

RIVISTA BIBLICA

ORGANO DELL'ASSOCIAZIONE BIBLICA ITALIANA

Anno LXXI - Volume LXXI



2023

RIVISTA BIBLICA

Trimestrale dell'Associazione Biblica Italiana

Quarterly of the Italian Biblical Association

ANNO LXXI - N. 1

Gennaio-Marzo
January- March

Direttore / General Editor: Marco Zappella

Consiglio di Redazione / Editorial Board

Paolo Costa, Flavio Dalla Vecchia, Giuseppe De Virgilio, Francesco Filannino, Maurizio Girolami, Federico Giuntoli, Marida Nicolaci, Eric Noffke, Benedetta Rossi

Comitato Scientifico / Advisory Committee

Katell Berthelot (Parigi); Francesco Bianchini (Roma); Eberhard Bons (Strasburgo); Dionisio Candido (Siracusa); Matteo Crimella (Milano); Elena Di Pede (Metz); Marcello Fidanzio (Lugano); Georg Fischer (Innsbruck); Irmtraud Fischer (Graz); Germano Galvagno (Torino); Santi Grasso (Gorizia); Wolfgang Grünstäudl (Münster); Corinne Lanoir (Paris); Francis Macatangay (Houston [TX]); Daniel Marguerat (Losanna); Valerio Marotta (Pavia); Georges Massinelli (Assisi); Luca Mazzinghi (Roma); Paolo Merlo (Roma); Craig Morrison (Roma); Antonio Pitta (Roma); Marc Rastoin (Parigi); Alessandro Saggiaro (Roma); Maura Sala (Gerusalemme); Donatella Scaiola (Roma); Massimiliano Scandroglio (Milano); Joseph Sievers (Roma); Emiliano Rubens Urciuoli (Bologna); Danilo Verde (Leuven); Ida Zatelli (Firenze)

Direttore Responsabile / Managing Director

Luca Biagini

Abbonamento annuo (2023) / Annual Subscription (2023):

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

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

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

Rest of the World € 75,00

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

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

Versamento sul c.c.p. 1064131699 intestato a Il Portico SpA

Editore / Publisher: il Portico SpA, Via Scipione Dal Ferro, 4 – 40138 Bologna
EDB®

Ufficio abbonamenti / Subscription Office:

abbonamenti@ilporticoeditoriale.it

Registrazione del Tribunale di Bologna /

Registration of the Tribunal of Bologna

n. 38894, 20/12/2022

Stampa / Printer:

LegoDigit s.r.l., Lavis (TN) 2023



La vita di una rivista scientifica è ritmata dal binomio καινὰ καὶ παλαιά che contraddistingue anche l'attività di ogni ermeneuta. Ciò riguarda non solo i contributi che ospita, ma anche la sua «biografia». È così, in questi ultimi due anni, *Rivista biblica* s'è trovata a vivere il cambio di proprietà della casa editrice e, subito dopo, quello del direttore. I due eventi non hanno però inciso affatto né sulla qualità né sulla puntualità della pubblicazione. Ciò va ascritto a merito, da una parte, alla precedente (Edizioni Dehoniane) e alla successiva proprietà (Il Portico); dall'altra, al Consiglio di Presidenza dell'Associazione Biblica Italiana e a Flavio Dalla Vecchia, che in quel frangente si è trovato a dirigere la rivista. Tutti, credendo fortemente nel servizio che essa svolge, hanno con tenacia e generosità messo in campo le risorse necessarie perché non si creasse alcuna soluzione di continuità. È stato, quindi, più agevole per il sottoscritto ricevere il testimone da Flavio Dalla Vecchia, così come contribuiranno a elevare il livello qualitativo della rivista il nuovo Consiglio di Redazione e il nuovo Comitato Scientifico.

Un cambio di Direzione non implica necessariamente un cambio di direzione. *Rivista biblica* nasce – grazie all'impulso di Alberto Vaccari s.j. idealmente nel 1934, effettivamente nel 1953 – e rimane l'organo dell'Associazione Biblica Italiana, «opportuno campo dove i cultori dei sacri Libri mettano a comune profitto i frutti dei loro studi» in lingua italiana.¹ D'altro canto, come rilevava già Angelo Passaro, finora il più longevo Direttore (2006-2018), «la disponibilità a ospitare anche, con maggior frequenza, ricerche di studiosi appartenenti a istituzioni accademiche non italiane, nonché l'invito rivolto a studiosi stranieri a recensire le pubblicazioni di studiosi italiani, potranno aiutare a stabilire e consolidare contatti arricchenti e veri processi di circolarità per un apprezzamento e un'utilizzazione reciproca».² A queste due linee programmatiche continuerà ad ispirarsi la nuova Direzione.

In che misura e con quali risultati saranno i lettori a constatare e a valutare.

MARCO ZAPPELLA

¹ A. VACCARI, «La Rivista Biblica Italiana», *Rivista biblica* 1(1953), 3.

² A. PASSARO, «Saluto e auspicio», *Rivista biblica* 54(2006), 4.

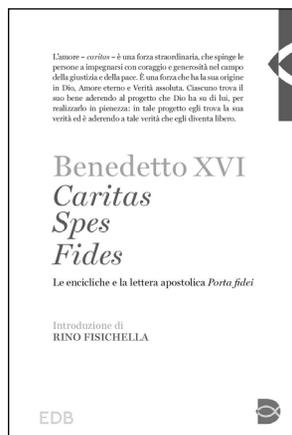
BENEDETTO XVI

Caritas, Spes, Fides

Le encicliche e la lettera apostolica *Porta fidei*

INTRODUZIONE DI RINO FISICHELLA

Il libro raccoglie tutte le encicliche di Benedetto XVI – *Deus caritas est, Spe salvi* e *Caritas in veritate* – e la lettera apostolica *Porta fidei*, scritta da papa Ratzinger per introdurre all'anno della fede (11 ottobre 2012 - 24 novembre 2013). La sua visione della vita cristiana è riassunta attorno alle tre virtù teologali. L'insegnamento del suo magistero è espresso in tre verbi fondamentali: amare, sperare, credere.



«SPIRITUALITÀ»

pp. 264 - € 19,00



SOCIETÀ EDITORIALE IL PORTICO Spa
Via Scipione Dal Ferro, 4 - 40138 Bologna
Tel. 051 3941205 - commerciale@ilporticoeditoriale.it

Dai salmi al Salterio: tra formazione, versioni, canoni ed edizioni critiche

Il Libro dei Salmi, dei libri della Bibbia Ebraica (BE), anche nota come Antico Testamento (AT), è tra quelli più utilizzati, studiati e commentati fino a oggi sia nel giudaismo sia nel cristianesimo;¹ esso è stato anche uno dei primi libri a essere stampato alla fine del XV secolo. Per quanto concerne il Salterio, invece, da secoli continua a circolare anche separatamente, con una fortuna che non è equivalsa da nessun altro libro biblico.

Nel campo dell'esegesi biblica i salmi sono, di solito, suddivisi in due parti (1–89; 90–150); altrettanto comunemente si trovano divisioni in cinque parti, chiamate anche libri: I (1–41); II (42–72); III (73–89); IV (90–106); V (107–150). Molti studiosi concordano nel dire che, in una prima fase, la redazione finale prevedeva l'unione dei Sal 1–89 (BE); solo in seguito è avvenuto l'accorpamento tra i Sal 90–150. Questa numerazione segue la tradizione del canone della BE. Molte Bibbie moderne contengono anche la numerazione della Bibbia greca per i salmi, detta la Settanta (LXX).

Nonostante la grandissima importanza del Libro dei Salmi, esso non ha ancora un'edizione nella Biblia Hebraica Quinta (BHQ), a differenza di molti altri libri biblici; a oggi non è ancora previsto l'anno di una sua prossima pubblicazione. L'edizione più usata rimane ancora la Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS), ma il suo apparato critico è scarso.² La prima edizione critica dei salmi in greco, invece, risale al 1931 e le successive due revisioni hanno migliorato di poco l'edizione.

¹ Per un aggiornamento si vedano i contributi in P.W. FLINT – P.D. MILLER (edd.), *The Book of Psalms: Composition and Reception* (VTS 99), Leiden-Boston, MA 2005; 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 1/151), Tübingen 2021. Nel secondo volume, di grande aiuto è il contributo di M. PAVAN, «The Psalter as a Book? A Critical Evaluation of the Recent Research on the Psalter», 11–68. A differenza della prima, la seconda raccolta si concentra solo sul Salterio ebraico.

² K. ELLIGER – W. RUDOLPH (edd.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart 1967, 51997.

Il volume ha segnato l'inizio ufficiale della *Septuaginta Gottingensis*,³ dimostrando la priorità che è stata data ai salmi dal fondatore della serie, Alfred Rahlfs.⁴ Nel 2020 è stato lanciato un grande progetto dedicato esclusivamente ai salmi, chiamato «*Editio critica maior des griechischen Psalters*», di cui uno dei curatori principali afferma: «[t]he research project began on 1 January 2020 and will run for twenty-one years»;⁵ tuttavia, come spesso accade nel campo delle edizioni critiche, è probabile che ci voglia più tempo del previsto.

In questo contributo verranno analizzati i limiti delle edizioni finora pubblicate e come pure le difficoltà di carattere metodologico che hanno ritardato la pubblicazione di edizioni nuove. Per capire la natura di queste difficoltà è necessario dare uno sguardo alle loro fonti, ovvero alla tradizione manoscritta ebraica come pure quella greca. Molto importante, per esempio, capire il valore testuale dei ca. 40 rotoli salmici del Mar Morto per le edizioni critiche in corso di preparazione. La domanda di base è: come affrontarli? Inoltre, sarà utile parlare anche della tradizione manoscritta latina come pure di quella siriana, poiché sono in parte integrate nell'apparato critico sia della BHQ che della LXX. Tuttavia, come vedremo, il loro uso comporta non pochi problemi. Ci si soffermerà, dunque, sulla grande necessità di nuove edizioni critiche e sulla loro grande utilità per la traduzione e per l'esegesi dei salmi; verranno evidenziati, inoltre, non solo i loro punti forti rispetto alle edizioni esistenti, ma anche certi limiti che permarranno.

Prima di procedere, occorre chiarire alcuni aspetti imposti dalla terminologia usata. Il canone della BE si è formato non prima del II sec. d.C., forse poco più tardi;⁶ per quanto riguarda i vari canoni biblici dei

³ Cfr. R.K. KRATZ, «100 Jahre Göttinger Septuaginta», in R.G. KRATZ – B. NEUSCHÄFER (edd.), *Die Göttinger Septuaginta: Ein editorisches Jahrhundertprojekt* (MSU 30), Berlin-Boston, MA 2013, 1-10.

⁴ Per comprendere maggiormente il contesto, basti menzionare la prima comparsa dell'edizione critica di Ezechiele nel 1952 a cura di J. Ziegler, di cui nel 2015 è uscita la quarta edizione aggiornata e ampliata da D. FRAENKEL.

⁵ Per una breve descrizione delle edizioni critiche precedenti e del progetto in corso, si veda F. ALBRECHT, «Report on the Göttingen Septuagint», *Textus* 29(2020), 201-220 (204). La quarta edizione critica dei salmi in greco dovrebbe essere pubblicata, dunque, a circa cento anni dalla prima.

⁶ Si veda S.Z. LEIMAN, *The Canonization of Hebrew Scripture: The Talmudic and Midrashic Evidence* (Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences 47), Hamden 1976. Sulle possibili origini del canone ebraico si veda J.C. OSSANDÓN WIDOW, *The Origins of the Canon of the Hebrew Bible: An Analysis of Josephus and 4 Ezra* (SJSJ 186), Leiden-Boston, MA 2019. I codici medievali mostrano che alcuni aspetti importan-

cristiani, che inizialmente abbracciarono le Scritture in greco, hanno una storia ancor più complessa.⁷ Per alcuni secoli successivi non si può ancora parlare di un canone dell'AT, più o meno accettato dalla gran parte delle comunità cristiane. È più opportuno parlare di testi autorevoli oppure di «Scrittura/e», come si fa nel Nuovo Testamento (NT).⁸ Inoltre, avere tutta la «Bibbia» sullo stesso manoscritto – anche se in codice – era più un'eccezione che una regola; la comparsa di manoscritti unici avviene solo dal IV sec. in poi.

Alle origini dei salmi

La storia della composizione, della copiatura, della trasmissione e della successiva traduzione in greco dei salmi copre gran parte dell'ultimo millennio a.C. Molti salmi ebraici sono stati redatti – e alcuni anche composti – nel III e, probabilmente, entro la prima metà del II sec a.C. Come cercheremo di dimostrare, prima di parlare del Salterio, è necessario parlare di singoli salmi.

Non tutte le composizioni bibliche, tra quelle nate indipendentemente come salmi/inni, sono entrate nel Salterio. Esse si chiamano in inglese *inset Psalms*, ovvero salmi inseriti. È il caso, per esempio, di: Es 15,1-21; Dt 32,1-43; Gdc 5; 1 Sam 2,1-20, 2 Sam 22; Is 38,9-20; Ab 3; Dan 2,20-23; 1 Cr 16,8-36; Tb 13; nel NT in Lc 1,46-55.67-79, e altri. La loro collocazione attuale pare sia dovuta ai testi narrativi che raccontavano lo stesso evento, esperienza, o figura biblica.⁹

ti, come l'ordine dei libri, non erano ancora comunemente accettati alla fine del I millennio; inoltre esistono molte piccole differenze testuali fra gli stessi manoscritti medievali.

⁷ Si veda L.E. GALLAGHER – J.D. MEADE, *The Biblical Canon Lists from Early Christianity*, Oxford 2017; per uno studio che copre sia la tradizione giudaica sia quella cristiana, incluso il *corpus* del NT, si veda: L.M. McDONALD, *The Biblical Canon: Its Origin, Transmission, and Authority*, Grand Rapids (MI) 2007. Per un ottimo studio recente, si veda G. DORIVAL, *The Septuagint from Alexandria to Constantinople: Canon, New Testament, Church Fathers, Catenaes*, Oxford 2021. Nella Chiesa cattolica il canone biblico è stato consolidato durante il Concilio di Trento nel 1546. Per quanto riguarda le Chiese ortodosse, invece, il numero dei libri canonici può, talvolta, variare da una Chiesa ad altra. Si veda, per esempio: E.G. FARRUGIA – E. VERGANI, *Il canone biblico nelle chiese orientali: atti del simposio Pontificio Istituto orientale, Roma 23 marzo 2010* (Orientalia Christiana Analecta 302), Roma 2017.

⁸ Vedi αἱ γραφαί, «le Scritture»: Mt 21,42; Mc 12,24; Lc 24,27; Gv 5,39; Atti 17,11; Rm 1,2; 1 Cor 15,3-4, *passim*.

⁹ Per i dettagli si veda J.W. WATTS, «Biblical Psalms Outside the Psalter», in P.W. FLINT – P.D. MILLER (edd.), *The Book of Psalms: Composition and Reception* (VTS 99), Leiden-Boston, MA 2005, 288-309.

Altri salmi, invece, sono stati redatti usando, parzialmente, quelli esistenti. Diamo qualche esempio: Sal 40,14-18 usa il Sal 70; Sal 108 usa i Sal 58,1-12 e 60,8-14; i Sal 14 e 53, invece, sono paralleli. Almeno su alcuni salmi ebraici canonici il lavoro scribale è continuato, in modo molto limitato, per tutto il II sec. e, secondo alcuni studiosi, forse anche nel I sec. a.C. Il processo scribale era volto sia a offrire al testo finale dei salmi una visione più escatologica sia ad aggiungere, in alcuni casi, delle intestazioni.¹⁰ I salmi hanno, dunque, una delle più lunghe e complesse storie di composizione e redazione di qualsiasi altro libro della Bibbia.¹¹

Data la loro natura e varietà, i salmi erano in uso nel Giudaismo antico sia nelle celebrazioni liturgiche di vario genere – soprattutto nel Tempio – sia nella vita religiosa o educativa dei gruppi – specie nelle sinagoghe – o dei singoli, ben oltre il 70 d.C., al momento della distruzione del Tempio di Gerusalemme.¹² Anche se poco si sa sulle sacre Scritture della comunità samaritana, è ragionevole supporre che anche i suoi fedeli recitassero almeno alcuni salmi nel Tempio di YHWH sul monte Garizim, così come nelle loro sinagoghe.¹³ Va, inoltre, specificato che la rottura fra la comunità samaritana e quella giudaica è di-

¹⁰ Si veda D.C. MITCHELL, *The Message of the Psalter: An Eschatological Programme in the Book of Psalms* (JSOT.SS 252), Sheffield 1997, 297-303; G. DORIVAL, «Autour des titres des Psaumes», *RSR* 73(1999), 165-176. Sui titoli si veda sotto (p. 25).

¹¹ In base agli studi condotti sulla cultura scribale nell'Israele biblico, nel Vicino Oriente Antico e nel mondo greco-romano, si presume che il numero di quanti sapevano leggere e scrivere arrivasse all'incirca al 3-5%, forse fino al 10-15% nelle città. La trasmissione iniziale dei salmi, dunque, è dovuta a queste persone dotte, in particolare agli scribi sacerdotali.

¹² Si vedano, per esempio, M.S. PAJUNEN – J. PENNER (edd.), *Functions of Psalms and Prayers in the Late Second Temple Period* (BZAW 486), Berlin-Boston, MA 2017; I. FRÖHLICH – N. DÁVID – G. LANGER (edd.), *You Who Live in the Shelter of the Most High (Ps. 91:1). The Use of Psalms in Jewish and Christian Traditions* (Poetik, Exegese und Narrative Studien zur jüdischen Literatur und Kunst 16), Göttingen 2021.

¹³ La cosiddetta Cronaca II, per esempio, ritenuta da alcuni esperti come la prima versione dello *Sefer ha-Yamim*, contiene dei paralleli ai libri di Giosuè, Giudici, Samuele, Re, 2 Cronache e Salmi. Anche se i manoscritti che la rappresentano sono tardo-medievali, le sue fonti potrebbero risalire ai primi secoli d.C., o anche prima. Ci sono dei riferimenti circa l'uso di alcuni salmi da parte dei Samaritani anche in altre fonti letterarie sia samaritane sia giudaiche. Si veda J. COHEN, *A Samaritan Chronicle: A Source-Critical Analysis of the Life and Times of the Great Samaritan Reformer, Baba Rabbah* (Studia Post-Biblica 30), Leiden-Boston, MA 1981, 193-197. L'uso di alcuni salmi nel Tempio sul monte Garizim, costruito nella prima metà del V sec., è da considerare seriamente perché alcuni di quelli «canonici» hanno la loro origine a nord della Giudea; si veda G.A. RENDSBURG, *Linguistic Evidence for the Northern Origin of Selected Psalms* (SBLMS 43), Atlanta (GA) 1990. Inoltre, alcuni salmi/inni, «canonici» e non, erano parte

venuta più profonda a cominciare dalla seconda metà del II sec. a.C.: prima, quando avvenne la distruzione delle mura della città di Sichem; poi, a seguito della distruzione del Tempio stesso nel 108/7 a.C. Ambedue le azioni militari sono state compiute dall'esercito di Giovanni Ircano I (134–104 a.C.), sommo sacerdote di Gerusalemme, appartenente alla dinastia asmonea.

Molti salmi hanno il loro *Sitz im Leben* nelle più significative celebrazioni liturgiche dell'anno: la Pasqua, la festa delle Settimane/Pentecoste e la festa delle Capanne, cioè le grandi feste di pellegrinaggio, oppure il Giorno dell'Espiazione. Altri salmi appartengono al genere letterario (*Gattung*) dell'intronizzazione del re; altri ancora riflettono realtà di vita comunitaria o privata. I salmi, dunque, sono nati in ogni ambito socio-religioso dell'Israele biblico. È ragionevole supporre che i fedeli continuassero a recitare alcuni salmi¹⁴ *in situ*, nelle sinagoghe o a casa, anche dopo la distruzione del Tempio sul monte Garizim o, più tardi, del Tempio sul monte Sion. A cominciare già dal II sec. a.C., poi, alcuni giudei, soprattutto della Diaspora, cominciarono a recitare i salmi anche in greco i quali, tuttavia, si basano ultimamente su quelli ebraici.

I salmi nella tradizione manoscritta ebraica

I salmi nei codici medievali e il testo masoretico

I manoscritti ebraici più antichi, contenenti tutti i 150 salmi, risalgono all'epoca medievale.¹⁵ Gli amanuensi di questi manoscritti sono conosciuti come masoreti dall'ebraico *massorah*. Fino al VI sec. d.C., probabilmente, il testo dei salmi era ancora consonantico, ovvero senza i segni diacritici, aggiunti dagli stessi masoreti, per indicare le vocali. I masoreti hanno anche aggiunto altri segni indicanti la cantillazione che doveva facilitare il lettore e il cantore. In più, i masoreti hanno anche scritto decine di migliaia di annotazioni sopra, sotto e ai margini delle colonne contenenti il testo biblico, per lo più in aramaico.

integrante della vita liturgica della comunità di YHWH. Questo non significa, però, che i salmi godessero del medesimo *status* sacro del Pentateuco (Samaritano).

