22] At 5,10. Erano tali pure quelli che seppellirono Anania (At 5,6), però di loro si dice fossero i più giovani (νεώτεροι) tra i presenti.

[23] Assente nel Quarto Vangelo, delle dodici presenze di ἀπάγω nei sinottici (16 ne conta tutto il NT) otto riguardano i trasferimenti di Gesù durante la passione (Mt 26,57; 27,2.31; Mc 14,44.53; 15,16; Lc 22,66; 23,26).

[24] Cf. R. Gounelle, «Les Actes de Pilate e l'Ancient Testament», in R. Gounelle – B. Mounier (edd.), *La littérature apocryphe chrétienne et les Ecritures juives*, Prahins 2015, 163-180; J. Joosten, «Le texte biblique cité dans les Actes de Pilate», *ibid.*, 181-192.

personaggio che prova compassione dinanzi ad ammalati, bisognosi, al cospetto di folle affamate e di chiunque gli si rivolga per qualche sua necessità.[25] Nonostante il vocabolario completamente nuovo pure in questo caso come nell'azione dei giovani si ha il letto e i verbi del prendere e dell'andare: là c'era il portare, s'era narrata un'azione, non una parola, qui si ha un comando, tuttavia le azioni sembrano quasi ripetersi in successione, non sono le stesse ma si richiamano, un'eco le accosta per essere le une ombra e sostegno delle altre. Le parole del taumaturgo sono lapidarie: un ordine secco, senza preamboli, convenevoli o informazione previa, senza alcunché di premesso, comanda. Tanto lapidaria e personale (due volte il pronome) comunicazione è anticipata già all'ingresso del discorso diretto: καὶ λόγον εἶπέν μοι potrebbe tradursi con «una parola (sola)[26] disse a me», per sottolineare l'unicità e l'essenzialità di quel che ha detto. Il contenuto del comando, tratto da Gv 5,8 che a sua volta lo deriva da Mc 2,9 (ἔγειρε ἆρον τὸν κράββατόν σου καὶ περιεπάτει) rispetto al quale sottrae il primo imperativo[27] e anticipa il pronome (ἆρόν σου τὸν κράββατον καὶ περιεπάτει), si esprime con due imperativi: «Prendi il tuo letto e cammina!». Naturalmente la risposta dell'infermo è stata immediata, di un'obbedienza totale e incondizionata senza titubanza alcuna, dicono le parole del narratore che ripetono alla lettera quelle del taumaturgo. Sebbene il redattore nostro tolga dal dettato giovanneo l'avverbio di tempo in cui si dice della pronta guarigione, la sottrazione di tutta la frase (καὶ εὐθέως ἐγένετο ὑγιὴς ὁ ἄνθρωπος),[28] permettendo all'azione obbediente del miracolato di seguire come ripetizione immediata e letterale l'ordine del taumaturgo, offre la possibilità di mantenere il senso dell'immediatezza della risposta. Trattandosi di catechesi e non di mera rappresentazione teatrale, il parallelismo oltre a giustificare nel contesto del processo l'intervento del miracolato in difesa del suo guaritore, si propone altresì come criterio parenetico per chi intende partecipare della stessa salute di cui ha goduto l'infermo.

---

[25] I tre quarti delle dodici presenze neotestamentarie del verbo σπλαγχνίζομαι sono riferiti al Gesù compassionevole (Mt 9,36; 14,14; 15,32; 20,34; Mc 1,41; 6,34; 8,2; 9,22; Lc 7,13) mentre solo tre sono riferite ad altri personaggi: in Mt 18,27 ad aver compassione è il re che volle fare i conti con i propri servi, in Lc 10,33 è il buon samaritano e in Lc 15,20 il padre nei confronti del figlio prodigo.

[26] È la direzione indicata dal monacense CXCII che aggiunge μόνον e dal codice del monte Athos che chiarisce ulteriormente: λόγῳ μόνῳ αὐτός με ἐθεραπεύσεν εἰπών.

[27] Imperativo presente di ἐγείρω.

[28] Gv 5,9a.

A interrompere il racconto del miracolato, che tuttavia poteva dichiararsi concluso secondo il modello sinottico della guarigione del paralitico, entrano in scena i giudei[29] che proseguono il canovaccio giovanneo chiedendo a Pilato di domandare al miracolato il giorno della guarigione (ἐρώτησον αὐτὸν ποία ἡμέρα ἦν ὅτε ἐθεραπεύθη): la frase è costituita di sette parole che allocano al centro il problema degli interpellanti, il giorno. Infatti nella narrazione del Quarto Vangelo, dopo l'azione del miracolato che preso il lettuccio iniziò a camminare, la frase che segue incomincia con il δέ avversativo: «era però un sabato quel giorno» (ἦν δὲ σάββατον ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ).[30] Il contrasto che risulta immediato è dettato dalla sproporzione tra trentotto anni e un giorno. Per i giudei quel giorno vale più dei trentotto anni passati sul letto dall'infermo, il quale risponde ancor prima che la domanda fosse uscita dalle labbra di Pilato; per il guarito, dopo tutto quel tempo trascorso da infermo sul letto, è tanto importante la guarigione da far risultare insignificante il giorno in cui è avvenuta; per i giudei invece, ai quali il male di questo poveruomo interessava meno del rispetto della legge che prevedeva il riposo del sabato, è determinante il giorno. Sono due prospettive che il redattore mette dinanzi agli occhi del lettore cristiano il quale, oltre a conoscere la predicazione e l'azione di Gesù, costata di persona l'ottusità della legge che non serve la persona ma la precede e l'opprime.

Alla reazione spontanea del miracolato (ἐν σαββάτῳ) i giudei si rivolgono al prefetto ribadendo quanto già era stata una loro accusa, ancorché derubricata dallo stesso giudice perché inconsistente dal punto di vista del diritto penale romano. Però in questo caso l'accusa, senza la replica di Pilato, sembra avere buon gioco nel mentovare quanto già esposto come motivo accusatorio. L'interrogativa retorica esposta con la negazione fintamente dubitativa (μὴ οὐχ οὕτως ἐδιδάξαμεν ὅτι …) con cui si relazionano al prefetto muove dal presupposto che la loro prospettiva sia corretta: la presunzione di essere nel giusto è radicata nella lettera della legge considerata come un assoluto, senza la possibilità di prevedere altro ordinamento, né che si adatti individualmente alle persone – tanto meno ai malati, considerati già per il loro stato peccatori, quindi fuori legge – ma al popolo nella sua intierezza. Sia per la presunta giustizia arrogata sia per il loro ruolo sociale – probabilmen-

---

[29] Cf. M. Lowe, «IOYΔAIOI of the Apocrypha. A Fresh Approach to the Gospel of James, Pseudo-Thomas, Peter and Nicodemus», in *NT* 23(1981), 56-90.

[30] Gv 5,9b.

te sono sinedriti – si possono permettere dinanzi al prefetto romano di definirsi implicitamente dei maestri (διδάσκαλοι) e come tali di usare il verbo che compete loro (διδάσκω), nonché di rimproverare velatamente il funzionario romano di non aver preso sul serio quanto essi stessi avevano già esposto nell'accusa fin dal primo momento e cioè «che di sabato guarisce e caccia i demoni» (ὅτι ἐν σαββάτῳ θεραπεύει καὶ δαίμονας ἐκβάλλει).

Il cieco, il gobbo e il lebbroso (v. 2)

Forse Pilato non ha colto il celato rimprovero rivoltogli dai giudei, o non ha avuto la prontezza di rispondere, o più probabilmente il redattore non ha inteso interrompere le testimonianze favorevoli al Nazareno per non perdere il ritmo serrato, offrendo, al contempo, l'immagine di un funzionario romano premuroso nei confronti di qualsiasi teste, nonché disponibile all'ascolto di quanto veniva narrato. Benché in veste di giudice intento nell'amministrazione della giustizia, il prefetto è interessato alle storie individuali, a differenza di quanto dimostrato dai giudei i quali interverranno di nuovo solo nel capitolo successivo, dopo la testimonianza della donna guarita dalle emorragie. Alle calcagna dell'infermo guarito invece si accodano in tre, pure essi giudei e sanati dalle loro reciproche infermità, anch'essi narrano in prima persona il loro incontro con il Nazareno e come costui si sia rivelato per ciascuno di loro una salvezza.

Il versetto inizia con la presentazione del personaggio di cui si rimarca l'origine giudaica: la sottolineano ἄλλος,[31] l'indicazione etnica e la ripetizione del verbo con lo stesso participio che aveva introdotto il precedente miracolato tanto da formare un parallelismo pressoché perfetto, una specie di calco (εἷς δὲ τῶν ἰουδαίων παραπηδήσας // ἄλλος ἰουδαῖος παραπηδήσας): è un altro giudeo a farsi avanti per contestare l'unanimità vantata dai capi attraverso la personale esperienza di un rapporto diretto con Gesù. Infatti pure in questo caso il racconto è in prima persona e anche per lui come per l'infermo il pronome personale (ἐγώ) precede la narrazione. Anche qui come là viene computato il tempo della malattia: chi l'ha preceduto aveva trascorso trentotto anni nel letto, questi è cieco dalla nascita (τυφλὸς ἐγεννήθην). Altra somiglianza con il racconto dell'infermo guarito è costituita dalla eteroge-

[31] Il parigino 770 vi aggiunge l'avverbio πάλιν (καὶ πάλιν ἄλλος) mentre il parigino 1012 ha καὶ ἕτερος πάλιν, però omette ἰουδαῖος.

neità delle fonti cui attinge materiale il redattore che sembra voler fare una sintesi dei racconti sinottici del cieco di Gerico[32] e del cieco nato giovanneo.[33] Il quarto evangelista presenta il personaggio senza indicare un luogo preciso[34] come nel passo nostro, però la fonte si esaurisce al primo versetto dimenticando i successivi quaranta. I sinottici iniziano diversamente – non dicono quando è diventato cieco[35] e allocano la scena a Gerico – però riportano l'invocazione (raddoppiata) rivolta dal cieco al Nazareno mentre questi sta passando.[36] In Mt Gesù si commuove e tocca gli occhi ai due ciechi,[37] ciò che non fece né avvenne per Mc e Lc, mentre per Gv vi mise del fango.[38] I sinottici concordano nella riacquisizione immediata della vista, però mentre i primi due hanno rispettivamente εὐθέως[39] ed εὐθύς,[40] Lc ha παραχρῆμα[41] utilizzato pure dal redattore nostro.[42]

Alla informazione sulla cecità dalla nascita segue la descrizione – l'uso dell'imperfetto è funzionale allo scopo – degli effetti della menomazione: ascoltava la voce di chi stava parlando ma non ne vedeva il volto (φωνὴν ἤκουον καὶ πρόσωπον οὐκ ἔβλεπον). Il parallelismo antitetico sottolineato dal καί avversativo[43] e dalla negazione davanti al secondo imperfetto non oppone la vista all'udito, né la voce al volto, ma evidenzia la frattura venutasi a creare tra due aspetti che invece avrebbero dovuto restare uniti secondo lo schema conoscitivo dell'epoca: la rottura dell'unità dell'ascolto con la vista viene espressa con la sottrazione di uno dei due significanti, sente la voce ma non vede il volto di chi parla. La voce in quanto strumento della comunicazione rap-

---

[32] Mc 10,46-52; Mt 20,29-34; Lc 18,35-43.
[33] Gv 9.
[34] Gv 9,1.
[35] Mt 9,27-31 raddoppia il numero dei ciechi e il numero dei racconti mentre Mc ne conosce l'identità: si tratta di Bartimeo, figlio di Timeo.
[36] Mt 20,30: ἀκούσαντες ὅτι ἰησοῦς παράγει ἔκραξαν λέγοντες: κύριε ἐλέησον ὑμᾶς υἱὸς δαυίδ (Mt 9,27: ἐλέησον ὑμᾶς υἱὸς δαυίδ). Mc 10,47: ἀκούσας ὅτι ἰησοῦς ὁ ναζαρηνός ἐστιν ἤρξατο κράζειν καὶ λέγειν: υἱὲ δαυίδ ἰησοῦ ἐλέησόν με. Lc 18,36.37.38: ἀκούσας … ἰησοῦς ὁ ναζωραῖος παρέρχεται. καὶ ἐβόησεν λέγων: ἰησοῦ υἱὲ δαυίδ ἐλέησόν με.
[37] Mt 20,34.
[38] Gv 9,6.15.
[39] Mt 20,34.
[40] Mc 10,52.
[41] Lc 18,43.
[42] Cf. A.S. Barnes, «The *Acta Pilati* and the Passion Document of St. Luke», in *Dublin Review* 55(1905), 99-112.
[43] Il monacense CXCII, il parigino 1012 e il codice del monte Athos sostituiscono καί con δέ dopo πρόσωπον.

presenta la comunicazione *tout court* che tuttavia, eccetto nel caso della divinità, non può prescindere dalla conoscenza del comunicatore: πρόσωπον (πρός-ωπ) contiene in sé una delle radici di ὁράω il cui perfetto secondo (οἶδα) significa «so» («ho visto», dunque «so») e indica ciò che sta dinanzi agli altri; se la faccia permette la conoscenza della persona, venendo a mancare ne resta compromessa la stessa comunicazione. Infatti, l'unico di cui si conosce la voce ma non il volto è la divinità: di qui la necessità della mediazione.

Dopo gli effetti della cecità, con una frase concisa il miracolato sintetizza velocemente il contesto immediato dell'evento, omettendo la localizzazione, la presenza e la reazione della gente attorno, le informazioni arrivate al cieco e il loro latore, le parole del Nazareno e quant'altro ritiene superfluo per concentrarsi unicamente su se stesso che grida mentre passa Gesù (καὶ παράγοντος τοῦ ἰησοῦ ἔκραξα φωνῇ μεγάλῃ). Il genitivo assoluto, oltre a favorire la sintesi, con il suo valore temporale stabilisce la contemporaneità tra le due azioni, il transitare del Galileo da quelle parti e il grido del cieco del quale si dice fu grande: «gridò a gran voce». La dichiarazione precedente prende forma in questa frase descrittiva in cui, già prima della stessa richiesta, si esprime l'urgenza mista al bisogno del malato: aveva detto che gli era restata solo la voce, non avendo la vista, quindi usa tutto quel che ha e lo fa con tutto il fiato che ha in corpo.

Il grido, tratto alla lettera dai racconti dei sinottici,[44] contiene una richiesta e il titolo della persona cui viene indirizzata (ἐλέησόν με, υἱὲ δαυίδ): il secondo giustifica la prima, per cui se ne anticipa la spiegazione per meglio comprendere quanto invece nell'ordine dell'esposizione precede. Il titolo «figlio di David» è il riconoscimento messianico che i malati di ogni ordine e grado e/o i loro prossimi rivolgono a Gesù[45] come all'unto di YHWH che guarisce e porta la salvezza a un popolo cieco e bisognoso,[46] pertanto l'aoristo del verbo ἐλεῖν non esprime la semplice adesione solidale e affettuosa alla vista del male altrui,[47] la pietà che sorge spontanea nei confronti di chi è sopraffatto dal dolore

[44] Mc 10,47; Mt 9,27; 20,31; Lc 18,38.

[45] Ai passi citati nella nota precedente vanno aggiunti Mt 12,23; 15,22; 21,15. Cf. D.C. Duling, «The Therapeutic Son of David: An Element in Matthew's Christological Apologetic», in *NTS* 24(1978), 392-410; J.D. Kingsbury, «The Title 'Son of David' in Matthew's Gospel», in *JBL* 95(1976), 591-602.

[46] U. Luz, *Matteo*, Brescia 2010, II, 85-89.

[47] R. Bultmann, «ἔλεος», in *GLNT*, III, 399-424.

per una sua infermità fisica, ma la richiesta della misericordia divina di chi sente il peso di una colpa personale e di un popolo intiero. Se nello sfondo si agita la concezione che prevede un rapporto di stretta causalità tra malattia e peccato, per cui il motivo della remissione dei peccati da parte di Gesù spesso è associata alla guarigione, la frusta dell'urgenza aveva il motivo personale della malattia e quello socio-politico dello straniero oppressore.

All'urgenza personale il cieco aggiunge la tristezza espressa nella descrizione degli effetti della cecità. La richiesta trova risposta immediata nell'azione di Gesù: ἠλέησέν με. Rispetto al miracolato precedente si ha un procedimento inverso ma segnato dalle stesse tappe: là si dà il parallelismo tra comando e ubbidienza, il taumaturgo impartisce l'ordine e l'infermo ubbidisce; le stesse parole utilizzate nel comando si ritrovano nell'esecuzione di quanto richiesto. Qui i ruoli s'invertono ma il parallelismo resta: il cieco chiede e il taumaturgo risponde, la domanda dell'uno si trova riflessa ed esaudita nella descrizione dell'azione dell'altro, le parole sono le stesse.

A una prima risposta generica, corrispondente alla richiesta, segue la descrizione di due azioni che ne offrono i particolari, una del taumaturgo e l'altra del cieco improvvisamente guarito, la seconda conseguenza diretta della prima. Gesù gli pose le mani negli occhi (καὶ ἐπέθηκεν τὰς χεῖρας αὐτοῦ ἐπὶ τοὺς ὀφθαλμούς μου): la costruzione della frase con il soggetto sottinteso ma facilmente deducibile da quanto precede prevede un doppio ἐπί, il secondo regge il sostantivo posto alla fine mentre il primo è premesso all'unico verbo che mette in relazione diretta le mani del taumaturgo, soggetto, con gli occhi del cieco, le estremità energetiche e creative dell'uno con la parte malata dell'altro. Nel mondo antico il tocco della mano divina comunica benessere e salute agli uomini,[48] mentre l'AT non conosce l'uso delle mani per scopi terapeutici, a differenza di quanto avviene nel NT,[49] in cui Gesù tocca i malati con la mano ed essi guariscono.[50] Il nostro, oltre al dettato matteano cui probabilmente si riferisce per questo particolare,[51] ave-

[48] Ael. Arist., *or*. 42,10; Ael., *fr*. 99; Ditt., *Syll*. 1170,23; Philostr., *vit. Apoll*. 4,45.

[49] Mc 1,31 par.; 1,41 par.; 3,10 par.; 5,23 par.; 5,41 par.; 6,5.56 par.; 7,32; 8,23.25 (Gesù pone la mano sugli occhi del cieco di Betsaida e gli ridona la vista); 9,27 par.; Lc 4,40; 6,19; 13,13 (con la mano raddrizza una gobba); 14,4.

[50] Cf. E. Lohse, «χείρ», in *GLNT*, XV, 661-691.

[51] Dei sinottici solo Mt 20,34 dice che Gesù toccò (ἥψατο) i loro occhi, particolare taciuto dagli altri due.

va una vasta scelta per essere più preciso; e ne approfitta, come tiene in conto la scrittura lucana per indicare l'immediata guarigione (ἀνέβλεψα παραχρῆμα).[52]

Appena concluso l'intervento del cieco sanato è la volta di un altro miracolato, pure questi giudeo (ἄλλος ἰουδαῖος): si fa avanti come il precedente (παραπηδήσας) per dire (εἶπεν) la sua esperienza e dare testimonianza nei riguardi del Nazareno, contraria a quella dei capi giudei. Medesima presentazione e stesso vocabolario del precedente, solo più stringato è il racconto: con appena sei parole dice come era prima (κυρτὸς ἤμην), come l'ha reso l'intervento di Gesù (καὶ ὤρθωσέ με) e che azione ha compiuto (λόγῳ): era gobbo e con una parola l'ha raddrizzato. Il vocabolario è nuovo rispetto al NT,[53] né è facile trovare una figura parallela che si possa supporre esserne stata il modello.[54] L'unico personaggio che forse gli si potrebbe accostare è la donna curva raddrizzata da Gesù in Lc 13,10-17, però in quel caso il taumaturgo impone le mani a una persona posseduta da diciotto anni da uno spirito, particolari assenti nel nostro che invece viene guarito solo dalla parola, anzi da una sola parola. Li accomuna invece la posizione curva e il raddrizzarsi per il quale Lc usa ἀνορθόω mentre il redattore nostro sottrae la preposizione premessa ἀνά preferendo il più semplice ὀρθόω.

L'ultima testimonianza del capitolo, assente nel monacense CXCII e nei parigini 770 e 1012, ricalca la precedente nella forma, nella disposizione degli elementi, nelle parole dell'inizio e della fine, in parte nella presentazione (ἄλλος εἶπεν), nella stringatezza dell'intervento, pure questo di sei parole, e infine nella triplice comunicazione dello stato precedente (λεπρὸς ἐγενόμην), della guarigione (ἐθεράπευσέν με) e dell'azione compiuta (λόγῳ). Si tratta di un altro miracolato, si suppone giudeo: questa volta è un uomo che ha contratto la lebbra, termine abbastanza generico con cui non infrequentemente viene indicata ogni malattia della pelle, sanato pure qui con una sola parola, ci tiene a precisare il redattore. Nei sinottici, benché a più riprese si parli di lebbrosi guariti, in realtà c'è un'unica narrazione riportata dalla triplice tradizione,[55] in cui però la parola di Gesù è preceduta dalla mano che tocca

---

[52] Lc 18,43: παραχρῆμα ἀνέβλεψεν.

[53] Non si hanno presenze di κυρτός, né di ὀρθόω nel NT mentre compare tre volte ἀνορθόω (Lc 13,13; At 15,16; Eb 12,12).

[54] Erbetta, *Gli Apocrifi*, 257, individua il modello nell'uomo dalla mano inaridita di Mc 3,1-6, per cui è costretto pure a adattare la traduzione: invece di un gobbo propone un uomo con un braccio curvo.

[55] Mt 8,1-4; Mc 1,40-45; Lc 5,12-14.

il lebbroso. Al redattore sembra interessare meno la fedeltà a un testo specifico quanto la testimonianza complessiva dei miracoli la cui realizzazione costituiva il segno della presenza del Messia. Prima ancora di essere testimoni chiamati a difendere Gesù nel processo intentatogli dai capi dei giudei, i miracolati attestano la messianicità di chi è stato messo sul banco degli imputati.[56] La loro esperienza personale li ha resi edotti circa il tradimento che i capi stanno perpetrando nei confronti del popolo e della stessa tradizione ebraica proiettata verso l'attesa del Messia:[57] ora che è tra di loro lo stanno processando.[58]

Gilberto Marconi
Università degli Studi del Molise
gilberto.marconi@unimol.it

Parole chiave

Processo – Miracolati – Messia

Keywords

Trial – Miraculously-healed – Messiah

Sommario

La presenza dei miracolati al processo di Gesù, prima ancora di costituire una testimonianza chiamata a difendere il taumaturgo, manifesta la messianicità di chi è stato messo sul banco degli imputati: l'esperienza personale di ciascuno, tutti giudei, li ha resi edotti circa il tradimento che i capi stanno perpetrando nei confronti del popolo e della stessa tradizione ebraica proiettata verso l'attesa del Messia.

---

[56] Questi personaggi sono una risposta all'interrogativo posto da R. Gounelle, «La divinité du Christ est-elle une question centrale dans le procés de Jésus rapporté par les Acta Pilati?», in *Apocrypha* 8(1997), 121-136.

[57] Cf. H. Cazelles, *Il Messia della Bibbia. Cristologia dell'Antico Testamento*, Roma 1981; E. Cortese, *Il tempo della fine. Messianismo ed escatologia nel messaggio profetico*, Milano 2010; J. Greenstone, *The Messiah Idea in Jewish History*, Westport, CT 1973.

[58] Cf. B. Dehanschutter, «Anti-Judaism in the Apocrypha», in E.A. Livingstone (ed.), *Papers Presented to the Tenth International Conference on Patristic Studies*, Oxford 24-29 August 1987, Louvain 1989, 345-50.

Summary

The presence of the miraculously-healed people at Jesus' trial, even before constituting a testimony in defence of the thaumaturge, shows the messianic nature of those who have been put in the dock: the personal experience of each of them, all Jews, has made them aware of the betrayal that the leaders are perpetrating against the people and the same Jewish tradition projected towards the expectation of the Messiah.

Paolo e la Legge.
Per un aggiornato *status quaestionis* della ricerca

Nel 1990 Romano Penna[1] pubblicò su *Rivista Biblica* un articolo sulla Legge[2] nelle lettere paoline, mostrando 8 diverse prospettive con le quali tale tematica era stata affrontata nel corso della storia e presentando alcune sue considerazioni sulla questione. Dopo 16 anni, Stefano Romanello,[3] sempre sulla presente rivista, offrì una sintesi della sua riflessione su Paolo e la Legge, menzionando anche diversi studi in merito. Passati altri 16 anni ed essendo uscite molte nuove e interessanti pubblicazioni – visto che la questione è sicuramente una delle più difficili[4] e quindi dibattute delle lettere paoline – crediamo valga la pena cercare di delineare un aggiornato *status quaestionis* della ricerca. Rispetto ai due contributi precedenti, non è nostra intenzione esprimere prima di tutto delle personali considerazioni sulla visione che Paolo ebbe della Legge, quanto indicare, a beneficio del lettore, le posizioni più rilevanti degli studiosi.

In un primo momento ci serviremo di tre *status quaestionis*, elaborati da tre importanti esegeti ma che giungono sino al 2004. Così in un secondo passo vedremo come si è sviluppata la ricerca dopo tale anno e fino a oggi, prendendo in esame i contributi più rilevanti. Concluderemo con alcune nostre considerazioni critiche riguardanti gli studi su Paolo e la Legge e sulla tematica stessa.

---

[1] R. Penna, «Il problema della Legge nelle lettere di S. Paolo. Alcuni aspetti», in *RivB* 38(1990), 327-352.

[2] Il maiuscolo è per significare la legge mosaica.

[3] S. Romanello, «Paolo e la Legge. Prolegomeni a una riflessione organica», in *RivB* 54(2006), 321-356.

[4] Cf. ad es. P. Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen 1992, I, 253: «nicht ohne Grund als der schwierigste Teil der Theologie des Apostels».

Status quaestionis fino al 2004

Com'è stata valutata sin dal suo sorgere l'interpretazione paolina della Legge? Proprio Penna[5] fornisce un interessante *status quaestionis* storico, diviso in 8 tappe:

1. Atteggiamento del tutto negativo dei giudeo-cristiani (si veda anche Giacomo).
2. Riferimento del discorso paolino alla legge naturale (Origene).
3. Distinzione tra i precetti morali e quelli cerimoniali della Legge (Giustino e Ireneo).
4. Assegnazione alla Legge di una funzione educativa (Crisostomo e Tommaso).
5. Considerazione della Legge e delle sue opere come totalmente negative (Lutero).
6. Problema del vanto di Israele di fronte ai pagani per il possesso della Legge (Sanders).
7. Cambio di prospettiva in senso positivo tra Galati e Romani (Hübner).
8. Visione della Legge come buona, ma incapace di redimere (posizione maggioritaria).

Il quadro così delineato è di grande valore per ricostruire la riflessione attuata nella storia del pensiero cristiano riguardo alla nostra questione, mentre risulta meno utile e aggiornato per comprendere la situazione più recente degli studi.

In particolare è necessario sottolineare che il *paradigm shift* provocato da Sanders[6] ha avuto un'influenza rilevante soprattutto nel rapporto tra Paolo e la Legge. Di tutto ciò è ben consapevole Koperski[7] quando, nel 2001, scrive un agile volume riguardante la ricerca attuale sulla nostra questione. Dopo aver sostenuto che la cosa su cui sono d'accordo tutti gli studiosi è che cercare di rendere conto della posizione paolina sulla Legge non è semplice, l'esegeta americana presenta tre gruppi, contraddistinti da una risposta diversa alla domanda su cosa, secondo Paolo, ci sia di sbagliato nella Legge. Secondo un primo gruppo, legato alla tradizione luterana e capeggiato da Bultmann e Käsemann, la Legge favorisce un'attitudine di orgoglio, in base al-

---

[5] Penna, «Il problema della Legge nelle lettere di S. Paolo», 331-340.

[6] E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, London-Philadephia, PA 1977.

[7] V. Koperski, *What Are They Saying About Paul and the Law?* (WATSA), New York-Mahwah, NJ 2001.

la quale la salvezza può essere ottenuta con i propri sforzi. Il secondo gruppo, composto da Sanders ma anche da Räisänen, ritiene che ciò che non va nella Legge è semplicemente il fatto che la Legge non è Cristo; nello specifico essa sarebbe legata anche a un particolarismo etnico e Paolo avrebbe una posizione che in fondo non è coerente. D'altra parte il terzo gruppo, rappresentato da J.C. Beker, Dunn e altri, nega l'incoerenza di Paolo e afferma come l'Apostolo rigetti una particolare interpretazione della funzione della Legge, determinata dagli *identity* o *boundary markers* e da una percezione ristretta della disponibilità della salvezza. In seguito, l'autrice segnala un quarto gruppo, con Westerholm, Martyn e altri, il quale, in risposta a Sanders, riafferma la posizione luterana, depurata però dalla denigrazione del giudaismo. Infine ci sarebbe anche un quinto gruppo che non si preoccupa di vedere soltanto ciò che, secondo Paolo, è sbagliato nella Legge, ma piuttosto come può essere compresa in maniera coerente la posizione paolina sulla Legge; per questi autori, come Lambrecht e Thielman, quello che non va nella Legge è il suo collegamento con la peccaminosità. Conclusivamente, Koperski afferma come ci sia un numero crescente di studiosi che ritiene che la giustificazione per la fede e non per le opere della Legge, e quindi la stessa questione della Legge, non siano da considerarsi più come il centro della teologia paolina.

La schematizzazione in gruppi da parte di Koperski è sicuramente utile e dona un facile orientamento al lettore smarrito nei meandri della ricerca sull'interpretazione paolina della Legge. Tuttavia la sua proposta semplifica troppo la complessità della situazione, ponendo nello stesso gruppo ricercatori che non hanno molto a che fare l'uno con l'altro e che si soffermano su aspetti ben diversi della questione della Legge in Paolo.

A sopperire a queste carenze e a offrire un notevole *status quaestionis* fino al 2004 della ricerca sul tema paolino della giustificazione per la fede e non per le opere della Legge, e quindi sulla Legge stessa, provvede Westerholm[8] con una monografia che si prefigge di rispondere alla sfida, lanciata dalla *New Perspective*, al Paolo luterano. Così nella prima parte del volume abbiamo 4 ritratti del Paolo luterano (poiché gli autori in questione ritengono la dottrina della giustificazione come centrale): Agostino, Lutero, Calvino, John Wesley. Nella seconda parte si vede come il Paolo luterano sia stato considerato dagli studiosi nel

[8] S. Westerholm, *Perspectives Old and New on Paul. The "Lutheran" Paul and His Critics*, Grand Rapids, MI-Cambridge, UK 2004.

XX secolo e come siano state sollevate diverse questioni problematiche riguardanti la giustificazione e la Legge. Mentre la terza parte è dedicata ai vari termini concernenti la dottrina della giustificazione e cerca di giungere a far chiarezza su ciascuno di essi.

In particolare, la seconda parte comincia con Wrede e Schweitzer, che considerano la giustificazione una questione secondaria nel pensiero di Paolo, passa poi a trattare di studiosi come Schoeps e Montefiore, i quali ritengono come l'Apostolo abbia attuato una distorsione interpretativa, facendo del giudaismo un antagonista della dottrina della giustificazione. D'altra parte, Stendahl critica la prospettiva di Agostino e di Lutero perché essi impongono a Paolo i turbamenti della loro coscienza sensibile e introspettiva mentre la sua era una coscienza robusta e non travagliata; questa lettura deformante apparirebbe chiara soprattutto in merito all'interpretazione della Legge. Per quanto riguarda la valutazione della giustificazione derivante dalla Legge in Paolo, per Wilkens è una realtà buona, per Bultmann cattiva, per Sanders indifferente, in quanto messa a paragone con la giustificazione di Dio in Cristo. Mentre in merito alle diverse posizioni assunte dall'Apostolo sulla Legge, Drane e Hübner parlano di un rilevante cambiamento nel pensiero di Paolo tra Galati e Romani, mentre Räisänen pensa che Paolo sia contraddittorio e non abbia ben compreso il giudaismo. Al contrario, per la *New Perspective* non è tanto l'Apostolo a non avere compreso il giudaismo, quanto i suoi interpreti luterani; oltre a Sanders, i principali rappresentanti di questa corrente interpretativa sono Donaldson, Wright[9] e Dunn, nello specifico gli ultimi due sottolineano il fatto che ciò che Paolo trova sbagliato nella Legge è il suo etnocentrismo. Poi, nelle risposte luterane, alla *New Perspective* si annoverano Cranfield, Schreiner, Das, Thielman, Seifrid, che insistono sul fatto che nella dottrina paolina della giustificazione per fede e non per le opere della Legge è escluso lo sforzo umano per ottenere l'approvazione di Dio. Infine si presentano gli autori che vedono una coerenza tra la dottrina della giustificazione per la fede e le convinzioni paoline in una specifica area: antropologia (Laato), retorica (Thurén, Aletti), apocalittica (Martyn), teologia della croce (J. Becker).

[9] Si deve notare che negli anni successivi alla pubblicazione del saggio di Westerholm, Wright ha preso un po' di distanza dalla *New Perspective*, cosicché il suo orientamento ha assunto il nuovo nome di *Fresh Perspective*, cf. N.T. Wright, *Paul. In Fresh Perspective*, Minneapolis, MN 2005.

Nella terza parte del suo volume, Westerholm, tra le altre cose, dedica un intero capitolo alla comprensione paolina della Legge, riassumendola in nove tesi:

1. Gli esseri umani possono riconoscere o negare la propria dipendenza dal Creatore, come relative conseguenze ci sono vita e favore divino oppure la rovina.
2. La Legge mostra l'appropriata risposta umana al vivere nella creazione di Dio; essa è un dono divino a Israele, segno-simbolo del favore di Dio per il suo popolo.
3. La Legge contiene ordinanze vincolanti solo per gli ebrei, la loro osservanza li ha messi a parte dalle altre nazioni come popolo di Dio.
4. L'umanità adamica (discendente da Adamo) non è sottomessa alla Legge di Dio e non può farlo.
5. Per gli esseri umani adamici la Legge non può servire come la strada alla giustizia e alla vita.
6. Il dono della Legge è servito a evidenziare ed esacerbare la schiavitù dal peccato.
7. La giustizia di Dio rivelata in Cristo Gesù opera fuori dalla Legge; coloro che continuano a ricercare la giustizia della Legge attribuiscono erroneamente alle opere della loro carne non redenta un ruolo nell'assicurarsi la divina approvazione.
8. I credenti in Cristo non sono sotto la Legge.
9. Tuttavia la giustizia cristiana adempie la Legge; Paolo non chiede di adempierla, ma descrive il fatto che il cristiano la compie senza praticarla (cf. uso di πληρόω e non di ποιέω).

Così la monografia di Westerholm non solo è di grande utilità poiché delinea gli elementi principali del dibattito sulla giustificazione e sulla Legge, ma, per quanto ci riguarda, possiede anche un notevole interesse dal momento che ci presenta un'interpretazione neo-luterana della posizione paolina sulla Legge, contraddistinta dall'insistenza sul fatto che l'uomo con le sue opere (quindi anche quelle della Legge) non può raggiungere la giustificazione. Tuttavia, dal 2004 a oggi la ricerca su Paolo e la Legge è proseguita e diversi sono i contributi degni di nota che converrà, seppur brevemente recensire.

La ricerca dal 2004 a oggi

Come già annunciato, in questa seconda parte prenderemo in esame le pubblicazioni di un certo rilievo, successive al saggio di Westerholm, e concernenti il rapporto tra Paolo e la Legge (lasceremo a parte quelle che riguardano in maniera indiretta il nostro argomento, ad esem-

pio quelle sulla giustificazione). Non è facile orientarsi tra di esse, ma è possibile intravedere una divisione in base all'aspetto che del nostro tema viene trattato.

Un primo gruppo di contributi, molto numeroso, è di carattere generale, in quanto dedicato a Paolo e alla Legge nella sua globalità. Nel 2004 Dunn,[10] in un testo pubblicato in francese, ribadisce sostanzialmente le sue precedenti posizioni, asserendo che l'Apostolo contrasta un'interpretazione ristretta della Legge, finalizzata a definire e distinguere Israele dagli altri popoli. Nello stesso anno e in prospettiva storica, Hengel[11] afferma che Paolo maturò il suo insegnamento sulla giustificazione e la Legge già al momento della rivelazione sulla via di Damasco e non successivamente all'epoca del conflitto galatico.

Abbiamo poi il succitato articolo di Romanello,[12] nel quale si sostiene come sia necessario riconoscere nelle lettere paoline la presenza di un processo ermeneutico nei confronti della Legge, atto a evidenziarne aspetti e funzioni diverse, in ragione anche del contesto della lettera e dei destinatari ai quali si rivolge; così l'Apostolo combatterebbe un *Torah-centrismo*, che significa una relazione con Dio basata e governata dalla Legge, perché essa è piuttosto fondata su Cristo, tuttavia la Legge è portatrice della rivelazione di Dio in quanto Scrittura, anche se in questo modo testimonia il proprio superamento in Cristo. Nel medesimo anno 2006, in un contributo poco conosciuto dedicato al Paolo luterano e alla Legge, il finlandese Saarinen[13] contesta la presentazione che Westerholm fa delle questione e afferma che Lutero è molto più vicino alla *New Perspective* di quanto si crede, infatti è da mettere in dubbio l'univoca lettura forense della giustificazione e accostare il Riformatore all'idea di partecipazione in Cristo. Ed è proprio lo stesso Westerholm[14] che nel 2008 presenta l'insieme del con-

---

[10] J.D.G. Dunn, «Paul et la Torah: le rôle de la Loi dans la théologie de Paul l'apôtre», in A. Dettwiler – J.-D. Kaestli et al. (edd.), *Paul, une théologie en construction* (MoBi 51), Genève 2004, 227-249.

[11] M. Hengel, «The Stance of the Apostle Paul Toward the Law in the Unknown Years Between Damascus and Antioch», in D.A. Carson – P.T. O'Brien (edd.), *Justification and Variegated Nomism. II: The Paradoxes of Paul* (WUNT 2/181), Tübingen 2004, 75-103.

[12] Romanello, «Paolo e la Legge», 321-356.

[13] R. Saarinen, «The Pauline Luther and the Law. Lutheran Theology Reengages the Study of Paul», in *ProEc* 15(2006), 64-86.

[14] S. Westerholm, «Finnish Contributions to the Debate on Paul and the Law», in L. Aejmelaeus – A. Mustakallio (edd.), *The Nordic Paul. Finnish Approaches to Pauline Theology* (LNTS 374), London 2008, 3-15.

tributo della scuola finlandese riguardo la tematica di Paolo e la Legge (Räisänen, Kuula, Laato, Eskola, Thurén), cogliendo anche l'occasione per ribadire in sintesi la propria posizione, basata sul fatto che l'uomo peccatore non può in alcun modo compiere ciò che la Legge richiede e che lo condurrebbe alla vita da essa promessa, motivo per il quale interviene la novità del vangelo.

Ritornando in Italia, nel 2008 Pitta pubblica una monografia[15], nella quale dedica due capitoli sulla Legge in Galati e Romani, e poi l'anno dopo un articolo[16], di natura più generale, nel quale afferma che in Paolo non c'è né l'abrogazione della Legge, né la considerazione di essa come lo statuto etico dei credenti, piuttosto si assiste a una sua relativizzazione; infatti egli usa per la Legge e la sua osservanza il motivo dell'*adiaphoron* o di quanto è indifferente rispetto a ciò che è prioritario, in questo caso si tratta dell'essere uno in Cristo, della giustificazione per la fede in lui. L'anno successivo Bergmeier[17] pubblica una monografia, basandosi soprattutto sullo studio di Galati, Romani e Fil 3,9, riguardante la giustificazione, la Legge e la fede; Paolo, pur non abbandonando la sua ebraicità, ritiene che i privilegi di Israele, come le leggi rituali e il possesso della Legge, da segni esterni della protezione divina dovevano diventare caratteristiche interiori poiché la Legge ha trovato in Cristo il suo contenuto di senso. Successivamente, nel 2013, Rosner[18] scrive un'importante monografia su Paolo e la Legge, nella quale delinea tre movimenti in questa relazione: rifiuto polemico (della Legge in quanto legislazione), radicale sostituzione (come motivo teologico contrapposto a Cristo), riappropriazione sincera (Legge come fonte per esporre il vangelo e per praticare l'etica). Egli propone una soluzione ermeneutica (richiama la precedente posizione di Romanello, pur non citandola) secondo la quale si ribadisce l'unità della Legge per Paolo, ma riconoscendovi funzioni diverse e promovendo una riappropriazione di essa in quanto profezia e sapienza, poiché la Legge in quanto alleanza mosaica è abolita ma in quanto Scrittura permane in tutto il suo valore per i credenti in Cristo. In un articolo del 2015, Fre-

---

[15] A. Pitta, *Paolo, la Scrittura e la Legge. Antiche e nuove prospettive* (SB 57), Bologna 2008, 131-160, 181-221.

[16] A. Pitta, «Paolo e la Legge. Aporie e prospettive», in *ED* 62(2009), 11-27.

[17] R. Bergmeier, *Gerechtigkeit, Gesetz und Glaube bei Paulus. Der judenchristliche Heidenapostel im Streit um das Gesetz und seine Werke* (BThSt 115), Neukirchen-Vluyn 2010.

[18] B.S. Rosner, *Paul and the Law. Keeping the Commandments of God* (NSBT 31), Nottingham, UK-Downers Grove, IL 2013.

driksen[19] sostiene, con una prospettiva storico-religiosa e solo con un veloce confronto con i testi paolini, che è del tutto sbagliato definire la missione di Paolo e la sua personale posizione come *Law-free*, infatti egli domanda ai suoi convertiti un livello di giudaizzazione molto più grande di quello richiesto dalle sinagoghe o dal tempio di Gerusalemme ai gentili e, d'altra parte, l'Apostolo non ha mai cessato di osservare le tradizioni giudaiche dei suoi padri.

In seguito, nel 2016, Baltes[20] offre un lungo contributo sulla «libertà dalla Legge» e sulla Legge stessa in Paolo, mettendo in dubbio l'importanza e la validità del suddetto concetto, poiché l'Apostolo seguirebbe la linea giudaica secondo la quale la Legge rende possibile la libertà della persona anche se ritiene che ci sia bisogno dell'evento Cristo per realizzarla veramente. Inoltre l'esegeta tedesco riassume in 5 punti lo stato della ricerca su Paolo e la Legge (i primi quattro sono per lui indiscussi): 1. nella visione di Paolo, la giustificazione attraverso l'osservanza delle prescrizioni della Legge è impossibile; 2. questa impossibilità vale alla stessa maniera per giudei e non-giudei; 3. secondo l'Apostolo, una completa obbligazione nei confronti della *Torah* per i non-giudei, come avveniva attraverso la conversione e la circoncisione, non è più un'opzione praticabile; 4. la *Torah* non è abolita o abrogata, ma è stata fondamentalmente trasformata dall'evento Cristo ed è stata ordinata e subordinata a esso nella sua funzione; 5. ciò che rimane controverso, tuttavia, è la questione se per Paolo questa trasformazione della *Torah* esonerava anche i seguaci ebrei di Gesù dall'obbligo della sua osservanza, ad esempio nel campo delle leggi di purità e o di quelle alimentari e nella circoncisione dei loro figli. Nello stesso anno anche Frey[21] pubblica un contributo su Paolo e la Legge, basandosi soprattutto sull'esegesi dei relativi testi; nel nuovo contesto «in Cristo», l'Apostolo non sostiene un'abrogazione della Legge, ma neppure una sua conferma, per lui la volontà di Dio che la Legge esprime richiede un'obbedienza non nella lettera ma nello Spirito, attraverso l'osservanza del comandamento dell'amore. Ancora nel 2016, si deve segnalare un rilevan-

---

[19] P. Fredriksen, «Why Should a "Law-Free" Mission Mean a "Law-Free" Apostle?», in *JBL* 134(2015), 637-650.

[20] G. Baltes, «"Freiheit vom Gesetz" – eine paulinische Formel? Paulus zwischen jüdischem Gesetz und christlicher Freiheit», in A.D. Baum – D. Häusser et al. (edd.), *Der jüdische Messias Jesus und sein jüdischer Apostel Paulus* (WUNT 2/425), Tübingen 2016, 265-314.

[21] J. Frey, «Der Jude Paulus und der Nomos», in J. Thiessen (ed.), *Das antike Judentum und die Paulusexegese* (BThSt 160), Neukirchen-Vluyn 2016, 47-93.

te saggio che tocca la nostra questione, è quello di Thiessen,[22] autore da ascrivere alla *Radical New Perspective*, il quale intende presentare una nuova spiegazione delle affermazioni paoline sulla Legge presenti in Galati e Romani. Così egli sostiene che Paolo non si oppone al giudaismo, alla Legge e perfino all'etnocentrismo, mentre le sue posizioni sulla Legge, e in particolare sulla circoncisione, sono motivate dal desiderio che i suoi interlocutori pagani non la adottino e si convertano al giudaismo. Per l'Apostolo, la Legge ha in effetti una funzione sociologica, dovendo preservare la divisione genealogica, secondo la carne, tra giudei e gentili, per i primi essa continua a essere rilevante mentre per i secondi solo Cristo è la soluzione per divenire accetti a Dio.

Si arriva quindi al 2018 quando Leighton[23] presenta un articolo nel quale approfondisce la visione paolina della Legge a partire dal lessico, sostenendo che si deve considerare come nelle lettere dell'Apostolo il termine νόμος funga anche da sineddoche per la legislazione propria dell'alleanza mosaica e quindi possa coincidere con διαθήκη, allo scopo di mettere in risalto le obbligazioni e le condizioni legate all'alleanza con le relative conseguenze per l'obbedienza e la disobbedienza. Sulla stessa linea di ricerca lessicale riguardante il vocabolo *νόμος* in Paolo, l'anno successivo Wishart,[24] servendosi della linguistica computazionale, afferma che il suo significato di base non è tanto «legge» quanto «consuetudine», cioè una norma valevole al livello sociale anche se non codificata. Sempre nel 2019, ma con una minore attenzione all'aspetto linguistico e più a quello teologico, in un suo contributo Garroway[25] afferma che Paolo, pur essendo profondamente radicato nel giudaismo, sviluppa un'insolita visione antilegalista senza però arrivare a revocare la *Torah*, in fondo la sua è una prospettiva paradossale perché ritiene che i credenti in Cristo portino a compimento la Legge (vivendo il comandamento dell'amore) senza osservarla.

Dopo questo primo gruppo segnato da un interesse generale per la questione, possiamo individuarne un secondo, caratterizzato invece da un'attenzione al ruolo della Legge nell'etica paolina. Nel 2012 esce

---

[22] M. Thiessen, *Paul and the Gentile Problem*, New York 2016.

[23] M.B. Leighton, «Mosaic Covenant as a Possible Referent for νόμος in Paul», in *TynB* 69(2018), 161-181.

[24] R.A. Wishart, «Paul's Use of Νόμος: Torah, Law, or Custom?», in S.E. Porter – C.D. Land (edd.), *Paul and Scripture* (PAST 10), Leiden-Boston, MA 2019.

[25] J.D. Garroway, «Paul. Within Judaism, Without Law», in D. Lincicum – R. Sheridan et al. (edd.), *Law and Lawlessness in Early Judaism and Early Christianity* (WUNT 420), Tübingen 2019, 49-66.

dunque un volume collettivo a 7 voci che intende mettere in rilievo tale questione che non troverebbe sufficiente spazio nella ricerca.[26] Il curatore, Meiser,[27] nel saggio conclusivo afferma che se, da una parte, per Paolo la conformità a Cristo e la guida dello Spirito appaiono gli elementi più importanti dell'etica, dall'altra, egli non vede alcuna contraddizione tra la sua morale e la Legge di Israele perché per lui il Padre di Gesù Cristo e il Dio di Israele coincidono, così l'Apostolo può ben sostenere che lo Spirito rende il credente in Cristo capace di compiere quanto la stessa Legge richiede. Quattro anni dopo è pubblicata una collettanea con ben 13 contributori, riguardante il rapporto tra la Legge e la morale del cristianesimo primitivo, nella convinzione, soprattutto da parte dei curatori, che la legislazione mosaica continui a servire come riferimento etico e identitario per i credenti in Cristo.[28] Tra i contributi dedicati a Paolo, dobbiamo segnalare prima quello di Gaventa,[29] la quale, invece di evidenziare il ruolo positivo della Legge per l'etica e l'identità dei cristiani, sostiene che, a partire da τέλος di 10,4 letto come «termine», in Romani la Legge è messa in crisi e sostituita da Cristo. Un secondo interessante contributo è quello di Donaldson,[30] il quale sottolinea la trasformazione avvenuta nel pensiero dell'Apostolo riguardo la funzione della Legge: il Paolo pre-cristiano pensava che la Legge e la legge naturale servissero a condannare quelli fuori l'alleanza sinaitica; il Paolo cristiano ritiene che la legge naturale, le cui esigenze etiche coincidono con quelle della Legge, corrisponda al comportamento morale domandato alle «genti in Cristo», in base al quale la giusta richiesta della Legge è compiuta (cf. Rm 8,4).