¹⁴ Per esempio, di lamentazione, penitenza, invocazione di aiuto, ringraziamento.

¹⁵ Per una valutazione si veda B. STRAWN, «Psalms. 10.2.2 (Proto-)Masoretic Texts and Ancient Texts Close to MT», in A. LANGE – E. TOV (edd.), *The Hebrew Bible: Writings* (Textual History of the Bible 1C), Leiden-Boston, MA 2017, 42-61 (= THB 1C).

I masoreti non hanno alterato il testo ereditato; al contrario, anche laddove hanno osservato degli errori testuali o altri problemi evidenti, si sono semplicemente limitati a indicarlo in margine. In alcuni casi, essi hanno indicato una lettura diversa di una parola rispetto a quella che ci si aspetterebbe:¹⁶ in sostanza, il risultato del lavoro dei masoreti e dei loro predecessori, i *soferim*, è una sorta di edizione critica con annotazioni. Il testo nei codici medievali è, dunque, comunemente conosciuto come il testo masoretico (TM)¹⁷ ed è rappresentato soprattutto da due codici che stanno alla base delle edizioni diplomatiche della BE. Questo significa che si cerca di riprodurre fedelmente il testo biblico da un manoscritto autorevole, più o meno completo, riportando nelle note le eventuali divergenze ritenute significative con altri manoscritti.

Il più antico documento è il codice di Aleppo, noto anche come Aleppensis (A), databile tra il 925-930 d.C. Esso è incompleto, mancando i Sal 15,1-25,2, e sta alla base dell'edizione critica della Hebrew University Bible (HUB) che contiene un apparato critico completo.¹⁸ In genere, il testo biblico è disposto su due o, nella maggior parte dei casi, su tre colonne. I salmi sono disposti su due colonne per folio (folios 242-270; pp. 475-530) che ivi appaiono dopo 1-2 Cronache, che è disposto, invece, su tre colonne.¹⁹

Il codice di Leningrado, noto anche come Leningradensis (L, oppure B19a) o altrimenti conosciuto come Petrogradensis, è pressoché completo di tutta la BE ed è databile al 1008/9 d.C. Anche in questo caso i salmi sono disposti su due colonne (folios 366-396; pp. 736-

¹⁶ Per esempio, la lettura *Qere* rispetto a *Ketiv*. Si veda: E. TOV, «The *Ketiv-Qere* Variations in Light of the Manuscript Finds in the Judean Desert», in ID., *Hebrew Bible, Greek Bible, and Qumran: Collected Essays* (TSAJ 121), Tübingen 2008, 199-205.

¹⁷ Si veda: P.H. KELLEY – D.S. MYNATT – T.G. CRAWFORD (edd.), *La Massora della Biblia Hebraica Stuttgartensia. Introduzione e glossario annotato*. Traduzione e curatela di P. DE GENNARO, Caserta 2021. Il traduttore ha aggiunto delle note all'edizione inglese, dopo averne aggiornate molte altre.

¹⁸ Prima del pogrom ad Aleppo nel 1947, questo era il più antico e completo codice della BE, usato anche dallo studioso ebreo Maimonide (1138-1204 d.C.). A seguito del pogrom il codice è stato danneggiato e, a oggi, manca la Torah fino a Dt 28:16, come pure alcuni altri libri interi o parti di essi. Gli editori della HUB hanno finora prodotto le edizioni critiche per Isaia (1995), Geremia (1997) ed Ezechiele (2004). Il prossimo volume in arrivo è quello dei Profeti Minori, annunciato per il 2023, dove le significative lacune testuali saranno ricostruite con l'aiuto dell'intelligenza artificiale e dei riferimenti al codice Petrogradensis, a cui si aggiungono altri manoscritti.

¹⁹ I Salmi sono seguiti da Giobbe, Proverbi, Rut e Cantico dei Cantici fino a 3,11. Manca il resto del codice.

797).²⁰ Il suo testo, coi segni diacritici e i *marginalia*, sta alla base delle edizioni più importanti: la BH (completa), la BHS (completa) e la BHQ (incompleta).²¹

La BHS, e ora la BHQ, sono, a oggi, le principali edizioni usate sia per tradurre che per studiare il testo ebraico dei salmi. La BHS, così come la BHQ, riproducono, grosso modo, una colonna del codice L su ogni pagina. La BHQ, tuttavia, prende in considerazione nell'apparato critico soprattutto i rotoli biblici del Mar Morto e altri manoscritti greci non inclusi nella BHS; a essi si aggiungono i manoscritti latini e siriaci, alcuni dei quali non usati nella BHS. A differenza della BHS, oltre che la *massorah parva* la BHQ riporta (sotto il testo biblico) anche la *massorah magna*.²² Tuttavia, a sua volta, la HUB ha un apparato critico più completo rispetto alla BHQ.

È stata lanciata anche l'edizione eclettica della Hebrew Bible: A Critical Edition (HBCE), ma è nella fase iniziale.²³ A differenza delle edizioni diplomatiche, il suo testo non segue un determinato manoscritto e cerca di ricostruire le lezioni considerate originali o più antiche, in base ai vari manoscritti che lo rappresentano, in originale e in traduzione.

Sia il codice A che il codice L attestano, per lo più, una *scriptio continua*, ovvero senza spazi fra le parole.²⁴ Seguendo l'antica tradizione manoscritta ebraica, i codici A e anche L contengono degli spazi vuoti solo per indicare la suddivisione in sezioni, paragrafi o anche strofe. Gli spazi vuoti più grandi corrispondono, grosso modo, alla numera-

²⁰ I Salmi sono seguiti da Giobbe, Proverbi, Rut, Cantico dei Cantici, Ecclesiaste, Lamentazioni, Ester, Daniele, Ezra e Neemia (l'ultimo libro del codice). Sebbene la disposizione su due colonne sia riservata ai libri dei Salmi, Giobbe e Proverbi, essa si incontra occasionalmente dentro alcuni libri, come nel caso dei testi poetici; molto raramente incontriamo anche la disposizione su una sola colonna (per esempio, il cantico di Debora in Gdc 5).

²¹ A. SCHENKER (ed.), *Biblia Hebraica Quinta*, Stuttgart 2004. Finora sono stati pubblicati: Megillot (2004 [include Rut, Cantico, Ecclesiaste, Lamentazioni, Ester]), Ezra e Neemia (2006), Deuteronomio (2007), Proverbi (2008), I Dodici Profeti Minori (2010), Giudici (2011), Levitico (2020). Il volume sui Salmi è in preparazione, a cura di G.J. NORTON. Il completamento del progetto, inizialmente, era previsto per il 2020.

²² Nella BHS, invece, si fanno dei rimandi di tipo «Mm» (*Massorah magna*) seguiti da un numero al volume di G.E. Weil, *Massorah Gedolah iuxta codicem leningradensem B19a* (Romae: Pontificium Institutum Biblicum 1971).

²³ A oggi è stato pubblicato solo il volume sui Proverbi (2015; anche in versione elettronica) e Gen 1–11. A differenza della BHQ, la HBCE, oltre ai commenti testuali, contiene, qui e là, anche commenti esegetici. Lo sponsor di questo progetto ora è la Society of Biblical Literature.

²⁴ Le eccezioni in L sono soprattutto i Sal 117; 118,1-4.29; 119; 135,19-20; 136.

zione dei capitoli nelle edizioni moderne. Il codice L, inoltre, attesta una numerazione propria in lettere ebraiche. Tuttavia, il Sal 150 viene segnato come Sal 149, poiché i Sal 114 e 115 appaiono come una sola composizione (come un millennio prima nei rotoli del Mar Morto [in 4Q96= 4QPs^o] e nella LXX; cf. *infra*, 17 e 25). Inoltre, alcuni salmi nei codici A e L hanno un inizio o una conclusione diversa da quelle nelle edizioni critiche moderne. Che l'inserimento dei numeri negli spazi vuoti sia ben posteriore alla copiatura dei salmi stessi è suggerito dal fatto che tale numerazione non si osserva per gli altri libri poetici disposti anch'essi su due colonne (ad es., Giobbe, Proverbi).²⁵ È plausibile pensare che questa numerazione facilitasse la copiatura e, dunque, la produzione dei Salteri ebraici nel Medioevo.

Secondo alcuni calcoli, oltre il 20% dei manoscritti medievali che contengono 150 salmi presentano spesso una configurazione del testo propria.²⁶ Fra gli oltre 400 manoscritti esaminati, inclusi quelli della Geniza del Cairo databili fra il X e il XII sec., alcuni contengono da 143 fino a 156 salmi. Alcuni salmi, o parti di essi, appaiono come una sola composizione (ad es., Sal 1 + 2; 42 + 43; 43 + 44; 70 + 71; 90 + 91; 93 + 94; 94 + 95; 114 + 115,1-11; 115,12-18; 117 + 118,1-4; 118,5-29). In alcuni manoscritti, per esempio, il Sal 119 è suddiviso in più salmi. Ci sono anche alcuni Salteri che contengono una divisione in 154, 155, 159 o addirittura in 170 salmi. Questo è dovuto al numero maggiore delle composizioni, di tipo salmico, aggiunti per scopi liturgici.²⁷

Questa varietà nei manoscritti medievali ebraici riguarda, per lo più, i salmi; per quanto riguarda la suddivisione di altri libri biblici, questa si è stabilizzata molto prima. Salvo pochi Salteri, il testo stesso dei 150 salmi non è stato alterato, ma solo la sua suddivisione e disposizione. Questo non ci deve stupire, considerando che il Salterio, come nessun altro libro, circolava spesso indipendentemente dal resto della BE, il che spiega anche il numero così elevato di Salteri pervenuti fino a noi. La suddivisione in 150 salmi, come appare nelle edizioni critiche odierne della BE, risale probabilmente alla pubblicazione della Seconda Bibbia rabbinica²⁸ oppure alla sua fonte diretta o indiretta. La stessa

²⁵ Anche l'uso massiccio di spazi vuoti nei salmi è superiore a Giobbe e Proverbi.

²⁶ Sui dettagli si veda M. DUKAN, «Le livre des Psaumes dans la tradition juive», *REJ* 163(2004), 87-109; W. YARCHIN, «Is There an Authoritative Shape for the Hebrew Book of Psalms? Profiling the Manuscripts of the Hebrew Psalter», *RB* 122(2015), 355-370.

²⁷ Si veda MITCHELL, *Message of the Psalter*, 29.

²⁸ Pubblicata a Venezia da Daniele Bomberg nel 1525 secondo il testo di Rabbi Iakob ben Hayyim.

configurazione in 150 salmi si trova anche nella *Biblia Poliglotta Complutensis* (1514–1517). Questa configurazione, con l'introduzione della stampa, è diventata pressoché la norma per i secoli a venire.

I salmi ebraici prima dei codici medievali

Salvo qualche frammento, non ci sono manoscritti biblici ebraici che risalgano al periodo tra la metà del II sec. e la produzione del codice Aleppo.²⁹ Tuttavia, le tantissime citazioni bibliche nella letteratura rabbinica,³⁰ come pure le traduzioni aramaiche commentate (Targumim), suggeriscono che il testo biblico usato dai rabbini fosse molto vicino a quello ereditato dai masoreti.³¹ Nel giudaismo rabbinico, dal II sec. in poi, cominciava a prevalere la versione molto vicina al TM. Questo è comprovato, in gran parte, dalla versione siriana Pešitta (S; II sec.), dalla Vulgata (V; ca. 400) e dalle revisioni del testo greco a cominciare dal I sec. a.C. (cf. *infra*, 26-27). Le altre versioni ebraiche del periodo del Secondo Tempio cessarono di essere copiate (cf. *infra*, 20-21), mentre la LXX divenne la Scrittura dei cristiani di lingua greca. Per cui, una versione dei salmi, chiamata proto-TM, doveva esistere già prima della distruzione del Tempio nel 70 d.C.

²⁹ A oggi sono conosciuti, di questo periodo, circa solo sette frammenti biblici ebraici ma nessuno contiene tracce dei salmi. Si veda J. OLSZOWY-SCHLANGER, «The Hebrew Bible», in R. MARSDEN – E.A. MATTER (edd.), *The New Cambridge History of the Bible, Vol. 2: From 600 to 1450*, Cambridge 2013, 19-40 (20).

³⁰ Ad es., Mišna, Tosefta, Talmud Palestinese e Babilonese.

³¹ Sulla natura e la storia del testo ebraico in questo periodo, si vedano i contributi in E. MARTÍN-CONTRERAS – L. MIRALLES-MACIÁ (edd.), *The Text of the Hebrew Bible: From the Rabbis to the Masoretes* (JAJ 13), Göttingen 2014. Sulla maniera in cui il testo (proto-)TM divenne quello comunemente usato tra i rabbini, si veda ivi il contributo di E. TOV, «The Myth of the Stabilization of the Text of Hebrew Scripture», 37-45. Per una discussione generale sul proto-TM, si veda anche I. YOUNG, «The Stabilization of the Biblical Text in the Light of Qumran and Masada: A Challenge for Conventional Qumran Chronology?», *DSD* 9(2002), 364-390; B. ALBREKTSON, *Text, Translation, Theology: Selected Essays on the Hebrew Bible* (SOTS.MS), Farnham, U.K. – Burlington (VT) 2010, 47-62; A. LANGE, «The Textual Plurality of Jewish Scriptures in the Second Temple Period in Light of the Dead Sea Scrolls», in N. DAVID – A. LANGE (edd.), *Qumran and the Bible: Studying the Jewish and Christian Scriptures in Light of the Dead Sea Scrolls* (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 57), Leuven-Paris-Walpole (MA) 2010, 43-96. Tuttavia, nessuno di questi autori ha discusso i singoli libri biblici.

I salmi ebraici nei rotoli del Mar Morto

Il ritrovamento di oltre 930 rotoli databili tra la fine del III sec. a.C. e il I sec. d.C., nelle varie grotte vicino all'insediamento antico di Qumran, fra il 1947 e 1956, è stato una delle più importanti scoperte del XX secolo. La stragrande maggioranza di questi rotoli sono di cuoio e frammentari.³² Di tutti i manoscritti ritrovati, poco più di 200 contengono testi biblici. Tra questi, i più attestati sono i rotoli salmici: almeno 36 esemplari, tutti frammentari, seguiti da Deuteronomio, Esodo e Isaia. Frammenti di almeno altri tre esemplari frammentari di salmi sono stati trovati più a sud di Qumran, nella valle di Naḥal Ḥever e a Masada.³³ Salvo il pap6QSal (pap6Q5),³⁴ tutti gli altri rotoli salmici sono di cuoio. È probabile che tale numero di esemplari rifletta anche l'uso maggiore dei salmi rispetto alle altre composizioni bibliche, anche se, come chiariremo, questa può essere solo una delle spiegazioni. Un riferimento al *Rotolo dei salmi* (*sefer hatehillim*) c'è già nel cosiddetto *Rotolo della Guerra* (4Q491 17:4) databile intorno all'inizio

³² Per la traduzione in italiano dei rotoli non-biblici del Mar Morto si veda C. MARTONE, *Testi di Qumran. Traduzione italiana dai testi originali con note*, Brescia 1996. È molto probabile che il numero dei papiri (e forse anche delle pergamene) fosse inizialmente più alto. Si veda E. TOV, «The Corpus of the Qumran Papyri», in L.H. SCHIFFMAN (ed.), *Semitic Papyrology in Context* (CHANE 14), Leiden-Boston, MA 2003, 85-103.

³³ In ordine di catalogo: 1QSal^a (1Q10); 1QSal^b (1Q11); 1QSal^c (1Q12); 2QSal^a (2Q14); 3QSal^a (3Q2); 4QSal^a (4Q83); 4QSal^b (4Q84); 4QSal^c (4Q85); 4QSal^d (4Q86); 4QSal^e (4Q87); 4QSal^f (4Q88); 4QSal^g (4Q89); 4QSal^h (4Q90); 4QSalⁱ (4Q91); 4QSal^k (4Q92); 4QSal^l (4Q93); 4QSal^m (4Q94); 4QSalⁿ (4Q95); 4QSal^o (4Q96); 4QSal^p (4Q97); 4QSal^q (4Q98); 4QSal^r (4Q98a); 4QSal^s (4Q98b); 4QSal^t (4Q98c); 4QSal^u (4Q98d); 4QSal^v (4Q98e); 4QSal^w (4Q98f); 4QSal^x (4Q98g = 4Q236/4QSal89); 5QSal (5Q5); pap6QSal (pap6Q5); 8QSal (8Q2); 11QSal^a (11Q5); 11QSal^b (11Q6); 11QSal^c (11Q7); 11QSal^d (11Q8); 11QSal^e (=Sal 50:3-7)?; 11QSalAp^a (11Q11). Le edizioni principali di questi rotoli si trovano nella collana *Discoveries in the Judaean Desert* pubblicati da Clarendon Press (Oxford), nei seguenti volumi: *DJD* 1(1955), 3(1962), 4(1965), 16(2000) e 23(1998). Nei siti diversi dalle grotte di Qumran sono stati trovati: 5/6HevSal pubblicato in *DJD* 38(2000); MasSal^a e MasSal^b, ambedue pubblicati da Sh. TALMON, in *Masada VI, The Yigal Yadin Excavations 1963-1965, Final Reports*, a cura di Sh. TALMON e Y. YADIN, Jerusalem 1999. Per i due studi principali si vedano P.W. FLINT, *The Dead Sea Psalms Scrolls and the Book of Psalms* (STDJ 17), Leiden-Boston, MA 1997; E. JAIN, *Psalmen oder Psalter? Materielle Rekonstruktion und inhaltliche Untersuchung der Psalmenhandschriften aus der Wüste Juda* (STDJ 109), Leiden-Boston, MA 2014. Gli studiosi non sempre concordano nell'interpretare i tanti frammenti che spesso conservano solo qualche lettera. La ricostruzione del loro contenuto, dunque, è talvolta dubbia come, per esempio, nel caso di 4QSal^c. A questa difficoltà si aggiunge il problema dell'identificazione di certi frammenti come più o meno appartenenti a uno o un altro rotolo salmico. Di conseguenza alcuni studiosi elencano più composizioni salmiche.

³⁴ Il suo testo pare che conservi solo tre parole incomplete del Sal 78,36-37.

del I sec. a.C. Tuttavia, non è chiaro il contenuto di tale «rotolo». Prima di capire in che modo i rotoli salmici del Mar Morto possono essere integrati nell'edizione della BHQ, è necessario familiarizzarsi con la loro natura.

Il numero dei salmi ebraici nei rotoli del Mar Morto

Nessuno dei circa 40 esemplari ritrovati a Qumran e nelle altre grotte del Deserto di Giuda contiene tutti i cosiddetti salmi canonici: 150 secondo la tradizione ebraica, 151 secondo la tradizione greca. Alcuni esemplari, infatti, conservano soltanto parte di un solo salmo, oppure solo alcune parole: 1QSal^c (Sal 44); 3QSal^a (Sal 2); 4QSal^g (Sal 119); 4QSal^h (Sal 119); 4QSal^k (Sal 135&99); 4QSal^l (Sal 104); 4QSal^p (Sal 143); 4QSal^t (Sal 42); 4QSal^u (Sal 99); 4QSal^v (Sal 18); 4QSal^x (Sal 89); 4QSal^w (Sal 122); 5QSal (Sal 119); pap6QSal (Sal 78); 11QSal^e (Sal 50); 11QSalAp^a (Sal 91). Altri rotoli attestano parti di un paio di salmi: 2QSal^a (Sal 103–104); 4QSalⁿ (Sal 135–136); 8QSal (Sal 17–18); altri ancora meno di dieci salmi.

Esistono alcune spiegazioni plausibili a riguardo. Da un lato, il formato breve era probabilmente dovuto alle varie necessità di carattere liturgico sia pubblico che privato; dall'altro, esso poteva essere meglio adattato ai vari bisogni di carattere didattico. Tuttavia, queste non erano le uniche ragioni poiché la situazione dei rotoli salmici è molto più complessa e va affrontata su più livelli.

Anzitutto, scrivere 150 salmi sullo stesso rotolo avrebbe impiegato tanto materiale scritturistico. La più lunga collezione salmica trovata a Qumran, anche se incompleta, contiene solo 57 composizioni salmiche. È il caso di 11QSal^a (11Q5), che copre, grosso modo, i salmi canonici da 101 a 150 e, da solo, misura ca. 5 metri (25-26 righe per colonna).³⁵ Il Rotolo di Isaia – il più lungo rotolo biblico – contiene pressoché tutto il libro e misura poco più di 7 metri (28-32 righe per colonna). Il Rotolo del Tempio (11QTa) è il più lungo di tutti e misura più di 8 metri, ma originariamente era forse quasi 9 metri (22-29 righe per colonna).

Alcuni rotoli salmici arrivano addirittura a oltre 60 righe per colonna, come nel caso di 4QSal^r – più righe di ogni altro rotolo biblico.³⁶

³⁵ Questo rotolo contiene anche altro materiale oltre ai circa 49 salmi «canonici».