Un terzo rilevante gruppo di studi riguarda l'interpretazione del sintagma paolino ἔργα νόμου. Nel 2005 Bachmann[31] presenta un lungo

---

[26] M. Meiser (ed.) *The Torah in the Ethics of Paul* (LNTS 473), London-New York 2012. Si vedano le pp. 2-9 per uno *status quaestionis* sugli studi riguardanti il ruolo della Legge nell'etica paolina.

[27] Meiser, *The Torah in the Ethics of Paul*, 120-141.

[28] S.J. Wendel – D.M. Miller (edd.), *Torah Ethics and Early Christian Identity*, Grand Rapids, MI 2016.

[29] B.R. Gaventa, «Questions about *Nomos*, Answers about *Christos*. Romans 10:4 in Context», in Wendel – Miller (edd.), *Torah Ethics and Early Christian Identity*, 121-134.

[30] T.L. Donaldson, «Paul, Abraham's Gentile "Offspring", and the Torah», *ibid.*, 135-150.

[31] M. Bachmann, «Keil oder Mikroskop? Zur jüngeren Diskussion um den Ausdruck „'Werke' des Gesetzes"», in M. Bachmann (ed.), *Lutherische und Neue Paulusperspektive. Beiträge zu einem Schlüsselproblem der gegenwärtigen exegetischen Diskussion* (WUNT 182), Tübingen 2005, 69-134.

contributo con il quale chiarifica la posizione che difenderà anche successivamente: il sintagma corrisponde alle *ma'ăśê hattôrāh* di 4QMMT e indica gli *halakhot* che, a loro volta, coincidono con i *boundary markers* della *New Perspective* (leggi alimentari, sabato, circoncisione), precetti legali non implicanti attività o obbedienza; la questione paolina non è perciò quella di affermare che la giustificazione non dipende dalle opere dell'uomo, ma che essa non dipende da un sistema di regole di separazione etnica. L'anno dopo Hofius,[32] in risposta anche a Bachmann, pubblica un altro rilevante contributo sull'argomento e sostiene anzitutto che le *ma'ăśê hattôrāh* sono invece pratiche della Legge e che tale espressione costituisce solo un parallelo formale alle ἔργα νόμου paoline, perché le prime riguardano un complesso di osservanze della *Torah*, mentre le seconde concernono la pratica della Legge in tutti i contesti di vita. In fondo, aldilà del suo *background*, Hofius ritiene che ciò che è decisivo per l'interpretazione di ἔργα νόμου è il contesto costituito dal testo paolino, cosicché alla fine è da confermare la lettura tradizionale di «opere della Legge», in quanto realtà legate all'agire umano. Nello stesso anno, Wright[33] interviene sull'argomento, mettendo di nuovo in dubbio la semplice equivalenza tra le *ma'ăśê hattôrāh*, le ἔργα νόμου e gli *identity markers*; in particolare le dettagliate regole di 4QMMT non coincidono con le pratiche di comandamenti biblici alle quali Paolo si riferisce, tuttavia sia le *ma'ăśê hattôrāh*, sia le ἔργα νόμου vorrebbero definire i confini del popolo di Dio in prospettiva escatologica, anche se in maniera parecchio diversa (a Qumran si tratta della distinzione della setta dagli altri gruppi giudaici in attesa della fine, nel contesto della Galazia riguarderebbe invece la separazione tra il giudeo e il greco dopo l'evento escatologico della Pasqua di Cristo).

D'altra parte, un articolo del 2007 di Owen[34] affronta l'interpretazione del genitivo presente in ἔργα νόμου, fornendo, a partire dallo studio di Rm 3,21.28 e Gal 3,2.5, una nuova difesa della lettura soggettiva. In base a essa, con il sintagma si indicherebbero gli effetti dell'at-

---

[32] O. Hofius, «"Werke des Gesetzes„. Untersuchungen zu der paulinischen Rede von den ἔργα νόμου», in D. Sänger – U. Mell (edd.), *Paulus und Johannes. Exegetische Studien zur paulinischen und johanneischen Theologie und Literatur* (WUNT 198), Tübingen 2006, 271-310.

[33] N.T. Wright, «4QMMT and Paul: Justification, 'Works' and Eschatology», in A.-W. Son (ed.), *History and Exegesis. New Testament Essays in Honor of Dr E. Earle Ellis for His 80th Birthday*, New York-London 2006, 104-132.

[34] P.L. Owen, «The "Works of the Law" in Romans and Galatians: A New Defense of the Subjective Genitive», in *JBL* 126(2007), 553-577.

tività della Legge sull'umanità a partire dal momento nel quale è stata data a Israele; nel contesto paolino l'enfasi cadrebbe sull'incapacità della Legge, a causa del peccato, di produrre nel popolo una giustizia in grado di sopravvivere di fronte al giudizio di Dio. Tre anni dopo, Das[35] pubblica un articolo, nel quale mostra come nella letteratura del Secondo Tempio sia presente una riflessione sulla grazia divina, ma anche l'attenzione a una pratica della Legge richiedente obbedienza, così conclude col dire, in considerazione pure di Rm 4,4-5, che Paolo critica le «opere della Legge» non solo per motivi etnici ma soprattutto come umane realizzazioni, incapaci di ottenere la giustificazione. Nel 2014 Doering[36] offre un nuovo valido contributo sul rapporto tra 4QMMT e i testi paolini. In esso, dopo un'interessante rivista degli studi su 4QMMT, l'autore sostiene che nel brano qumranico si parla di alcune opere della Legge mentre in quelli paolini di tutte le opere della Legge – in entrambi i casi da intendere come pratiche richieste dalla *Torah*, poi nel primo caso si tratta di precetti scritti mentre nel secondo di quelli messi in atto.

Nel 2018 Thomas[37] pubblica una monografia sulla ricezione da parte della Patristica del II secolo (Didachè, Lettera di Barnaba, Ignazio di Antiochia, Lettera a Diogneto, Apologia di Aristide, Giustino, Melitone di Sardi, Ireneo) di «opere della Legge». Egli mostra come, secondo queste testimonianze, esse vengano individuate nella circoncisione, nel sabato e in altre osservanze del calendario giudaico, nei sacrifici, nelle leggi alimentari; così Thomas ritiene che per il contenuto di «opere della Legge» questa *Early* si avvicini ben più alla *New* che alla *Old Perspective*, mentre, riguardo la ragione per la quale Paolo le rifiuta, la *Early* ha una posizione diversa da entrambe le altre, basata sul fatto che in Cristo sono arrivate la nuova legge e la nuova alleanza che erano state promesse e che hanno una portata trasformativa e universale. L'anno successivo Frey[38] pubblica un contributo nel quale fornisce un ottimo

---

[35] A.A. Das, «Paul and Works of Obedience in Second Temple Judaism. Romans 4:4-5 as a "New Perspective" Case Study», in *CBQ* 7(2009), 795-812.

[36] L. Doering, «4QMMT and the Letters of Paul: Selected Aspects of Mutual Illumination», in J.-S. Rey (ed.), *The Dead Sea Scrolls and Pauline Literature* (STDJ 102), Leiden-Boston, MA 2014, 69-87.

[37] M.J. Thomas, *Paul's "Works of the Law" in the Perspective of Second Century Reception* (WUNT 2/468), Tübingen 2018.

[38] J. Frey, «Contextualizing Paul's "Works of the Law": MMT in New Testament Scholarship», in J.N. Cerone (ed.), *Qumran, Early Judaism, and New Testament Interpretation. Kleine Schriften III* (WUNT 424), Tübingen 2019, 743-762.

status quaestionis sugli studi riguardanti le «opere della Legge» e il suo rapporto con il testo di 4QMMT; egli ritiene che 4QMMT costituisca un validissimo parallelo per comprendere il *background* del linguaggio paolino, mostrandoci l'importanza dell'interpretazione e della pratica della Legge nel contesto giudaico del I secolo, tuttavia il brano qumranico rivela una situazione e degli obiettivi diversi da quelli dell'Apostolo e dei suoi destinatari cosicché non può chiarire il preciso significato del testo paolino ma soltanto aiutare a valutarne le diverse letture. Infine nel 2021 Evans[39] presenta un contributo nel quale confronta la posizione paolina sulla giustificazione non «per le opere della Legge» con quella, apparentemente in contraddizione, espressa da Gc 2,21-25. In tale contesto, lo studioso riprende attentamente il testo di 4QMMT e sostiene che le *ma'ăśê hattôrāh* sono da considerarsi sostanzialmente come leggi di purità alimentare, di conseguenza le «opere della Legge» paoline rappresentano *purity and boundary markers* che hanno la funzione di distinguere il giudeo dal gentile; d'altra parte, le opere di cui parla Giacomo sono atti di amore per i poveri che non hanno niente a che fare con le suddette, cosicché non c'è una contraddizione con la posizione paolina.

La questione concernente lo sfondo della concezione paolina della Legge è appena emersa da questo gruppo, ma è posta a tema da un quarto gruppo. A tal proposito Schnelle,[40] all'interno del suo libro pubblicato in inglese nel 2005, aveva messo bene in chiaro che in gioco non è soltanto il *background* giudaico, ma anche quello greco-romano. L'anno dopo Adeyemi[41] pubblica una monografia nella quale sostiene che la legge della Nuova Alleanza, della quale Ger 31,33 parla, fa da sfondo al discorso paolino di 2Cor 3,3 e va a coincidere, secondo l'Apostolo, nella legge di Cristo, consistente nei suoi insegnamenti e punto di riferimento per la vita dei credenti in lui, ormai liberi dalla Legge. Nel 2008 Sprinkle[42] presenta un saggio sull'interpretazione di Lv 18,5

---

[39] C.A. Evans, «James and Paul on the Works of the Law and the Pure Food of 4QMMT», in T. Ferda – D. Frayer – Griggs et al. (edd.), *"To Recover What Has Been Lost". Essays on Eschatology, Intertextuality, and Reception History in Honor of Dale C. Allison Jr.* (NTS 183), Leiden-Boston, MA 2021, 236-253.

[40] U. Schnelle, *Apostle Paul. His Life and Theology*, Grand Rapids, MI 2005, 506-521.

[41] F. Adeyemi, *The New Covenant Torah in Jeremiah and the Law of Christ in Paul* (SBL 94), New York 2006.

[42] P.M. Sprinkle, *Law and Life. The Interpretation of Leviticus 18:5 in Early Judaism and in Paul* (WUNT 2/241), Tübingen 2008.

– versetto dove si lega la Legge alla vita eterna – nel giudaismo antico e in Paolo, il quale cita tale testo anticotestamentario in Gal 3,12 e Rm 10,5. L'autore confronta l'interpretazione giudaica con quella dell'Apostolo e cerca di dedurre alcune implicazioni per la concezione paolina della Legge che si distaccano dalla lettura della *New Perspective* e sostengono una rivalutazione cristologica del fallimento della Legge come portatrice di vita. L'anno successivo Huttunen[43] pubblica una monografia che, al contrario, mette in rilievo il *background* ellenistico della concezione paolina della Legge, confrontandola con quella dello stoico Epitteto. Così in Rm 7,7-25 si richiamerebbero l'uso della prima persona in quanto mezzo retorico proprio di Epitteto e l'antropologia e la psicologia stoica, mentre le idee del suddetto filosofo riguardo al progresso morale presenterebbero analogie con le «opere della Legge» e l'esortazione etica paolina. Nel 2012 Pollmann[44] dà alle stampe un libro che intende comprendere la radice giudaica della critica paolina della Legge. L'Apostolo riprenderebbe e radicalizzerebbe quattro motivi critici presenti in Flavio Giuseppe, *4 Esdra*, Filone (repressività della Legge, impossibilità a compierla, spiritualizzazione dei precetti rituali, il carattere di aggiunta rispetto alla legge naturale), pur conservandone un'alta considerazione, in coerenza con il suo non abbandono del giudaismo. Arriviamo poi al 2017 con Hayes[45] che, all'interno della sua monografia dedicata alla concezione divina della legge dal mondo greco-romano al giudaismo rabbinico, riserva un capitolo a Paolo. Qui l'autrice afferma che l'Apostolo, a differenza di Filone, non cerca di adeguare la concezione biblica della legge divina a quella greco-romana, tuttavia applica alla Legge caratteristiche proprie della legge umana secondo la concezione greco-romana, così per Paolo essa è temporanea, irrazionale e non conduce alla virtù. L'anno dopo Ruzer[46] pubblica un articolo nel quale afferma che il linguaggio della liberazione diffuso in Galati riflette la tendenza, presente nei testi rabbinici successivi, a considerare la *Torah* come fonte di libertà, Paolo sareb-

---

[43] N. Huttunen, *Paul and Epictetus on Law. A Comparison* (LNTS 405), London-New York 2009.

[44] I. Pollmann, *Gesetzeskritische Motive in Judentum und die Gesetzeskritik des Paulus* (NTOA 98), Göttingen-Bristol, CT 2012.

[45] C. Hayes, *What's divine about divine law? Early perspectives*, Princeton, NJ-Woodstock, UK 2017, 140-164.

[46] S. Ruzer, «Paul as an Early Witness to the Jewish Notion of Liberation-through-Torah», in *JSNT* 41(2018), 82-94.

be quindi un primo testimone di questo orientamento. Infine nel 2019 Blazosky[47] dedica un saggio alla relazione tra la Legge e i gentili non credenti nella letteratura paolina (Galati, Romani, 1 Corinzi, Efesini, Colossesi, 1 Timoteo) e mostra come questa problematica sia già presente nell'AT e nella letteratura giudaica del Secondo Tempio (*Oracoli Sibillini*, *Liber antiquitatum biblicarum*, *4 Esdra*). Allo studio di tale sfondo l'autore dedica la metà del libro e deduce che da qui proviene l'idea paolina del potere universale di condanna della Legge, esteso oltre i confini di Israele anche alle genti.

Da ultimo possiamo individuare un quinto gruppo formato da coloro che affrontano il tema di Paolo e la Legge a partire da nuove metodologie di ricerca. Nel 2008 Gruenwald[48] scrive un articolo nel quale studia il tema del νόμος in Paolo da una nuova prospettiva, quella degli studi religiosi comparati, in un contesto nel quale si presta attenzione soprattutto al rito e alla ricerca su di esso. Mettendo da parte l'attenzione al testo e alla sua teologia, l'autore sostiene che, se l'Apostolo critica diversi aspetti della Legge, egli ne accetta la dimensione rituale e così fornisce regole per il culto alle sue comunità e considera la vita cristiana come una liturgia. In seguito, nel 2016 Kaden[49] pubblica una monografia che, partendo dalla comprensione del potere teorizzata da Michel Focault, evidenzia come le relazioni di potere siano da considerare nel discorso sulla Legge sviluppato nel vangelo di Marco e nelle lettere di Paolo. Si tratta di un progetto comparativo nel quale l'autore esamina il rapporto tra le relazioni di potere e la Legge non solo nel contesto del I secolo, ma anche, con una prospettiva etnografica e attenta all'antropologia della legge, in Indonesia, in Messico, nelle Filippine e nelle Hawaii dell'era coloniale; così per la questione della Legge in Paolo c'è da tenere conto dell'interazione tra le macro e le micro relazioni di potere – il contesto imperiale e la stessa autorità dell'Apostolo – e dell'adattamento della Legge ai pagani, oggetto della sua missione, in base a una *fictio iuris*. Infine nel 2018 Sandnes[50] scrive un sag-

---

[47] B. Blazosky, *The Law's Universal Condemning and Enslaving Power. Reading Paul, the Old Testament, and Second Temple Jewish Literature* (BBRS 24), University Park, PA 2019.

[48] I. Gruenwald, «Paul and the Nomos in Light of Ritual Theory», in *NTS* 54(2008), 398-416.

[49] D.A. Kaden, *Matthew, Paul, and the Anthropology of the Law* (WUNT 2/424), Tübingen 2016.

[50] K.O. Sandnes, *Paul Perceived. An Interactionist perspective on Paul and the Law* (WUNT 412), Tübingen 2018.

gio su Paolo e la Legge nel quale segue l'approccio interazionista, prosecuzione in sociologia e psicologia del pensiero pragmatista di William James e caratterizzato dall'attenzione alle relazioni tra i vari soggetti all'interno della società. Così l'autore ritiene che sia fondamentale comprendere come la posizione paolina sulla Legge sia stata recepita nel suo contesto di vita e di missione, guardando in particolare ai suoi avversari presenti in Galati e Romani e allo stesso testo di Atti; il decentramento della *Torah* fu considerato un pericolo per la moralità di giudei e greci, ai quali ugualmente l'Apostolo si rivolgeva (a differenza di ciò che ritiene buona parte della *New Perspective*).

Al termine di questa lunga panoramica sulla ricerca riguardo a Paolo e alla Legge dal 2004 a oggi, dobbiamo precisare che la nostra divisione in cinque gruppi è stata pensata a beneficio del lettore e che può non risultare del tutto precisa, perché alcune pubblicazioni potrebbero essere annoverate anche all'interno di un altro insieme, avendo più di un elemento classificabile, ma crediamo comunque che tale quadro risulti di una certa utilità.

Valutazioni e conclusioni su Paolo e la Legge

Dopo aver osservato attentamente lo *status questionis* precedente al 2004, come valutare il cammino di ricerca su Paolo e la Legge dal 2004 fino a oggi e quindi in un periodo di quasi due decenni? Crediamo di poter esprimere le nostre considerazioni nei seguenti punti:

1. Come in precedenza, la questione della Legge continua a essere una delle più dibattute all'interno degli studi paolini, ne è prova il gran numero di contributi pubblicati dal 2004 a oggi.

2. La contrapposizione, nata sul finire degli anni '70, tra la lettura della *New Perspective* (e le sue varianti), che lega la critica paolina della Legge a una questione di particolarismo etnico, e quella della *Old Perspective*, che la ritrova invece nello sforzo umano di autogiustificarsi, resta dominante mentre faticano ad affermarsi le interpretazioni alternative alle suddette.

3. Al di là della visione di insieme che Paolo ha avuto della Legge, l'aspetto di gran lunga più discusso è quello dell'individuazione delle ἔργα νόμου e del loro rapporto con le *ma'ăśê hattôrāh* di 4QMMT, dibattito iniziato già negli anni '90.

4. Altri aspetti che vengono trattati sono il ruolo della Legge nell'etica dell'Apostolo, lo sfondo giudaico ed ellenistico della concezione paolina e infine il possibile utilizzo di nuove metodologie di ricerca,

alternative agli approcci testuali e teologici, in merito alla tematica di Paolo e la Legge.

5. La discussione sulla relazione dell'Apostolo con la Legge risulta essere un *test case* della situazione più ampia degli studi paolini, dove la produzione dei contributi è molto abbondante, ma non sempre di rilevante qualità, non c'è più un paradigma di riferimento, dopo la fine del Paolo luterano, e si sperimentano nuove metodologie di interpretazione, alternative agli approcci più testuali e teologici.

Infine ci permettiamo di esprimere, seppur brevemente, la nostra posizione sul rapporto tra Paolo e la Legge, posizione presentata e giustificata in alcune precedenti pubblicazioni.[51] Secondo l'Apostolo, la Legge non rende giusto e non può salvare nessuno, giudeo o greco che sia, perché ciò avviene unicamente per la fede in Gesù Cristo.[52] In particolare, riteniamo che le «opere della Legge» paoline indichino tutte le azioni compiute in obbedienza alla legislazione mosaica, senza poter far distinzione tra queste osservanze; tuttavia nel contesto delle affermazioni dell'Apostolo sulla giustificazione l'alternativa non è tanto tra l'agire divino e quello umano quanto tra la via di salvezza rappresentata dalla fede in Cristo e quella costituita dalla Legge. Secondo Paolo, la Legge stessa, donata da Dio a Israele, faceva conoscere il peccato ma non liberava da esso, aveva una funzione difensiva e temporanea nei confronti dei suoi sottoposti, ma era incapace di donare la vera vita, che si ottiene solo per la fede in Cristo. D'altra parte, se i credenti in lui non devono in alcun modo essere sottomessi al νόμος sono però chiamati ad ascoltare la *Torah* in quanto Parola di Dio ed espressione della sua volontà. Proprio essa testimonia i limiti della Legge che non può giustificare nessuno, ma anche la sua dimensione profetica di annuncio di Cristo, di cui l'Apostolo si serve abbondantemente nell'argomentare, e infine la sua istanza etica. Infatti, se fondamento della vi-

---

[51] F. Bianchini, «Il νόμος in Gal 5,13 – 6,10», in *Bib* 94(2013), 47-62; Id., «Il νόμος in Galati», in C. Valentino (ed.), *Epistolario paolino: lettere ai Galati e ai Romani*. Seminario per gli studiosi di Sacra Scrittura. Roma, 23-27 gennaio 2017 (E-biblicum 3), Roma 2017, 221-240; Id., «Paolo e l'osservanza dei comandamenti», in G. De Virgilio (ed.), *Da Gesù a Paolo. Evangelizzare la gioia del Regno. Scritti in onore di Bernardo Estrada nel suo 70° compleanno*, Roma 2020, 241-250.

[52] Per questo consideriamo inaccettabile la recente posizione di G. Boccaccini, *Paul's Three Paths of Salvation*, Grand Rapids, MI 2020, il quale andando anche oltre la *Radical New Perspective*, afferma che per Paolo ci sono tre vie di salvezza: per gli ebrei nell'aderenza alla *Torah*, per i gentili nel compimento delle buone opere in base alla coscienza e alla legge naturale, per tutti i peccatori (ebrei e gentili) nel perdono attraverso la fede in Gesù Cristo.

ta morale del cristiano è la mozione dello Spirito, egli da esso guidato può adempiere le giuste esigenze della Legge senza esserne schiavo. In particolare, il comandamento dell'amore al prossimo risulta più che mai valido per la nuova esistenza «in Cristo» all'interno della Chiesa e costituisce il criterio di giudizio secondo cui vivere gli altri, i quali non vengono cancellati perché rimangono comunque una parola divina e possono giovare alla messa in pratica di quello più importante.

Francesco Bianchini
Via Romana, 95
55100 Lucca
f.bianchini@urbaniana.edu

Parole chiave

Paolo e la Legge – *New Perspective* – Opere della Legge – Teologia paolina

Keywords

Paul and the Law– *New Perspective* – Works of the Law – Pauline theology

Sommario

L'articolo intende delineare un quadro della ricerca sulla spinosa questione del rapporto tra Paolo e la Legge. Nella prima parte si riportano tre *status quaestionis*, elaborati da tre importanti esegeti, ma che giungono sino al 2004. In un secondo passo si guarda a come è sviluppata la ricerca dopo tale anno e fino a oggi, prendendo in esame i contributi più rilevanti. Nella conclusione ci sono alcune considerazioni critiche dell'autore riguardanti gli studi su Paolo e la Legge e la tematica stessa.

Summary

This article intends to give an outline of the research into the thorny question of the relationship between Paul and the Law. The first part contains three *status quaestionis*, composed by three important exegetes but reaching only as far as 2004. A second step looks at how research has developed since then until the present day with an examination of the most important contributions. The conclusion gives some critical observations by the author on studies of Paul and the Law and on the subject itself.

RECENSIONI

E. Zurli, *Giacobbe in cammino verso sé e verso l'altro* (Gn 25,19-35,29), Cittadella Editrice, Assisi 2018, p. 591, cm 24, € 27,00, ISBN 978-88-308-1648-0.

Questo voluminoso libro riproduce la tesi di dottorato in Teologia Biblica difesa nella Pontificia Università Gregoriana dalla prof. Emanuela Zurli sotto la guida del prof. Jean Pierre Sonnet. L'autrice laureata in filosofia alla PUG e alla Sapienza di Roma indaga il ciclo narrativo di Giacobbe, il cui filo conduttore è il confronto con l'altro, *in primis* il gemello Esau, e con l'Altro, Dio, che lo attende al guado dello Yabboq per la posta in gioco che è il conseguimento della benedizione personale che si compenetra con quella sognata da Dio per l'umanità e l'intera creazione.

La monografia presenta il personaggio di Giacobbe come protagonista, secondo le categorie di C. Jung, padre della psicologia analitica, di uno dei primi percorsi di «individuazione» della letteratura occidentale e incarnazione, come direbbe P. Ricoeur, di una delle sue prime «identità narrative» (527). Con l'ultimo patriarca d'Israele, icona dell'uomo faticosamente in cammino verso Sé e verso l'Altro, la benedizione di Dio è entrata nella storia. Giacobbe è un patriarca, ma non un eroe in senso epico: i suoi gesti sono improntati ad astuzia, inganno, ripartenze, talvolta anche codardia nel rifuggire i problemi, egoista nella sua spiccata autoreferenzialità. La sua vicenda è una sorta di *mise en abime* della storia d'Israele caratterizzata da meschinità, doppiezze, infedeltà, in cui però si manifesta il disegno più grande di Dio, come evidenziano le varie profezie. Come afferma la Zurli «Giacobbe è il primo personaggio, il primo lottatore per l'affermazione di sé e del proprio desiderio, l'unico uomo che abbia combattuto con Dio e l'ultimo patriarca» (17).

Il libro si apre con la Prefazione del Prof. J.P. Sonnet (7-9) che anticipa e condensa la «maieutica biblica» che la Zurli (=Z) applica al ciclo di Giacobbe, integrando approccio narrativo e ascolto psicanalitico, spessore antropologico e teologico dei personaggi.

Segue una Premessa di ringraziamenti a docenti e amici (11-12) e un'Introduzione (13-37) in cui si spiega il motivo della ricerca, dovuta all'unicità e universalità della storia che conduce Giacobbe a diventare l'eponimo Israele. Unica per le sue singolari vicende, universale per il percorso di individuazione che porta ogni essere umano a divenire se stesso (da qui il titolo della monografia). Il suo ciclo si estende in due fasi diverse: quelle di figlio e poi di padre. Si tratta di una storia interamente umana, nelle sue ombre e luci, soprattutto nell'ambivalenza del personaggio – distinta dall'ambiguità del testo. Al tempo stesso, è una storia interamente attraversata da Dio. Z. ne espone la delimitazione (25,19–35,29), desumendolo da autori come J. Fokkelman, partendo dalla nascita (25,19) e terminando con l'incontro di Giacobbe con il gemello Esau per seppellire loro padre Isacco (35,29). Nel contempo, alcuni elementi narrativi del ciclo si prolungano oltre i suoi confini dinamici (21). Il resto dell'Introduzione è consacrato precipuamen-

te alla scelta della metodologia di analisi che coniuga l'analisi narrativa (M. Sternberg, J.P. Sonnet e A. Wénin) con la psicologia del profondo ed è questa l'originalità dell'approccio della monografia. Quasi ogni pagina trasuda C.G. Jung, per cui ogni «individuazione» ha come obiettivo l'integrazione del «Sé» nell «Io» (importante anche è l'influenza del prof. Vincenzo Caretti docente di psicologia analitica). L'analisi psicanalitica «non si sovrappone all'analisi narrativa; piuttosto ne sarà il proseguimento nei soli casi in cui ha successivamente concettualizzato dinamiche psichiche che il narratore aveva già pienamente comprese» (30). Un penultimo paragrafo concerne i principali studi precedenti sul ciclo di Giacobbe improntati all'analisi narrativa e alla psicologia del profondo, per concludere con una panoramica della struttura del ciclo (37): si articola in quattro sezioni e in 15 episodi: *Intermezzo* (5 episodi, 29,1–32,2); *Seconda Parte* (5 episodi, 32,2–35,29), una *Conclusione* su Giacobbe icona universale dell'uomo in cammino verso se stesso e l'Altro, con due Appendici: a= le formule *tôl^{e}dôt*; B) le benedizioni di Dio nel libro della Genesi.

La Prima Parte (I sezione del ciclo, 25,19–29,1) narra le vicende dalla nascita alla partenza da Canaan nei primi quattro episodi. Nel c. I «Esau e il suo gemello Giacobbe. Antecedenti, contesto e ambigue anticipazioni riguardo una doppia nascita» (45-121), partendo dalla collocazione di Giacobbe nella genealogia abramitica, si coglie *close reading* la contrapposizione tra suo padre Isacco, «generato» da Abramo e Ismaele «partorito» da Agar, a evidenziare che Isacco è l'unico e legittimo successore del patriarca. Si tratta di una antitesi antecedente a quella «gemellare» tra Giacobbe ed Esau. Antropologicamente Giacobbe rappresenta per antonomasia il percorso duro e complesso del risanamento delle relazioni tra l'umano e il suo «Altro» (49) che lo conduce a sé stesso, agli altri e a Dio. Il primo episodio (25,19-28) è un'esposizione sia prolettica, sia analettica. Si collega al passato, perché se la storia dei due gemelli prosegue nel solco dell'alleanza con Dio, essa sarà segnata da un retaggio genitoriale da quale dovranno emanciparsi se vorranno conquistare la propria singolare individualità (62), come hanno fatto Abramo nella legatura di Isacco, e Isacco e Rebecca rispetto alle loro famiglie. Risulta chiara la preferenza di Isacco per Esau, mentre più ellittica è quella di Rebecca per Giacobbe. L'oracolo a Rebecca che partorirà due popoli proietta la sua luce sul prosieguo: uno dei due gemelli servirà l'altro, ma resta enigmatico – e non univoco – chi sarà il servitore. Qui emerge il principio della «causalità duale» (Y. Amit), per cui nella sinergia tra causa prima e causa seconda, sarà Rebecca in prima linea a guidare la storia, anche se il regista ultimo resta YHWH nell'intersezione tra libertà umana e progetto divino. L'unità si chiude con la nascita dei gemelli nella rivalità e l'immediata contrapposizione (tema caro a C.G. Jung). Suggestiva è la proposta di leggere nel gioco di termini *tām* («completo») e *t^{e}'ôm* («gemello») che qualificano Giacobbe come una persona che conquista la propria identità attraverso un cammino d'integrazione delle diverse dimensioni della personalità, per cui diventa maturo (101). Il nome Giacobbe si presta a varie etimologie: «soppiantare», «tallonare», nel senso di insidiare (Ger 9,3!), «venir dopo», «frenare», ma anche quello positivo di «proteggere». Per la Z. il nome era originariamente teoforico e significava «Dio possa proteggere/proteggerà» (104).

Il c. II «La giovinezza dei gemelli. La doppia benedizione ricevuta. Da Giacobbe e il suo invio da Ber Sheva a Haran» (123-218), costituisce il secondo episodio (Gn 25,29-34) che fa entrare nel cuore del ciclo. I due gemelli si fronteggiano e il loro carattere emerge dalla prima impressione sul lettore (la legge del *primary effect* di M. Sternberg). Esau vende a Giacobbe la sua primogenitura generando il suo secondo nome «rosso» (*'edôm*) che richiama il suo incarnato (*'admônî*), ma da cacciatore lo trasforma in vegetariano, poiché ghiotto di «roba rossa» = lenticchie (*'ādōm*) (Gn 25,30ab). Contrariamente all'interpretazione tradizionale, per la Z. il testo è ambiguo e lascia al lettore decidere se Esau sia un impulsivo, ottuso, o piuttosto pragmatico. Specularmente, Giacobbe si rivela uno scaltro soppiantatore (*nomen-omen*), che parla da una posizione di forza lungimirante. Ciò che lo spinge è l'ambizione, l'unilateralità di un punto di vista che vuole rivalsa. La sua prima manifestazione nasce da un cuore ferito da una primogenitura sottratta, ma è questa ferita che crea la feritoia grazie alla quale Dio si farà strada nel suo cuore e lo renderà più adatto a realizzare il suo piano (138-139). Una sezione *close-reading* (Gn 26,1-33) conferma l'unicità di Giacobbe con l'ingresso della benedizione di Dio, solitamente sullo sfondo, nel ciclo. Dopo la *b^{e}kōrâ*, Giacobbe pretende la *b^{e}rākâ* ma qui la raggiunge grazie alla prontezza astuta di sua madre Rebecca (*rbq*, 164-165). Giacobbe stavolta dopo l'astuzia ricorre all'inganno. Per la Z., Giacobbe viene ricacciato nel proprio egocentrismo che rischia di compromettere l'apertura all'alterità. Esau è l'Io, centrato nella verità di se stesso, ma predisposto alle relazioni; Giacobbe è l'Ombra costretto all'inganno e al travestimento. Inizia qui il suo percorso di molte e ardue tappe verso l'identità che i genitori, per diversi motivi, non gli hanno riconosciuto (168-169). La decisione di Rebecca dopo l'inganno di inviare Giacobbe ad Harran, è una nuova creazione, come l'indifferenziazione era una decreazione. Rebecca pone le premesse dell'emancipazione di Giacobbe, verso una maggiore integrazione e completezza di sé. Giacobbe fa il cammino inverso a quello di Abramo; quello del primo patriarca è rettilineo e scatta per ordine di Dio; quello di Giacobbe circolare ed è gestito da Rebecca. Anche in quest'ultimo caso abbiamo una «duplice causalità». La Z. poi fa un'ampia disamina della portata simbolica di Harran che in sintesi rappresenta il luogo della difficoltà di «lasciare il padre e la madre».

Il c. III «La sosta di Giacobbe a Bet El. Il sogno, la rivelazione di Dio e la sua conferma della benedizione di Abramo» (Gn 28,10–29,1) segna il quarto episodio del ciclo (219-296), in cui il famoso sogno di Giacobbe è un'esposizione letteraria di un'esperienza psichica. Per la Z. Dio non è in cima alla scalinata, ma accanto a Giacobbe (traduce *'ālāyw*, Gn 28,12c, «su di lui» e non «su di essa/o»), vicinanza confermata dal contesto. Per Giacobbe è un embrionale contatto con la trascendenza, che egli desidera, cui non è ancora pronto (238), prefigurata in sogno. La Z. arricchisce il simbolo della scalinata con il confronto con la torre di Babele e con ulteriori contributi di lettura della psicologia del profondo. Poi passa ad analizzare la teofania e la conferma della benedizione ai patriarchi (28,13aβ-15) per evidenziare il profondo coinvolgimento di YHWH nella sorte di Giacobbe. Non è la convalida del suo inganno, ma l'attribuzione di un duplice compito; quello di una crescita personale e lo sviluppo di ogni essere umano

con l'altro/Altro e con la terra. Il testo mette a confronto la benedizione di Abramo e quella di Giacobbe: mentre la prima è iniziativa di Dio, Giacobbe la chiede. Nei confronti di Abramo e Isacco Dio si era tenuto distante, nel sogno Dio è «vicino/davanti» a Giacobbe. Con la torre di Babele Giacobbe coltiva un sentimento di onnipotenza: Babele vuol darsi un nome, volendo ascendere a Dio, come fa Giacobbe ma volendo farlo scendere. Con Abramo è Dio a dare un nome (Gn 12,2). Nel rinnovo a Giacobbe delle promesse fatta ad Abramo – e Isacco – spicca il maggiore coinvolgimento di YHWH nella sua sorte, ma anche la maggiore responsabilità, a sua insaputa, nel neoeletto, chiamato a rilanciare il programma divino. La Z. analizza poi il profondo rapporto di identità tra Giacobbe, la sua discendenza e la terra. In Gn 28,16-17 l'immediato risveglio di Giacobbe e la paura sono il segno di un Io che si apre a una nuova nascita in presenza della trascendenza. Questo si materializza nel trasformare una pietra in una stele, che, secondo M.L. Von Franz, discepola di Jung, rappresenta «l'assoluta esperienza dell'eterno» (285). Il rinominare Luz come Bet-El segna questa nuova nascita ma anche la stretta intesa tra Dio e Giacobbe. La rivelazione della trascendenza divina rivela quella di Giacobbe dentro di sé. Il successivo voto al mattino indica un Io che, intimo di Dio, riprende il controllo mentre conserva le tracce dell'esperienza vissuta (294).

Un intermezzo, «L'esilio ad Haran» (II sezione del ciclo 29,1-32,25), consta di 5 episodi (299-307), e avvince per le ellissi che provocano il coinvolgimento del lettore. Abbiamo un intreccio di diversi personaggi, di lavori, matrimoni e figli: l'amata ma sterile Rachele, la non amata ma fertile Lia, lo scaltro sfruttatore Labano, che rivelerà insospettabili dimensioni relazionali, Giacobbe è il primo stipendiato della Bibbia, il primo *self made man*.

Il c. IV «L'imminente incontro con Esau. La paura di Giacobbe e i suoi preparativi. L'esplosione dell'ambivalenza» (312-372) è l'11 episodio. Nel medesimo solco inaugurato a Bet-El e con la stessa ambivalenza, forse per la paura nell'improcrastinabile incontro con il gemello, Giacobbe manifesterà un affidamento all'Altro e per la prima volta una disponibilità a entrare in rapporto con l'altro. L'episodio (32,2-22) narra in forma chiastica il rientro a Canaan (319-372). Nell'incontro con gli angeli di Dio e la denominazione «gemellare» dell'accampamento (Gn 32,2-3) risalta nettamente la «legge della divisione binaria» o dello «sdoppiamento» (R. Alter, J.P. Sonnet) che attraversa tutte le vicende del ciclo. Finora ha carpito con scaltrezza la primogenitura, ma forse a Esau non importava; ha estorto la benedizione, ma con l'aiuto di Rebecca; ha ingannato padre e fratello e suocero ma ha pagato con l'esilio e con lo sfruttamento di Labano. Nella visione onirica degli angeli «salenti e discendenti» si cela il desiderio di relazione tra mondo umano e divino. L'incontro con l'altro (Esau) è inaspettatamente preceduto da quello con l'Altro (328-329). Lo stesso incontro con il gemello è connotato da ambivalenza. La Z. prende le distanze sia da chi lo legge come la conferma di un Giacobbe incorreggibile ingannatore, sia da chi vede un Giacobbe totalmente trasformato. Giacobbe abita invece progressivamente uno spazio in cui riflettere su come relazionarsi all'altro, proprio nel momento della sua maggiore paura per l'incontro (369). A Bet El aveva incontrato l'Altro, a Mahanaim l'altro.

Il c. V «La lotta al guado dello Yabboq. Il nuovo nome e la nuova benedizione. Lo spostamento dell'ambivalenza» segna il dodicesimo episodio (373-428) del rientro a Canaan (32,22-33). Giacobbe allo Yabboq è solo, nella notte, impaurito, tra condizioni di fragilità psico-fisica. Egli lotta con «qualcuno/un uomo». La possibilità di un combattimento reale si confonde con una proiezione della psiche. L'avversario è stato identificato con Dio in forma angelica o umana, come l'Esau reale o il suo doppio simbolo dei suoi sensi di colpa, il fantasma di Labano, la proiezione di sé e di tutte le persone con cui ha combattuto. L'io di Giacobbe è il campo di una lotta in cui l'opposizione di un Altro spinge alla rivisitazione di ogni altro (Gn 32,25-26). Una lotta reale non solo psichica (J.P. Sonnet), in cui l'Altro si rivela un Dio avversario. Questo porsi di Dio come avversario mira alla decostruzione-ricostruzione di Giacobbe, al fine di progredire abbandonando vecchie parti di sé. Dio chiede un sacrificio dell'Io in vista di una maggiore integrazione del Sé, di un nuovo modo di relazionarsi. La trama passa dall'indistinzione della lotta con qualcuno alla schiettezza del dialogo con YHWH (Gn 32,27-30), poi dal nuovo nome e da una nuova benedizione (32,29-30). La Z. si sofferma poi sul nuovo nome, come dono conquistato: tra le svariate etimologie proposte, propone «Dio persevera/combatte» (dal verbo *śārāh*), che rispecchia non solo il carattere di Giacobbe, ma anche quello di Dio. La compresenza del primo nome Giacobbe accanto a Israele indica lo «sdoppiamento» di dimensioni diverse e complementari, un compito di «diventare ciò che si è». La ferita all'anca eziologica viene a sanare l'antica ferita di colui che non si era mai sentito benedetto, a colmare di nuova personalità chi era stato chiamato con un nome riduttivo (418). La ferita sarà il segno costitutivo dell'identità dei suoi discendenti. Dopo Luz=-Bet El, Mahanaim, Giacobbe rinomina lo stesso luogo Peniel per il fatto di aver visto Dio «faccia a faccia» (*pānîm'el pānîm*), suggellando il suo intimo incontro con l'Altro, ma anche con l'altro (il gemello) non più percepito come minaccia.

Il c. VI «La riconciliazione dialettica e la restituzione della benedizione. Il ridimensionamento dell'ambivalenza» (Gn 33,1-20) è il tredicesimo episodio del ritorno a Canaan (429-494). Giacobbe rilegge l'incontro con Esau alla luce dell'incontro con Dio (vv. 1-11). Il lettore si chiede se Giacobbe nel suo passare avanti quando era restato indietro e nelle sue sette prostrazioni verso Esau sia cambiato o sia rimasto il pauroso opportunista. Di fatto rovescia «teatralmente» la benedizione che aveva carpito e abbiamo una delle più intense scene di riconoscimento e riconciliazione. Giacobbe vede il volto di Dio nel volto del gemello e si rispecchia nel volto dell'altro. L'accettazione da parte di Esau del dono di Giacobbe coincide con l'accettare colui che dona. Per Z. l'ultima separazione di Giacobbe ed Esau (vv. 11-27) esprime la differenziazione delle mete, icona della difficoltà di un percorso di riconciliazione mai definitivo e sempre a rischio. Giacobbe arriva a Sichem (vv. 18-20); vi giunge «integro/in pace» (*šalēm*), come aveva chiesto a Dio (Gn 28,20-21), che richiama il sinonimo «completo/ integro» (*tām* 25,27) e la sua gemellarità (*t^{e}'ôm*). L'altare costruito è segno del duplice riconoscimento: del suo vero volto, del volto dell'altro, del volto del Dio di Israele che sarà pieno in Gn 35,7.

Il c. VII «Una difficile normalità. L'insediamento nella terra promessa» (34,1–35,9) si articola negli ultimi episodi del ciclo (495-524). Il 14° episodio ver-

te sul rapimento di Dina (34,1-31) e il ritorno a Bet-El (35,1-15). Il 15° episodio s'incentra sulla morte di Rachele (35,16-29) e ratifica il percorso compiuto. Il racconto dello stupro di Dina è crivellato dalle ambiguità dei vari personaggi: per molti Giacobbe viene caratterizzato come inerte, impotente, pauroso, mentre altri lo vedono assennato e prudente. Al lettore la scelta. Nel ciclo è l'esempio della tensione tra il primo Giacobbe e il nuovo Israele, tra regressione egocentrica e coraggio a indicare la fatica del percorso di crescita di ogni uomo. La benedizione divina è affidata anche alla responsabilità umana. La scomparsa della nutrice di Rebecca segna la scomparsa della stessa Rebecca e di un passato compiuto (cf. Gn 27,44-45). Ultimo suggello è la morte nel parto di Rachele «che muore del dono della vita» (B. Costacurta). Se Rachele voleva chiamare il neonato «figlio del mio dolore/vigore» (*bēn ʿônî* è ambiguo), Giacobbe lo cambia in «figlio della destra/della fortuna/del sud» (*bēn yāmîn*). Non sappiamo in quale senso lo intendesse Rachele, se lo contemperasse, ma è chiaro che Giacobbe lo positivizza, mantenendo quello della forza. Dopo l'incesto oltraggioso di Ruben, la morte di Isacco, i due gemelli seppelliscono il padre per fare posto alle loro generazioni. Giacobbe resterà sulla scena tenace sino all'ultimo momento (Gn 49,33.50,14). Seguono poi una *Conclusione*, «Giacobbe personaggio biblico universale, icona dell'uomo faticosamente in cammino verso sé e verso l'altro» (525-540), una Appendice A «Sulle formule *tôlᵉdōt*» (541-543), una Appendice B sulle Benedizioni nel libro della Genesi (545-548). Le *Sigle* e *Abbreviazioni* (549-556) e una estesa *Bibliografia* (537-576), concludono con l'*Indice degli Autori* (577-582), questa preziosa ricerca.

Il libro va apprezzato nel suo approccio originale, per la chiarezza espositiva e la competenza psicanalitica che si coniuga con equilibrio a quella narrativa biblica, accantonando ogni indagine diacronica. Alcune osservazioni: inveniamo alcuni lapsus: l'affermazione che Giacobbe sia stato l'unico uomo che ha combattuto con Dio (17, quintultima riga), poi smentito (394-401, nota 59); come pure che il solo tra i patriarchi nella notte (381, nota 25), quando anche Abramo è solo in Gn 15, dove la sua *tardᵉmâ* assomiglia a un torpore antecedente al sonno e alla sua visione a quella di Giacobbe. Si deve poi leggere «tredicesimo» invece di «terzo» (429, 1 riga secondo paragrafo). Stupisce la mera citazione di Giacobbe che rotola la pietra in Gn 29,1-10, (396, nota 50) un testo importante per la caratterizzazione del patriarca, così come la completa assenza della benedizione invertita dei due nipoti in Gn 48,12-14, a riprova della persistente ambivalenza del patriarca, ma anche richiamo ai suoi rapporti con Esau ricongiungendo *bᵉrākâ* e *bᵉkōrâ*.

A livello bibliografico, la monografia di G. Galvagno, *Sulle vestigia di Giacobbe. Le riletture sacerdotali e post-sacerdotali* (AnBib 178), Roma 2009, viene elencata, ma mai sfruttata nel corpo del testo; pur di taglio diacronico sarebbe stata utile per il tema del «viaggio». Ci permettiamo di citare altre quattro testi importanti: S.K. Sherwood, *«Had not God on my Side». An Examination of the Narrative Technique of the Story of Jacob and Laban. Genesis 29,1-32,2*, Frankfurt 1990; C. Lanoir, *Jacob, l'autre ancêtre*, Paris 2015; di taglio psicanalitico, A. Vergote, «Visions et apparitions. Approche psychologique», in *RTL* 22(1991), 202-225; M. Faessler, *Le rêve. L'autre scene du livre de la Genèse*, Genève 2017.

La fatica della prof.ssa Zurli va sicuramente apprezzata per il coraggio e la competenza con cui ha compulsato la storia di Giacobbe, aprendola a nuovi orizzonti ermeneutici. Un plauso va alla casa editrice Cittadella per il formato elegante e l'assenza di refusi.

Antonio Nepi
Via della Pace, 6
63900 Marina Palmense – Fermo
antonnep@tin.it

F. Manini, *Libri storici* (Fondamenta), EDB, Bologna 2020, p. 346, cm 19, € 30,00, ISBN 978-88-10-43225-9.

All'interno di una collana votata a offrire strumenti essenziali ed esaustivi circa i diversi ambiti del sapere teologico e destinata principalmente agli studenti dei diversi percorsi teologici, Filippo Manini, esperto di letteratura paolina e biblista presso le istituzioni teologiche emiliane, offre un prezioso manuale dedicato ai libri storici dell'Antico Testamento.

L'opera è scandita in venti capitoli, che prendono in considerazione i diversi libri di questa sezione del canone cristiano prevalente. I primi due capitoli introduttivi inquadrano la sezione all'interno del canone biblico, affrontando significative questioni generali, rispettivamente il tema delle storiografie bibliche (c. I) e l'attenzione alla dimensione storica nelle restanti sezioni bibliche (c. II).

I cc. III-IX sono dedicati alla cosiddetta Storia deuteronomistica. Dopo l'esposizione delle principali teorie concernenti la composizione di tale Storia (c. III), i successivi capitoli sono dedicati alla presentazione dei sei libri in questione.

Con i cc. X-XIII Manini prende in considerazione i libri un tempo ricondotti a un medesimo cronista: dopo una disanima delle principali ipotesi circa l'origine di questi libri in epoca tardo persiana o ellenistica (c. X), segue la presentazione dei due libri delle Cronache e di Esdra-Neemia.

I cc. XIV-XVI sono dedicati alla storiografia maccabaica di epoca ellenistica: dopo un inquadramento delle implicazioni storiche, culturali e letterarie in gioco e un confronto tra le due opere (c. XIV), Manini passa alla presentazione di I e II Maccabei.

Infine, gli ultimi quattro capitoli sono dedicati ai quattro scritti midrashici dell'Antico Testamento, dapprima i due riconosciuti canonici anche dalla tradizione ebraica (rispettivamente, Rut, c. XVII, ed Ester, c. XVIII) e a seguire i due deuterocanonici (Giuditta al c. XIX, e Tobia al c. XX).

Il formato compatto della collana dissimula la ricchezza di informazioni che l'opera fornisce. Non siamo dinanzi a un'opera minimale, ma a un manuale che, nel suo genere caratteristico di presentazione sintetica e priva di discussione, offre abbondanti e aggiornate informazioni: chi si introduce allo studio della sezione biblica può così ritrovare in abbondanza le indicazioni per muoversi tra i libri biblici in questione.

In particolare, oltre alle informazioni specifiche di ogni libro biblico esaminato, di ciascuno Manini presenta dettagliatamente la trama, con un numero notevole di tabelle finalizzate a strutturare i contenuti o a offrire utili ragguagli laddove determinate opere presentino tratti paralleli (si pensi, in particolare, alla vicinanza tra ampie sezioni della Storia deuteronomistica e di 1-2 Cronache). Ognuno dei suddetti venti capitoli è corredato di una bibliografia minima ed essenziale. Il linguaggio è chiaro e scorrevole.