³⁶ Il numero varia da 8 righe in 4QSal^g (DJD 16, 107-108) fino a oltre 60 righe in 4QSal^r (DJD 16, 151). Gli altri rotoli salmici con un numero maggiore di righe per co-

Si nota, tuttavia, una certa tendenza fra i rotoli salmici a disporre tra 25 e 36 righe per colonna (cf. ca. 27 righe nei codici medievali A e L).³⁷ Altresì, i manoscritti con composizioni salmiche mostrano un maggior uso di spazi vuoti: per separare un salmo dall'altro, per evidenziare un tema particolare all'interno di un salmo, oppure, nel caso di alcuni rotoli, per ragioni sticografiche.³⁸ Prendendo in considerazione questi e altri aspetti, i 150 salmi «canonici» avrebbero occupato massimo 10 metri, il che era fattibile.³⁹ Il fattore del materiale scritturistico, dunque, pare non sia stato decisivo nella formattazione dei rotoli salmici del Mar Morto.

I manoscritti contenenti composizioni salmiche sembrano indicare che, forse, non esisteva nemmeno la prassi di avere tutti i 150 salmi «canonici» sullo stesso rotolo, a prescindere dall'ordine. Ne risulta che forse solo cinque di questi rotoli conservano del materiale proveniente sia da Sal 1–89 (libri I–III [Sal^{LXX} 1–88]) sia da Sal 90–150 (libri IV–V [Sal^{LXX} 89–151]), ovvero che unisse le due grandi parti del Salterio: 1QSal^a; 4QSal^e; 4QSal^f; 11QSal^b; 11QSal^d.⁴⁰ Tuttavia, c'è un altro aspetto che richiede la nostra attenzione.

L'ordine dei salmi ebraici nei rotoli del Mar Morto

Un altro aspetto molto significativo che aiuta a capire la natura delle collezioni dei salmi è il loro ordine. Di seguito riportiamo alcuni esempi più salienti:⁴¹

lonna sono: MasSal^b (44 righe), 4QSal^s (42 righe), 11QSal^c (36 righe), 4QSal^a (35 righe), 4QSal^c (33 righe), 4QSal^d (32–34 righe). Gli altri rotoli salmici hanno meno di 30 righe. Per un elenco dei vari rotoli biblici si veda: E. Tov, *Scribal Practices and Approaches Reflected in the Texts Found in the Judean Desert* (STDJ 54), Leiden-Boston, MA 2004, 84–96.

³⁷ Per esempio, 4QSal^f (23–25 righe), 11QSal^a (25–26), 4QSal^e (25–26), MasSal^a (29), 4QSal^q (29), 11QSal^d (32–34), 4QSal^c (33), 4QSal^a (35), 11QSal^c (36).

³⁸ L'uso degli spazi vuoti non è coerente tra un rotolo e l'altro e talvolta varia all'interno dello stesso rotolo salmico. Si veda Tov, *Scribal Practices*, 163–170.

³⁹ SPIECKERMANN, «From the Psalter back to the Psalms», 12, partendo dal calcolo delle parole, suggerisce ca. 8,50 metri: in Isaia 16.930 parole, nei Salmi 19.531. Tuttavia, per avere un'idea più precisa, è necessario guardare anche alla configurazione delle composizioni salmiche fra i rotoli del Mar Morto da una parte, e alla loro disposizione nei codici medievali dall'altra, anche in comparazione con lo stesso libro di Isaia.

⁴⁰ D'altro canto, i rotoli che hanno conservato il maggior numero di versetti sono (in ordine decrescente): 11QPs^a; 4QSal^a; 5/6HevSal; 4QSal^b; 4QSal^c; 4QSal^e.

⁴¹ Chiaramente, vista la frammentarietà di molti rotoli salmici, talvolta si nota qualche variazione fra uno studio e l'altro, nella loro ricostruzione. Gli esempi riportati in questo contributo trovano un consenso abbastanza largo.

4QSal^a: al Sal 6 seguono i Sal 25, 31, 33 (come in 4QSal^q); dopo il Sal 36 la sequenza è: Sal 38, 71, 53; dopo il Sal 54 si ha il Sal 62, mentre dal Sal 63 si passa con ogni probabilità direttamente al Sal 66.

4QSal^b: il Sal 103 è seguito dal Sal 112.

4QSal^c: il Sal 28 è seguito dal Sal 35, oppure secondo altre ricostruzioni dal Sal 49.

4QSal^d: il Sal 106 è seguito dal Sal 147, seguito a sua volta dal Sal 104.

4QSal^e: il Sal 118 è seguito dal Sal 104, a sua volta seguito da Sal 147, seguito poi dal Sal 105.

11Sal^a: contiene un ordine idiosincronico più di altri i rotoli.

11QSal^b: il Sal 78 è seguito dal Sal 119 seguito poi dal Sal 118, mentre il Sal 141 è seguito dal Sal 133, a sua volta seguito dal Sal 144.

11QSal^c: il Sal 14 è seguito dal Sal 17.

11QSal^d: il Sal 37 è seguito dal Sal 39.

La disposizione dei salmi in molti rotoli è chiaramente in ordine non solo diverso, ma anche inverso, rispetto al TM; in alcuni casi si osserva anche un ordine diverso dei versetti. Un esempio è 4QSal^b dove il Sal 118 appare così composto: vv. 1-3, 6-10, 12. Per lo stesso salmo, invece, 11QSal^a attesta il seguente ordine: vv. 1, 15-16, 8-9 (quasi identico anche in 11QSal^b).

Il contenuto delle collezioni dei salmi nei rotoli del Mar Morto e i *Salmi di Salomone*

L'ordine dei salmi è legato al contenuto di queste collezioni, come accade per l'esempio più eclatante: 11QSal^a (11Q5).⁴² Ai salmi canonici mancanti, si aggiungono quelli «non-canonici» ivi presenti. Così appaiono gli uni accanto agli altri:

Sal 101–103; 109; 113–118; 104; 147; 105; 146; 148; 120–132; 119; 135–136; 118; Catena; Sal 145; 154; Supplica per la salvezza; Sal 139; 137–138; Sir 51,13-30; Apostrofe a Sion; Sal 93; 141; 133; 144; 155; 142–143; 149; 150; Inno al Creatore; Ultime parole di Davide (//2Sam 23,1-7); Composizioni di Davide; Sal 140; 134; 151A; 151B.

⁴² Il testo di 11QSal^a mostra varie correzioni, alcune in linea col TM, altre no. Anche i suoi salmi «non-canonici» attestano delle correzioni. Per l'*editio princeps* si veda J.A. SANDERS, *The Psalms Scroll of Qumrân Cave 11 (11QPsa)* (DJD 4), Oxford 1965. Per uno studio aggiornato si veda U. DAHMEN, *Psalmen- und Psalter-Rezeption im Frühjudentum. Rekonstruktion, Textbestand, Struktur und Pragmatik der Psalmenrolle 11QPsa aus Qumran* (STDJ 49), Leiden-Boston, MA 2003, per la trascrizione dei testi si vedano pp. 62-98. Per una rivalutazione si veda U. GLESSMER, «Reconstructions of the Great Psalms Scroll 11Q5», *Qumran Chronicle 28-29*(2020-2021), 61-136.

La collezione di 11QSal^a non è un'eccezione. Esistono altre collezioni dove i salmi canonici compaiono insieme a quelli non-canonici: 4QSal^f, 11QSal^b, 11QSal^c e 11QSalAp^a, dove il Sal 91 è preceduto da tre salmi «apocrifi».

Quanto segue riguarda i salmi o inni che si trovano nei rotoli salmici del Mar Morto ma non sono entrati nel canone biblico:

Ultime parole di Davide (11QSal^a col. 27:1 [//2 Sam 23,1-7]); Sal 151^A,1-7 (11QSal^a 28:3-12); Sal 151^B,1-2 (11QSal^a 28:13-14); Sir 51,13-30⁴³ (11QSal^a 21:11-22:1); Sal 154,3-19 (11QSal^a 8:1-16); Sal 155,1-19 (11QSal^a 24:3-17); Salmo Apocrifo 1: Contro i demoni (11QSalAp^a 1:2-11); Salmo Apocrifo 2: Contro i demoni (11QSalAp^a coll. 2-5); Salmo Apocrifo 3: Contro i demoni (11QSalAp^a 5:4-6:3); Salmo Apocrifo 3: YHWH colpirà (5:1-6:3); Apostrofe a Sion (11QSal^a 22:1-15); Apostrofe a Giuda (4QSal^f 10:4-15); Catena (11QSal^a 16:1-6); Composizioni di Davide (11QSal^a 27:2-11); Inno escatologico (4QSal^f 9:1-15); Inno al Creatore (11QSal^a 26:9-15); Supplica per la salvezza (11QSal^a 19:1-18).

Al giorno d'oggi queste composizioni sono spesso definite come salmi apocrifi, ma tale definizione non è adatta.⁴⁴ Non si tratta di salmi di importanza minore o di natura diversa; abbiamo visto, infatti, come alcuni «salmi inseriti» siano entrati a far parte di altri libri biblici, poiché non esisteva ancora un canone biblico giudaico. Non solo, ma la comunità che aveva prodotto parte di queste composizioni salmiche, conosciuta come *yahad*, riteneva autorevoli molte altre composizioni proprie, come quelle entrate più tardi nel canone della BE. Alcune di queste composizioni salmiche sono probabilmente più antiche rispetto ad alcuni salmi canonici. Si è molto scritto sul probabile uso liturgico di alcuni rotoli salmici, talvolta caratterizzati come ibridi, tuttavia tale uso non spiega da solo tutta questa varietà e creatività.

Infatti, durante il I sec. a.C. è nata un'altra collezione salmica, comunemente nota come *Salmi di Salomone*. È un insieme di 18 salmi composti nel periodo tra la morte del re e sommo sacerdote Alessandro Ianneo (103-87 a.C.) e prima della morte del re Erode il Grande (40-4 a.C.). Alcuni salmi sono composti, ma la loro redazione finale pare si protrasse fino al I sec. d.C. La maggior parte degli esperti pen-

⁴³ Il testo è più vicino a quello greco di Siracide che non all'ebraico conosciuto dai manoscritti della Geniza di Cairo.

⁴⁴ Si veda E.M. SCHULLER, *Non-Canonical Psalms from Qumran: A Pseudepigraphic Collection* (HSM 5), Atlanta (GA) 1986. Per una traduzione in italiano si veda MARTONE, *Testi di Qumran*, 491-511, 583-586.

sa che siano stati scritti originariamente in ebraico (o aramaico); altri optano per il greco, l'unica lingua, accanto a quella siriana, in cui ci sono pervenuti.⁴⁵ Questi salmi sono stati composti probabilmente a Gerusalemme da una comunità, anch'essa, in opposizione alla dinastia regnante dei sommi sacerdoti asmonei. Per alcuni salmi questa comunità si ispirò a quelli già in circolazione, altri sono pressoché nuovi.

Un'altra composizione che vale la pena di menzionare è quella dei cosiddetti salmi della Geniza, attribuiti a Davide, che hanno temi comuni con 11QSal^a 27. Alcuni studiosi datano la composizione originale addirittura al I-II sec. d.C.;⁴⁶ questo esemplare medievale dimostra l'interesse che il giudaismo post-biblico ebbe nel continuare a comporre nuovi salmi.

La conclusione del Salterio nei rotoli ebraici del Mar Morto

Alcuni esemplari dei salmi, anche se frammentari, sembrano suggerire che i loro autori non ritenessero il Sal 150 (TM) come l'ultimo della collezione salmica. Infatti, solo un esemplare finisce chiaramente col Sal 150 e questo proviene da Masada (MasSal^b), seguito da una colonna vuota indicante la fine del testo. Altresì, solo un esemplare salmico finisce col Sal 151 (LXX), trovato anche in versione ebraica in 11QSal^a. Altri esemplari sembrano finire, rispettivamente, con il Sal 67 (4QSal^a), Sal 118 (4QSal^b), Sal 130 (4QSal^e), oppure con il Sal 144 (11QSal^b). Tuttavia, non si deve generalizzare con ciò che possiamo ricavare dai soli rotoli del Mar Morto. È chiaro che all'epoca esistessero molti più rotoli salmici, soprattutto su papiro, che sono andati perduti.

Più collezioni di salmi nei rotoli ebraici del Mar Morto

In base ai frammenti rinvenuti a Qumran e nelle vicinanze si possono notare meno discrepanze col TM per quanto riguarda i Sal 1–89. Infatti, appaiono solo due differenze maggiori prima del Sal 90: il Sal 31 è seguito dal Sal 33 in 4QSal^a e in 4QSal^q; il Sal 38 è seguito dal Sal 71 in 4QSal^a. In base ai frammenti reperibili si è calcolata la mancanza di ventuno salmi tra quelli canonici 1–89, e cinque tra i salmi cano-

⁴⁵ Per l'edizione critica si veda F. ALBRECHT, *Psalmi Salomonis* (Septuaginta Societatis Scientiarum Göttingensis 12/3), Göttingen 2018.

⁴⁶ Si veda D.M. STEC, *The Genizah Psalms: A Study of MS 798 of the Antonin Collection* (Cambridge Genizah Studies Series 5), Leiden-Boston, MA 2013. Altri studiosi hanno datato questi salmi a un periodo di molto successivo.

nici 90–150. È necessario precisare che si ha più materiale testuale dal Sal 90 in poi rispetto ai Sal 1–89. Infatti, discrepanze maggiori col TM appaiono soprattutto a partire dal Sal 90, cioè nella seconda grande sezione del Libro dei Salmi. In altre parole, c'è più fluidità testuale dopo il Sal 90. Questa conclusione è in linea con i risultati dell'analisi critico-redazionale del Salterio effettuata già prima della scoperta dei rotoli del Mar Morto.

Alcuni studiosi hanno ipotizzato l'esistenza di almeno due o quattro collezioni di salmi o Salteri: il cosiddetto Salterio di Qumran (ad es., 11QSal^{a-b}, 4QSal^e); il Salterio proto-Masoretico (proto-TM), che stava alla base del Salterio ebraico medievale del TM (ad es., i rotoli di Masada e forse qualche manoscritto della quarta grotta di Qumran); il «Salterio» attestato da 4QSal^f e la collezione contenuta in 11QSalAp^a, che, però, è un caso separato.⁴⁷

Da notare che tra i ca. 40 rotoli salmici nessuno attesta in maniera fedele, per disposizione dei salmi e parole utilizzate, la versione del TM. Questa analisi ha maggiore rilevanza in quanto c'è una crescente *opinio communis* sulla provenienza da altri luoghi della Giudea dei testi biblici rinvenuti nelle vicinanze di Qumran; il Tempio di Gerusalemme è il più indicato.⁴⁸ I salmi non sono un'eccezione in questo senso. Tuttavia, i rotoli del Mar Morto non offrono un quadro completo dello status dei salmi e delle loro versioni in quel periodo. Non solo è probabile che esistesse un rotolo con un numero maggiore di composizioni salmiche rispetto a quelli ritrovati; ma ci sono più ragioni per affermare che una versione proto-TM esistesse comunque molto prima della distruzione del Tempio nel 70 d.C.

«Stabilizzazione» del Salterio proto-masoretico al tempo di Qumran?

I rotoli salmici del Mar Morto sono testimonianze dirette negli ultimi tre secoli circa del periodo del Secondo Tempio. Forse, a causa della complessità testuale che rappresentano, alcuni autori che si sono occu-

⁴⁷ P.W. FLINT, «The Psalms Scrolls from the Judean Desert: Relationships and Textual Affiliations», in G.J. BROOKE (edd.), *New Qumran Texts and Studies. Proceedings of the First Meeting of the International Organization for Qumran Studies, Paris 1992* (STDJ 15), Leiden-Boston, MA 1994, 47.

⁴⁸ Si veda la raccolta di contributi curata da S.W. CRAWFORD – C. WASSEN, *The Dead Sea Scrolls at Qumran and the Concept of a Library* (STDJ 116), Leiden-Boston, MA 2015.

pati della redazione finale del Salterio ebraico li hanno trattati in modo marginale o li hanno del tutto ignorati.⁴⁹ Di conseguenza, si è minimizzato anche il loro valore per la critica testuale.

Parlando del loro *status* e uso, gli studiosi tendono ad affermare che il Salterio ebraico si sarebbe «stabilizzato», grosso modo, al tempo della formazione del NT. Il contributo, forse, più influente, in questo senso, è quello di Peter W. Flint. Egli concluse che i Sal 1–89 si sarebbero stabilizzati prima del I sec. a.C., mentre i Sal 90–150 entro la fine del I sec. d.C.⁵⁰ Tuttavia, l'uso del termine «stabilizzati» pare implichi che ci fosse stata un'attività editoriale ufficiale da parte degli scribi giudaici, tesa a redigere la collezione salmica proto-TM, decidendo di eliminare tutte le altre versioni.

Questa percezione potrebbe valere se si prendessero in esame soltanto i pochi rotoli vicini al TM, ma non necessariamente l'ordine dei loro salmi: ad es., 1QSal^a, 4QSal^a, 4QSal^o, MasSal^b e 5/6HevSal. Di questi i più vicini al TM sono MasSal^b (I sec. a.C.) e 5/6HevSal (ca. 50-68 d.C.), ambedue non qumranici. Gli altri rotoli, che si avvicinano più o meno al TM, anche se non in modo coerente, sono: 4QSal^c, 4QSal^q, 4QSal^r, 4QSal^s, 11QSal^c, 11QSal^d, MasSal^a.⁵¹ Lo stesso concetto non vale, invece, a livello generale, per tutti i circa 40 rotoli salmici del Mar Morto. Alcuni rotoli che non si allineano col TM, né dal punto di vista del loro contenuto né dal punto di vista dell'ordine dei singoli salmi, sono stati copiati, o addirittura prodotti, lungo il I sec. d.C. (ad es., 4Sal^e, 11QSal^a, 11QSal^b, 11QSalAp^a).⁵²

⁴⁹ Per citare solo due esempi: J.F.D. CREACH, *Yahweh as Refuge and the Editing of the Hebrew Psalter* (JSOTSS 217), Sheffield 1996; A.D. HENSLEY, *Covenant Relationships and the Editing of the Hebrew Psalter* (LHB/OTS 666), London-New York 2020.

⁵⁰ *The Dead Sea Psalms Scrolls*, 148-149.

⁵¹ P.J. GENTRY – J.D. MEADE, «MasPs^a and the Early History of the Hebrew Psalter», in A. AEJMEAEUS – D. LONGACRE – N. MIROTADZE (edd.), *From Scribal Error to Rewriting: How Ancient Texts Could and Could Not Be Changed* (De Septuaginta Investigationes 12), Göttingen 2020, 113-145, hanno dimostrato una forte somiglianza tra MasSal^a e il TM (codice A), a livello sia testuale che codicologico e sticometrico.

⁵² Per un quadro più completo si veda FLINT, *The Dead Sea Psalms Scrolls*, 138-145. Chiaramente le datazioni sono approssimative poiché basate solo su studi paleografici. Tuttavia, anche le datazioni basate sul C-14 hanno mostrato non solo divergenze con i risultati paleografici, ma anche problemi inerenti all'efficacia del metodo C-14 stesso. Si veda J. ATWILL – S. BRAUNHEIM – R. EISENMAN, «Redating the Radiocarbon Dating of the Dead Sea Scrolls», *DSD* 11(2004), 143-173, e la risposta alla critica di J. VAN DER PLICHT, «Radiocarbon Dating and the Dead Sea Scrolls: A Comment on "Redating"», *DSD* 14(2007), 77-89. È ora in corso uno studio più preciso basato sulla paleografia digitale, ma il grosso progetto è solo ai suoi albori.

Questi e altri elementi spingono a interrogarci riguardo a quanto i rotoli del Mar Morto possano aiutarci a capire l'ultima fase della redazione dei salmi proto-TM. Dal canto suo, Eva Jain enfatizza, forse in maniera eccessiva, il limite posto da queste composizioni salmiche. Da una parte, i rotoli sono molto frammentari e con molte lacune testuali; dall'altra, si è conservato poco materiale leggibile vicino al TM e che possiamo definire proto-TM.⁵³

Più che di una stabilizzazione possiamo parlare di una edizione letteraria dei salmi proto-TM, accanto ad altre collezioni salmiche. Anche i pochissimi rotoli che possono catalogarsi come proto-TM o, comunque, abbastanza vicini al TM, presentano non pochi problemi di varia natura. Tuttavia, a nostro avviso, essi hanno un significativo valore critico-testuale e, dunque, devono essere integrati nelle nuove edizioni critiche. Non solo questi, ma anche gli altri rotoli salmici che contengono salmi simili al TM, a prescindere dal loro ordine, vanno valutati per l'apparato critico.

Il problema maggiore, tuttavia, è dato dai salmi che deviano in modo chiaro dal TM, ovvero che rappresentano una versione diversa. Infatti, spesso, il critico del testo deve decidere quando si tratta di una variante testuale e quando di una variante letteraria. Le varianti letterarie, di per sé e salvo casi molto specifici, non vanno integrate nell'apparato critico. Esse contribuiscono, piuttosto, a studiare la formazione testuale dei singoli salmi, delle collezioni salmiche o di tutte e due; hanno, piuttosto, un grande valore per la critica redazionale.