Alcuni, limitati, rilievi critici non inficiano l'apprezzamento per la ricca qualità offerta da Manini agli studenti con queste pagine. Alcuni passaggi del manuale lasciano intravedere un'eccessiva tendenza all'accumulo di dati non sempre strettamente necessari. Così, ad esempio, il c. II pare esorbitare da una trattazione sui libri storici, si presume che altri manuali possano svolgere il loro compito per altre sezioni del canone biblico. Anche il numero di tabelle e il livello di dettaglio abitualmente raggiunto rischia di appesantire la lettura del manuale, forse non sempre con effettiva utilità pratica; in altri casi, i raffronti proposti, per quanto puntuali ed esaustivi, paiono trascendere l'effettivo target dell'opera.

Forse si poteva offrire qualche minimo ragguaglio in più circa l'effettiva consistenza storica dei fatti narrati nei diversi libri biblici; analogamente si poteva esplicitare maggiormente l'inquadramento dei diversi generi letterari di volta in volta implicati. Non sempre risulta proporzionato lo spazio riservato ai singoli libri biblici in rapporto alla loro effettiva estensione: così, ad esempio, il libro di Giosuè e quello di Giudici ricevono un'attenzione incongrua rispetto ai libri successivi.

Infine, un'osservazione puntuale. Alle pp. 329 e 336 compare improvvisamente un vocabolario tecnico, caratteristico dell'analisi narrativa, che risulta dissonante rispetto al linguaggio caratteristico del manuale e non comprensibile al lettore ordinario. Pur intravedendosi, verosimilmente, la dipendenza da un'opera di riferimento, lo si sarebbe potuto evitare senza compromettere il tenore dell'esposizione.

Le osservazioni avanzate non compromettono l'apprezzamento per il volume, che si presenta come uno strumento allo stesso tempo utile, agile e aggiornato per quanti ricercano le coordinate essenziali (e non solo essenziali) per addentrarsi nella lettura e nella comprensione dei libri storici dell'Antico Testamento.

Germano Galvagno
Facoltà Teologica dell'Italia settentrionale – sezione di Torino
Via XX Settembre, 83
10122 Torino
germgal/tiscali.it

R. Meynet, *Le Psautier: premier livre (Ps 1-41)* (Rethorica Biblica et Semitica 16), Peeters, Leuven-Paris-Bristol, CT 2018, p. 637, cm 24, € 75,00, ISBN 978-90-429-3760-4.
R. Meynet, *Le Psautier: deuxième livre (Ps 42/43-72)* (Rethorica Biblica et Semitica 20), Peeters, Leuven-Paris-Bristol, CT 2019, p. 422, cm 24, € 59,00, ISBN 978-90-429-4116-8.
R. Meynet, *Le Psautier: troisème livre (Ps 73-89)* (Rethorica Biblica et Semitica 19), Peeters, Leuven-Paris-Bristol, CT 2019, p. 269, cm 24, € 54,00, ISBN 978-90-429-3942-4.
R. Meynet, *Le Psautier: quatrième livre (Ps 90-106)* (Rethorica Biblica et Semitica 23), Peeters, Leuven-Paris-Bristol, CT 2020, p. 281, cm 24, € 54,00, ISBN 978-90-429-4189-2.
R. Meynet, *Le Psautier: cinquième livre (Ps 107-150)* (Rethorica Biblica et Semitica 12), Peeters, Leuven-Paris-Bristol, CT 2017, p. 747, cm 24, € 72,00, ISBN 978-90-429-3510-5.
R. Meynet, *Le Psautier. L'ensemble du Livre des Louanges* (Rethorica Biblica et Semitica 24), Peeters, Leuven-Paris-Bristol, CT 2020, p. 308, cm 24, € 57,00, ISBN 978-90-429-4276-9.

Roland Meynet è, com'è noto, l'iniziatore dello studio dello studio della «retorica biblica e semitica», una disciplina che ha prodotto, in diversi anni di lavoro, un numero significativo di studi, monografie e contributi sulla configurazione *retorica* dei testi «semitici», in particolare biblici. I volumi che andiamo a recensire (definiti dall'autore stesso un «commentaire») si inseriscono a pieno titolo in questo filone e ne rappresentano – per la vastità dell'argomento trattato – un'espressione particolarmente incisiva. Benché, infatti, non manchino studi complessivi sulla struttura dei salmi (cf in particolare: P. van der Lugt, *Cantos and Strophes in Biblical Hebrew Poetry*, I-III (OTS 53; 57; 63), Leiden-Boston, MA 2006; 2010; 2014; J.P. Fokkelman, *Major Poems of the Hebrew Bible. At the Interface of Prosody and Structural Analysis* (SSN 41), II-III, Assen 2000; 2003, o, più raramente, del Salterio (cf. già G.H. Wilson, *The Editing of the Hebrew Psalter* [SBL.DS 76], Chico, CA 1985; J.-M. Auwers, *La composition littéraire du Psautier. Un état de la question* [CRB 46], Paris 2000), l'opera di Meynet si segnala per le sue dimensioni e per il suo ambizioso scopo – quello di considerare i salmi e il libro *a tutti i livelli della composizione* dal punto di vista strutturale. Questo punto è tanto più considerevole se si considera come l'autore affronti «di petto» la *vexata quaestio* della struttura retorica delle sequenze salmiche, punto sul quale si registrano, nella ricerca recente, voci sempre più critiche (cf i contributi recenti in: G. Barbiero – M. Pavan – J. Schnocks (edd.), *The Formation of the Hebrew Psalter. The Book of Psalms Between Ancient Versions, Material Transmission and Canonical Exegesis* [FAT I 151]; Tübingen 2021).

Parlare di «livelli della composizione» significa, infatti, tenere in considerazione, dal punto di vista strutturale, *tutte* le unità che compongono i salmi singoli e le sequenze. Da questo punto di vista, per orientare il lettore non esperto nel suo metodo, l'autore propone all'inizio di ogni volume un piccolo glossa-

rio dei termini tecnici utilizzati, rimandando alla sua opera principale (R. Meynet, *Traité de rhétorique biblique* [RhSem 11], Pendé 2013) per i dettagli. Apprendiamo così che ogni testo è organizzato a partire dalle componenti minori: lessema («terme»); sintagma («membre»); «segment» («un, deux ou trois membres» – quello che generamente viene denominato «stico» o «colon» dalla ricerca); «morceau» («un, deux ou trois segments»). L'analisi non si ferma, chiaramente, qui, perché si possono identificare altri livelli: «partie» («un, deux ou trois morceux»); «passage» («une ou plusieurs parties»); «séquence» («un ou plusieurs passages»); «section» («un ou plusieurs séquences»); «livre» («un ou plusieurs sections»). In realtà, si danno anche livelli intermedi, che l'autore individua utilizzando il prefisso «sous-» («sous-section»; «sous-séquences»; ecc.). Meynet aiuta anche il lettore offrendo una panoramica delle possibili forme di strutturazione del testo («parallèle»; «spéculaire»; «concentrique»; «elliptique»). Virtualmente tutto l'armamentario del metodo della «retorica semitica» viene chiamato in causa nell'analisi presentata in tutti e sei i volumi ed esteso, per così dire, dai singoli salmi alle sequenze salmiche nel loro complesso, come ricordato.

Nel leggere quest'opera è bene tenere presenti anche le circostanze in cui è stata pubblicata. Come l'autore stesso ci informa, infatti (cf. *Deuxième livre*, 7; *Ensemble*, 198), i volumi – ognuno dei quali è consacrato a uno dei cinque «libri» che comporrebbero il Salterio – non sono stati scritti in modo tale che l'ordine cronologico di pubblicazione rispecchi la scansione del materiale commentato: il volume sul quinto libro (2017), infatti, precede i successivi, dedicati rispettivamente al primo (2018), al secondo e al terzo (2019) e poi al quarto (2020). A sua volta, l'ordine cronologico, tuttavia, non è quello di lettura dell'opera, come segnala chiaramente l'introduzione generale al Salterio posta all'inizio del volume dedicato al primo libro – cronologicamente, secondo in ordine di pubblicazione.

L'ordine di pubblicazione riflette la gestazione dell'opera, nata a partire da alcuni studi apparsi in precedenza e poi ripubblicati nel volume sul quinto libro (cf. *Cinquième livre*, 10-11; cf ad es. R. Meynet, *Les huit psaumes acrostiches alphabétiques* [RBS 6], Roma 2015) e poi sviluppatasi come un'indagine strutturale sistematica del Salterio. Il volume finale corona l'intero percorso e testimonia anche della sua fluidità, dato che, in sede di sintesi finale, l'autore è anche in grado di rivedere e correggere alcune posizioni prese nei precedenti volumi – fatto testimoniato anche dalla pubblicazione, nel periodo 2017-2020, di alcuni articoli che hanno contribuito ad affinare la visione dell'autore (cf. *Ensemble*, 7). Nelle parole dell'autore: «j'ai tenu à conserver la trace du chemin que j'ai parcouru, une découverte suivant l'autre, la corrigeant ou la complétant, la situant petit à petit dans un ensemble cohérent» (*Ensemble*, 198). Questo fatto comporta che la posizione «definitiva» dell'autore sia sostanzialmente contenuta nell'ultimo volume, alla luce del quale devono anche essere «riletti» tutti i precedenti (cf. anche più recentemente: R. Meynet, «La composizione del Salterio. I-II», in *Greg* 103[2022], 3-23.205-226). Questo fatto può comportare alcune difficoltà o anche malintesi per il lettore che non abbia familiarità col metodo della «retorica biblica e semitica» e non tenga presente il «commentaire» *nella sua interezza*.

Con l'eccezione di quello finale, tutti i volumi hanno – con alcune variazioni – sostanzialmente una struttura identica. I salmi vengono raccolti in «sections» e

poi commentati prima individualmente e poi nei loro rapporti reciproci. Il commento del singolo testo e, in parte, delle «sections» è organizzato a partire da alcune voci maggiori: «texte» (questioni di critica testuale); «composition» (struttura); «contexte» (paralleli tematici e lessicali con il resto della Bibbia ebraica); «interprétation» (considerazione dei *temi* più importanti del salmo, della «séquence» o della «section»). Conformemente al metodo della «retorica biblica e semitica», l'autore non riporta il testo originale, nemmeno in traslitterazione ma una sua traduzione «di lavoro» (o «reécriture»), corredata di un complesso apparato grafico – uso variato dei *font*, dei colori e delle cornici per lo più – volto a evidenziare le corrispondenze lessematiche e la suddivisione del testo nelle sue parti maggiori. I commenti sono essenziali e, in alcuni casi, relativamente scarni. Vengono tenuti in considerazione anche dati di tipo numerico, per lo più legati alla «lunghezza» dei salmi o delle «sections» (numero dei «signes») e, in misura minore, anche i problemi legati alla sticometria. L'autore dichiara fin dal primo volume – in ordine di pubblicazione – di non voler basare il proprio lavoro sul contributo di altri, in modo da non esserne condizionato: «[l]'étude ici présentée […] a été menée, comme toujours et comme il se doit, "à mains nues", c'est-à-dire sans consulter les predecesseurs. Cela […] évite de se laisser entrainer sur des chemins déjà tracés qui pourraient ne pas être les plus sûrs» (*Cinquième livre*, 10). Questo non significa, chiaramente, che l'autore non possa e non voglia richiamare, almeno per brevi cenni, alcuni degli studi dedicati alla composizione strutturale dei singoli libri del Salterio o, più in generale, al metodo di lettura «olistica» dello stesso. Quest'ultimo, anzi, può essere considerato l'altro contesto – insieme al metodo della «retorica biblica e semitica» – in cui l'autore colloca la sua opera.

La mole dei dati elaborati dall'autore – sostanzialmente, la struttura di tutti i 150 salmi nel loro contesto – sfida qualsiasi tentativo di sintesi o anche solo di discussione nei dettagli. Ci limitiamo a mettere in luce i caratteri generali della proposta dell'autore a livello di struttura globale del Salterio. Se l'adesione al dato «tradizionale» della divisione in cinque libri è data per assodata (cf. *Cinquième livre*, 10), la proposta delle suddivisioni interne si discosta, infatti, in alcuni punti, da una certa *communis opinio* della ricerca. Nel volume sul primo libro, si riconosce una struttura in tre grandi «sections», disposte in modo concentrico (Sal 1-18; 19-25; 26-41); ognuna di queste ha, a sua volta, una conformazione ugualmente concentrica. Così, i Sal 1-18 sono organizzati attorno ai Sal 9-10 (che l'autore considera, con un certo numero di studiosi, un solo testo) mentre i Sal 19-25 si strutturano attorno ai Sal 20-24 o, con più precisione, al Sal 22, considerato il centro del libro. I Sal 26-41, infine, sono organizzati attorno ai due gruppi formati dai Sal 32-34 e 35-37. Il principio organizzatore che l'autore distingue nei Sal 1-41 sembrano essere, fondamentalmente, i rapporti reciproci tra le varie parti del libro, rapporti che vengono assimilati al fenomeno della «autosimilarité des fractales» (*Premier livre*, 612; cf. S. Régis – R. Meynet – R. Calif – A. Doncescu, «The Fractal Structure of Biblical Books. A Mathematical Model Explaining and Formalizing "chaotic" Structure of Books of the Bible Through the Concepts of Biblical and Semitic Rhetoric», in *Studi del terzo convegno RBS. International Studies on Biblical and Semitic Rhetoric* [RBS 2], Roma 2013, 381-404). Questa disposizione è stata, in seguito, corretta dall'autore stesso sulla ba-

se del parallelo con la disposizione «à double foyer» o ellittica del quarto libro (*Quatrième livre*, 249): così, i Sal 1-41 sarebbero organizzati in cinque «sections» (Sal 1-18.19.20-24.25-26-41) mentre il centro sarebbe ancora occupato dal Sal 22 (*Ensemble*, 17.199-202). Motivo di questo cambio di rotta sarebbe stata, come l'autore dichiara, la scoperta delle strutture «à double foyer» (cf. R. Meynet, «Une nouvelle figure: la composition à double foyer», in F. Graziani – R. Meynet [edd.], *Studi del sesto convegno RBS. International Studies on Biblical and Semitic Rhetoric* [RBSem 18], Leuven 2019 325-349).

Il secondo libro è concepito dall'autore, ancora una volta, come una struttura concentrica: cinque parti, organizzate intorno al gruppo dei Sal 56-60 e, in particolare, al Sal 58, che funziona da centro formale e teologico dei Sal 42-72. La prima «section» coincide, sostanzialmente, con la prima collezione dei salmi di Qore (Sal 42-49), da Meynet interpretata come una disposizione simmetrica attorno al Sal 46 (Sal 42/3-45.46.47-49). La seconda delle cinque «sections» comprende i Sal 50-55 (Sal 50-51; 52-53; 54-55), la quarta i Sal 61-65 (Sal 61-62; 63; 64-65) e la quinta i Sal 66-72 (Sal 66-68.69.70-72). Oltre che dai rapporti reciproci delle varie parti, l'autore identifica la struttura del libro considerando, tra l'altro, anche le distribuzioni «autoriali» o di «esecuzione» dei titoli e la presenza di alcuni «salmi gemelli» da tempo riconosciuti dalla ricerca (ad es., Sal 50-51). Nei Sal 42-72 appare in particolare rilievo l'organizzazione concentrica dei testi così come la tendenza a raggruppare i testi in coppie (cf. ad es. la distribuzione interna dei Sal 50-55.61-65).

Il terzo libro si compone, secondo l'autore, di tre «sections» (Sal 73-78.79-83.84-89), organizzate in modo da evidenziare il centro (Sal 81) e la posizione peculiare dei Sal 78 e 89: «[l]es trois sections du livre forment une construction concentrique», mentre nelle sezioni estreme i due salmi formano una «séquence» a sé stante (*Troisième livre*, 235). Anche in questo caso, la suddivisione si basa oltre che sui rapporti interni tra le parti anche sulla distribuzione delle «attribuzioni» autoriali nei titoli.

La disposizione del quarto libro viene definita dall'autore, come già accennato, «elliptique» (*Quatrième livre*, 249). Nella fattispecie, il libro è suddiviso in cinque «sections» (Sal 90-94.95.96-100.101.102-106), disposizione che evidenzia al centro il Sal 98 così come i Sal 92 e 104 come ulteriori centri della prima e dell'ultima sezione. In generale, «[l]es sections extrêmes, ainsi que la section centrale, comprennent chacune cinq psaumes organisé de manière concentrique» e collegate tra loro «par deux séquences de la taille d'un seul psaume» che fungono da fuochi dell'ellisse (*Quatrième livre*, 249). Se la distinzione del quarto libro in due parti maggiori (Sal 90-100.101-106) è stata riconosciuta dalla ricerca da tempo, è soprattutto la suddivizione del primo gruppo a distanziare relativamente l'autore dalla *opinio communis* (cf però T. Lorenzin, *I Salmi*. Nuova versione, introduzione e commento [I libri biblici. Primo Testamento 14], Milano 2001, 352). La scelta della struttura «ellittica» sembra motivata anche dalla volontà di mettere in rilievo strutturalmente i Sal 95 e 101, il primo dei quali si «stacca» abbastanza dal gruppo dei cosiddetti «salmi della regalità del Signore» (Sal 93-100).

Il quinto libro, infine, presenta una struttura piuttosto complessa, la cui articolazione è identificata dall'autore – nel più ampio dei volumi della serie – in

sei «sections» (Sal 107-112.113-118.119.120-134.135-145.146-150), disposte in modo concentrico, dato che i Sal 146-150 funzionano da «grande doxologie» per l'intero Salterio. Tale suddivisione richiama, parzialmente, quella sostenuta da alcuni autori ed è basata, oltre che sui rapporti interni delle parti, sulla collocazione dei titoli e dell'acclamazione *hal^{e}lû-yā*. Il contributo che l'autore offre va piuttosto collocato nell'identificazione dell'articolazione interna di tali gruppi e nella lettura del Sal 119, considerato alla stregua di una «sous-séquence» («section» nel volume finale) e riconosciuto come centro formale e teologico dell'intero libro. A quest'ultimo salmo viene dedicato uno spazio relativamente più ampio, richiamando anche alcuni tentativi di studio strutturale dello stesso (manca la menzione, tra l'altro, dell'importante proposta di M.K. Mensah, *«I Turned Back My Feet to Your Decrees» (Psalm 119,59). Torah in the Fifth Book of the Psalter* [ÖBS 45], Frankfurt a.M. 2016).

L'ultimo volume della serie è dedicato, come già ricordato, a una ricapitolazione e, in alcuni casi, ridefinizione dei dati evidenziati nei cinque volumi precedenti, in modo da offrire una visione globale dei salmi dal punto di vista della struttura. Punto qualificante di questo ultimo lavoro è il cogliere i rapporti tra i libri che compongono il Salterio e dare maggior spazio ai rapporti tra il libro dei salmi e il Nuovo Testamento. Tale volume si compone per una parte delle traduzioni annotate o «reécriture» di tutti i 150 salmi sulla base dell'analisi delle opere precedenti e, per l'altra, di una considerazione più puntuale dei rapporti, appunto, tra i vari libri del Salterio. La lettura complessiva del *livre des louanges* viene formulata, ancora una volta, a partire dall'ipotesi di una struttura concentrica («[c]hacun sait combien sont fréquentes les compositions concentriques dans la littérature biblique»: *Ensemble*, 198), organizzata attorno al terzo libro e confermata dal «colofone» di Sal 77,20, e dall'intestazione mosaica presente in Sal 90,1. L'organizzazione attorno al centro, tuttavia, si combina con una lettura *parallela* dei rapporti tra le grandi parti del Salterio (*Ensemble*, 198) – vale a dire: il primo libro con il quarto e il secondo con il quinto.

Analizzando i rapporti tra le varie parti del Salterio nel suo complesso l'autore arriva a identificarne anche il messaggio globale. Quest'ultimo è, poco a poco, evidenziato a partire dal ricorrere di alcuni macrotemi quali: la caducità dell'uomo (primo e quarto libro); il ringraziamento (presente come promessa nei primi due libri e come compimento negli ultimi due); la regalità (umana e divina, in differenti combinazioni); peccato e conversione; creazione ed esodo (soprattutto nel quarto e quinto libro). Tuttavia, i punti focali della proposta dell'autore sono sostanzialmente due. Da una parte, la *legge* è considerata la struttura portante dell'intero libro dei salmi («la Loi constitue, comme la squelette, la structure portante de l'ensemble du Psautier»: *Ensemble*, 246; cf. anche 198); dall'altra, è l'*alleanza*, nelle sue varie sfaccettature (mosaica e davidica), a costituire il «punto di coagulo» di tutti i temi maggiori del Salterio (l'autore qui si richiama in particolare a: P. Beauchamp, «Propositions sur l'alliance del'Ancien Testament comme structure centrale», in *RSR* 58[1976], 161-193; si sarebbe potuto menzionare anche il recente e importante studio di: A.D. Hensley, *Covenant Relationships and the Editing of the Hebrew Psalter* [LHB.OTS 666], London-New York 2018). Nella fattispecie, considerati nella loro globalità, i Salmi rivelerebbero una sorta

di movimento dall'antica alla nuova alleanza, configurato attorno al centro formato dal terzo libro, non a caso occupato dalla menzione del fallimento dell'alleanza mosaica (Sal 78) e davidica (Sal 89) e dal ripetuto ricorso al lamento formulato attraverso le domande. Quest'ultimo punto richiamerebbe la «loi de la question au centre», formulata da Meynet stesso come prova dell'importanza formale e semantica dei Sal 73-89 per la comprensione del messaggio del Salterio. Tra i primi due e gli ultimi due libri, quindi, si opererebbe un passaggio chiave, riflesso della crisi dell'esilio babilonese e della riflessione che ne è scaturita (cf. *Ensemble*, 198.286.299-301): «de l'innocence au pardon» (287-288); «de la justice de l'homme à la justification de Dieu» (288-289); «de la royauté de Dieu à celle de l'homme» (289-290); «de l'élection d'un seul au salut de tous» (290-292); «de l'incompréhension à la connaissance» (292-293); «de l'antique alliance à la nouvelle» (293-294); «de la supplication à la louange» (294-295); «d'autrefois à aujourd'hui, à l'instant» (295-296).

La pubblicazione di questi volumi non può non essere salutata come un contributo di grande valore alla ricerca sui salmi. La quantità di materiale analizzato, sia dal punto di vista linguistico che tematico, permette al lettore di avere una visione d'insieme della complessità del libro dei salmi e del lavoro che l'interprete deve mettere in conto per poterne esplorare le dimensioni. Sebbene non entri, come detto, in dialogo direttamente con la recente ricerca sulla struttura delle sequenze salmiche, può offrire un contributo importante alla comprensione di questo fenomeno.

Al di là dei singoli punti di analisi, passibili di ulteriori discussioni – riguardanti, in particolare, l'appropriatezza dei legami lessematici che l'autore individua, *crux* di ogni analisi strutturale e oggetto di diverse critiche da parte di alcuni autori –, si può notare come l'analisi dell'autore risenta di quella difficoltà generale riscontrabile in un certo numero di studi dedicati alle strutture dei testi biblici e salmici in particolare – vale a dire, una sostanziale disomogeneità nell'uso delle denominazioni tecniche per indicare le parti del discorso. Allo stesso tempo, lo studio strutturale dei poemi contenuti nel Salterio va incontro alla difficoltà rappresentata dall'incertezza che circonda lo studio dello sviluppo diacronico del libro. In particolare, il ricorso abbastanza costante a configurazioni geometriche di tipo regolare, spesso concentriche e, con meno frequenza, parallele (cf. le considerazioni di P. Bovati, «Il centro assente. Riflessioni ermeneutiche sul metodo dell'analisi retorica, in riferimento specifico alle strutture prive di centro», in R. Meynet – J. Oniszcuk [edd.], *Retorica Biblica e Semitica I. Atti del I convegno* RBS, Bologna 2009, 107-121), può far sorgere la domanda se tale tipo di approccio non livelli troppo le asperità del testo e impedisca una considerazione più attenta delle sue «asimmetrie» – come è il caso, ad esempio, quando ci si trova di fronte a «strutture multiple», alla questione del cosiddetto «Salterio elohista» o dell'enigmatico «colofone» di Sal 72,20. A tali asimmetrie appartiene anche la dinamica del verso poetico dei salmi, magistralmente messa in luce in alcuni studi recenti (cf. in particolare F.W. Dobbs-Allsopp, *On Biblical Poetry*, Oxford 2015): una eccessiva ricerca delle regolarità geometriche può comportare il sacrificio della percezione della duttilità e, in non pochi casi, del carattere ambiguo della prosodia salmica – sia a livello di salmo individuale che di sequenze salmiche.

Tali rilievi non diminuiscono affatto, come detto, il valore dell'opera, che si pone – per la metodologia, le intuizioni e la quantità di materiale analizzato – come riferimento per gli studi futuri sull'argomento.

Marco Pavan
Località Sant'Agata a Orgi
(Borgo case sparse Orgi 28)
52018 Borgo Alla Collina (AR)
eremosgiuseppe@gmail.com

P. Mascilongo – A. Landi, *«Tutto ciò che Gesù fece e insegnò». Introduzione ai Vangeli sinottici e agli Atti degli Apostoli* (Graphé 6), Elledici, Torino 2021, p. 408, cm 22, € 24,00, ISBN 978-88-01-04714-1.

I vangeli sinottici consentono di accedere in modo unico e privilegiato alle azioni e agli insegnamenti di Gesù. Per questo motivo, essi hanno costantemente esercitato una grande attrazione su tanti studiosi (credenti e non) che hanno cercato di ricostruire la figura del Nazareno. Dopo la grande stagione degli studi storico-critici, la ricerca degli ultimi decenni è stata caratterizzata da un ampio ricorso alle metodologie sincroniche, in particolare dell'analisi narrativa, che hanno contribuito a mettere in luce il significato dei racconti evangelici. In questo solco s'inserisce il volume di Paolo Mascilongo e Antonio Landi, docenti rispettivamente presso l'Istituto Teologico Alberoni in Piacenza e la Pontificia Università Urbaniana in Roma, che, con questa loro fatica, tentano di offrire una «guida alla lettura» (4) dei vangeli sinottici e degli Atti degli Apostoli, oggigiorno approcciati dalla narratologia come secondo tomo dell'unica opera lucana.

Dopo la prefazione, nella quale gli autori dichiarano in modo programmatico la natura e l'intento didattico dell'opera, la trattazione è suddivisa in cinque capitoli. Nel primo capitolo, sono trattate alcune questioni introduttive di fondamentale rilevanza per la comprensione dei vangeli. Mascilongo si sofferma anzitutto sul significato del termine *vangelo*, mettendo in evidenza l'evoluzione del significato di questo termine: dal denotare inizialmente il messaggio centrale della predicazione cristiana, relativo alla morte e risurrezione di Gesù, esso è passato a indicare i racconti su Gesù di Nazaret, noti appunto come «vangeli». Il significato finale del termine dà modo a Mascilongo di spostarsi su una questione particolarmente discussa fra gli studiosi del Nuovo Testamento: il genere letterario dei racconti evangelici. In particolare, l'autore focalizza il confronto con il genere biografico, particolarmente diffuso nel mondo greco-romano di età ellenistica. Segue un ottimo *excursus* sulla storia dell'interpretazione dei vangeli, a partire dall'età moderna, con l'avvento degli studi critici dei testi neotestamentari. Grande attenzione è rivolta al metodo storico-critico, impostosi nel XX secolo, nelle sue diverse applicazioni (critica delle forme, della redazione, ecc.), di cui si sottolinea la necessità per una corretta interpretazione dei testi evangelici e, allo stesso tempo, alcuni limiti, che giustificano la sua integrazione con i me-

todi sincronici. Fra questi, Mascilongo si sofferma ampiamente sull'analisi narrativa, che risulta un metodo fecondo per lo studio dei Sinottici e degli Atti degli Apostoli, a causa della natura di racconti che caratterizza questi testi. Anche per questa metodologia si rilevano punti di forza e limiti e si ribadisce la necessaria integrazione con la ricerca storico-critica. Nella seconda parte del capitolo, Landi affronta la questione della storicità dei vangeli, chiarendo che queste narrazioni non possono essere incluse nel genere storiografico inteso nel suo senso moderno. Landi passa in rassegna i principali criteri (molteplice attestazione, imbarazzo, discontinuità e continuità) che gli studi sul Gesù storico, in circa due secoli di ricerca, hanno approntato per stabilire la storicità di detti o fatti raccontati nei vangeli. Per integrare questa trattazione, Landi fornisce un quadro sintetico dell'ambiente storico-religioso in cui visse e operò Gesù di Nazaret. Il primo capitolo si conclude con un ampio paragrafo sulla cosiddetta questione sinottica e sui vari tentativi che, nel corso degli ultimi secoli, hanno tentato di dar ragione del complesso fenomeno per cui le narrazioni di Matteo, Marco e Luca condividono ingente materiale. Al pari della stragrande maggioranza degli studiosi odierni, l'ipotesi adottata anche dal nostro studio è quella nota come «teoria delle due fonti». Dopo quest'introduzione generale, i capitoli successivi trattano singolarmente ciascuno dei Sinottici, seguendo l'ordine cronologico (e non canonico): il secondo capitolo è dedicato a Marco, il terzo a Matteo e il quarto a Luca e agli Atti degli Apostoli, intesi come il secondo tomo dell'unica grande opera lucana. In questi capitoli la trattazione è organizzata in modo speculare: dopo alcune questioni introduttive relative al singolo vangelo (autore, datazione, luogo di composizione e destinatari), si presenta una struttura del vangelo in questione e, sulla base della composizione proposta, si fornisce una lettura *cursiva* e sintetica dei racconti evangelici, richiamando i testi e i temi più rilevanti per l'interpretazione della narrazione. Queste ampie trattazioni sono inframmezzate da alcuni *excursus*, riguardanti alcuni temi notevoli dei singoli vangeli o degli Atti. Infine, dopo aver ripercorso le narrazioni, Mascilongo e Landi forniscono quadri sintetici sui principali temi teologici dei singoli evangelisti. Infine, nel quinto capitolo, sono affrontate alcune tematiche teologiche, rilevanti soprattutto per l'ermeneutica dei vangeli e, più in generale, degli scritti neotestamentari. Ampio spazio è dedicato al rapporto tra Antico e Nuovo Testamento, insistendo in particolare sulla necessità di un modello dialogico e di una circolarità ermeneutica: nella prospettiva cristiana, il Nuovo Testamento porta a compimento l'Antico, illuminandone il significato cristologico, mentre quest'ultimo è orizzonte indispensabile per l'interpretazione neotestamentaria della figura e del messaggio di Gesù. Una trattazione altrettanto puntuale è riservata al problema teologico del Gesù storico: oltre a ricostruire l'itinerario storico della ricerca in merito, con le sue varie fasi, gli autori sottolineano che i vangeli sono costituiti da un intreccio inseparabile tra storia e teologia. Per completare la presentazione dei contenuti del volume, è importante rilevare che ogni capitolo si conclude con una bibliografia ragionata relativa ai contenuti trattati, che comprende soprattutto (ma non solo) gli studi più recenti in lingua italiana.

Diversi sono i punti per cui il testo di Mascilongo e Landi si fa apprezzare. I temi sono esposti con grande semplicità e chiarezza di linguaggio, coerentemente

allo scopo didattico del volume: anche studenti alle prime armi nello studio del Nuovo Testamento non troveranno alcuna fatica a comprendere i contenuti trattati. Merito indiscusso dell'opera è la sua attenzione a contestualizzare le varie discussioni e tematiche richiamate all'interno della più ampia storia dell'interpretazione: sebbene in modo sintetico, gli autori forniscono le coordinate principali per ricostruire le principali ipotesi avanzate dagli studiosi sulle varie questioni. A livello metodologico, la scelta di presentare i contenuti dei vangeli e degli Atti ripercorrendone le narrazioni facilita la comprensione degli sviluppi narrativi di ciascun testo, considerato nella sua natura fondamentale di racconto. In queste pagine (contenute nei capitoli secondo, terzo e quarto del volume) risalta la grande familiarità di Mascilongo e Landi con la metodologia narrativa, di cui essi hanno dato prova anche nei loro studi precedenti. Allo stesso tempo, la scelta di affiancare a questa trattazione «narrativa» dei vangeli e degli Atti una sintesi teologica che ne richiami i contenuti principali assicura al lettore la possibilità di avere, racchiuso in poche pagine, uno sguardo d'insieme su un vangelo o sugli Atti.

Un apprezzamento globalmente positivo del volume di Mascilongo e Landi non ci esime da alcune osservazioni critiche. In alcuni casi, su alcune questioni pur richiamate, non si riesce a cogliere quale sia la posizione degli autori. Ad esempio, sul genere letterario dei vangeli, la domanda posta nel titolo del paragrafo corrispondente (*Un genere letterario nuovo?*) non trova una risposta esplicita da parte degli autori. Fermo restando l'impossibilità di esaurire la complessità della questione e la natura introduttiva del volume, una tematica così importante avrebbe forse meritato una presa di posizione più chiara e una trattazione più estesa, che accennasse almeno a un altro genere letterario talora accostato ai racconti evangelici: la storiografia. Anche su alcune questioni introduttive ai singoli vangeli la posizione degli autori non emerge sempre con chiarezza: se non deve mai mancare la prudenza quando si prende posizione a favore di un'ipotesi, a volte si ha l'impressione che Mascilongo e Landi avrebbero forse potuto osare di più. Un'osservazione più puntuale riguarda la denominazione delle sezioni introduttive dei vangeli: *prologo e introduzione* per Marco e Matteo (Mc 1,1-15; Mt 1,1–4,22) e *prologo* per Luca (Lc 1,1-4). Forse sarebbe stata necessaria una maggiore precisazione in tali definizioni, tenendo conto della grande divergenza che i Sinottici evidenziano nelle sezioni introduttive. Nelle opere letterarie antiche, il termine *prologo* è maggiormente applicato alle opere teatrali per indicare la sezione iniziale della rappresentazione, in cui un solista o il coro forniscono informazioni decisive affinché gli spettatori possano comprendere il seguito. Certo, una funzione simile può essere attribuita anche alle sezioni introduttive dei vangeli, ma la natura narrativa di questi racconti richiedeva almeno una previa chiarificazione dell'accezione con cui si adopera il termine *prologo*. Allo stesso modo, più che «prologo», sarebbe stato meglio definire Lc 1,1-4 con il termine *proemio* (come Landi stesso fa poi nella trattazione: 228), forma letteraria adoperata soprattutto all'inizio delle opere storiografiche, in cui si dichiarano espressamente le fonti e l'intento dell'opera e si menzionano il destinatario a cui si dedica l'opera e si menzionano quanti si sono già cimentati nel raccontare gli eventi in questione.

Queste note critiche non intendono assolutamente sminuire il giudizio ampiamente positivo e il valore del volume di Mascilongo e Landi. Esso costituisce

certamente uno strumento utilissimo per quanti vogliono introdursi allo studio delle narrazioni sinottiche e, più in generale, dell'opera lucana.

Francesco Filannino
Pontificia Università Lateranense
Piazza S. Giovanni in Laterano, 4
00184 Roma
filafra88@libero.it

E. Borghi, *La giustizia dell'amore. Matteo 5-7 e Luca 6.11 tra esegesi ed ermeneutica*, Effatà, Cantalupa (TO) 2021, p. 320, cm 21, € 16,00, ISBN 978-88-6929-604-8.

Il recentissimo contributo di Borghi è un commento al discorso della montagna e a quello della pianura di Gesù, che ruota intorno a due domande fondamentali: 1) «che cosa hanno voluto dire *Mt* 5-7 e *Lc* 6.11 nell'epoca in cui tali testi sono stati scritti e nei contesti letterari e storici in cui sono stati redatti?» e 2) «Che cosa dicono tali brani biblici alla vita di un euro-occidentale di oggi come me?» (12-13). Esso si compone di dieci capitoli, i primi nove dei quali sono un'esegesi dei testi summenzionati, mentre il decimo mostra le ricadute dei due discorsi di Gesù nell'attualità.

Entrando nel cuore del volume, i dieci capitoli si presentano come un percorso che, a partire dalle beatitudini, si addentrano sempre più in profondità nel tema della giustizia, mostrandone le radici e le implicazioni.

Il primo capitolo è sostanzialmente un'introduzione al testo, in cui l'autore illustra il percorso che intende intraprendere e fornisce, in breve, i presupposti storico-culturali necessari per comprendere i brani evangelici.

Il secondo capitolo commenta invece Mt 5,3-12. Dopo aver illustrato la struttura del testo e la cornice, a partire dal paragrafo 4 l'autore fornisce le premesse culturali e fa l'esegesi del brano, passando in rassegna tutte le beatitudini. Segue quindi una sezione dedicata alle linee ermeneutiche. Questa medesima struttura dà forma a tutti i capitoli, fino al decimo.

Il terzo capitolo commenta Mt 5,13-20. Borghi scrive che «il pieno sviluppo della Parola di Dio, dalla rivelazione sinaitica al messaggio dei profeti, è la completa rivelazione della volontà misericordiosa del Padre, cioè la capacità, eventuale ma effettiva, di tradurre in una giustizia razionale concreta i suoi valori fondamentali» (86); spiega inoltre che «la fondamentale intenzione di *Mt* 5-7 è dimostrare che gli insegnamenti del Gesù matteano sono la giustizia più grande in quanto radicale interpretazione della *Torah* e che non sono suscettibili di discussione» (88). Questo riassume in modo molto sintetico l'obiettivo a cui egli intende giungere col suo studio.

Il quarto capitolo legge Mt 5,21-48. Con esso l'autore intende risalire alle radici della giustizia. Commentando il v. 23, mostra come l'invito di Gesù a interrompere il culto per riconciliarsi col fratello per un ebreo era un comportamento impensabile e scrive che «la riconciliazione con un altro essere umano, quale col-

laborazione alla guarigione interiore, è un atto decisivo perché sia effettivamente positivo il rapporto dell'uomo con Dio» (107). Interessante anche la riflessione tratta dalla condanna di Gesù alla *pornéia*, in cui emerge l'intenzione di far vedere come essa distrugga l'alleanza uomo-donna «reciproca, progressiva, avvolgente» in cui «maschio e femmina hanno modo di venire a essere sempre più umani, tessendo un rapporto in cui la giustizia consiste nella responsabilità personale che ogni "io" assume verso il "tu" in rapporto al proprio e altrui avvenire» (116). La giustizia di Gesù è una giustizia che intende negare ogni compromesso con il male e, nello stesso tempo, «mostrare efficacemente all'interlocutore *una logica d'azione radicalmente diversa dalla sua*» (122). Gesù propone dunque l'esercizio di una giustizia radicale, non da intendere come virtù «preoccupata esclusivamente di riequilibrare le situazioni» (127) ma come ciò che permette di «radicare il proprio essere e agire nell'essere e agire del Padre» (131). Egli non fa così che portare a compimento le esigenze della Torah, che nel suo messaggio vengono a essere radicalizzate. Cristo propone l'esercizio di un'autentica giustizia, alla maniera di Dio, anche tenendo conto della tensione – presente nella comunità delle origini – tra l'urgenza di una «radicalità etica» e l'«ordinaria mediocrità» dei suoi membri (137) contrassegnata dalla fragilità.

Il quinto capitolo è un commento di Mt 6,1-18. Molto interessante risulta l'esegesi della tanto discussa ultima richiesta del Padre Nostro, che, in modo rigoroso, l'autore fornisce attraverso un confronto con alcuni testi veterotestamentari e con altri della tradizione esegetica ebraica. A tal proposito, di grande utilità risulta la tabella delle pp. 168-169. Egli propone la seguente traduzione: «*Non farci entrare nella prova*» (160). Bello risulta anche il commento che Borghi fa della struttura del Padre Nostro: «Si parla a Dio, ma a partire dall'essere umano; si parla dell'essere umano, ma volgendosi verso Dio. Il tutto sapendo che ogni pregare è esaudito soltanto se preceduto da un'azione umana di riconciliazione» (179).

Nel sesto capitolo, l'attenzione si rivolge a Mt 6,19-34 e alla «ricchezza della giustizia». In esso traspare un'altra dimensione della giustizia: «la generosità gratuita, a immagine e somiglianza di quella divina» (197). L'uomo usa bene dei beni transeunti, vincendo la logica del possesso esclusivo, solo se apprende a «donare il proprio cuore» nella semplicità (196), ponendosi all'interno di un «dinamismo di bene» (197).

Nel settimo capitolo Borghi commenta Mt 7,1-12, riassumendo i tratti di fondo che sorreggono il discorso di Gesù intorno a due nuclei fondamentali: «Equivalenza reciproca e sovrabbondanza gratuita: due valori in tensione allo scopo di porre l'unilateralità in vista dello sviluppo della bilateralità. In questa logica il giudizio dell'altro si fonda sull'affidamento a Dio che struttura e consolida la positiva relazionalità con gli esseri umani» (208). Alla luce di ciò, tutti gli atti di condanna dell'altro non possono che configurarsi come somma ingiustizia.

L'ottavo capitolo affronta le «condizioni essenziali verso la giustizia», attraverso l'esegesi di Mt 7,13-27. In esso si trova la sottolineatura della necessaria «confessione di fede nel Signore» (214), che tuttavia non è sufficiente. Ciò che è richiesto è infatti un'«adesione ai principi di fondo del Dio di Gesù Cristo» (*ibid.*). Non solo: al termine del testo, Borghi mostra come la retta pratica reli-

giosa vada di pari passo con l'ortodossia: «l'ortoprassi è importante tanto quanto l'ortodossia» (218). Concludendo il capitolo l'autore spiega come il testo di Mt letto nel corso dei capitoli precedenti possa essere riassunto nell'invito a «*fare la volontà del Padre*» (220). Inoltre «il discorso del Gesù di Matteo si deve considerare in sé *Torah*», pur non presentandosi affatto come «*nuova Legge*» (223) e, come ben chiarisce l'esempio della casa costruita sulla roccia, «l'insegnamento di Gesù è il "compimento" della costruzione, ma il suo fondamento ineludibile è lo stesso che il Padre aveva già posto per bocca di Mosè e dei profeti» (224).

Il nono capitolo legge Lc 6,20-49 sinotticamente rispetto ai testi sinora presi in esame. In merito all'interrogativo sulla ragione per cui «i redattori che hanno operato con il materiale a loro disposizione» avrebbero «dato origine a testi anche così nettamente diversi» (239), egli scrive che «il testo lucano appare sostanzialmente più capace di rendere il tenore del documento *Quelle*, mentre Mt» riesce «a farne meglio conoscere i termini» (239-240). Egli propone dunque di «superare definitivamente le idee tra loro contrapposte che hanno per molto tempo diviso gli interpreti. Non è Mt ad avere sviluppato Lc o Lc ad aver riassunto Mt. Sono due prospettive testuali analoghe che, pur secondo un'estensione difforme [...] hanno in comune [...] due finalità essenziali distinte» (240), ossia «l'educazione dei discepoli all'amore verso gli altri individui come realizzazione del rapporto con Dio»; «l'educazione dei discepoli alla giustizia del regno dei cieli, nel senso ebraico di etica dell'alleanza con il Signore Dio riverberata nei rapporti con gli altri esseri umani» (241). In sostanza traspare in Lc l'attenzione alla misericordia che richiede al discepolo la perfezione che si configura come «amore a Dio e disponibilità solidale verso gli altri esseri umani» (257).

Il decimo capitolo mostra infine l'attualità delle sezioni dei due vangeli esaminate. Borghi chiarisce come le esigenze poste da Gesù non vadano intese come «ricettari» o «manuali di etica» (263), ma neppure in modo utopico. Piuttosto, Gesù presenta «una strada, cioè uno spazio dinamico, dove c'è posto per le esecuzioni indispensabili e minimali e per le applicazioni più coerenti e globali, per le configurazioni generali e per il discernimento sul concreto della quotidianità più stringente» (262). Nell'interessante paragrafo 4 Borghi si chiede se la giustizia evangelica possa tramutarsi in legge positiva. La sua risposta è negativa: «Risulta dunque chiaro come la giustizia del rispetto umano che arriva al perdono non possa né debba diventare legge positiva», sebbene risulti «decisiva per costruire un tessuto di relazioni umane sempre meno bisognoso di giustizia repressiva e punitiva e sempre più ricco di bellezza e di serenità effettive. Cioè sempre più capace di aumentare il tasso di felicità nella vita degli individui e delle società umane» (272). Riferendosi alle situazioni di ingiustizia sociale l'esegeta spiega come l'amore per i nemici sia da intendere in modo critico, non ingenuo: «amare il nemico che si identifica in un sistema socio-economico da aborrire perché fa soprattutto gli interessi materiali di gruppi iper-opulenti, consiste nel *lottare* contro un meccanismo che aliena questi ricchi individui a tal punto da spogliarli della loro umanità» (279). Non dunque l'assunzione di un atteggiamento passivo, ma, al contrario, di lotta, che si concretizza nell'aiutare i responsabili a prendere coscienza «delle responsabilità che hanno nella costruzione e nel consolidamento di sistemi di ingiustizia» (279). Risulta molto interessante e

nient'affatto scontata anche l'altra declinazione che l'attualizzazione della giustizia proposta da Gesù assumerebbe: la laicità. Laicità che l'autore, sulla scia di Congar, intende come «*prendere sul serio le cose* [...] rispettare la loro profonda verità» (280, nota 30); come l'essere «persone sufficientemente creative e aperte al confronto con le altre», così da «divenire membri consapevoli di un'umanità di donne e uomini appassionati della vita, che guardano fiduciosi alle possibilità di contribuire al miglioramento qualitativo della convivenza umana» (281). Ciò si concretizza nel ripudio di qualsiasi forma di clericalismo e nella promozione della «fruizione, obbligatoria per tutti, dell'insegnamento non confessionale della disciplina "cultura religiosa"», oltre che nell'«incentivare l'approfondimento scientifico delle discipline teologiche e religiose» (283).

Nella sostanza il testo di Borghi si presenta sostanzialmente organico e complesso, eppure sempre molto chiaro e agevole. Colpisce l'apparato delle note, ricco e puntuale, così come il riferimento a testi non biblici dell'Antichità, che aiuta a contestualizzare da un punto di vista storico e culturale i testi dei Vangeli, oltre che coglierne gli elementi originali. Notevole è anche la bibliografia (291-313), che oltre a essere ricca e aggiornata si presenta in una veste ragionata, presentandosi come un ottimo sussidio per gli studiosi. Uno strumento con cui gli studiosi di Sacra Scrittura dovranno sicuramente confrontarsi.

Gianni Carozza
Pianum - Istituto Teologico Abruzzese-Molisano
Via Nicoletto Vernia, 1
66100 Chieti
gcarozza77@gmail.com

P. Di Luccio, *La parola di Dio e il tempo della salvezza. Il vangelo secondo Giovanni e il suo contesto*, Gregorian & Biblical Press – Edizioni San Paolo, Roma-Cinisello Balsamo 2021, p. 173, cm 23, € 28,00, ISBN 978-88-922248-6-5.

Il volume raccoglie una serie di studi che ruotano attorno al Vangelo di Giovanni e al suo contesto, come si legge nel sottotitolo del libro. In realtà, sarebbe più opportuno parlare di contesti al plurale, dal momento che l'autore ne prende in esame diversi, cioè quello storico e liturgico, dedicando inoltre ampio spazio anche all'interpretazione biblica praticata nel primo secolo d.C.

I dieci contributi qui raccolti delineano un percorso che si articola in tre parti; nella prima («Profezie del passato») si trovano tre studi che forniscono il contesto esegetico, relativo all'interpretazione delle Scritture nel periodo compreso tra la fine del I secolo a.C. e la fine del secolo seguente, di alcune significative pericopi del Vangelo di Giovanni; vengono analizzati il Prologo (1,1-18), la profezia della distruzione del Tempio di Gerusalemme (2,13-22) e l'opera dello Spirito (3,1-21). La seconda parte («Anticipazioni del futuro»), invece, è dedicata ai contesti liturgici del discorso pronunciato da Gesù presso la piscina di Betzatà, di quello sul «pane di vita» e del c. 10 di Giovanni che sviluppa il tema del

buon pastore. I tre testi sono uniti da un filo costituito da varie feste giudaiche: «La parola di Dio, compiuta nel dono della vita di Gesù, è presentata nel contesto di una festa non specificata (5,1), poi di una Pasqua ebraica (6,4) e delle feste di *Sukkôt* (7,2) e della Dedicazione (10,22) come anticipazione del futuro» (6).

La terza e ultima parte («Attualità della parola di Gesù»), infine, attualizza le attese escatologiche e le profezie del passato. I quattro contributi di questa sezione sono dedicati al tema della vita eterna a partire dal dialogo tra Gesù, i discepoli e le sorelle di Lazzaro (Gv 11); alla partecipazione alla comunione con il Padre, fonte di vita (Gv 14,1-2); alla venuta del Regno (con riferimento a Gv 17); al tema del cambiamento delle sorti in riferimento al processo di Gesù.

Un breve saggio («Il "piccolo" tempo e il tempo "capovolto"») conclude infine il volume, prima delle bibliografia e degli indici (dei nomi e generale).

Il volume è destinato, in primo luogo, agli studenti delle Facoltà teologiche, dei seminari e degli Istituti di Scienze Religiose, ma ha anche l'obiettivo di favorire il «discernimento dell'opera dello Spirito nel nostro tempo [...] con la convinzione che l'originaria contestualizzazione delle parole di Gesù permette di comprendere l'attualità della sua parola in altri contesti, e in situazioni e tempi nuovi e complessi come quelli che viviamo» (7).