Infine, le opere qumraniche che citano passi di alcuni salmi hanno un'importanza molto limitata per la critica testuale. Si tratta, per esempio, di 1QHodayot^a, che non solo cita vari salmi proto-TM, ma la composizione stessa è una raccolta di salmi/inni di ringraziamento.⁵⁴ Una certa attenzione necessitano anche i cosiddetti *pešarim* qumranici dei salmi (1QpPs [1Q16]; 4QpPs^{a-b} [4Q171, 173]). Queste composizioni citano, o parafrasano, parti di uno o più salmi, per poi commentarle. A causa della natura di queste composizioni e della loro frammentarietà, non è sempre facile stabilire se viene citato un salmo proto-TM, uno

⁵³ Per i dettagli si veda JAIN, *Psalmen oder Psalter?*, 237-241, 299-301.

⁵⁴ E.M. SCHULLER – C.A. NEWSOM (edd.), *The Hodayot (Thanksgiving Psalms): A Study Edition of 1QH^a* (SBL.EJL 36), Atlanta (GA) 2012. Sull'uso dei salmi canonici in 1QH^a si veda J. ELWOLDE, «The Hodayot's Use of the Psalter: Text-Critical Contributions (Book 1)», in B. BECKING – E. PEELS (edd.), *Psalm and Prayers (OtS 55)*, Leiden-Boston, MA 2007, 79-108.

diverso, o tutti e due. Il fatto che queste opere risalgano alcune già al I sec. a.C. ci dice molto sull'importanza di cui godevano i salmi.

Non meno importante è interrogarsi sul contesto della versione proto-TM. In linea con alcuni altri autori, Jain ritiene che i salmi proto-TM siano stati redatti intorno alla metà del II sec. a.C. Questo implica che tale versione si sia formata poco prima oppure intorno al tempo della fondazione della *yahad*. Una delle ragioni spesso citate è la traduzione in greco di una versione molto simile al TM in quel periodo. Poiché, più tardi, il giudaismo rabbinico ha codificato il proto-TM, è molto probabile che i salmi si siano cristallizzati nei circoli del Tempio di Gerusalemme, forse a opera degli scribi farisei.⁵⁵

I salmi nella tradizione manoscritta greca

Alle origini del Salterio greco

Le varianti testuali greche si trovano nell'apparato critico della BHS sotto la sigla \mathfrak{G} , mentre in quello nella BHQ sotto la sigla G. La maggior parte degli studiosi data la traduzione dei salmi in greco dalla fine del III al I sec. a.C.; altri hanno ipotizzato anche il I sec. d.C.⁵⁶ Mentre alcuni esperti collocano la traduzione in Giudea,⁵⁷ molti altri indicano Alessandria d'Egitto.⁵⁸ I salmi in greco si usavano soprattutto nella diaspora giudaica di lingua greca, per lo scopo liturgico ma anche didattico, sia nelle sinagoghe che nella vita privata. Essi sono stati poi largamente usati dalle prime comunità cristiane.⁵⁹ Una ri-edizione critica

⁵⁵ Si veda E. TOV, «A Qumran Origin for the Masada Nonbiblical Texts?», *DSD* 7(2000), 57-73. Sul ruolo scribale dei farisei si veda V. BABOTA, «Alla ricerca delle origini dei farisei», in J. SIEVERS – A.-J. LEVINE (edd.), *I Farisei*, Roma-Cinisello Balsamo 2021, 51-52.

⁵⁶ Per esempio, J. SCHAPER, *Eschatology in the Greek Psalter* (WUNT 76), Tübingen 1995, 45.

⁵⁷ Per esempio, T.F. WILLIAMS, «Towards a Date for the Old Greek Psalter», in R.J.V. HIEBERT – P.J. GENTRY – C.E. COX (edd.), *The Old Greek Psalter. Studies in Honour of Albert Pietersma* (JSOTS 332), Sheffield Academic Press, Sheffield 2001, 248-276.

⁵⁸ A. PIETERSMA, «On the Place of Origin of the Old Greek Psalter», in P.M.M. DAVIAU – J.W. WEVERS – M. WEIGL (edd.), *The World of the Aramaeans I: Biblical Studies in Honour of Paul-Eugene Dion* (JSOTS 324), Sheffield Academic Press, Sheffield 2001, 252-274.

⁵⁹ Per un'eccellente introduzione ai salmi greci, si veda G. DORIVAL; avec la collaboration de C. CAVALIER et D. PRALON, *Les Psaumes, Livre 1: Psaumes 1-40 (41 TM)* (La

dei salmi greci, dunque, è di una doppia necessità: sia per essere usata in dialogo con l'edizione del testo ebraico sia, ovviamente, per il grande valore individuale che ha.

Molti studiosi affermano che la traduzione sia stata realizzata da un solo traduttore, che sia particolarmente letterale e che, dunque, doveva seguire da vicino la sua *Vorlage* ebraica.⁶⁰ Alcuni, invece, hanno notato non poche divergenze, pur non eccessive, tra la tradizione testuale greca e il TM.⁶¹ Da una parte, è verosimile che il traduttore stesso abbia apportato qualche innovazione nel vocabolario ma anche di concetto teologico, e forse messianologico, per rispondere meglio all'ambiente destinatario.⁶² Si è, inoltre, enfatizzato l'influsso del vocabolario e dei vari concetti che il Pentateuco greco ebbe sul traduttore dei salmi.⁶³ D'altra parte, a livello generale, la *Vorlage* ebraica doveva essere simile al TM;⁶⁴ per esempio, i manoscritti greci contengono lo stesso ordine dei salmi. Le divergenze esistenti, dunque, possiamo attribuirle alla *Vorlage* ebraica e al suo traduttore, altre sono emerse durante il processo di copiatura, revisione e trasmissione dei manoscritti greci stessi. Come l'apparato critico di Rahlfs mostra, ci sono poi tantissime, ma per lo più non significative, differenze tra gli stessi manoscritti greci.

Bible d'Alexandrie 20), Paris 2021, 55-250; alle pp. 11-52 gli autori offrono una bibliografia aggiornata e ben scelta.

⁶⁰ Per esempio, J.K. AITKEN, «Psalms», in ID., *The T&T Clark Companion to the Septuagint*, London-New York 2015, 325; E. BONS – R. BRUCKER, «Psalmen», in S. KREUZER (ed.), *Handbuch zur Septuaginta, Band 1: Einleitung*, Gütersloh 2016, 343-346.

⁶¹ Per uno studio dettagliato sul rapporto fra la versione ebraica e quella greca, si veda F. AUSTERMANN, *Von der Tora zum Nomos. Untersuchungen zur Übersetzungsweise und Interpretation im Septuaginta-Psalter* (MSU 27), Göttingen 2003.

⁶² F. SIEGERT, *Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament. Eine Einführung in die Septuaginta* (MJSt 9), Münster 2001, 306-311; A. VAN DER KOOIJ, «Zur Frage der Exegese im Septuaginta-Psalter», in A. AEJMELAEUS – U. QUAST (edd.), *Der Septuaginta-Psalter und seine Tochterübersetzungen. Symposium in Göttingen 1997* (MS-UGWG 24/AKWPh-HK 230), Göttingen 2000, 370-372.

⁶³ J.B. JONES, *Translation and Style in the Old Greek Psalter: What Pleases Israel's God*, Leiden-Boston, MA 2022, 22-80, 246.

⁶⁴ E. ULRICH, «The Dead Sea Scrolls and Their Implications for an Edition of the Septuagint Psalter», in AEJMELAEUS – QUAST (edd.), *Der Septuaginta-Psalter*, 323-336, presuppone che dietro il greco antico ci fosse una *Vorlage* diversa dal proto-TM e che la traduzione originale sarebbe andata anch'essa perduta. La tradizione manoscritta greca conosciuta oggi sarebbe il frutto di una revisione tesa ad avvicinare questa versione al proto-TM. Sebbene non impossibile, questa ipotesi non solo non spiegherebbe come mai tutti i manoscritti ebraici e greci più antichi siano andati perduti, ma presupporrebbe una revisione massiccia del testo greco quasi al principio. Questa teoria si allinea in parte con l'opinione secondo la quale il proto-TM si sarebbe formato piuttosto tardi.

I salmi greci contengono tutti i cosiddetti titoli trovati nel TM, salvo l'espressione דָּוִד (di Davide) dei salmi ebraici 122 e 124, non tradotta. In alcuni casi la tradizione greca aggiunge alcuni dettagli rispetto ai titoli ebraici o addirittura ne scrive dei nuovi, laddove mancano nel TM. Ne risulta che tredici titoli dei salmi nella LXX ascritti a Davide ($\tau\tilde{\omega}\ \Delta\alpha\upsilon\iota\delta$) non trovano un equivalente nel TM. Oltre a questo, ventidue dei ventiquattro salmi, che non hanno un titolo nel TM, lo ricevono nella LXX, lasciando senza titolo solo i Sal 1 e 2.⁶⁵

Vi sono, poi, risapute differenze nella numerazione e delimitazione dei singoli salmi fra le due tradizioni.⁶⁶ Inoltre, la Settanta contiene anche il testo del Sal 151 «fuori del numero» ($\xi\xi\omega\theta\epsilon\nu\ \tau\omega\upsilon\ \acute{\alpha}\rho\iota\theta\mu\omega\upsilon$), ma di cui si conosce una versione in ebraico (11QSal^a [11Q5] col. 28) e in altre lingue.⁶⁷

Dunque, sia la traduzione greca che la sua *Vorlage* ebraica si sono formate all'interno del giudaismo, molto probabilmente qualche secolo prima di Gesù. Per capire come i salmi greci siano diventati anche «cristiani», è necessario cominciare dal NT.

L'uso dei salmi nel Nuovo Testamento

L'uso dei salmi nei vari libri dell'AT ci è noto e tra questi annoveriamo: Rut, 1-2Cr, Esd, Ne, Tb, Gdt, 1-2Mac, Gb, Pr, Qo, Sap, Sir, Dn, Gl, Gio, Zc, Mal.⁶⁸ Nella maggior parte dei casi vengono usati i salmi secondo il testo ebraico; l'eccezione è data dai libri composti direttamente in greco, ovvero 2Mac e Sap, che usano, appunto, salmi in

⁶⁵ Si veda MITCHELL, *Message of the Psalter*, 17-18.

⁶⁶ Si veda lo studio dettagliato di P.J. SANDER, *Alternate Delimitations in the Hebrew and Greek Psalters: A Theological Analysis* (FAT 2/117), Tübingen 2020, spec. 14-21. Sander, 239-248, discute possibili implicazioni teologiche nella delimitazione dei salmi.

⁶⁷ In particolare, latino, etiopico, copto, armeno, georgiano, slavo e arabo (cf. *infra*, 28). Il codice S indica il Sal 151 come «fuori del numero», mentre nel B il Salterio finisce, in un primo momento, con 150 Salmi, a cui segue uno spazio vuoto. Sulla pagina successiva, però, è riportato anche il testo del Sal 151. Si veda anche M. HENZE, «Psalms 151-155. Textual History of Psalms 151-155», in F. FEDER – M. HENZE (edd.), *The Deuterocanonical Scriptures: Jubilees, Judith, Maccabees, Prayer of Manasseh, Psalms 151-155, Psalms and Odes of Solomon, Tobit, Wisdom of Solomon; Appendix: Odes* (Textual History of the Bible 2C), Leiden-Boston, MA 2019, 278-285 (THB 2C).

⁶⁸ Si veda D. WILLGREN, *The Formation of the "Book" of Psalms: Reconsidering the Transmission and Canonization of Psalmody in Light of Material Culture and the Poetics of Anthologies* (FAT 2/88), Tübingen 2016, 289-314.

questa lingua. I salmi sono spesso citati anche nei rotoli non-biblici del Mar Morto come pure nella letteratura pseudoepigrafica.⁶⁹

I salmi sono il libro più usato nel NT, seguito da Is, Es, e Dt. Più spesso che nei rotoli di Qumran, gli autori dei testi del NT usano i salmi in una prospettiva messianica ed escatologica: basti pensare a Eb, che ricorre a circa dieci salmi. In base a Lc 20,44 (cf. 24,24) e At 1,20, risulterebbe che Luca (o un redattore post-lucano) fosse a conoscenza di una collezione chiamata il «libro dei salmi» (ἐν βίβλῳ ψαλμῶν). Inoltre, da At 13,33, che cita dal «secondo salmo» (ἐν τῷ ψαλμῷ γέγραπται τῷ δευτέρῳ), risulta che si fosse a conoscenza di un certo ordine dei salmi, simile a quello del testo greco. Un riferimento ai salmi si trova anche in Ef 5,18-19 e in Col 3,16, dove l'autore incoraggia di cantarli a Dio.

L'uso dei salmi nel NT può essere suddiviso in citazioni dirette o parziali, parafrasi, oppure allusioni a livello di concetti, e altro tipo. Secondo alcuni calcoli, le citazioni e le allusioni sarebbero oltre 450.⁷⁰ Quasi tutte le citazioni dei salmi nel NT provengono da un testo greco. Tuttavia, gli studi specifici nel campo della critica testuale e dell'uso delle Scritture nel NT ci spingono a non generalizzare, a valutare caso per caso, prendendo in esame tutta la tradizione manoscritta greca, ma anche ebraica, dalla quale essa deriva. Cionondimeno la mancanza di edizioni critiche aggiornate, sia dei salmi in ebraico che in greco, appesantisce questo lavoro.

Sul piano ermeneutico, notiamo due aspetti importanti delle citazioni dei salmi nel NT: da un lato, essi vengono interpretati più in chiave messianica ed escatologica, dove la figura di Davide è più enfatizzata; dall'altro, essi sono interpretati più in chiave universalistica, dove l'apertura verso i non-Israeliti è più rilevante.

La trasmissione dei salmi greci dopo la distruzione del Tempio

Poiché si pensa che la qualità della prima traduzione dei salmi in greco fosse un po' carente, data anche l'esistenza di tanti tipi testua-

⁶⁹ Si veda WILLGREN, *The Formation of the "Book" of Psalms*, 315-366; A. LANGE – M. WEINGOLD, *Biblical Quotations and Allusions in Second Temple Jewish Literature* (JAJ 5), Göttingen 2011, 163-178.

⁷⁰ Si vedano E. & E. NESTLE – B. & K. ALAND ET AL. (edd.), *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart 2012, 851-855. Tuttavia, si veda la discussione più bilanciata di DO-RIVAL, *Les Psaumes: Livre 1*, 144-154. Sul modo con cui sono usati i salmi nel NT, cf. S. MOYSE – M.J.J. MENKEN (edd.), *The Psalms in the New Testament*, T & T Clark, London-New York 2004.

li di salmi in ebraico, dalla prima metà del II sec. d.C., e fino all'incirca 300 d.C., vennero realizzate almeno cinque traduzioni o revisioni. Per quanto riguarda le traduzioni, le più importanti sono quelle di Teodoziona e di Aquila (prima metà del II sec.), e la revisione di Simmaco (seconda metà del II sec.). Si nota la tendenza, anche per altri libri biblici, ad avvicinare il testo greco al proto-TM. Ovviamente, i manoscritti ebraici usati non erano esattamente gli stessi da cui si redasse la prima traduzione in greco. Questo generò nuove divergenze testuali tra i manoscritti esistenti attestanti l'antico greco e i manoscritti greci in corso di produzione.

Di particolare importanza, poi, sono le Esapla di Origene (dopo 240 d.C.), il cui originale andò perduto.⁷¹ Egli dispose gran parte del testo dell'AT (principalmente la BE) in sei colonne: il testo ebraico; la traslitterazione in greco; Aquila; Simmaco; la Settanta ricostruita da Origene;⁷² Teodoziona. Per i salmi, invece, pare che Origene arrivasse a una Octapla, aggiungendone altre due, o addirittura forse tre, colonne in greco.⁷³ Questo *magnum opus* dimostra il particolare interesse che il rinomato studioso aveva verso i salmi. Il suo testo eclettico della quinta colonna ebbe un impatto immediato sulle varie comunità cristiane. Sono stati prodotti molti esemplari di questo testo ma anche traduzioni. Tuttavia, all'inizio del IV sec., alcuni di questi esemplari hanno subito l'influsso della recensione di Luciano, che è entrata nella tradizione liturgica bizantina, dando nascita al cosiddetto Salterio bizantino.

⁷¹ Si veda A. SALVESEN (ed.), *Origen's Hexapla and Fragments* (TSAJ 58), Tübingen 1998. Altri frammenti vengono pubblicati di volta in volta. Si veda anche ID., «A "New Field" for the Twenty-First Century? Rationale for the Hexapla Project, and a Report on Its Progress», in A. PIQUER OTERO – P. TORIJANO MORALES (edd.), *The Text of the Hebrew Bible and Its Editions. Studies in Celebration of the Fifth Centennial of the Complutensian Polyglot* (Supplements to the THB 1), Leiden-Boston, MA 2017.

⁷² Origene inserì degli obeli laddove la LXX conteneva testo in più rispetto all'ebraico e gli asterischi davanti alle parole o espressioni che egli stesso aggiunse dalle altre versioni greche (di Aquila, Simmaco e/o Teodoziona) che erano in conformità con l'ebraico (Origene, *Comm. in Matth.* XV,14). Con molta probabilità egli usò i segni diacritici che si riconducevano al grande critico del testo d'Alessandria Aristarco (ca. 220–ca. 143 a.C.), che curò i poemi di Omero. Si veda F. SCHIRONI, «The Ambiguity of Signs: Critical Σημεία from Zenodotus to Origen», in M.R. NIEHOFF (ed.), *Homer and the Bible in the Eyes of Ancient Interpreters* (Jerusalem Studies in Religion and Culture 16), Leiden-Boston, MA 2012, 87–112.

⁷³ Si veda F.X. RISCH, «Origenes, De Quinta et Sexta», in C. BANDT – F.X. RISCH – B. VILLANI (edd.), *Die Prologtexte zu den Psalmen von Origenes und Eusebius* (TU 183), Berlin-Boston, MA 2018, 71–75.

I salmi greci nell'edizione critica di Alfred Rahlfs

Come si può intuire, la storia della trasmissione del testo dei salmi è una delle più complesse della Bibbia greca. Questo riguarda sia la moltitudine dei manoscritti, sia le traduzioni e revisioni eseguite, sia le citazioni dei Padri della Chiesa, i tanti Salteri o altri manuali liturgici contenenti dei salmi. Le testimonianze manoscritte per i salmi superano di circa dieci volte quelle della Genesi, il secondo libro dell'AT più attestato dai vari manoscritti. Si tratta di manoscritti databili prima dell'introduzione della stampa da Johannes Guttenberg nel 1453/4. Esistono oltre 650 manoscritti in tutto, solo 100 ca. scritti prima del VII sec.⁷⁴ Da notare che dalla tradizione greca sono derivate altre versioni, come la Vetus latina, la versione copto-bohairica e copto-saidica, siriana, gallica, armena, siro-palestinese, araba e slavona.

L'edizione critica contenente 151 salmi e 14 odi è stata pubblicata per la prima volta nel 1931 da Alfred Rahlfs ed è stata intitolata *Psalmi cum Odis*;⁷⁵ si tratta di un testo eclettico che prende come base quello del codice Vaticano (B; IV sec.) ma lo «corregge», soprattutto con i testi del codice Sinaitico (IV sec.) e Alessandrino (V sec.: manca di Sal 49,19–79,10). Questo è stato il primo volume pubblicato nella *editio maior* della Septuaginta di Göttingen; le successive due edizioni mostrano poche revisioni e aggiunte. Per capire la storia e la natura di questa edizione è necessario andare indietro di qualche decennio.

La base è stata preparata dallo stesso Rahlfs nella sua opera del 1907.⁷⁶ Lo scopo immediato dello studio di circa 250 pagine era di formare un catalogo, cioè collazionare le testimonianze testuali e le versioni ritenute più importanti per i salmi greci. Inoltre, Rahlfs spesso offrì una sua valutazione di molte testimonianze, mettendole in comparazione l'una con l'altra. Egli arrivò a classificare i manoscritti presi in considerazione in due tipi testuali: i manoscritti greci più antichi con le versioni derivanti in linea con B; i manoscritti ritenuti meno antichi catalogati come appartenenti alla tradizione cosiddetta Volgare (G^{vulg} = L).

⁷⁴ A. PIETERSMA, «The Present State of the Critical Text of the Greek Psalter», in AEJME LAEUS – QUAST (edd.), *Der Septuaginta-Psalter*, 13, 20, 25.

⁷⁵ In *Septuaginta Societatis Scientiarum Gottingensis* 10 (Göttingen 1931), seguita da una seconda (1967) e una terza (1979) edizione. In un certo senso, l'edizione del 1931 rimane quella di base. Le Odi sono 14 (o 15) in tutto, ma non si trovano nei grandi codici del IV–V sec.

⁷⁶ A. RAHLFS, *Der Text des Septuaginta-Psalter. Nebst einem Anhang, Griechische Psalterfragmente aus Oberägypten nach Abschriften von W.E. Crum* (Septuaginta-Studien 2), Göttingen 1907.