L'attenzione alla didattica emerge in tutto il libro ed è uno dei punti di forza del volume, a nostro avviso. Infatti l'autore all'inizio dei singoli contributi anticipa lo schema generale che seguirà, mentre alla fine di ogni capitolo sintetizza brevemente il percorso fatto, cosicché i destinatari principali, cioè gli studenti di teologia in generale e del vangelo di Giovanni in particolare, siano facilitati nel seguire l'evoluzione del discorso.

Molto interessante è poi il contributo che viene apportato allo studio del Quarto Vangelo dalla tradizione giudaica, un contributo che l'autore conosce bene e che condivide in maniera sapiente.

Degna di menzione è pure la bibliografia finale (163-168), che ha il merito di essere sobria e puntuale, senza la pretesa di essere esaustiva, un obiettivo che sarebbe stato peraltro impossibile da realizzare.

Segnaliamo, tuttavia, alcuni punti che richiederebbero, a nostro giudizio, un approfondimento ulteriore, proprio a motivo dell'interesse che presentano. Ad esempio, a p. 51 si legge: «Per i vangeli Gesù non è solo un maestro di sapienza e un maestro sapiente, ma è identificato con la Sapienza stessa con la quale il Signore ha creato l'origine di tutto ciò che esiste (Pr 8,22-31; Sap 9,9)». Su questa questione esiste una discussione e forse sarebbe stato utile almeno segnalare che si tratta di un tema controverso, che ha delle conseguenze sull'interpretazione della figura cristologica e sul rapporto tra Antico e Nuovo Testamento.

Analogamente nel c. 4, dedicato a «Il sabato e la festa di Gv 5», non ci sembra immediatamente evidente quanto scrive l'autore: «Le parole dell'ammalato indicano che l'aggravamento dell'infermità prolungata, e dell'immobilità, è dovuto a problemi di relazione. Il paralitico non ha nessuno con cui relazionarsi e, quando si deve relazionare con qualcuno, si tratta di una competizione che gli fa sperimentare un continuo fallimento: un altro arriva sempre prima di lui nella piscina» (63). A p. 64 l'autore continua dicendo: «Insieme al significato letterale, un ulteriore significato simbolico dell'immobilità in questo testo può indicare

un difetto di relazione, cioè il peccato come rottura della relazione con Dio e tra fratelli, causata, come nel caso di Caino, dal peccato *originale* (in corsivo nel testo)». L'interpretazione proposta è interessante dal punto di vista spirituale, ma forse andrebbe maggiormente supportata dal punto di vista esegetico.

Anche la nota 13 a p. 68 meriterebbe qualche approfondimento, a nostro giudizio: «Il sangue e l'acqua che escono dal fianco di Gesù (Gv 19,34) indicano che la sua morte è come il *parto* (in corsivo nel testo) di Adamo all'inizio della creazione (Gen 2,21-22)». Si tratta, di nuovo, di un'interpretazione suggestiva, e, proprio per questo, da supportare con qualche testo. Ugualmente stimolante, ma non del tutto chiara, è l'allusione che si trova a p. 107, nota 7: «Per il fatto di essere "gemello" [...] Tommaso può capire la novità del tempo introdotto dalle parole e dai movimenti di Gesù. Tommaso può capire, cioè, il senso della contemporaneità espressa dalle parole di Gesù, e anche del suo ritardo – prima – e poi dall'accelerazione del movimento verso Betania».

Queste osservazioni non vanno intese come delle critiche, ma come dei suggerimenti che dipendono dall'interesse del testo. Va inoltre aggiunto che i contributi qui raccolti, come si legge nelle pp. 159-160, sono stati pubblicati nell'arco di un decennio e anche in contesti eterogenei; alcuni sono apparsi in volumi collettivi, altri in *Festschriften*, altri ancora in riviste come *La Civiltà Cattolica*, per cui si comprende che, nonostante lo sforzo di dare omogeneità al testo, ci siano comunque delle differenze tra le varie parti del volume.

Nel complesso, il libro è originale e interessante, soprattutto per il materiale che proviene dalla tradizione giudaica, che non è sempre accessibile al lettore medio e allo studente di teologia. Il volume costituisce un valido contributo allo studio del contesto storico e liturgico all'interno dei quali si situa il vangelo di Giovanni, e quindi assolve in maniera egregia all'obiettivo iniziale dichiarato dall'autore.

Donatella Scaiola
Pontificia Università Urbaniana
Via Urbano VIII, 16
00165 Roma
scaiola.donatella@gmail.com

A.M. Borghi, *Il vanto nella Lettera ai Romani. Un profilo dell'identità credente*, Glossa, Milano 2021, p. XII-337, cm 24, € 47,00, ISBN 978-88-7105-469-8.

Questo volume contiene il testo della Tesi di Dottorato conseguito nel 2020 presso la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale a Milano con il Prof. Stefano Romanello. Va subito detto che si tratta di un lavoro molto interessante per l'opportuno apporto che offre alla comprensione della tematica studiata, che ultimamente è piuttosto trascurata. In effetti il tema, come dice il titolo, concerne uno dei concetti più tipici del pensiero e del linguaggio di Paolo e l'Autrice si propone di andare oltre le due interpretazioni affermatesi soprattutto nel seco-

lo XX. L'una di queste, che comunque è già di timbro luterano, è rappresentata specialmente da R. Bultmann e scorge nel vanto l'espressione tipica dell'atteggiamento peccaminoso di autosufficienza davanti a Dio, perciò automeritorio, basato sull'osservanza delle opere della Legge e caratteristico del Giudeo. L'altra posizione è rappresentata da E.P. Sanders e denominata da J.D.G. Dunn come *New Perspective*, che ripensa criticamente il giudaismo come religione legalistica e vuole salvaguardare l'universalità della salvezza altrimenti negata e invece primariamente offerta anche ai Gentili.

Ciò che la presente ricerca intende fare è sottolineare l'importanza del tema in rapporto alla questione dell'identità, facendo vedere in sostanza che secondo Paolo il vanto appartiene anche allo statuto fondativo del credente. A questo fine l'A. traccia anzitutto un ampio quadro sullo status quaestionis (9-47) e, affidandosi a un metodo sincronico-pragmatico (49-57), opera sul tema un rilevamento semantico-lessicografico (59-80) che evidenzia il valore concettuale dell'etimo *kauch-* nei verbi e nei sostantivi che ne derivano. In merito si rivela la preoccupazione principale della ricerca, che privilegia e si incentra sul passo epistolare di Rm 1–5 accuratamente esaminato. A questo proposito viene articolato il discorso di Paolo secondo una logica suddivisa in tre momenti: in primo luogo, l'Apostolo in Rm 1,18–3,20 tratta del vanto giudaico che viene contestato a motivo delle inevitabili trasgressioni della Legge (81-152); in secondo luogo, e in aggiunta, in Rom 3,21-31 Paolo esclude il vanto giudaico in virtù della fede che Dio computa a giustizia appunto per tutti coloro che credono (153-227); in terzo luogo, e soprattutto, in Rm 5,1-11 Paolo coglie ed esprime la portata positiva del vanto in quanto proprio del credente in Dio per la mediazione di Gesù Cristo (229-273). Sostanzialmente è in gioco un paradosso, per cui ciò che dall'Apostolo viene criticato per il Giudeo esprime invece in modo appropriato l'identità del credente in Cristo basata sull'*agàpe* di Dio con la connessa svalutazione della Legge e della circoncisione.

Esattamente nella sezione di Rm 5,1-11 Paolo, come l'A. mette bene in chiaro, tutt'altro che rinunciare al lessico del vanto impiegato negativamente a proposito del Giudeo per equiparare gli statuti etnici (compreso quello dei Gentili) davanti alla giustizia di Dio, lo riprende per evidenziare sorprendentemente l'identità del credente. Addirittura per tre volte Paolo impiega il verbo *kauchάomai* (Rm 5,2.3.11), che viene collegato con la grazia/*charis* di Dio manifestatasi in Gesù Cristo. In particolare e giustamente, secondo l'A., è evidente la sproporzione che si instaura tra la mediazione strumentale della Legge e quella di carattere personale istituita dalla relazione con Cristo, come del resto traspare anche da altri testi paolini (come Gal 2,20; 6,13-14; Fil 3,3; 2Cor 11,10.30; 12,5.9). Così risulta pure arricchito il lessico soteriologico della giustificazione e della riconciliazione. In ogni caso, va notato l'eccellente livello esegetico messo in atto dall'A., che analizza particolareggiatamente il testo paolino anche dal punto di vista compositivo e retorico. Si potrebbe obiettare sul dettaglio di Rm 3,25 per la traduzione di *hilastérion* con «propiziatorio», che appare impropria (infatti, oltre al recente commento di M. Wolter che rende il vocabolo greco con *Gnadenort*, cf. anche il mio commento *ad loc.*); però vale la precisazione, secondo cui «l'Apostolo intende alludere all'inefficacia del sistema cultuale giudaico di fronte al peccato» (173s).

L'insieme rappresenta comunque un prezioso contributo alla configurazione della teologia paolina, di cui viene messa opportunamente in luce una componente tutt'altro che secondaria.

Romano Penna
Via Aurelia Antica, 284
00165 Roma
romano.penna@gmail.com

S. Romanello, *Una parola che edifica* (cfr. 2Cor 12,19). Saggi sulla dimensione retorico-pragmatica delle lettere paoline, Glossa, Milano 2021, p. XII-160, cm 23, € 19,00 , ISBN 978-88-7105-465-0.

Capita spesso che di fronte a un libro, che raccoglie articoli precedentemente pubblicati, il lettore non trovi niente di nuovo e di veramente interessante perché l'autore ha editato il volume semplicemente per avere una pubblicazione in più a suo nome. Questo non è certo il caso del volume di Romanello perché, oltre al fatto che il saggio introduttivo è del tutto inedito, l'autore presenta degli interessanti e validi contributi che, proprio per essere stati messi insieme, possono avere una più ampia diffusione.

All'inizio del libro troviamo l'indice (V-VI), la prefazione di Jean-Noël Aletti (VII-VIII), le edizioni precedenti dei contributi e le sigle (IX-XII). In particolare, è interessante il breve riassunto che Aletti fa della ricerca retorica su Paolo: una prima generazione con l'applicazione rigida dei modelli classici al testo paolino, una seconda volta a integrare nell'analisi l'epistolografia e la retorica, infine una terza, alla quale si deve ascrivere Romanello, attenta a esaminare le prove fornite dall'Apostolo e la dimensione teologica delle lettere. Il saggio introduttivo (3-19), che dà il titolo al libro, fornisce in maniera chiara e opportuna le premesse teoriche dell'approccio retorico-pragmatico che l'autore riconosce come proprio. Romanello parte così dal sottolineare come le lettere paoline siano testi attraverso i quali colui che scrive intende persuadere e formare l'uditorio secondo la sua prospettiva di pastore. Sgombra poi il campo dalle possibili obiezioni all'utilizzo della retorica per testi che hanno una natura epistolare e introduce l'aspetto più originale della sua analisi retorica, ovvero la dimensione pragmatica. Tale dimensione è legata all'aspetto performativo da ritrovare nelle lettere paoline, cioè l'effetto che esse mirano a conseguire nei destinatari, sollecitando e cercando di formare la libertà dei membri delle varie comunità. Infine l'autore sottolinea come la retorica aiuti a comprendere il dialogo e il processo persuasivo messi in atto da Paolo nei confronti dei destinatari, elementi attraverso i quali egli veicola i suoi contenuti teologici. Cosicché un'analisi retorica attenta a cogliere il *logos*, ma anche l'*ethos* e il *pathos* del discorso dell'Apostolo è capace di aprire la strada alla comprensione profonda della sua teologia.

Il primo contributo (pp. 21-51), pubblicato nel 2018, si sofferma sulla sezione di 1 Cor 1,10–3,23. Per lo studio del testo, Romanello segue dapprima la meto-

dologia storico-critica, mostrandone la necessità ma anche i limiti. Poi passa alla metodologia sincronico-pragmatica propria della retorica letteraria, ritrovando in 1,17 la *propositio* della suddetta sezione, procedendo all'esegesi di 1,18–2,5, poi a quella di 3,5-17 e infine a quella di 2,6-16 e di 3,1-4. In questo contesto, interessante e originale è l'individuazione da parte dell'autore di 2,6-16 come *digressio*, nella quale si afferma come lo Spirito doni la sapienza di Dio necessaria a comprendere la parola della croce e, di conseguenza il vero ruolo degli evangelizzatori, questioni delle quali si tratta nelle due parti della *probatio*, rispettivamente in 1,18–2,5 e in 3,5-17. D'altra parte, consideriamo più discutibile la scelta di vedere nelle 9 ricorrenze di ἀγάπη in 1 Cor 13 soltanto il richiamo all'amore per l'altro (35), infatti anche qui si può ben sostenere quello che Romanello dirà a proposito del sintagma di 12,7 e cioè che Paolo lascia volutamente indeterminata l'espressione per rendere possibile più riferimenti di essa. Il contributo termina con un approfondimento sulle istanze ermeneutiche derivanti dal brano paolino così analizzato, con un'attenzione allo stretto rapporto tra forma letteraria del testo, suo contenuto ed effetto sul lettore, in considerazione anche dell'insegnamento magisteriale conciliare e post-conciliare su tali questioni.

Il secondo contributo (53-73), pubblicato nel 2012, si occupa della locuzione πρὸς τὸ συμφέρον di 1Cor 12,7. L'autore, dopo aver rivolto uno sguardo all'intera argomentazione di 1Cor 12–14, come già accennato, ritiene che la suddetta locuzione sia stata lasciata volutamente nell'indeterminatezza da Paolo. Così, analizzando la progressione argomentativa del c. 12 e il suo effetto sul lettore, arriva a determinare le ragioni della brachilogia di πρὸς τὸ συμφέρον. Essa vuol indicare che ogni carisma ha un'utilità comunitaria, in quanto contribuisce alla vita del corpo ecclesiale, ma anche una personale in quanto fornisce al singolo un'occasione di crescita nell'amore (ad es. in 14,14 la glossolalia è considerata una forma di preghiera). In questo contesto è da segnalare anche l'originale interpretazione di 12,31, versetto che a prima vista sembrerebbe contradditorio, in quanto Paolo invita a perseguire i carismi più grandi e poi dichiara di voler mostrare ai Corinti la via dell'amore che, nel c. 13, detronizza tutti i carismi. Per Romanello saremmo di fronte a una dichiarazione ironica dell'Apostolo (68). Soluzione che può essere convincente ma che dovrebbe anche confrontarsi con una possibile lettura diversa del primo verbo del versetto, ζηλοῦτε, non come un imperativo, ma come un indicativo.

Il terzo contributo (75-91), pubblicato nel 2012, si dedica all'interpretazione di Gal 4,21–5,1. Qui Romanello mostra come la strategia argomentativa del testo paolino venga alla luce quando sono individuati gli scopi retorici e pragmatici di Paolo, insieme alla sua modalità di utilizzo della Scrittura. L'autore segnala la distanza tra l'esegesi paolina e quella filoniana e sottolinea come in Gal 4,21–5,1 l'Apostolo, in maniera originale, ponga l'analogia tra la storia di Sara e la situazione della Gerusalemme post-esilica, presente nella citazione di Is 54,1, con lo scopo pragmatico di definire l'identità dei credenti, legandola al patto stabilito da Dio con Abramo.

Il quarto contributo (93-114), pubblicato nel 2012, intende mostrare la dimensione pragmatica del testo di Fil 1,27–2,4. In un primo momento, Romanello evidenzia lo sviluppo del pensiero all'interno delle due unità letterarie, 1,27-30

e 2,1-4, che sono distinte ma affini. Poi, opportunamente in quanto non ci troviamo di fronte a un'argomentazione ma a una esortazione, l'autore studia la retorica del testo non secondo il *logos* ma il *pathos* e l'*ethos.* Infine egli conclude concentrandosi sull'effetto del testo di Fil 1,27–2,4 sul lettore, il quale è invitato a una *ri-figurazione* (terminologia derivante da Ricouer) del proprio mondo per giungere a imitare Paolo e, attraverso di lui, lo stesso Cristo.

Il quinto e ultimo contributo (115-137), pubblicato nel 2016, riguarda l'intera lettera a Filemone. Romanello comincia con una puntuale analisi retorico-letteraria di Filemone. In questo contesto, riprendendo la posizione espressa da Antonio Pitta, ritiene che al v. 10 ci sia la *propositio* della lettera (118). Posizione a nostro avviso discutibile perché la richiesta di Paolo a Filemone è espressa soltanto al v. 17 e, soprattutto, perché non viene individuata la *probatio* che necessariamente accompagna ogni vera *propositio.* In ogni caso, il contributo continua con l'approfondimento dei rapporti tra Filemone e Onesimo sullo sfondo dell'antico istituto della schiavitù e si chiude soffermandosi sulla lettera in quanto esempio di discernimento cristiano. Il volume è concluso dalla bibliografia generale, dall'indice degli autori citati e da quello dei passi biblici (139-160).

Nonostante l'attenzione alla pragmatica e quindi all'effetto del testo sul lettore, si deve notare che alcune volte il periodare di Romanello risulta faticoso e difficile da comprendere nei suoi riferimenti (p. 93 rr. 11-14; p. 120 rr. 3-6; p. 128 rr. 10-13). Inoltre abbiamo trovato un po' troppi refusi: p. 24 r. 11 («al» invece di «la»); p. 39 r. 26 (manca «quella»), p. 54 r. 9 («è» invece di «essere»), p. 101 r. 18 («doppi» invece di «doppia»), p. 106 n. 25 («Arisotele» invece di «Aristotele»), p. 108 r. 8 («3,11» invece di «3,17»), p. 125 r. 12 («11» invece di «12»), p. 137 r. 9 («giuda» invece di «guida»). In ogni caso, la lettura dei contributi qui raccolti risulta di grande interesse e mette in evidenza la rilevante arte esegetica dell'autore (insieme anche alla sua notevole conoscenza della retorica classica e dell'ermeneutica moderna), il quale sa porre le giuste domande ai testi paolini e, corrispondentemente, trovare delle risposte profonde e stimolanti per il lettore. Il volume di Romanello ci mostra quindi come l'approccio retorico-pragmatico costituisca un valido strumento metodologico per comprendere le lettere dell'Apostolo.

Francesco Bianchini
Via Romana, 95
55100 Lucca
francescobianchini@libero.it

N. Lipari – A. Pitta, *La giustizia. Bibbia e giurisprudenza in dialogo* (Perle 1), Gregorian & Biblical Press, Roma 2021, p. 149, cm 18, € 18,00, ISBN 979-1-259-86001-9.

La nuova collana *Perle*, diretta da Rosalba Manes e Luca Pedroli per i tipi della Gregorian & Biblical Press, raccoglie saggi che pongano in dialogo le competenze di un biblista e di un esperto di un altro sapere, a proposito di alcuni grandi temi emergenti dalle pagine bibliche. La collana si apre con un volume – una

vera *perla*! – che contiene due contributi dedicati allo spinoso e affascinante tema della giustizia, il primo di Antonio Pitta («Giustizia, fede e legge nella lettera ai Romani»), il secondo di Nicolò Lipari («Diritto, giustizia e fede»).

Il saggio di Pitta si articola in undici brevi capitoli, che compendiano, con una prosa ricca di immagini e simboli, i risultati del trentennale studio dell'autore sulla più lunga delle epistole paoline. Ne propongo una sintesi cercando di restituire, del tutto parzialmente, l'efficace stile del percorso di lettura proposto. Anzitutto, sono tratteggiate le circostanze redazionali della lettera (da Corinto nel 56) e le caratteristiche dei destinatari (le assemblee cristiane di Roma oscillanti tra anarchia e legalismo e turbate dal riverbero delle dure parole di Paolo rivolte ai Galati contro i giudaizzanti) (7-16). La giustizia di Dio (Rm 1,17) è presentata come un dedalo da attraversare (17-24): il primo giro del labirinto è segnato dalla fissità del retribuzionismo (Rm 2,9-11), che collassa nella contraddizione di chi dice – con tracotanza giudicante – di non fare il male che in effetti compie (Rm 2,21-22). Collasso non dovuto al dato che tutti siano peccatori, ma all'impossibilità dell'esistenza di un giusto che possa prescindere dalla giustificazione divina, derivante dal dono di grazia della paradossale riconciliazione sulla croce (Rm 3,10.21-22; 5,6). Per significare la paradossalità originaria della *theologia crucis* Pitta impiega la suggestiva immagine dell'oboe (25-30), che, con le sue due tibie, «simboleggia la condizione umana tra il bene e il male, la forza e la debolezza, la vita e la morte, il divino e l'umano. Unico è il suono che ascolti, ma duplice è il motivo che risuona. Le prime note suonano sul figlio di Davide secondo la carne (Rm 1,3); le seconde che è Figlio di Dio secondo lo Spirito (Rm 1,4). (...) Fonte dell'evangelo che spira in un'orchestra per oboe è il paradosso» (26-29). Il vertice di questo paradosso è la giustizia di Dio concessa a chi non la cercava e negata a chi l'attendeva (Rm 9,30-31). Per muoversi nel labirinto servono entrambe le mani. Una tiene il filo della fede (31-34), di cui il giusto – che la riceve in dono – vivrà (Ab 2,4 in Rm 1,17): è la fedeltà di Dio nonostante l'infedeltà dell'uomo. L'altra tiene la lanterna della legge (35-39), legge interiore ed esteriore, umana e divina, scritta e non scritta. La Legge (νόμος) è la luce al centro della lanterna: non coincide con la lettera (γράμμα), non essendo oggettivabile in un *corpus* normativo, ma indica la via dello Spirito. La Legge è dono come la figliolanza divina, l'alleanza, il culto, la gloria (Rm 9,4-5), ed è eterna come l'elezione. Il dono più grande di tutti, il Messia, non abroga la legge, ma ne è fine, senza esserne *la* fine (Rm 10,4). In questo quadro la fede e la Legge non collidono, ma la prima precede la seconda e ne è attestata nel suo adempimento più pieno che è l'operosità della carità (Rm 13,9). Nondimeno, l'affresco non è tratteggiato con colori pastello, ma con le pennellate del senso del tragico (41-46), dacché ogni uomo, anche il credente, si scontra con domande quali: perché la Legge giusta non giustifica? Perché, essendo divina e buona, non dona la vita né giustifica? Perché l'Io è in conflitto fra la Legge di Dio e la Norma del peccato? (Rm 7,7-25). Questi ultimi – Io, Legge di Dio, Norma del peccato – impersonano i tre protagonisti della fase tragica del labirinto, che rivela l'inconsistenza di un sistema fondato solo sulla correlazione fra l'espiazione e la pena. Due le grida tragiche: l'una spera la liberazione dal corpo mortale (Rm 7,24), l'altra è quella della Legge dello Spirito che libera dalla Legge del peccato e della morte (Rm

8,1-2) (47-53). Fra le due grida sta il rendimento di grazie per mezzo del *deus ex machina*, Gesù Cristo (Rm 7,25), senza il quale non si troverebbe via d'uscita dal labirinto. Tale intervento esterno rivela che la verità tragica inerisce sempre alla condizione umana: rispetto a essa l'unica risposta è un intervento divino, espresso nel dono della filiazione mediante lo Spirito (Rm 8,15) e nella partecipazione alla vita del Cristo (Rm 12,5). Aver intravvisto la via d'uscita dal labirinto non è la soluzione, poiché la caratura del mistero continua a dominare il panorama: mistero non inteso come destino immutabile, ma come disegno divino che interrela l'essere conosciuti, l'essere giustificati e l'essere glorificati (Rm 8,28-30) in una catena aurea che avvolge l'umanità, credenti e non credenti (55-59). Dal labirinto non esce chi, narcisisticamente, non cerca la giustizia, ma vuole farsi giustizia da sé (Rm 12,3.19) (61-66), mentre chi accoglie la giustificazione ne esce e approda nel δικαίωμα – cioè nel diritto – della Legge (Rm 8,4). Tale diritto non si esaurisce in una mera tassonomia di precetti, ma – posto nell'orbita della giustizia, sgorgante dalla giustificazione per fede e vivificato dallo Spirito (Rm 8,2-4) – diviene norma che, senza proporre una soluzione prestabilita per ogni vicenda della vita, orienta la ricerca del regno di Dio in ogni situazione, specie se liminale. Il primato della persona umana, l'ascolto della coscienza e l'attenzione del debole costituiscono così il nucleo di questo diritto, che s'intreccia alla giustizia nello Spirito (Rm 14,17) in forza dell'amore (67-72). L'epilogo del percorso che Pitta fa compiere è una sintesi che dice altezza e complessità del tema: il labirinto ha per inizio la giustizia, per centro la giustificazione, per apice la riconciliazione. Il suo cuore è, in fondo, Dio stesso, che mai è giusto senza giustificare e soltanto giustificando è giusto, in una dinamica soteriologica che si realizza con la redenzione portata da Cristo, il quale sulla croce è divenuto giustizia, rendendo i credenti giustizia in lui. In siffatto orizzonte si manifesta il rapporto tra giustizia e diritto, ove il secondo scaturisce da una compiuta articolazione fra Spirito divino e spirito umano, fra la Giustizia (in senso pieno) e la Legge.