Questo approccio, tuttavia, risente dell'influsso dei predecessori di Rahlfs ed è stato criticato dagli studiosi contemporanei.⁷⁷ Le ragioni elencate di seguito sono collegate tra di loro e sono, sostanzialmente, le seguenti:

- 1) Malgrado il grandissimo numero dei manoscritti da lui già conosciuti, Rahlfs prese in considerazione solo 59 manoscritti greci più cinque traduzioni. Egli escluse, per esempio, i manoscritti di lingua armena, etiopica, siro-palestinese e araba. Ancora più rilevanti sono le tantissime citazioni dei Padri. Rahlfs fece un uso vero di solo quattro di loro: Agostino, Esichio di Gerusalemme, Girolamo e Teodoreto di Cirro; altri li cita in modo piuttosto arbitrario.⁷⁸
- 2) I testi di alcuni manoscritti valutati da Rahlfs sono ora in accordo con B, ora con la tradizione cosiddetta Volgare. Dunque, non regge la suddivisione dei manoscritti in due gruppi.
- 3) B, su cui molto si è basato Rahlfs, non attesta sempre le varianti di lettura più autorevoli. Per poter fare una valutazione esaustiva del testo dei salmi greci in B, è necessario analizzare in modo capillare ogni sua parola e metterla a confronto con i manoscritti che si ritiene attestino un testo più antico, in particolare alcuni papiri.
- 4) Il modello bipolare di Rahlfs non tiene sufficientemente conto della prima traduzione greca da cui sono derivati, in gran parte, tutti i manoscritti dei salmi in greco e, successivamente, le varie versioni in altre lingue.
- 5) Il modello di Rahlfs complica la percezione dello sviluppo della tradizione testuale dei salmi greci, dal greco più antico e fino al tipo-testuale tardivo e più comunemente accettato, il cosiddetto bizantino, prevalso appunto nelle varie chiese.
- 6) Rahlfs ha fatto poco per restaurare, dove necessario e fattibile, le varianti di lettura più vicine al greco più antico, fra l'altro, alcune volte trovate proprio nel suo gruppo L, ma ritenute da Rahlfs quasi di seconda mano rispetto a B.
- 7) Non ultimo, Rahlfs ha prestato poca attenzione alle letture esaplariche di Origene, le quali, invece, verranno integrate nella annunciata *editio maior*.⁷⁹ Altresì ha ommesso in gran parte le *catenae* dei Padri.⁸⁰

⁷⁷ Per una sintesi, cf. PIETERSMA, «The Present State of the Critical Text», 15-21; J. SMITH, «Psalms. 10.3.1 Septuagint», in THB 1C, 84-85.

⁷⁸ RAHLFS, *Psalms cum Odis*, 5, stesso ammise che la sua edizione critica aveva alcuni limiti.

⁷⁹ Si vedano A. SCHENKER, *Hexaplarische Psalmenbruchstücke. Die hexaplarischen Psalmenfragmente der Handschriften Vaticanus graecus 752 und Canonicianus graecus 62* (OBO 8), Göttingen-Freiburg 1975; ID., *Psalmen in den Hexapla. Erste kritische und vollständige Ausgabe der hexaplarischen Fragmente auf dem Rande der Handschrift Ottonianus graecus 398 zu den Ps 24-32* (StT 295), Vatican City 1982.

⁸⁰ Le catene sono degli estratti di commenti esegetici. Si veda C. CURTI, *La catena palestinese sui Salmi gradualis: introduzione, edizione critica, traduzione, note di commento e indici*, Catania 2003. Di grande importanza sono anche i volumi pubblicati da

Ne risulta, da queste considerazioni, un grande bisogno di una *editio critica maior* completa, contenente un testo migliorato con un apparato maggiormente critico. Di particolare necessità è anche la presa in considerazione, fra gli altri, di tre papiri databili fra il II e il IV secolo: il Papiro Antinoopolis 7, ora nel museo della Biblioteca Sackler di Oxford, che contiene parte dei Sal 81–82 ed è databile al II sec. d.C.;⁸¹ il Papiro Chester Beatty XIII (Rahlfs 2149) contenente i Sal 72–88; il Papiro Bodmer XXIV (Rahlfs 2110) contenente i Sal 17,45–118,44.⁸²

A oggi sono conosciuti almeno 25 manoscritti su papiro contenenti vari salmi, o parti di essi, databili tra il I/II e IV sec. d.C., ovvero prima dei tre grandi codici sopra elencati (p. 28).

In tutto sono stati rinvenuti frammenti di ben oltre cento manoscritti greci non conosciuti o non presi in considerazione da Rahlfs.⁸³ Non tutti sono manoscritti strettamente biblici. Alcuni contengono delle composizioni per l'uso liturgico o altro. Dagli studi già effettuati emerge che questi manoscritti contengono molte varianti tipiche del greco basato sulla *Vorlage* ebraica.⁸⁴ È stato dimostrato, per esempio, come anche il codice Sinaitico stesso possa contenere letture più antiche, ma che sono state omesse da Rahlfs.⁸⁵ In modo particolare, nel restaurare il greco più antico è necessario studiare anche i manoscritti salmici di Qumran.⁸⁶ Altresì, è molto fruttuoso considerare la tradizione manoscritta della *Vetus latina* che deriva proprio dal greco.

G. DORIVAL, *Les chaînes exégétiques grecques sur les Psaumes, Vols. 1-4* (Spicilegium Sacrum Lovaniense. Études et documents 43-46), Leuven 1986-1995.

⁸¹ Per l'edizione ufficiale si veda C.H. ROBERTS, *The Antinoopolis Papyri, I: 1-50. Edited with Translations and Notes*, London 1950. Ad Antinoopoli (Antinoe) è stato rinvenuto anche un papiro con parte del Sal 71, databile al VI sec. d.C.

⁸² Per l'edizione ufficiale si vedano R. KASSER – M. TESTUZ (edd.), *Papyrus Bodmer XXIV: Psaumes XVII – CXVIII, Voll. I-II*, Cologny-Genève 1967.

⁸³ Per un inventario aggiornato al 2004 dei manoscritti dei salmi (e di tutti i testi biblici) greci prodotti entro l'VIII sec. si veda A. RAHLFS – D. FRAENKEL, *Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments, Bd. I,1: Die Überlieferung bis zum VIII. Jahrhundert* (Septuaginta. *Vetus Testamentum Graecum Suppl. I,1*), Göttingen 2004, 489-496, 540-544. Secondo alcuni calcoli pare che in tutto ci fossero circa 1300 manoscritti greci da valutare per l'*editio critica maior*.

⁸⁴ Per i dettagli si veda Pietersma, «The Present State of the Critical Text», 12-32.

⁸⁵ A. PIETERSMA, «Codex Sinaiticus and the Book of Psalms», in S. MCKENDRICK – D. PARKER – A. MYSHRALL ET AL. (ed.), *Codex Sinaiticus: New Perspectives on the Ancient Biblical Manuscript*, London-Peabody 2015, 41-49.

⁸⁶ Si veda E. ULRICH, «The Dead Sea Scrolls and Their Implications for an Edition of the Septuagint Psalter», in AEJMEAEUS – QUAST (edd.), *Der Septuaginta-Psalter*, 323-337.

Finalmente, nel 2020 è stato lanciato il grande progetto: *Die Editio critica maior des griechischen Psalters*, sempre della prestigiosa *Septuaginta Gottingensis*. Lo scopo dichiarato è di: «esplorare la tradizione e la storia testuale del Salterio greco, e di preparare una nuova edizione critica dei salmi e delle Odi della Settanta [...], che sostituirà la ormai obsoleta edizione di Rahlfs. Alla fine, il testo criticamente ricostruito promette di essere fornito di una edizione in formato cartaceo e una in formato digitale». ⁸⁷ Il testo di questa edizione sarà sempre eclettico ma molto migliorato, mentre l'apparato critico offrirà al traduttore e all'esegeta la possibilità di guardare in modo sincronico alle letture di tutte le testimonianze più autorevoli. A oggi, il comitato scientifico è dedicato alla collazione e alla descrizione di ciascun manoscritto, come accadde già per l'*editio critica maior* per i libri del NT. Ci vorranno altri due decenni circa affinché questa riedizione sia ultimata.

I salmi nella tradizione manoscritta latina

La traduzione in latino dei testi biblici è stata un fenomeno del tutto nuovo. Essa segnò l'inizio del periodo in cui nacquero i testi sacri scritti non in una lingua biblica, cioè l'ebraico, l'aramaico o il greco. Le traduzioni in latino dei testi biblici sono due: la *Vetus latina* e la *Vulgata*. Mentre le varianti testuali di quest'ultima appaiono nell'apparato critico della BHS e della BHQ sotto la sigla V, quelle della *Vetus latina* si trovano nell'apparato critico della *Septuaginta Gottingensis* sotto la sigla La.

I salmi nella tradizione manoscritta della Vetus Latina

La prima traduzione in latino dei salmi è la cosiddetta *Vetus latina*, della fine del II sec. d.C. Essa venne eseguita dal testo greco e dunque rimane un testimone molto importante nello sforzo di recuperare questo testo, talvolta anche il greco più antico. Nei casi rari in cui si può usufruire dell'aiuto della *Vetus latina*, si può arrivare, indirettamente, alla *Vorlage* ebraica del greco. ⁸⁸ Tuttavia, la *Vetus latina* non è integrata nell'apparato critico della BHQ.

⁸⁷ <https://septuaginta.uni-goettingen.de/> [traduzione propria].

⁸⁸ P.-M. BOGAERT, «Latin Versions», *Anchor Bible Dictionary*, VI, New York 1992, 800.

I primi destinatari della *Vetus latina* erano i cristiani nel Nord Africa (soprattutto l'odierna Tunisia e Algeria); presto, però, esemplari di questa traduzione si diffusero anche in Italia, Spagna e Gallia. Della prima traduzione latina per i salmi conosciamo solo dei frammenti di manoscritti più tardivi; conosciamo, inoltre, numerose citazioni, nelle opere dei Padri della Chiesa, in lingua latina, come accade per Tertulliano (ca. 160–220) che ne fece uso. Cipriano, invece, verso la metà del III sec., conobbe un testo già riveduto.⁸⁹ Oggi si dibatte molto sull'esistenza di due traduzioni latine applicate al testo greco o su revisioni dello stesso testo latino redatte sulla base di manoscritti greci ritenuti più autorevoli.

L'importanza della *Vetus latina* è data dalla diffusione nella Chiesa d'Occidente fino al VII/VIII secolo. Parti (rivedute) di essa venivano inserite nelle edizioni medievali della Vulgata almeno fino al XIII secolo. Si tratta di libri (ad es., Tb, Gdt, 1-2Mac, Sap) e testi «aggiunti», cosiddetti deuterocanonici (ad es., a Est e Dn)⁹⁰ di cui, spesso, non è facile comprendere dove inizi la tradizione della Vulgata e dove finisca quella della *Vetus latina*. Un caso esemplare è rappresentato dal Sal 151 che è attestato nella tradizione della *Vetus latina*, nei Salteri cosiddetti Romano e Gallicano di Girolamo (cf. *infra*, 33-34) e in alcuni manoscritti medievali, ma non fu incluso da Girolamo stesso nella sua Vulgata.⁹¹ Nel corso dei secoli, i manoscritti delle due tradizioni latine si incrociarono sempre di più.

I salmi nella tradizione manoscritta della Vulgata

Dopo aver prodotto il cosiddetto Salterio Romano nel 384, probabilmente nel 388/9, Girolamo (ca. 347–420 d.C.), mentre risiedeva ormai a Betlemme, produsse una revisione dei salmi della *Vetus latina*,

⁸⁹ Si veda P. SABATIER, *Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae seu Vetus Italica*, Paris 1743-1749, 21751. Per una collezione dei riferimenti ai tanti manoscritti contenenti i vari salmi, o parte di essi, derivati in gran parte dalla tradizione della *Vetus Latina* si veda R. GRAYSON, *Altlateinische Handschriften/Manuscripts Vieux Latins. Deuxième Partie: MSS 300-485* (Manuscripts du psautier), Freiburg 2004. È in corso la pubblicazione del volume dell'edizione critica dei salmi come parte del grande progetto intitolato: *Vetus Latina. Die Reste der altlateinische Bibel nach Petrus Sabatier neu gesammelt und herausgegeben von der Erzabtei Beuron* curato da B. FISCHER, Freiburg 1949. I salmi dovrebbero essere pubblicati come vol. 9, ma non è ancora prevista una data.

⁹⁰ Si veda P.-M. BOGAERT, «Latin Bible», in J.C. PAGET – J. SCHAPER (edd.), *The New Cambridge History of the Bible, I: From the Beginnings to 600*, Cambridge 2013, 508, 520-521.

⁹¹ Si veda F. ALBRECHT, «Psalms 151–155. 12.5 Latin», in THB 1C, 302-305.

ricorrendo al testo esaplarico di Origene. Pare che questa sia stata una seconda revisione dei salmi latini realizzata da Girolamo.⁹² La miglior testimonianza di questo Salterio e delle sue revisioni successive è la cosiddetta *Versio gallicana* o *Psalterium gallicanum*.⁹³ Il Salterio gallicano rimase la versione quasi-ufficiale della Chiesa d'Occidente fino al 1986.⁹⁴ Esso è tutt'oggi in uso in alcuni monasteri e ambiti ecclesiastici per il canto gregoriano. L'uso liturgico di questo Salterio lungo i secoli rese il suo testo meno suscettibile di alterazioni in comparazione con altri libri biblici. Sia il Salterio Romano sia quello Gallicano si riconducono al testo greco.

Verso il 390-392, o forse 398, Girolamo redasse una traduzione propria dei salmi a partire dal testo ebraico, non ancora vocalizzato, come fece per altri libri trovati nel canone ebraico, seguendo però la numerazione della Settanta. Questa era la terza edizione dei salmi prodotta da Girolamo: il cosiddetto Salterio Ebraico. Va notato che, qui e là, ci sono alcune divergenze dal TM. Infatti, risulta che Girolamo si sia servito delle sue precedenti revisioni, come pure di manoscritti greci dei salmi.⁹⁵ A partire soprattutto dall'VIII sec. d.C. questa traduzione diventò, insieme alle sue traduzioni di altri libri biblici, parte delle sacre Scritture delle comunità cristiane legate a Roma, conosciute più tardi come la Vulgata. In alcune edizioni medievali della Vulgata, il Salterio Gallicano, basato sul testo esaplarico (*iuxta Graecos*), appare in parallelo a quello basato sul testo ebraico (*iuxta Hebraeos*). Col tempo sono state prodotte delle revisioni dei Salteri di Girolamo, così che nacquero varie versioni ancorate alla loro regione di produzione. A partire dal VI sec. d.C. circa si cominciarono a produrre anche i Salteri bilingui greco-latini.

A differenza di altri libri biblici, la diffusione dei salmi latini basati sul testo ebraico conobbe grandi ostacoli. Il Salterio Gallicano si era radicato nella liturgia latina ancor prima della comparsa della Vulgata. Con la riforma e la revisione della Vulgata da parte di Alcuino (ca. 734-804) il Salterio Gallicano fu inserito nelle varie edizioni della Vul-

⁹² Sulla prima revisione dei salmi latini redatta a Roma si veda A. KAMESAR, «Jerome», in PAGET – SCHAPER (edd.), *The New Cambridge History of the Bible, I*, 657. Sulla seconda revisione dei salmi e di alcuni altri libri dell'AT, cf. BOGAERT, «Latin Versions», 800. Per una sintesi completa, si veda S. GOINS, «Jerome's Psalters», in W.P. BROWN (ed.), *The Oxford Handbook of the Psalms*, Oxford 2014, 185-198.

⁹³ Per i dettagli si veda P.-M. BOGAERT, «Le psautier latin des origines au XII^e. Essai d'histoire», in AEJMELEAUS – QUAST (edd.), *Der Septuaginta-Psalter*, 51-81.

⁹⁴ Le traduzioni della Bibbia, invece, erano scritte a partire dal testo ebraico (TM).

⁹⁵ Si veda J. ROGERS, «Psalms. 10.3.7 Vulgate», in THB 1C, 104-114.

gata, più tardi anche nella Sisto-Clementina, pubblicata nel 1592. Oltre a ciò, la diffusione della stessa Vulgata fu piuttosto lenta nel primo millennio, prevalentemente a causa di due fattori principali:

- Molti Padri latini erano piuttosto scettici circa la nuova “Bibbia” prodotta da Girolamo. Agostino (354–430 d.C.) credette, per esempio, che la Settanta, e dunque la *Vetus latina*, fossero da ritenersi come Scritture veramente ispirate, ma che la loro qualità andasse riveduta.⁹⁶
- Da una parte, il concetto del canone biblico, sia per quanto riguarda i libri sacri sia il loro l’ordine, non fu fissato dalle varie Chiese locali almeno fino al V o VI sec. Prove più evidenti ne sono i codici più importanti dell’epoca: Vaticano,⁹⁷ Sinaitico⁹⁸ e Alessandrino,⁹⁹ oppure il codice greco-latino di Beza per il NT.¹⁰⁰ Anche se Girolamo tradusse Tb e Gdt (separatamente), pare non abbia tradotto altri libri che si trovarono nella *Vetus latina* oggi conosciuti come deuterocanonici, poiché egli seguiva il canone ebraico.¹⁰¹

La storia stessa delle edizioni della Vulgata è lunga e complessa;¹⁰² di questa sono state redatte varie revisioni, usando come testo guida ora un manoscritto ora un altro. Come già notato, di volta in volta ebbero luogo delle contaminazioni provenienti dalla *Vetus latina* nella Vulgata. Fino al XIII sec. d.C. testi come la *Pregghiera di Manasse*, *2 Esdra* e *3 Esdra* e qualche volta le *Odi di Salomone*, vennero inseriti in alcune edizioni della Vulgata, mentre eliminate in altre, ma nessuno di questi testi fu tradotto da Girolamo.¹⁰³ L’orientamento finale circa

⁹⁶ Sulla questione si veda I. CARBAJOSA, *Hebraica veritas versus Septuaginta auctoritatem: ¿Existe un texto canónico del Antiguo Testamento?* (Estudios Bíblicos 78), Estella (Navarra) 2021, 13-21.

⁹⁷ Mancano 1-4 *Maccabei* e *La Pregghiera di Manasse* nell’AT. Le Epistole Cattoliche si trovano fra gli Atti e le Lettere di Paolo.

⁹⁸ Mancano 2-3 *Maccabei* nell’AT; include la *Lettera di Barnaba* e il *Pastore Erma* nel NT. Le Epistole Paoline si collocano fra Vangeli e Atti.

⁹⁹ Include le *Odi di Salomone* nell’AT e 1-2 *Clemente* nel NT. Le Epistole cattoliche si trovano fra Atti ed Epistole di Paolo.

¹⁰⁰ Fra altre cose, l’ordine dei Vangeli è: Mt, Gv, Lc, Mc.

¹⁰¹ Basti considerare il libro di Geremia. La versione ebraica è di circa il 12% più lunga rispetto a quella greca: più o meno 2.700 parole. Inoltre, i capp. 46–51 (MT), nella tradizione greca, si trovano dopo 25,13.

¹⁰² Per una concisa storia della Vulgata, le sue caratteristiche e le edizioni principali si veda: V. BABOTA, «The Vulgata in Church Tradition», in *Η Μετάφραση της Βίβλου στην Εκκλησία και στην Εκπαίδευση* (Athens 2015) 47-58.

¹⁰³ Si consultino, per esempio: il codice Latinus 5 del 1231 d.C.; il Parisinus latinus 15467 del 1270 d.C.; il Parisinus latinus 16721 della metà del XIII sec. d.C., Bibliothèque Mazarine a Parigi; l’*editio princeps* della Vulgata di Johannes Guttenberg pubblicata a Mainz nel 1455 d.C. Con l’invenzione della stampa la Vulgata fu fra i primi libri stampati.

l'ordine e l'inclusione dei libri sacri fu definito dal Concilio di Trento l'8 aprile del 1546, il quale ha, però, ratificato il Salterio Gallicano.¹⁰⁴

La migliore e la più completa edizione critica della Vulgata è quella curata dagli studiosi benedettini dell'abbazia di San Girolamo a Roma.¹⁰⁵ I salmi appaiono sotto il vol. 10, pubblicato nel 1953. Esso include la *Praefatio* di Girolamo e l'epistola *Ad Sunniam et Fretelam*, dove Girolamo motiva la sua opera e spiega le difficoltà riscontrate nel tradurre alcuni salmi. Il testo base dei salmi, però, si riconduce ancora al Salterio Gallicano basato sul testo di Origene. Un'edizione manuale della Vulgata dell'AT e del NT è quella di R. Weber.¹⁰⁶ Essa include i salmi sia *iuxta Graecos* (pagina sinistra), seguendo la sua numerazione, sia *iuxta Hebraeos* (pagina destra).

Per quanto concerne la Nova Vulgata, invece, essa è l'edizione ufficiale della Chiesa cattolica della sacra Scrittura e, dunque, il modello da seguire per quanto riguarda i libri e il loro ordine, sia per l'AT (inclusi i libri e i testi cosiddetti deuterocanonici) sia per il NT.¹⁰⁷ Essa contiene la traduzione e la numerazione del testo ebraico dei salmi e mette quella greca tra parentesi: ad es., Sal 51(50) e Sal 104(103). Questa doppia numerazione è una prova circa l'uso di due versioni del Salterio, nella Chiesa, dopo Girolamo: una derivante dalla tradizione manoscritta greca, l'altra da quella ebraica.

È utile menzionare, infine, un'altra traduzione derivante dall'ebraico, che, purtroppo, spesso rimane marginale negli studi dei salmi.

La tradizione manoscritta siriana

Il siriano è un'altra lingua antica utilizzata per tradurre le Sacre Scritture. La Pešitta (S nell'apparato critico della BHS e della BHQ) è stata compiuta fra il 150 e il 200 d.C. circa, a Edessa.¹⁰⁸ Essa si basa

¹⁰⁴ Per il testo si veda *Enchiridion Biblicum* 57-60.

¹⁰⁵ *Biblia Sacra. Iuxta latina Vulgatam versionem ad codicum fidem*, Romae 1926-1995.

¹⁰⁶ (= W), *Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem*, I-II, Stuttgart 1969, ²1975. Nel 2007 è apparsa l'*editio quinta* della versione della *Vulgata* di Weber curata da R. GRYSO. Essa include anche 1-2 Maccabei come pure tutto il NT.

¹⁰⁷ *Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum*, Roma 1979, ³1998. Per quanto riguarda i testi da tradurre e commentare ci si basa sulle edizioni critiche, donde la loro necessità.

¹⁰⁸ Alcuni libri biblici sono stati tradotti prima, altri decenni dopo. Per un'introduzione si veda M.P. WEITZMAN, *The Syriac Version of the Old Testament: An Introduction* (University of Cambridge Oriental Publications 56), Cambridge 1999, 1-62, 247-258. Si vedano anche i contributi di vari specialisti curati da F.B. CHATONNET – Ph. LE

principalmente su un testo ebraico consonantico vicino al proto-TM, ma non sempre.¹⁰⁹ I salmi sono stati, probabilmente, fra i primi a essere tradotti. Questa traduzione e le successive revisioni ebbero un profondo influsso sia come corpus biblico sia nella liturgia siriana. Esistono circa 300 manoscritti, tra quelli biblici e liturgici, a cui si ha accesso oggi. Come nel caso dei manoscritti ebraici, greci e latini, i manoscritti siriani dei salmi occupano un posto sempre primario tra i libri dell'AT.

Sono usciti molti volumi, ma non tutti, della Pešitta, curati dallo Peshitta Institute di Leiden. Questa edizione è diplomatica e riproduce il testo consonantico del codice Ambrosiano (VII sec.) con l'accompagnamento di un apparato critico. Nel 1980 venne pubblicato il volume contenente i 150 salmi.¹¹⁰ L'altra edizione, quella della Bibbia Antiochena, segue, invece, un testo vocalizzato. Il volume sui salmi ne contiene 155, inclusi i Sal 151-155, cosiddetti apocrifi.¹¹¹ Come affermato sopra (p. 25), una versione ebraica dei Sal 151, 154 e 155 è stata identificata in 11QSal^a. Tuttavia, molti studiosi affermano che il Sal 151 siriano si basi su un testo greco, mentre i Sal 154-155 siano traduzione dall'ebraico. Riguardo i Sal 152-153, invece, alcuni pensano siano traduzioni dall'ebraico, altri affermano che siano state composte in siriano.¹¹² Per

MOIGNE, *L'Ancien Testament en syriaque* (Études syriaques 5), Paris 2008. Più spesso si indicano gli ebrei come autori delle prime traduzioni, mentre i cristiani per quelle più tarde, oppure solo per il NT. Si veda WEITZMAN, 206-246. A ogni modo, la Pešitta è diventata ed è stata tramandata come la Bibbia dei cristiani, similmente come la LXX.

¹⁰⁹ Si veda I. CARBAJOSA, *The Character of the Syriac Version of Psalms: A Study of Psalms 90-150*. Translated by P. STEVENSON (Monographs of the Peshitta Institute Leiden 17), Leiden-Boston, MA 2008, 387: «the Hebrew Vorlage of P-Ps[alms] must have been a pre-Masoretic text in the process of stabilization».

¹¹⁰ D.M. WALTER – A. VOGEL – R.Y. EBIED (edd.), *The Book of Psalms* (The Old Testament in Syriac, according to the Peshitta Version 2/3), Leiden-Boston, MA 1980. Esiste anche un'edizione online. Per una sintesi si veda CARBAJOSA, «Psalms. 10.3.4 Peshitta», in THB 1C, 93-98.

¹¹¹ G.A. KIRAZ – J. BALI (edd.), *Psalms*. English Translation by R.A. TAYLOR (The Syriac Peshitta Bible with English Translation), Piscataway (NJ) 2020, 202. L'edizione si basa su un'edizione precedente prodotta da C.J. DAVID a Mosul (Iraq) tra il 1887 e il 1891. I Sal 151-155, invece, sono stati tradotti dall'edizione di Leiden e curati da W. BAARS come volume separato in H. SCHNEIDER (ed.), *Canticles or Odes – Prayer of Manasseh – Apocryphal Psalms – Psalms of Solomon – Tobit – I(3) Esdras* (The Old Testament in Syriac according to the Peshitta Version 4/6), Leiden-Boston, MA 1972. Il cosiddetto manoscritto di Baghdad (*olim* Mosul; XII sec.) è il più importante attestante i Sal 151-155. Per un'introduzione si veda H.F. VAN ROOY, *Studies on the Syriac Apocryphal Psalms* (JSS 7), Oxford 1999.

¹¹² Si vedano A.M. BUTTS, «Psalms 151-155. 12.4 Syriac», in THB 2C, 296-301; M.S. PAJUNEN, «Psalms 151-155», in G.S. OEGEMA (ed.), *The Oxford Handbook of the Apocrypha*, Oxford 2021, 423-447.

i Sal 1–150, l'edizione della Bibbia Antiochena riporta nelle note delle differenze col TM. Da notare che anche nella tradizione siriana alcuni manoscritti salmici includono le *Odi*, ma il loro numero talvolta varia da un manoscritto all'altro.

I manoscritti della Pešitta hanno, talvolta, dei titoli diversi per i salmi rispetto al TM, ma anche rispetto alla LXX. Tutti, o quasi tutti, questi titoli sono più tardivi. Inoltre, i manoscritti siriani orientali e occidentali non sempre concordano circa la disposizione di questi titoli;¹¹³ anche la collocazione del Libro dei Salmi nei manoscritti della Pešitta talvolta varia da un manoscritto all'altro. Per esempio, nel codice Ambrosiano, il più antico manoscritto della Pešitta pressoché completo, i salmi si trovano fra i libri di Samuele e Re perché attribuiti al re Davide.

Data la sua antichità, la Pešitta è molto importante per la critica testuale del TM. A differenza del greco, il siriano è una lingua semitica che riflette da vicino l'ebraico, sia a livello di vocabolario sia a livello della sintassi. Nell'apparato critico della BHQ le varianti testuali della Pešitta si elencano dopo quelle greche e latine e, come numero, sono inferiori a quelle greche. Anche se la Pešitta si basa principalmente su manoscritti ebraici del II sec., di fatto, non si conosce la loro esatta qualità testuale. Non solo, ma i manoscritti più antichi della Pešitta datano solo dal V sec. in poi e abbondano di varianti testuali, alcune influenzate dalla LXX.¹¹⁴ Molte volte, laddove la Pešitta diverge dal TM, essa concorda con la LXX.¹¹⁵

Esistono, poi, manoscritti databili tra il IX e il XV sec. che mostrano una disposizione dei salmi a tre, quattro o cinque colonne, ciascuna in una lingua diversa. Una di queste colonne è sempre della Pešitta, oppure della Siro-Esapla, i cui manoscritti contengono anche il Sal 151.¹¹⁶ La Siro-Esapla è una traduzione in siriano dell'AT dell'inizio del VII

¹¹³ Per maggiori dettagli si veda BROCK, *The Bible in the Syriac Tradition*, 138-144; KIRAZ – BALI, *Psalms*, xix-xxiii; L. CASTANGIA, *I titoli dei Salmi nella tradizione siriana occidentale. Edizione critica e storia dei testi* (Dissertazione dottorale difesa al PIB), Roma 2023.

¹¹⁴ WEITZMAN, *The Syriac Version*, 68-86; P.B. DIRKSEN, *La Peshitta dell'Antico Testamento*. Edizione italiana a cura di P.G. BORBONE, Brescia 52-73. Gli studiosi si dividono sulla portata di questo influsso, cioè se tutta la tradizione testuale della Pešitta sia stata influenzata sin dall'inizio dalla LXX, o solo alcuni suoi manoscritti.

¹¹⁵ L'edizione di KIRAZ – BALI, *Psalms*, spesso elenca, nelle note, le somiglianze con la LXX.

¹¹⁶ Questi manoscritti antedatano i Salteri poliglotti in Europa. Si veda BROCK, *The Syriac Bible*, 41-42, 144-145.

sec. redatta da Paolo di Tella, durante la sua permanenza in Egitto.¹¹⁷ Se la Pešitta è importante per la critica del testo ebraico, la Siro-Esapla lo è per il testo greco. Tuttavia, a differenza di altri libri che traducono la quinta colonna di Origene, per i salmi la Siro-Esapla pare si basi su un testo greco luciano. Nei secoli, però, alcuni manoscritti della Pešitta si sono anche incrociati con quelli della Siro-Esapla, dando luogo a manoscritti ibridi.¹¹⁸ Questo è il motivo per cui ogni caso testuale deve essere prima scrutinato nell'ambito della tradizione manoscritta siriana, così da decidere se esso è rilevante per la critica testuale del TM, della LXX, o anche per tutte e due.

Conclusione

L'importanza dei salmi è singolare tra i libri biblici, sia nel giudaismo che nel cristianesimo. Come nessun altro libro biblico, spesso i salmi circolavano separatamente dal resto dell'AT, nel formato conosciuto come «il Salterio»; inoltre erano spesso i primi a essere tradotti in una nuova lingua. Il più delle volte il formato del Salterio si usava per scopi liturgici e per questo motivo il numero dei manoscritti salmici è significativamente molto più alto rispetto agli altri libri dell'AT (superato in numero solo dai manoscritti dei Vangeli).

A oggi, manca una edizione critica completa sia della serie diplomatica della BHQ sia della serie eclettica della *Septuaginta Gottingensis*. Abbiamo evidenziato i limiti delle edizioni precedenti ma anche le oggettive difficoltà metodologiche che hanno ritardato la pubblicazione di nuove edizioni; si è discusso della grande necessità e dell'utilità di edizioni ebraiche e greche ora in preparazione e sono stati delineati i limiti che, probabilmente, permarranno anche dopo la loro pubblicazione. In questo contesto è stata mostrata anche l'importanza delle edizioni critiche dei salmi latini e siriani, così come le difficoltà circa il loro uso per la critica testuale del TM e anche per la LXX. Tutte le tradizioni manoscritte dei salmi si riconducono a dei testi ebraici che, però, si possono solo parzialmente recuperare dai rotoli del Mar Morto.

È stato analizzato come, fra i rotoli del Mar Morto, quelli salmici presentino una varietà maggiore sia per quanto riguarda il numero e l'ordine dei salmi sia per il contenuto di questi rotoli: ancora nel I sec.

¹¹⁷ Per il testo e uno studio approfondito si veda R.J.V. HIEBERT, *The "Syrohexaplaric" Psalter* (SBLSCS 27), Atlanta (GA) 1989.

¹¹⁸ Sul carattere luciano si veda RAHLFS, *Psalmi cum Odis*, 60-70.

d.C. si tratta di più collezioni di salmi, un fenomeno che non è eguagliato da nessun altro libro dell'AT. Molti di questi rotoli, dunque, non saranno integrati nell'apparato critico della BHQ; nondimeno essi sono molto importanti per lo studio dello sviluppo testuale dei singoli salmi e, in generale, del Salterio. Nell'apparato critico della BHQ saranno integrati, invece, molti manoscritti della tradizione testuale della Vulgata e della Pešitta che non sono stati valutati nella BHS. Saranno presi in considerazione, inoltre, non pochi manoscritti greci, alcuni dei quali non menzionati nella edizione critica di Rahlfs.

Per quanto riguarda la realizzazione della nuova edizione critica dei salmi greci, la mole di lavoro è davvero impressionante. Questo, in parte, è legato all'altissimo numero di manoscritti greci non inclusi nell'edizione di Rahlfs e nelle revisioni successive; in parte, invece, è dovuto alla complessità dei manoscritti della *Vetus latina* da integrare nell'edizione greca, di cui, a sua volta, manca tuttora una edizione critica completa. Inoltre, non è chiaro quale fosse con precisione la *Vorlage* ebraica del testo greco dei salmi, nonché precisamente il testo greco più antico, perché le traduzioni e le revisioni successive dal I sec. a.C. al IV sec. d.C. lo hanno, spesso, alterato. Tuttavia, si possono ricavare numerose varianti antiche di lettura dalle citazioni dei Padri e da tre papiri in particolare: l'Antinoopolis 7, il Chester Beatty XIII e il Bodmer XXIV; nonostante ciò le scoperte di altri nuovi manoscritti antichi sono sempre attuali.

Sono stati, altresì, apprezzati il formato e la disposizione dei testi salmici di alcuni manoscritti, sia ebraici sia greci, così come latini e siriaci. Variazioni notevoli si notano soprattutto nei Salteri liturgici. Per alcuni codici biblici si nota il lavoro minuzioso condotto da più scribi nei decenni e, talvolta, anche nei secoli. Il risultato ottenuto è stata una sorta di edizione critica atta allo studio dei testi ma che è servita anche come fonte autorevole per la produzione di nuovi esemplari.

In un certo senso, il formato e il procedimento metodologico nelle edizioni critiche odierne sono plasmati dai manoscritti che essi rappresentano. Da questo punto di vista non bisogna considerare le nostre edizioni critiche come una novità assoluta; esse sono, piuttosto, parte di un processo di continua ricerca del testo più autorevole e di altri antichi manoscritti che non deve mai cessare, alla stessa maniera della preghiera salmica.

VASILE BABOTA
Pontificia Università Gregoriana
P.zza della Pilotta 4 int. 31, 00187 Roma
babotav@yahoo.com

Parole chiave

Salmi – Salterio – Versioni: ebraica, greca, latina, siriana – Edizioni critiche

Keywords

Psalms – Psalter – Versions: Hebrew, Greek, Latin, Syriac – Critical editions

Sommario

I Salmi sono tuttora uno dei libri più usati della BE/AT sia nel giudaismo che nel cristianesimo. Questa composizione letteraria fu una delle prime ad apparire stampata alla fine del XV secolo. Nessun altro libro biblico era così popolare per la lettura privata come i Salmi. In termini di numero di manoscritti tramandati, è secondo solo ai Vangeli. Tra i Rotoli del Mar Morto, è il più attestato: ca. 40 esemplari, tutti frammentari e nessuno contenente tutti i salmi: 150 secondo il canone ebraico o 151 secondo il canone greco. I Salmi è anche il testo più usato nel NT. Nonostante questo, non esiste ancora un'edizione critica dei Salmi nella prestigiosa collana *Biblia Hebraica Quinta* curata da A. Schenker, mentre l'attuale edizione del testo greco risale ad A. Rahlfs nel 1931 (con successive revisioni nel 1967 e nel 1979), nella nota serie *Septuaginta Gottingensis*. L'edizione diplomatica della BHQ sostituirà l'edizione della *Biblia Hebraica Stuttgartensia* e dovrebbe uscire tra qualche anno. Nel 2020 è stato avviato un nuovo progetto dedicato esclusivamente al testo greco dei Salmi: «*Editio critica maior des griechischen Psalters*». Il risultato di questo progetto della Settanta sarà un'edizione eclettica di alta qualità con un apparato critico completo che dovrebbe apparire fra circa due decenni. L'articolo analizza i limiti delle edizioni esistenti sia della versione ebraica che di quella greca dei Salmi. Si suggerisce inoltre come lavorare metodologicamente in assenza di nuove edizioni. Vengono inoltre segnalate alcune oggettive difficoltà metodologiche che ne hanno ritardato la pubblicazione. Si conclude delineando alcuni limiti oggettivi che rischiano di permanere anche dopo la pubblicazione delle nuove edizioni. Sebbene l'articolo si concentri principalmente sulla valutazione di antichi rotoli e codici ebraici e greci per la critica testuale, ci occupiamo anche delle tradizioni testuali latina e siriana e delle loro edizioni come importanti testimoni di queste tanto attese nuove edizioni critiche.

Summary

The Psalms are still one of the most used books of the HB/OT in both Judaism and Christianity. This literary composition was one of the first to appear in print at the end of the 15th century. No other Bible book was as popular for private reading as the Psalms. In terms of the number of manuscripts handed down, it is second only to the Gospels. Among the Dead Sea Scrolls, it is the best attested: ca. 40 exemplars, all fragmentary and none containing all the psalms:

150 according to the Hebrew canon or 151 according to the Greek canon. The Psalms is also the most used text in the NT. Despite this, there is still no critical edition of the Psalms in the prestigious *Biblia Hebraica Quinta* series edited by A. Schenker, while the current edition of the Greek text dates back to A. Rahlfs in 1931 (with subsequent revisions in 1967 and 1979), in the well-known series *Septuaginta Gottingensis*. The diplomatic edition of the BHQ will replace the edition of the *Biblia Hebraica Stuttgartensia* and should come out in a few years. In 2020 a new project dedicated exclusively to the Greek text of the Psalms was launched: «*Editio critica maior des griechischen Psalters*». The result of this project of the Septuagint will be a high-quality eclectic edition with a complete critical apparatus due to appear in about two decades. The article analyzes the limitations of the existing editions of both the Hebrew and the Greek versions of the Psalms. It also suggests how to work methodologically in the absence of new editions. Some objective methodological difficulties which have delayed their publication are also reported. We conclude by outlining some objective limits that risk remaining even after the publication of the new editions. Although the article mainly focuses on the evaluation of ancient Hebrew and Greek scrolls and codices for textual criticism, we also deal with the Latin and Syriac textual traditions and their editions as important witnesses of these long-awaited new critical editions.

LUIGINO BRUNI

Le imprese del patriarca

Mercato, denaro e relazioni umane nel libro della Genesi

Il libro della Genesi è un testo sorprendente per chi cerca nuove parole e nuove riflessioni da affidare all'economia di oggi. La rilettura del primo libro della Bibbia ad opera di un economista come Luigino Bruni fornisce sottolineature inedite e aiuta a svelarne i messaggi fondamentali sul valore degli scambi economici, che sono principalmente incontri tra persone, del denaro e del profitto, che confinano con l'amore e la vita, ma anche con l'odio e la morte.



«GOLD»

pp. 192 - € 18,00



SOCIETÀ EDITORIALE IL PORTICO Spa
Via Scipione Dal Ferro, 4 - 40138 Bologna
Tel. 051 3941205 - commerciale@ilporticoeditoriale.it

La dittatura del vocabolario: le ἔδρα in 1Sam 5–6

Il problema

Il testo della LXX del libro di Samuele presenta così tante differenze rispetto al Testo Masoretico da far supporre che ci fosse una diversa *Vorlage* ebraica; ancora oggi si discute se sia più antica la forma del testo conservata dalla LXX o quella conservata dai masoreti. Oltre alla nota questione del testo lungo o corto dello scontro tra Davide e Golia, un altro punto critico è la piaga che colpisce i filistei dopo che hanno catturato l'arca (1Sam 5–6). Per esempio, 1SamTM 5,6 recita: «La mano di YHWH fu pesante su quelli di Ashdod, *li devastò e li colpì* בעפלים, *Ashdod e il suo territorio*», ma al posto della parte in corsivo in greco c'è: «si alzò contro di loro e suscitò fiotti contro di loro verso le navi, e in mezzo alla regione sorsero topi e ci fu una grande confusione di morte nella città».

Un altro caso è a 5,9: «E avvenne che dopo che la fecero andare in giro, la mano del Signore fu sulla città: una confusione molto grande, e (egli) colpì gli uomini della città, dal piccolo al grande, וישתרו להם, עפלים». La LXX così traduce le ultime tre parole: «e li colpì nelle loro ἔδρας e quelli di Gat si fecero per sé ἔδρας». Invece, la Vulgata traduce «e imputridivano i loro intestini che uscivano».¹ La conclusione non è chiara perché il verbo שתר è un hapax,² il cui significato dipende anche dal significato di עפלים, ma questo è un ketib, il cui qere è טהורים. Le traduzioni sono molto diverse tra di loro: «e scoppiarono loro dei bubboni» (CEI); «et il leur sortit des tumeurs» (BJ), «so that hemorrhoids broke out among them» (NJPS); «and they had emerods in their secret parts» (KJV); «und kriegten heimliche Plage an heimlichen Orten» (Lutero).

¹ L'edizione Sixto-Clementina ha un'aggiunta che proviene dal codice toletano (Σ): «*inieruntque getthei consilium et fecerunt sibi sedes pellicias* (e quelli di Gat tennero consiglio e si fecero sedili di pelli)».

² Albert SCHULTENS (1686-1750), *Animadversiones philologicae et criticae*, Amsterdam 1709, 111, lo collega all'arabo *štr*, tagliare (شتر).

Si tratta allora di vedere il significato di queste due parole: עפלים ricorre sei volte nel Testo Masoretico e ha sempre come qerè טְהוּרִים. In 1Sam 6,11.17 טְהוּרִים ricorre come ketib, senza nessun qerè. Riportiamo la traduzione della Vulgata e della LXX.