Il contributo di Lipari si sviluppa in cinque capitoli, che ampliano progressivamente la prospettiva della correlazione fra diritto, giustizia e fede. Il primo (81-88) propone alcuni chiarimenti sull'accostamento fra giustizia e misericordia e fra diritto e fede. Se la giustizia intesa come equilibrio delle posizioni in conflitto potrebbe sembrare *prima facie* in collisione con la misericordia implicante la grazia e il perdono, un esame più attento della configurazione degli ordinamenti giuridici fa cogliere come giustizia e misericordia si contemperino: non si dà solo il risarcimento, ma anche la remissione del debito; non solo la pena, ma anche la grazia. Da subito Lipari, che ha riguardo soprattutto al contesto giuridico italiano, indica il proprio obiettivo di mostrare come nella concretezza dell'esperienza giuridica e giudiziaria non s'incontri tanto il diritto positivisticamente inteso, come riflesso della volontà degli organi con potestà d'imperio, bensì tentativi effettuali di ricerca della giustizia attraverso procedure sottoposte al parametro pregiuridico e metagiuridico della ragionevolezza, la quale è veicolo anche della misericordia. La fede e il diritto possono perciò dialogare, secondo Lipari, se riconoscono la loro natura di esperienze comunitarie che suppongono un'interiorità assiologica e spirituale e sono irriducibili al fissismo delle dogmatizzazioni. Il secondo capitolo (89-108) pone a tema il rapporto fra il diritto e la giustizia:

a séguito delle grandi codificazioni del XIX secolo il ruolo del giurista è stato a lungo considerato come quello del mero lettore del testo normativo e quello del giudice come quello del suo applicatore. Il Diritto Civile si vedeva esaurito nel Codice Civile e il giudice era pensato come *bouche de la loi*. La stagione della «Scuola dell'Esegesi» (orientata dal postulato della separazione dei poteri) era segnata da questi presupposti ideologici, che implicavano l'esaurimento della giustizia nella legalità, nella (illusoria) affermazione del carattere avalutativo dell'attività giurisprudenziale e nell'esaltazione del formalismo giuridico. Esso poteva comportare anche il nichilismo giuridico, cioè la possibilità di un diritto valido formalmente senza riguardo ai suoi contenuti. L'esperienza dei totalitarismi ha mostrato tutto il limite di questa impostazione. È stata, dunque, la promulgazione della Costituzione, unitamente all'espansione di fonti di origine internazionale o sovranazionale, a cambiare il quadro. Queste fonti gerarchicamente sovraordinate alla legge e agli atti a essa equiparati esprimono principii, additano fini, consolidano valori e riconoscono diritti presentati come preesistenti rispetto alle norme. In questa prospettiva s'inverte il rapporto fra giustizia e legalità: la giustizia diviene il *lógos* che connota il diritto, pena la sua illegittimità. Dunque, anche il giurista non è più solo un lettore di testi, ma un interprete di contesti (di esperienza sociale), alla luce dei quali può interpretare i testi perché essi estrinsechino la giustizia sostanziale che già li innerva. Opponendosi a una dottrina giusformalistica (che ebbe il suo alfiere in Hans Kelsen e che oggi si riflette soprattutto negli importanti studi di Natalino Irti), Lipari affronta temi di grande rilevanza, quali il rapporto tra il diritto positivo e il diritto naturale, considerando il secondo (in modo non destoricizzato) come parametro di legittimità del primo e poi esamina il rapporto tra giustizia e giudizio. Tale ultima questione (oggetto del terzo capitolo, 109-126) manifesta come il rapporto tra diritto e giustizia non investa solo il momento genetico dell'elaborazione della norma, ma anche quello applicativo-funzionale. Lipari insiste sulla centralità del principio di ragionevolezza, che si riconosce sottostare all'art. 3 della Costituzione italiana, che dispone come «compito della Repubblica» il conseguimento dell'eguaglianza non solo formale, ma anche sostanziale. Tale principio, che è un faro anche per la giurisprudenza costituzionale, induce l'autore a un'affermazione che può sembrare paradossale, ma che fa cogliere cosa implichi la necessaria considerazione del contesto concreto, in prospettiva di ragionevolezza costituzionalmente orientata, al momento dell'applicazione della norma: se la legge è uguale per tutti, il diritto deve essere inesorabilmente diseguale. L'ultimo capitolo (127-142) è dedicato al rapporto tra giustizia e società: la ragionevolezza del diritto e della sua applicazione è vista da Lipari come lo strumento per realizzare la solidarietà e la giustizia sociale, nell'inevitabile tensione tra *Nómos* e *Díke*, che si dipana nella complessità della storia, ma che, anche alla luce dei patrimoni della fede e della cultura, può divenire strumento di dialogo e perciò di pace.

I contributi di Pitta e Lipari affrontano, ovviamente, molte altre questioni e suggeriscono numerose piste di ricerca. D'altronde, di *iustitia dulcore misericordiae temperata* parlava già l'Ostiense (*Summa Aurea*, *lib*. 5, *tit*. *De dispensationibus*, n. 1) e questo principio – che in radice contiene la dimensione della grazia della giustificazione annunciata da Paolo – non orientò unicamente lo svi-

luppo del diritto canonico, ma anche del diritto secolare: si pensi solo alle Corti di *Equity* della *Common Law*. D'altra parte, l'ordinamento giudiziario italiano è strutturato sul modello derivato dall'organizzazione napoleonica, con la funzione nomofilattica della Corte di Cassazione e perciò è inevitabile che sussista una certa ritrosia a riconoscere (almeno a livello di principii) un ruolo *de facto* nomopoietico della giurisprudenza, quale si può scorgere nel ruolo molto attivo della giurisprudenza che Lipari (non senza efficaci argomenti) suggerisce. Sono temi di grande complessità, che furono oggetto di dibattiti dottrinali tra maestri come Norberto Bobbio e Giovanni Tarello, ma che sono ancora all'ordine del giorno nel dibattito accademico e politico. La prima pubblicazione della nuova collana appare, dunque, assai attuale e opportuna non solo perché permette una maggiore diffusione dei risultati degli studi biblici anche *ad extra*, e con attenzione alle domande dei non credenti, ma altresì perché è coerente con il sempre più necessario sforzo di istituire e percorrere prospettive di ricerca e di confronto inter- e transdisciplinari.

Paolo Costa
Pontificio Istituto Biblico
Piazza della Pilotta, 35
00187 Roma
costa@biblico.it

ERMENEGILDO MANICARDI

Regno dei cieli e pieno compimento

Il Discorso del monte nel Vangelo secondo Matteo

Il Discorso del monte nel Vangelo di Matteo costituisce la prima articolata e complessa presentazione del Regno dei cieli che Gesù è venuto a rendere vicino. I contenuti di questo primo testo sono poi approfonditi e illustrati mediante due sistemi espositivi caratteristici della narrazione dell'evangelista Matteo: quello dei cinque grandi discorsi e quello delle dieci citazioni bibliche di compimento.Il nodo unificante che sottende il Discorso è la relazione intrinseca e dinamica tra l'essersi fatto vicino del Regno e il pieno compimento della Legge e dei Profeti che si dovrà compiere e che Gesù è venuto a inaugurare.

«BIBLICA» pp. 224 - € 21,00

EDB via Scipione Dal Ferro, 4 - 40138 Bologna - tel. 0513941511

G. Pulcinelli, *Introduzione alla Sacra Scrittura* (Fondamenta), EDB, Bologna 2022, p. 219, cm 21, € 24,00, ISBN 978-88-1043-235-8.

Il volume si presenta come un manuale il cui scopo è «supportare la didattica» e servire allo studente «come una mappa per orientarsi» (9). L'autore ha voluto trovare un equilibrio fra l'eccessiva specializzazione e la semplice divulgazione. Non mancano esempi e immagini per illustrare i concetti, come i due quadri del Caravaggio a pp. 52-53 o il disegno che illustra la concezione antica del mondo a p. 68. In genere, la redazione è chiara e la lettura gradevole. Da sottolineare la quasi totale mancanza di refusi. Tuttavia, al lettore esperto non sfuggirà qualche imprecisione terminologica, come usare l'aggettivo intertestamentario (111), ormai abbandonato per buoni motivi, oppure affermare che nel Nuovo Testamento vengono «citati» Siracide, Sapienza, 1-2 Maccabei, Tobia, 4 Maccabei e Salmi di Salomone (97; forse si intendeva parlare di allusioni; sarebbe stato utile aggiungere i riferimenti precisi per poterli controllare). La distribuzione degli argomenti è quella abituale nei manuali della materia. Dopo un'introduzione, si comincia con una presentazione della costituzione dogmatica *Dei Verbum*. Il secondo capitolo si dedica a ispirazione e verità, il terzo al canone, il quarto al testo e il quinto all'ermeneutica. Come appendice si offre un glossario («Terminologia delle scienze bibliche e ausiliarie», 195-216). Ci sono indicazioni bibliografiche nelle note e alla fine di ogni capitolo, ma non una bibliografia finale. Per quanto riguarda la spiegazione dell'ispirazione biblica, Pulcinelli si concentra quasi esclusivamente sul rapporto fra autore umano e autore divino. Un libro è ispirato perché il suo autore l'ha scritto sotto l'influsso dello Spirito (45-64). Se oggi venissero scoperte le lettere perdute di Paolo, «non si riconoscerebbe la loro canonicità (il canone è chiuso), ma si potrebbe ritenerle divinamente "ispirate"» (117, n. 55), un'affermazione coerente con questo modello d'ispirazione, ma molto discutibile. Infatti, si sente la mancanza di un riferimento alla ricezione dei libri nella Chiesa, essenziale perché il carattere ispirato dei testi si renda effettivo, come sottolineato da diversi autori recenti.

Infine, l'autore offre alcune riflessioni originali – e perlopiù condivisibili – a proposito delle sfide attuali sul cammino aperto dalla *Dei Verbum* (39-44). Sono anche apprezzabili il giudizio sul documento della PCB del 2014 (64) e la sezione «Tradurre la Bibbia» (189-192).

Juan Carlos Ossandón
Pontificia Università della Santa Croce
Via dei Farnesi, 83
00186 Roma
ossandon@pusc.it

L. Lepore, *Il Messianismo* (Bibbia e Oriente. Supplementa 29), Sardini, Bornato in Franciacorta (BS) 2020, p. 377, cm 24, € 35,00, ISBN 978-88-7506-235-4.

L'ampio e impegnativo studio di Luciano Lepore sul Messianismo si articola in quattro capitoli (cinque, secondo l'Indice che, erroneamente, pone l'introduzione come primo capitolo). Il libro si apre pertanto con una introduzione (7-36), che presenta in maniera generale e sintetica le problematiche e gli sviluppi del messianismo. Il capitolo primo (37-94) studia dettagliatamente l'oracolo di Natan e le sue interpretazioni (2Sam 7,8b-17). Il capitolo secondo, il più esteso (95-211), esamina gli oracoli dell'Emmanuele (Is 7,1-17; 8,23b–9,1-6; 11,1-9). Il capitolo terzo (213-257) tratta della formazione del pensiero messianico-escatologico e dei suoi sviluppi nei diversi contesti storico-culturali. Il quarto e ultimo capitolo (259-324) prende in considerazione il messianismo negli scritti del Nuovo Testamento, dalla letteratura paolina fino all'Apocalisse. In conclusione, e quasi come appendice, viene trattato brevemente il messianismo in epoca intertestamentaria. Non manca infine una riflessione di sintesi circa l'influsso del messianismo nella storia dell'umanità (320-324). Chiude il volume un'ampia e selezionata bibliografia (325-346) e il consueto indice dei passi biblici. Siamo di fronte a un lavoro vasto ed esemplarmente documentato, che getta luce su un concetto e una realtà di fondamentale importanza nella storia del popolo di Dio dell'Antico e del Nuovo Testamento, ma anche nelle vicende del mondo, nelle sue molteplici tensioni e prospettive di liberazione.

Alberto Valentini
Via Romagna, 44
00187 Roma
p.albertovalentini@gmail.com

L. Di Pinto, *Ospitare lo straniero. Cultura e teologia dell'ospitalità nella Bibbia*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2020, p. 117, cm 22, € 13,00, ISBN 978-88-6124-859-5.

Il volume raccoglie due articoli del compianto prof. L. Di Pinto S.I. (1940-2017) dedicati al tema dell'ospitalità nella Bibbia. Nell'Introduzione (5-8) G. Guglielmi spiega i motivi che accompagnano questa pubblicazione. Da oltre venti anni il prof. Di Pinto aveva lavorato sul tema dell'ospitalità nella tradizione ebraica e cristiana, proponendo l'approfondimento esegetico e teologico-morale di alcuni brani anticotestamentari (cf. Gen 18,1-16; Lv 19). Per rendere fruibile al lettore questa ricchezza, si è deciso di proporre una raccolta di questi due studi. Essi costituiscono una sorta di «introduzione alla teologia biblica dell'ospitalità» e risultano di notevole efficacia per la loro metodologia esegetica e la profondità teologica. Il primo studio da titolo: «Abramo e lo straniero (Gen 18,1-16). Un'introduzione all'ospitalità», in *Rassegna di Teologia* 38[1997], 597-620, affronta l'analisi del testo genesiaco mostrando la singolarità della figura abrami-

tica nel vivere l'accoglienza dei «tre ospiti». Il secondo studio dal titolo: «Prossimo, straniero, nemico. Il comandamento dell'amore in *Lv* 19» in E. Cattaneo – A. Terracciano (edd.), *Credo Ecclesiam. Studi in onore di Antonio Barruffo S.I.*, Napoli 2000, 13-35, focalizza le questioni letterarie e teologico-normative di Lv 19,18b-34, evidenziando la ricchezza della norma levitica e l'estensione del valore «agapico» della «prossimità» nei riguardi degli stranieri.

Giuseppe De Virgilio
Pontificia Università della Santa Croce
Piazza S. Apollinare, 49
00186 Roma
devirgilio@pusc.it

L. Bruni, *L'alba della mezzanotte. Il grido inascoltato del profeta Geremia*, EDB, Bologna 2019, p. 248, cm 20, € 18,00, ISBN 978-88-10-55942-0.

Ispirandosi all'opera del profeta Geremia, il prof. L. Bruni, ordinario di economia politica all'Università Lumsa di Roma, raccoglie in questa pubblicazione 29 riflessioni che riguardano la vicenda umana e il messaggio teologico-spirituale del profeta «inascoltato». Da diversi anni il prof. Bruni è impegnato nel campo della formazione biblico-teologica e della sua efficacia per la comprensione di un nuovo modello economico-sociale (cf. «L'economia di comunione»). Questo libro si inserisce nel progetto della formazione spirituale che si basa sull'ascolto meditato e attualizzato della sacra Scrittura. La vicenda umana del profeta Geremia, le tappe della sua missione e l'epilogo della sua esistenza, costituiscono un paradigma attuale per l'uomo contemporaneo e la sua condizione storica segnata dalla crisi. Tra lotte e speranze, il prof. Bruni riflette e si interroga sulla vicenda umana del credente contemporaneo, riprendendo i motivi più toccanti dell'esperienza del profeta: la chiamata imprevista, la disponibilità davanti alla volontà di YHWH, la forza della Parola salvifica, la debolezza umana, l'incredulità e l'idolatria del popolo, le delusioni e le frustrazioni sperimentate dal profeta, la sua solitudine densa di lamenti, il suo amore per un «Dio che seduce», le sofferenze nella missione e la costante ricerca di senso, la consegna finale della propria vita nelle mani provvidenti del Signore. Il volume colpisce per la freschezza del linguaggio e l'incisività esistenziale del suo messaggio. La sua lettura alimenta il desiderio di andare alle fonti bibliche e di approfondirne la ricchezza teologica.

Giuseppe De Virgilio
Pontificia Università della Santa Croce
Piazza S. Apollinare, 49
00186 Roma
devirgilio@pusc.it

G. Corvino, *Perché un uomo fragile. Paolo, il vaso di creta e il tesoro*, Cittadella, Assisi 2022, p. 160, cm 21, € 14,90, ISBN 978-88-30-81841-5.

Il volume del prof. G. Corvino, docente di Teologia Biblica presso l'Istituto Teologico Abruzzese-Molisano di Chieti focalizza il motivo teologico della «debolezza» nell'epistolario paolino. Nell'Introduzione (15-20), l'autore riflette sulla condizione umana partendo dalla domanda del Sal 8: «Che cosa è l'uomo?». Siamo di fronte a un essere «a immagine e somiglianza di Dio» che però sperimenta la vulnerabilità e la fatica di portare a compimento il suo progetto di felicità. Il libro si compone di tre capitoli Nel capitolo I: «Il fondamento biblico: la creazione dell'uomo» (21-78) si offre una riflessione sulle origini della vulnerabilità umana, rievocando le domande sul senso della vita e sulla sofferenza innocente. Nel capitolo II: «La debolezza umana: una pietra di inciampo» (79-101) si approfondisce la riflessione paolina sulla debolezza e le immagini che ne qualificano la simbologia (cf. vaso di creta, spina nella carne). Nel capitolo III: «La debolezza umana e la potenza di Dio» (103-140) si sviluppa il motivo paolino della condizione umana redenta dal Signore e trasformata in una «nuova creazione». La debolezza in Cristo diventa «forza» (2Cor 12,10) proveniente dal mistero pasquale, che trasforma radicalmente l'uomo. Nelle Conclusioni (141-152) l'autore riassume le tappe della riflessione paolina, sottolineando la dimensione della consolazione e della speranza. Il libro è corredato da una rassegna bibliografica finale (153-154).

Giuseppe De Virgilio
Pontificia Università della Santa Croce
Piazza S. Apollinare, 49
00186 Roma
devirgilio@pusc.it

LIBRI RICEVUTI

Aletti J.-N., *Without typology no Gospels. A Suffering Messiah: a challenge for Matthew, Mark and Luke* (AnBib. Studia 17), Biblical and Gregorian Press, Rome 2022, p. 192, cm 23, € 25,00, ISBN 979-1-259-86008-8.

Corvino G., *Perché un uomo fragile. Paolo, il vaso di creta e il tesoro*, Cittadella, Assisi 2022, p. 160, cm 21, € 14,90, ISBN 978-88-30-81841-5.

Chapa J., *Los manuscritos del Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Madrid 2022, p. 288, cm 20, € 19,00, ISBN 978-84-9073-756-9.

De Virgilio G., *La vocazione nella Bibbia. Figure e simboli dei racconti di chiamata*, Queriniana, Brescia 2022, p. 232, 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. 392, cm 21, € 26,00, ISBN 88-8075-503-X.

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. Dissertationes 233), Gregorian and 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*, Cittadella, Assisi 2022, p. 276, cm 21, € 19,90, ISBN 978-88-308-1826-2.

Moro V., *Giona. La profezia incompiuta*, EDB, Bologna 2022, p. 146, cm 21, € 18,00, ISBN 978-88-10-22193-8.

Pulcinelli G., *Introduzione alla Sacra Scrittura* (Fondamenta), EDB, Bologna 2022, p. 219, cm 21, € 24,00, ISBN 978-88-1043-235-8.

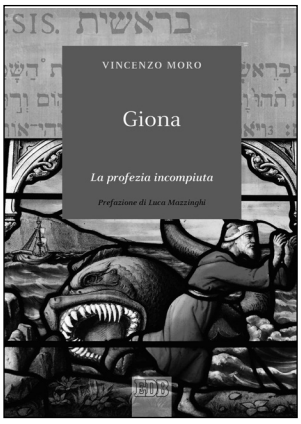
Yamanaka T., *Philip, a Collaborative Forerunner of Peter and Paul* (AnBib 234), Gregorian and Biblical Press, Roma 2022, p. XI-311, cm 23, € 38,00, ISBN 979-1-259-86006-4.

VINCENZO MORO

Giona

La profezia incompiuta

PREFAZIONE DI LUCA MAZZINGHI



Il Libro di Giona, nonostante si trovi tra i libri profetici, potrebbe essere collocato anche tra gli scritti sapienziali. Giona è una figura che appassiona e crea simpatia nella sua lotta senza speranza con YHWH. Vive il suo dramma esistenziale forse non rendendosi conto di essere uno strumento importante nelle mani del Signore. Il narratore, in modo geniale, fa emergere progressivamente come, nonostante la fragilità del profeta e la sua incoerenza, è soltanto grazie a lui che si assiste a una serie di conversioni: prima i marinai, poi i niniviti e infine anche YHWH. La "conversione" di Dio è il punto focale del libro e l'approdo di tutta la storia.

«BIBLICA» pp. 152 - € 18,00

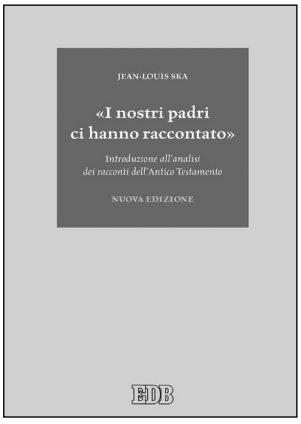
EDB via Scipione Dal Ferro, 4 - 40138 Bologna - tel. 0513941511

JEAN-LOUIS SKA

«I nostri padri ci hanno raccontato»

Introduzione all'analisi dei racconti dell'Antico Testamento

NUOVA EDIZIONE



I racconti biblici non sono nati per informare sul passato o per elaborare una teologia sistematica. Il loro obiettivo era anzitutto trasmettere esperienze vitali, indicazioni su strade da percorrere che hanno permesso al popolo di superare le grandi crisi della sua storia. L'autore mostra come sia importante porre attenzione a tutti gli ingredienti che entrano nella loro composizione, soprattutto ai dettagli, e come il significato di un racconto sia inseparabile dall'esperienza della lettura. Una perla del catalogo EDB, riproposta a 60 anni dalla sua fondazione.

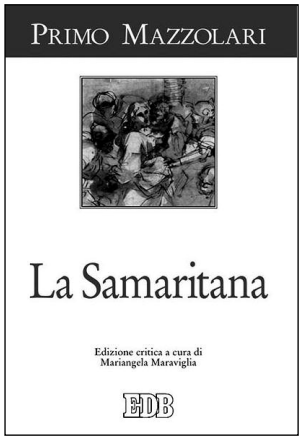
«BIBLICA» pp. 214 - € 23,00

EDB via Scipione Dal Ferro, 4 - 40138 Bologna - tel. 0513941511

Primo Mazzolari

La samaritana

Edizione critica a cura di
Mariangela Maraviglia



Il testo uscì il 15 maggio 1944, in piena seconda guerra mondiale. Nel personaggio femminile protagonista del dialogo con Gesù narrato nella pagina evangelica di Giovanni, Mazzolari riconosceva l'immagine dei tanti «lontani» assetati di giustizia e di amore a cui la Chiesa non sapeva far giungere la parola del Vangelo. Il dialogo con la donna di Samaria gli offriva lo spunto per rilanciare il cuore e lo stile del suo messaggio: l'annuncio cristiano come un incontro personale, risposta alla «sete d'infinito», «fonte di vita» rinnovata nella storia di tutti e nel quotidiano di ognuno.

«Primo Mazzolari» pp. 136 - € 10,00

EDB via Scipione Dal Ferro, 4 - 40138 Bologna - tel. 0513941511

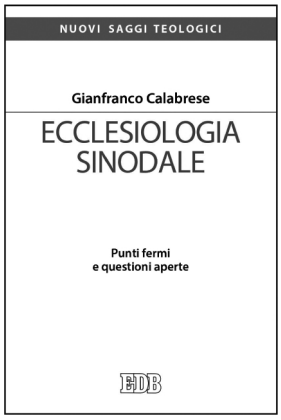
GIANFRANCO CALABRESE

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 via Scipione Dal Ferro, 4 - 40138 Bologna - tel. 0513941511

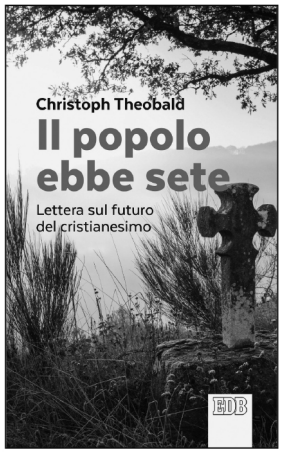
CHRISTOPH THEOBALD

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 via Scipione Dal Ferro, 4 - 40138 Bologna - tel. 0513941511