Dt 28,27	<i>et parte corporis per quam stercora digeruntur</i>	ἐν ταῖς ἔδραις
1Sam 5,6	<i>in secretiori parte natium</i>	–
5,9	<i>prominentes extales eorum</i>	ἔδρας
5,12	<i>in secretiori parte natium</i>	εἰς τὰς ἔδρας
6,4	<i>anos</i>	ἔδρας
6,5	<i>anorum</i>	–
6,11	<i>anorum</i>	–
6,17	<i>ani</i>	αἱ ἔδραι

In tre versetti non è riportata la traduzione greca perché il testo non coincide con quello ebraico.³ La LXX aggiunge il riferimento alle ἔδραι in 5,3, dove sembra che si sia trasferita la seconda parte del testo ebraico di 5,6; poi aggiunge ἔδραι una seconda volta in 5,9. In 6,5.11 il termine è preceduto da צְלִמֵי *similitudines* (*anorum*).

Sorgono subito un paio di domande. Le versioni antiche traducevano il qerè o il ketib? Per quale motivo i masoreti hanno trasmesso questo qerè? Per cercare di rispondere ad ambedue le domande dovremmo prima sapere il significato di עפלים, perché di solito si dice che i masoreti abbiano sostituito un termine osceno con uno più accettabile;⁴ di conseguenza si dà per presupposto che le due parole siano sinonimi. Questo è il modo di ragionare dei vocabolari che alla voce עפלים rimandano per il significato a טְהוּרִים.

Lasciando da parte tutti i problemi della critica testuale, limitiamoci al significato di עפל ed ἔδρα, osservandole isolatamente nel loro corpus lessicale.⁵ Nell'interpretazione di עפלים è sempre stata tenuta presente

³ I frammenti di Qumran (4QSam^a) attesterebbero la presenza di עפלים in 1Sam 5,9 e 6,4: E. ULRICH, *The Biblical Qumran Scrolls. Transcriptions and Textual Variants* (VTS 134), Leiden-Boston, MA 2010, 265-266.

⁴ I riferimenti tradizionali sono a *bMeg* 25b; *Sof* 9,8. A questo proposito si potrebbe citare anche Maimonide, che riteneva l'ebraico la lingua santa perché non aveva termini specifici per gli organi genitali e per ciò che riguarda l'atto della generazione: MOSES MAIMONIDES, *The Guide for the Perplexed*, Skokie (IL) 2002, 264 (pt. 3, cap. 8). Anche per i lessicografi moderni il trattamento dei termini osceni costituisce un problema: A. COKER, «Obscenity: A Problem for the Lexicographer», in C. STRAY – M. CLARKE – J.T. KATZ (edd.), *Liddell and Scott: The History, Methodology, and Languages of the World's Leading Lexicon of Ancient Greek*, Oxford 2019, 61-81.

⁵ A prescindere dalle discussioni sulle tipologie di traduzione: *source-oriented* (come il modello interlineare di Albert Pietersma) o *target-oriented*. Cf. G. DORIVAL, «La

anche la traduzione greca, e a sua volta nella interpretazione di ἔδρα si è guardato al presunto significato di עפלים.⁶ Ma, se si usano contemporaneamente tutte le versioni antiche, si finisce per fare una *reductio ad unum*, per cercare un minimo comun denominatore, un significato che accomuni le diverse interpretazioni. In questo modo si sussume come principio metodologico ciò che vi invece va dimostrato, cioè che le versioni abbiano correttamente compreso il testo ebraico. Bisogna iniziare con una ἐποχή: mettere tra parentesi i risultati della lessicografia greca e leggere il testo ebraico da solo, usando lo strumento disponibile più comune, il vocabolario.

Nel seguito della ricerca si accetta (per ipotesi) il significato di טהרים come «emorroidi». Il Targum in tutti questi passi usa il plurale di טהור «emorroidi»⁷ e lo stesso fa la Peshitta col plurale di ܬܗܘܪܝܢ, il cui significato sarebbe confermato dai lessici siriaci medievali.⁸ È nota l'influenza del Targum sulla lessicografia ebraica medievale.⁹ Solo per curiosità notiamo che J.D. Michaelis aggiunge la radice araba *ṭhr* (طحر), rigettare, sospirare: «ab utraque notione illi potuerit membro nome duci, per quod stercora ejaculamur, quamquam priorem praetulerim, nec tam podicem intellexerim, quam, *intestinum rectum, sedem*, ut latini dicunt».¹⁰ Gesenius all'arabo *ṭhr* collega anche *zhr* (زحر), gemere, da cui viene il termine *zahīr* (زحير), usato nella versione araba delle poliglotte, che

lexicographie de la Septante entre Sem et Japhet», in E. BONS – J. JOOSTEN – R. HUNZIKER-RODEWALD (edd.), *Biblical Lexicology: Hebrew and Greek. Semantics – Exegesis – Translation* (BZAW 443), Berlin-Boston, MA 2015, 227-241.

⁶ Per le interferenze tra greco ed ebraico cf. J. JOOSTEN, «The Interplay between Hebrew and Greek in Biblical Lexicology: Language, Text, and Interpretation», in *Biblical Lexicology: Hebrew and Greek*, 209-223.

⁷ Il Targum lo usa anche in Sal 78,66: באהוריהון בטהרים, dove è aggiunto alla traduzione di אָהוּר.

⁸ Citati in R. PAYNE SMITH, *Thesaurus Syriacus*, Oxford 1879-1901, col. 1456 (la voce va completata con il *Supplement*, p. 142, preparato da J.P. Margoliouth). In T. OBICINI (1585-1632), *Thesaurus Arabico-Syro-Latinus*, Roma 1636, 177-178, si trova *ṭhara* (طهارة) e l'arabo *zahīr* per il *fluxus ventris*, mentre le *emoroides* sono *nṣūra* (نصيرة). Il libro dell'Obicini è in pratica la traduzione del lessico di Elia bar Sinaia o di Nisibi (sec. XI). Per una diversa interpretazione rispetto a Payne Smith cf. l'edizione curata da J.D. Michaelis di EDMUND CASTELL (1606-1686), *Lexicon Syriacum ex eius lexico heptaglotto*, Göttingen 1788, 343, che traduce *anus*. In 1Sam 5,6 due importanti codici (7a1 e 9a1) hanno invertito *t* e *h*, ܬܗܘܪܝܢ invece di ܬܗܘܪܝܢ offrendo una traduzione più sensata: «li colpì con *bastoni*». Alle fonti citate da Payne Smith si può aggiungere Giacomo d'Edessa che spiega ܬܗܘܪܝܢ con ܬܗܘܪܝܢ «foruncoli nei loro ani» (manoscritto Vat Syr 152, f. 199r).

⁹ I. KOTTISIEPER, «“Was du ererbt von deinen Vätern...” Eine Randbemerkung zur hebräischen Lexikographie», in *Biblical Lexicology: Hebrew and Greek*, 33-69.

¹⁰ Johann David MICHAELIS (1717-91), *Supplementa ad lexica hebraica*, Goettingen 1792, n. 910 (p. 1008).

significa «dissenteria». Inoltre, cita anche l'etiopico *tēhra* (ጥሕረ), ruggì.¹¹ Per un eccesso di zelo etimologico, HALAT al posto dell'etiopico rimanda al tigrè (*tahara* ጠሐረ), una delle lingue dell'Eritrea, e al harari (*tēhara*), una lingua parlata da un piccolo gruppo di popolazione in Etiopia; però, il significato in comune tra le due lingue è quello di «pulire», dall'arabo *thra* (طهر).¹² Nelle pagine seguenti verrà conservata l'interpretazione tradizionale «emorroidi» come variabile indipendente, per mostrare la sua influenza nell'interpretazione.

Un altro problema da mettere tra parentesi è quello della grafia. Le forme עפולים e טחורים sono quelle che si trovano nel Talmud e saranno usate tradizionalmente nei vocabolari; però, nel Testo Masoretico non c'è il *warw* e Kennicott non riporta nessuna variante a questo proposito. Il ketib è stato letto con le vocali del qerè; perciò, nei lessici si trova anche la vocalizzazione עפולים. L'attuale vocalizzazione עפולים si basa sulla presunta appartenenza al lemma עפול, l'Ofel, il noto colle del tempio. עפל è presente anche nella stele di Mesha (riga 22) ed è abitualmente tradotto come «acropoli»: evidentemente questa fonte fu ignota fino alla fine dell'Ottocento. Tralasciamo anche il problema semantico: si tratta di due parole diverse ma omofone/omografe (due lemmi diversi nel dizionario), oppure di due significati della stessa parola (un unico lemma nel dizionario)?

עפל

In un diffuso vocabolario di ebraico biblico, attualmente in uso, si legge: «ispessimento del tessuto, per tradizione *bubbone*, secondo il qerè perpetuo *emorroidi*» (HALAT 814).¹³ Da questo significato deriva un secondo עפול: la parte alta di Gerusalemme dove c'è il tempio, abitualmente traslitterata *Ofel*. Prima di stabilire il rapporto tra questi due

¹¹ Wilhelm GESENIUS (1786-1842), *Thesaurus philologicus criticus*, Leipzig 1829, 549. Il collegamento con l'arabo si trova nel lessico di Bar Bahlul che spiega il siriano con l'arabo *zahīr* «dissenteria»: *De Bar Alio et Bar Bahlulo, lexicographis Syro-Arabicis ineditis, commentatio litteraria philologica auctore Guilielmo Gesenio*, Leipzig 1839, pt. 2, pp. 16-17.

¹² *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament. Dritte Auflage*, Leiden 1967-1996, 358 (HALAT): E. LITTMAN – M. HÖFNER, *Wörterbuch der Tigre-Sprache*, Wiesbaden 1962, 609a; W. LESLAU, *Etymological Dictionary of Harari*, Berkeley-London 1963, 153.

¹³ Per «tradizione» HALAT intende da Gesenius in poi. D.J.A. CLINES, *The Dictionary of Classical Hebrew*, Sheffield 2011, VI, 514: «haemorrhoid, boil, a visible and painful skin lesion, or perh. rather dysentery, a disease causing inflammation of the large intestines, with resultant stomach pains and diarrhoea».

significati bisogna chiedersi come stabilire il significato di עפּל senza già supporre che sia un sinonimo di טהר. Sempre il solito vocabolario offre all'inizio una spiegazione e rimanda all'arabo: «'afl e 'afal (Lisān s. v., informazione di Franz Allemann, Berna): strato di grasso attorno ai testicoli, perineo, escrescenza di tessuto nella vulva, ingrossamento della carne nell'ano». Si ha l'impressione che questa informazione sia l'ultima novità, perché dopo segue la critica al collegamento con l'accadico supposta nella edizione del 1953 dello stesso vocabolario.¹⁴

Il lettore ha davanti un paio di sorprese. Anzitutto, non trova una citazione bibliografica della fonte, ma il nome di uno studioso bernese che riferisce la spiegazione che si trova *sub voce* nel *Lisān al-'arab*, di Ibn Mukarram.¹⁵ Altra sorpresa: l'informazione era già nota agli studiosi almeno dal 1653, come si legge nel lessico di Golius: «Circa scrotum aut perinaeum capri, bovis, ovisve pinguedo, et quae arieteis testibus circumfusa conspicitur».¹⁶ Già dieci anni dopo, Bochart collegava il termine arabo 'fl (عفل) all'ebraico עפּל e poneva le basi dell'etimologia diffusa in molti vocabolari ebraici.¹⁷

¹⁴ Nel quarto fascicolo (p. 995) della nuova edizione (18^a) del *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament* di Gesenius, curata da U. Rütterswörden, R. Meyer e H. Donner (Berlin-Heidelberg 2007) l'etimologia di עפּל è indicata come incerta e si riportano ambedue le ipotesi, accadica e araba. È curioso che venga citato per il rapporto con l'accadico «v. SODEN, UF 13,163», il quale, invece, scrive «Akk. *uplu(m)* "Kopflaus" (AHw. 1423b) hat mit 'opel "Geschwür" o.ä. wohl nichts zu tun»: W. VON SODEN, «Zum hebräischen Wörterbuch», *Ugarit-Forschungen* 13 (1981) 157-164. Lo stesso capiterà con Lust: cf. nota 52.

¹⁵ L'edizione del Cairo 1308 AH (= AD 1890) è in venti volumi. È strano che non venga fornita la citazione precisa: si tratta della p. 484 del vol. 13. L'ordine alfabetico nel vocabolario di Ibn Mukarram, meglio noto come Ibn Manẓūr (1233-1312), si basa tradizionalmente sull'ultima lettera della radice, in tal caso *lam* (ل). Comunque, si tratta di un termine che ha diversi significati, oltre a quello sopra indicato, il quale è usato soprattutto in riferimento alle pecore. L'informatore bernese ricompare un'altra volta, a proposito di עתר (p. 857).

¹⁶ Jacob GOLIUS (Gool, 1596-1667), *Lexicon Arabico-Latinum*, Leiden 1653, 1609; riprende la spiegazione del famoso lessicografo al-Jawharī (morto all'inizio dell'XI sec.). In Franciscus RAPHELENGIUS (Frans van Ravelingen, 1539-97), *Lexicon Arabicum*, Leiden 1613, non c'è questa radice araba. Comunque, si poteva comodamente trovare nel noto *Arabic-English Lexicon* di E.W. LANE (p. 2092), che a sua volta si basa anche su Ibn Manẓūr. Si tratta di un termine raro, che non compare nei vocabolari attuali dell'arabo standard, come quello di Hans Wehr.

¹⁷ Samuel BOCHART (1599-1667), *Hieroicoon sive bipartitum opus de animalibus S. Scripturae. Pars prima*, London 1663, pt. 1, lib. 2, cap. 36, coll. 364-371. W. DIETRICH, *Samuel. Teilband 1: 1Sam 1-12* (BKAT 8/1), Neukirchen-Vluyn 2010, 276-277, riporta una lunga citazione del proprio compatriota svizzero Johann Jakob SCHEUCHZER (1672-1733), *Kupfer-Bibel In welcher Die Physica Sacra, Oder Geheiligte Natur-Wissenschaft... Dritte Abteilung*, Augsburg-Ulm 1733, 68-69, con alcuni tagli. Proprio nella

Dal vocabolario ebraico recente saltiamo a quello più antico. Nel primo vocabolario ebraico stampato, עפל è tradotto con *Munitio. arx. fortalicium. propugnaculum. repugnantia*. Non si trova nulla riguardo i passi di cui ci occupiamo (Dt, 1Sam), ma solo il riferimento ad alcuni versetti difficili (Mi 4,8 Is 32,14; Nm 14,44; Ab 2,4), che vengono tradotti secondo la Vulgata e di cui viene riportata per ciascuno l'interpretazione della tradizione ebraica medievale (Kimchi, Rashi, Targum Jonatan).¹⁸

Pochi anni dopo, nel vocabolario della Complutense vengono presentate con ordine tutte le ricorrenze della radice (oltre ai quattro passi ora citati, sono aggiunti 2Re 5,24; 2Cr 27,3; 33,14; Ne 3,16-17), che sono di nuovo tradotte secondo la Vulgata. Il significato del verbo è *contenebrari. incredulum esse*; gli ebrei dicono che significa *repugnantiam vel contumaciam*; altri dicono che significa *elationem vel superbiam*. A proposito di Is 32,14 (*tenebrae* nella Vulgata), gli ebrei dicono che significa *turrem vel fortalicium* e a proposito di 2Cr scrive: *est etiam עפל Oóphel. nomen proprium turris vel arcis*. Alla fine del lemma si legge:

עפל Aapol. infirmitas anus: quam ficum vocant et solum invenitur in numero plurali sive עפלים Aapolim. quam infirmitatem translatio nostra cicumloquendo exprimit Deut. 28. Percutiat te dominus ulcere egypti et partem corporis per quam stercora digerentur. i.Reg.5. Et percussit in secretiori parte natium.¹⁹

Münster ha un lemma per עפלים *Ani. secretiora natium, infirmitas ani, quam ficum uocant, masculini generis. primi Regum quinto et sexto*.²⁰ Nella lunga introduzione all'*editio princeps* della Bibbia Rabbinnica, Jacob ben Ḥayyim polemizza contro la teoria che il fenomeno dei

parte che Dietrich salta c'è il riferimento a Bochart. Ma Dietrich ha già stabilito che si tratta di una malattia e trova, in un medico e naturalista, una descrizione che la confermi. Il passo citato si può leggere anche in traduzione francese: *Physique sacrée, ou Histoire-naturelle de la Bible*, Amsterdam 1734, t. 4, 145, dove ci sono alcune varianti rispetto al testo tedesco.

¹⁸ Johannes REUCHLIN (1455-1522), *De rudimentis hebraicis*, Pforzheim 1506, 401, עפל; alla voce עפל: *infirmitas ani quam ficum dicunt. quem morbum translatio nostra circumloquitur* (203).

¹⁹ *Vocabularium hebraicum atque chaldaicum totius veteris testamenti... noviter impressum*, (Alcalà) 1515, f. CXXIr. Si noti come siano state riprese le parole di Reuchlin per עפל.

²⁰ Sebastian MÜNSTER (1488-1552), *Dictionarium hebraicum*, (Basel) 1523, 341; עפל *infirmitas ani, quam ficum dicunt. alij. emorroidem. gene.masc. ut עפל anus unus. I.Re.6.pl. עפל dissenteria* (157). Nell'edizione del 1564 dopo il lemma עפל si legge: «עפל caligavit: item uibrauit, uolauit. De hoc uide supra in עפל». Però, non c'è עפל.

qerè-ketib dipenderebbe dalla situazione confusa in cui gli uomini della Grande Sinagoga trovarono i libri biblici dopo l'esilio: essi trovarono molte varianti e adottarono quelle conservate dalla maggioranza delle copie (Kimchi), oppure, poiché Ezra non era sicuro, mise una lezione nel testo e l'altra nel margine (Abrabanel). Jacob ben Ḥayyim respinge l'ipotesi di Abrabanel secondo cui «Ezra trovò la parola בְּעֵפְלִים, che indica altezze, e che non ha un significato per noi, egli mise in margine la parola טְחוּרִים *emorroidi*», perché il Talmud dice: «i nostri saggi hanno insegnato: (in) tutti i versetti dove sono scritte espressioni indecenti, bisogna leggere al loro posto espressioni decenti» e nell'elenco si trova anche עֵפְלִים.²¹

Per Pagnini è *locus altus, et munitus*, ma non parla della piaga dei fistolei; alla voce טְחוּרִים scrive che è *infirmetas ani [...] hemorrhoids morbus, et anus cui talis euenit morbus* e riferisce anche il ketib.²² Per Marini, *scribae verecondiores* l'hanno sostituito con la radice טָחַר; «emorroidi, così dette in modo elegante, per l'altezza *quod anus ob illas intumescat, et extrinsecus elevatus assurgat*».²³ Schindler distingue due significati: il primo è quello di luogo alto, monti o colline, su cui si trova un edificio, e in questo significato colloca anche עֵפְלִים che però va letto secondo il qerè; il secondo è collegato all'arabo *ḡfl*, trascurare (غفل), che si trova nelle versioni arabe di alcuni libri biblici.²⁴ La concordanza di Kircher spiega il termine ebraico come *locus intra scopulos seu montes angustus, transitus seu meatus arctus, per quem contendere oportet*.²⁵

Buxtorf distingue tra עֵפֶל «colle, luogo alto» e il plurale עֵפְלִים «emorroidi [...] soprannome delle parti inferiori del corpo che gli ebrei chiamavano così in modo osceno per le alte natiche. Gli antichi ebrei al suo posto ne sostituirono una più onesta da pronunciare, cioè

²¹ C.D. GINSBURG, *Jacob ben Chajim ibn Adonijah's Introduction to the Rabbinic Bible*, London 1867, in particolare 42-55. Il riferimento è all'edizione del 1524-1525. La stessa grafia si trova in Elia Levita (1469-1549): C.D. GINSBURG, *The Massoreth ha-Massoreth of Elias Levita*, London 1867, 109.

²² Sante PAGNINI (1470-1541), *Thesaurus linguae sanctae*, Leiden 1529, coll. 752 e 1793 (riprodotto anche nella poliglotta di Anversa). Nell'edizione di Genova 1614, curata da Jean Mercier (ca. 1510-1570), alla fine della voce עֵפֶל viene trattato il plurale e c'è un'aggiunta: *pro quo etiam legitur טְחוּרִים [...] et habes in radice טָחַר perspicuam habet ex hac radice significationis rationem* (col. 2046).

²³ Marco MARINI (1541/2-1594), *Arca Noe*, Venezia 1593, II, f. 55v.

²⁴ Valentin SCHINDLER (1543-1604), *Lexicon pentaglotton*, Hannover 1612, col. 1358.

²⁵ Conrad KIRCHER, *Concordantiae Veteris testamenti graecae, ebraeis vocibus respondententes*, Frankfurt 1607, II, col. 879; per ogni radice o parola ebraica riporta le diverse traduzioni della LXX, tra cui «ΕΔΡΑ. Anus, podex» (dimentica Dt 28,27 e 1Sam 6,17).

טְהָרִים che propriamente indica una malattia dell'ano».²⁶ L'anno successivo Fuller ne tratta a lungo confrontando le varie attestazioni in greco e, tra l'alternativa se si tratti di una parte del corpo o di una malattia, propende per la seconda (emorroidi).²⁷ Buxtorf e Fuller citano Kimchi, il primo dalla radice עפל dove alla fine si legge che עפולים è equivalente alle parti inferiori del corpo (כינוי לתחתוניות), e il secondo dalla radice טחר, una malattia delle parti sotto (הוא חולי התחתוניות) in riferimento a Dt 28,27; 1Sam 5,9).²⁸

Con Fuller si è passati dai vocabolari alla saggistica, come anche con Bochart, che riprende gli stessi argomenti di Fuller, pur non nominandolo. Egli ritiene che טחורים indichi l'ano e עפולים la malattia. A proposito del rapporto con l'arabo scrive: «Anche l'arabo *'fl* è *rigonfiamento*, ma diverso da עפולים: infatti, questo è nell'ano, come abbiamo mostrato, quello nella vulva della donna e si usa per un tipo di ernia». Bochart rimanda al famoso *al-Qamous*, ma in realtà sta copiando da Golius²⁹ e sempre da costui copia anche Stolterfoht, che si scusa aggiungendo: «sed castis haec scribo».³⁰ Bisogna aspettare un secolo perché questo rapporto diventi di dominio comune. Schroeder si richiama a Bochart e Fuller, poi discute l'uso verbale di עפל in due passi difficili (Ab 2,4; Nm 14,44), dove spesso è collegato al verbo arabo *gfl*; invece, egli vede un chiaro rapporto col verbo *'fl* e riporta per intero i passi dei lessicografi arabi. Ritiene che il termine ebraico, come quello arabo, indichi un rigonfiamento, per cui anche il colle si può spiegare come un rigon-

²⁶ Johannes BUXTORF (1564-1629), *Lexicon hebraicum et chaldaicum*, Basel 1621, 563.

²⁷ Nicholas FULLER (ca. 1557-1626), *Miscellaneorum sacrorum Libri duo, Quintus et Sextus*, Leiden 1622, 22-26 (lib. 5, c. 3). Fuller per il significato di טחר si basa sull'*Aruk* di Nathan ben Yehiel (ca. 1035-1106), dove è assimilato all'ebraico עצם (comprimere) e lo mette in parallelo col greco σφιγκτηρ che fa provenire da σφιγγω.

²⁸ David KIMCHI, *Sefer ha-shorashim ve-hu helek sheni me-ha-Mikhlol*, Venezia 1529. G.H. DALMAN, *Aramäisch-Neuhebräisches Handwörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch*, Göttingen 1938, 441, traduce תחת וניית come «Hämorrhoiden»; M. JASTROW, *A Dictionary of the Targumim, Talmud Babli, Talmud Yerushalmi and Midrashic Literature*, London-New York 1903, 1662, traduce «abdominal troubles, piles».

²⁹ Si può leggere il passo dell'*al-Qamous*, il lessico di Fairüzābādī (1329-1414), al sito: <http://www.baheth.info/all.jsp?term=%D8%B9%D9%81%D9%84> (ultima visita 23.04.2023).

³⁰ Joh. Jacobus STOLTERFOHT, עפולים *ex I. Sam. VI,4.5. Exercitatione Philologica, praeside Johanne Nicolao Hardtschmidt...*, Wittenberg 1685, § 7. Per lui il ketib e il qere non sono sinonimi, anche se uno può essere spiegato dall'altro. A volte questa pubblicazione è attribuita a Hardtschmidt, perché all'epoca le tesi consistevano nel ripetere semplicemente il pensiero del proprio professore.

fiammento del suolo.³¹ La tesi di Schroeder è ripresa da Schultens nella spiegazione di un proverbio arabo; egli riferisce a 2Sam 5 una glossa: «*Alâflo* [العفل] negli uomini indica un rigonfiamento che viene nelle parti posteriori; se si riferisce alle donne indica qualcosa di più duro, un certo gonfiamento nell'utero. Lo stesso si dice degli animali».³²

I vocabolari contemporanei a questa produzione saggistica ignorano ancora il rapporto con l'arabo.³³ Gousset si basa su Fuller, ma fa notare che la forma עפול è assurda, perché si può spiegare meglio come עפֿל. Dopo aver notato che le emorroidi sono *ulcera, monti similia*, aggiunge che עפֿל *significat etiam montem*.³⁴ Guarin riporta solo il significato di colle, però nelle *Addenda* alla fine del volume compare עפולים, emorroidi.³⁵ Clodius collega il verbo עפל alla radice araba ḡfl, trascurare: da qui poi viene il singolare, che significa monte, e, al plurale, emorroidi.³⁶ Nell'edizione del lessico di Buxtorf del 1789 si continua a distinguere tra עפֿל, colle, e עפלי, emorroide.³⁷ La stessa distinzione c'è in Reckenberg che vocalizza il plurale עפלים «emorroidi [...] Hanno nome dalla *protuberanza* e *altezza*, sia che lo fai derivare dal nome עפֿל, colle, o dal verbo arabo *fl* עפל, *patì per un rigonfiamento*».³⁸ Ultima novità: J.D. Michaelis sostiene che טחרים sia non una correzione masoretica del nome osceno עפלים, ma un'antica lezione variante che descriveva con altre parole lo stesso morbo: si torna a un'ipotesi rifiutata da Jacob ben Ḥayyim.³⁹

³¹ Nicolaus Wilhelm SCHROEDER (1721-98), *Observationes selectae ad origines Hebraeas*, Groningen 1762, cap. 4, 50-68; i lessicografi citati sono al-Jawharī e Fairūzābādī.

³² Albert SCHULTENS (1686-1750) *Meidanū proverbiorum arabicorum pars*, Leiden 1795, 23 (proverbio n. 39); la glossa è presa da Ibn-Durayd (837-933).

³³ A eccezione di Edmund CASTELL, *Lexicon eptaglotton*, London 1669, col. 2804, dove c'è un lungo elenco di forme arabe, ma non si formula esplicitamente un rapporto con l'ebraico.

³⁴ Jacques GOUSSET (1635-1704), *Lexicon linguae Hebraicae*, Leipzig 1743, 1191-93. Per la vocalizzazione di עפֿל fa il paragone con בִּקְרָר da בִּקְרָר.

³⁵ Pierre GUARIN (1678-1729), *Lexicon Hebraicum et Chaldaeo-biblicum*, Paris 1746, col. 1696.

³⁶ Johann Christian CLODIUS (1676-1745), *Lexicon hebraicum selectum*, Leipzig 1744, 390s.

³⁷ J. BUXTORF (ed. Josephus Montaldi, 1730-1816), *Lexicon hebraicum et chaldaicum*, Roma 1789, II, 1002.

³⁸ Johannes Leonhard RECKENBERG (1702-73), *Liber radicum sive lexicon hebraicum*, Jena 1749, 1184.

³⁹ J.D. MICHAELIS, *Supplementa ad lexica hebraica*, nn. 910 (p. 1007) e 1940 (p. 1938). Tra le varie interpretazioni della malattia alle *pudenda* ci fu anche quella che fosse la sifilide, ma Michaelis osserva che la *lues Venerea* è nota solo dalla fine del sec. XV (infatti, giunse in Occidente dopo la scoperta dell'America).

Quando inizia la pubblicazione del suo vocabolario, il ventiquattrenne Gesenius riprende le argomentazioni di Schultens e di Brochart per ripeterle nel voluminoso *Thesaurus*.⁴⁰ Le numerose riedizioni e traduzioni del vocabolario di Gesenius non fanno che diffondere questo riferimento all'arabo. Fürst fa rientrare עפלים come plurale di עפל, collina, torre, per cui traduce *hügelförmige Erhöhung*, un rialzamento a forma di collina, quindi un foruncolo o bubbone.⁴¹ Il vocabolario di Siegfried-Stade⁴² ha come primo significato di עפל «bubbone (solo della peste)» senza nessuna etimologia. Il BROWN-DRIVER-BRIGGS, si basa sul vocabolario di Gesenius. Perciò riporta il riferimento alla radice araba *ʿfl*, ma cita per la prima volta l'ipotesi che potrebbe esserci un collegamento con l'assiro *uplu*, forse «tumore».⁴³ Il KOEHLER-BAUMGARTNER non collega più עפל all'arabo, ma solo all'accadico *uplu*, bubbone; quindi, l'Ofel o collina è un tumore, una gobba della superficie terrestre. Alla fine, arriviamo alla terza edizione del Koehler-Baumgartner (HALAT), dalla quale siamo partiti, dove ricompare il rapporto con l'arabo, ora confermato dallo studioso bernese, al quale segue la critica del collegamento con l'accadico *uplu* proposta nella precedente edizione.

⁴⁰ W. GESENIUS, *Hebräisch-deutsches Handwörterbuch*, Leipzig 1810-1812, II, 879-880. Dopo aver preparato questo lemma, Gesenius scrive che nel vol. 1 il lemma פְּחוּרִים è in parte da cambiare. *Thesaurus philologicus criticus*, Leipzig 1840, 1055; qui ha modificato la voce פְּחוּרִים (1829, p. 550) seguendo Bochart e Fuller; cita anche Johann Arnold KANNE, *Die goldene Aerse der Philister*, Nürnberg 1820, il quale però si basava a sua volta sul vocabolario di Gesenius! Bochart e Schultens erano molto noti, Gesenius poteva già trovarli in Johann Karl Christoph NACHTIGAL (1753-1819), *Handbuch des Alten Testaments für Prediger, Schullehrer und gebildete Leser*, Leipzig 1797, nel quarto fascicolo (pp. 35-40), dedicato a 1 Samuele.

⁴¹ J. FÜRST, *Hebräisches und Chaldäisches Handwörterbuch*, Leipzig 21863, II, 169. È l'epoca della mania etimologica, quasi cabbalistica, e Fürst collega l'arabo *ʿfl* con *ʿbl* che avrebbe lo stesso significato e con גבן; poi prosegue «The organic root עפּל is also in פל (to be hill shaped) belonging to פּוּל, פּוּל I. (to be streches high) belonging to נפּיל, Arab. *fāla* (to be fat, thick, gross), נפּיל II. (to be arched). Ar. *nabula* (to be prominent, to overtop) etc.» (dall'ed. inglese: London-Edinburgh 1885, 1077). Il traduttore, Samuel Davidson (1806-1898) pubblicò a parte *A preface written for the English Edition*, London 1867, in cui rileva che l'autore ha seguito la teoria di Menachem ben Saruq (sec. X) secondo cui tutte le radici in origine erano monosillabiche o di due lettere, ma Davidson avrebbe eliminato queste *organic roots* (p. ix).

⁴² C. SIEGFRIED – B. STADE, *Hebräisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Leipzig 1893, 536.

⁴³ F. BROWN – S.R. DRIVER – C.A. BRIGGS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford 1906; il collegamento con *uplu* «(venerische) Geschwür» è stato fatto da P. Jensen, nella recensione ai primi tre fascicoli dell'*Assyrisches Handwörterbuch* di F. Delitzsch sulla *Theologische Literaturzeitung* 20 (1895) 250.

Avremmo potuto passare in rassegna anche le traduzioni dell'AT di questo arco temporale, ma esse suppongono l'uso di un vocabolario. Generalmente seguono il modello di Girolamo che traduce diversamente le ricorrenze di 1Sam 5 da quelle di 1 Sam 6; così nella traduzione di Pagnini: *infirmatibus ani* (Dt), *mariscae* (1Sam 5), *ani* (1Sam 6).⁴⁴ La prima poliglotta con una traduzione propria dell'ebraico (interlineare) è quella di Londra, che traduce *ani hemorroidibus* (Dt), *loci alti* (1Sam 5), *mariscae* (1Sam 6).⁴⁵ Altri traducono sempre *hemorrhoides*.⁴⁶

La rapida scorsa nei vocabolari prodotti in Europa mostra come il significato del ketib עפלים sia stato ricostruito sulla base della Vulgata, del qerè טהרים secondo la tradizione ebraica e, a un certo punto, anche dell'arabo. Una prima osservazione riguarda il *modus operandi*: l'accumulazione di prove basate sulla supposta sinonimia tra il qerè e il ketib e sulla somiglianza di una radice araba. Però, «l'intelletto umano, per sua propria natura, suppone facilmente nelle cose un ordine e una regolarità maggiori di quelli che riscontra e, benché in natura ci siano molti fatti unici e sia piena di cose dissimili, tuttavia costruisce parallelismi, corrispondenze e relazioni che non esistono». Questo scriveva Bacone proprio quando si iniziava a collegare arabo ed ebraico.⁴⁷ Oggi gli psicologi parlerebbero di un *bias cognitivo*.

Una seconda osservazione riguarda l'interpretazione di questa somiglianza. Nel 1812 Gesenius riporta i dati tradizionali, ma, quando nel 1840 li ripubblica nel suo *Thesaurus*, il lettore li legge con un altro significato. Nei dibattiti linguistici dal Rinascimento al Settecento è spesso presente l'idea della provenienza di tutte le lingue dalla torre di Babele, quindi, si discuteva su quale fosse la lingua adamitica; l'ebraico per molti era considerata la lingua madre e si cercava di mostrare la

⁴⁴ SANTE PAGNINI, *Veteris et Novi Testamenti nova translatio*, 1527; abbiamo consultato: *Biblia. Habes in hoc libro... nouam translationem aeditam a reuerendo... Sancte Pagnino Lucensi...*, (Lyon) 1528. Nella traduzione di 5,9 c'è l'aggiunta: *et antea incognitae erant eis mariscae*.

⁴⁵ Lo stesso testo ebraico con traduzione interlineare è riprodotto in *Biblia uniuersa et hebraica quidem cum latina interpretatione Xantis Pagnini Lucensis: Benedicti Ariae Montani Hispal. et quorundam aliorum Collato studio ad Hebraicam dictionem diligentissime expensa*, Leipzig 1657.

⁴⁶ Emanuele TREMELLIO (†1580) – François DU JON (1545-1602) – TEODORO DI BEZA (1519-1605), *Testamenti Veteris Biblia Sacra*, Hannover 1602.

⁴⁷ *Instauratio magna*, London 1620, 59 (*Novum organum*, lib. 1, aforisma 45).

derivazione da essa delle lingue figlie.⁴⁸ Ma gli studi di Franz Bopp sulla parentela tra le lingue indoeuropee e di Jacob Grimm, che introduce una prospettiva storica nella linguistica, fanno ormai leggere le informazioni di Gesenius nell'ottica della *Sprachwissenschaft*, ben diversa dalle metatesi e sostituzioni di lettere che usavano praticare i lessicografi ebrei del medioevo nella comparazione con l'arabo.⁴⁹

ἔδραι

Lo stesso metodo precedentemente usato per il termine ebraico è più facilmente applicabile al testo greco: leggiamolo mettendo tra parentesi ciò che sappiamo dall'ebraico (ovvero, dal latino). Anche qui si parte dal vocabolario; ma la situazione è esattamente opposta a quella di עֲפִלִּים: in greco si legge una parola molto comune, ma le si attribuisce un significato molto particolare.

Nel recente vocabolario di greco della Settanta di Muraoka alla voce ἔδραι si legge: «pl. *buttock: affected by hemorrhoids, De 28.27; 1K 5.3, cf. BA 9.1, 96f. b. as object of pagan worship: 1K 5.9; golden, 5.10L. Cf. Lust 1992».⁵⁰ Chiunque conosca il greco antico incontra una prima sorpresa perché il significato abituale di questa parola è «sedia» e indica, di conseguenza, anche un luogo dove si risiede; ma, nello stesso tempo il lettore suppone che l'articolo del 1992 di Lust confermi che il vero significato sia appunto «natiche».⁵¹ Però, chi consultasse questo articolo incontrerebbe una seconda sorpresa: Lust dimostra che significa non «natiche», ma «località, residenza».⁵² Si potrebbe aggiungere un'ulteriore sorpresa, perché Muraoka distingue anche un secondo si-

⁴⁸ G.C. LEPSCHY (ed.), *Storia della linguistica*, Bologna, il Mulino, 1990, II, 216-245 (M. Tavoni) e 313-387 (R. Simone). Quando vede la somiglianza tra il latino *nugas* e l'ebraico נִגְוָה (*In Soph.* 3,18), Girolamo scrive: «*ut nosse possimus linguam hebraicam omnium linguarum esse matricem*» (PL 25,1384B).

⁴⁹ A. MAMAN, *Comparative Semitic Philology in the Middle Ages. From Sa'adiah Gaon to Ibn Barūn (10th-12th C.)* (Studies in Semitic Languages and Linguistics 40), Leiden-Boston 2004, 406.

⁵⁰ T. MURAOKA, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Louvain-Paris-Walpole 2009; BA si riferisce a *La Bible d'Alexandrie* (nel vol. 9.1 del 1997, alle pp. 96-100 c'è una lunga difesa del significato di «derrières, anus rectum»); L indica la recensione luciana.

⁵¹ J. LUST, «EΔΡΑ and the Philistine plague», in G.J. BROOKE – B. LINDARS (edd.), *Septuagint, Scrolls and Cognate Writings* (SBLSCS 33), Atlanta 1992, 569-597.

⁵² Questo è ribadito in J. LUST – E. EYNIKEL – K. HAUSPIE, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint. Revised Edition*, Stuttgart 2003, dove si legge: «*hind parts, buttocks? or (better) seat, abode, residence, locality?*». Si noti il parallelismo col rimando a von Soden citato nella nota 14.

gnificato: «as object of pagan worship»; questo, però, non è un significato, bensì un esempio di uso del termine. Ma tralasciamo quest'ultima osservazione perché ci porterebbe in un ginepraio di discussioni teoriche sulla semantica e di problemi pratici sulla struttura di un vocabolario.⁵³

Anzitutto, va tenuto presente che ἔδραι nella LXX ricorre solo nei passi di cui ci stiamo occupando, e sempre al plurale. Osserviamo anche le altre frammentarie testimonianze greche:⁵⁴

		<i>Aquila</i>	<i>Simmaco</i>
Dt 28,27	ἐν ταῖς ἔδραις	εἰς τὰς ἔδρας	εἰς τὰ κρυπτά
1Sam 5,3	εἰς τὰς ἔδρας	–	–
5,6	–	ἐν ταῖς ἔδραις	κατὰ τῶν κρυπτῶν
5,9	εἰς τὰς ἔδρας	αἱ ἔδραι	εἰς τὰ κρυπτά
5,9	ἔδρας	–	–
5,12	εἰς τὰς ἔδρας	–	κατὰ τῶν κρυπτῶν
6,4	ἔδρας	–	–
6,17	αἱ ἔδραι	–	–

Le κρυπτά di Simmaco potrebbero ricordare la Vulgata (*in secretiori parte natium*). Ma come tradurre ἔδραι? Le lezioni di Aquila e Simmaco sono discusse da Montfaucon a proposito di 2Sam 5,6.⁵⁵ Egli traduce l'ebraico con *percussit eos in altis locis*, poi traduce Aquila, *et circumsolutes sunt eorum sedes* [καὶ περιελύθησαν αὐτῶν αἱ ἔδραι], e Simmaco, *in occultis*. Inoltre, riporta una nota dal suo codice migliore e così la traduce: «Aquila edidit: *et resolutae sunt eorum sedes*. Subindicat autem ipsos in dysenteria morbum incidisse, alvum resolventem, ita ut continere non possent»; nello stesso codice poco dopo si legge: «Simmaco ha tradotto εἰς τὰ κρυπτά, significando anche lui le viscere (τὰ ἔγκατα)».

La poliglotta di Alcalá traduce *natae* (Dt e 1Sam 5) e *ani* (1Sam 6).⁵⁶ Lo stesso capita in quella di Anversa, dove, però, il testo greco è reso più simile al testo ebraico (in 5,6 mancano le navi). L'edizione roma-

⁵³ Si veda la raccolta di articoli in L. ZGUSTA (ed.), *Probleme des Wörterbuchs* (Wege der Forschung 612), Darmstadt 1985.

⁵⁴ Aquila in 5,6.9 riporta *εφαγεδαίνησεν* e *φαγέδαινα* che indicano un tumore. Ci siamo serviti di F. FIELD, *Origenis Hexaplorum quae supersunt*, Oxford 1875, e A.E. BROOKE – N. McLEAN – H.J. THACKERAY (edd.), *The Old Testament in Greek. 2.1. I and II Samuel*, London 1927.

⁵⁵ Bernard DE MONTFAUCON (1655-1741), *Hexaplorum Origenis quae supersunt*, Paris 1713, I, 278-279 (cf. PG 15,1292-1293).

⁵⁶ Francisco Jiménez DE CISNEROS (1436-1517), *Secunda pars Veteris Testamenti*, Alcalá 1517; per la LXX riporta il testo luciano.

na della traduzione latina della LXX ha sempre *sedes* e lo stesso capita nella poliglotta di Londra.⁵⁷

Passiamo ora ai vocabolari della LXX. Nello stesso anno in cui viene pubblicato il famoso *Thesaurus* dello Stephanus esce anche il dizionario greco della poliglotta di Anversa. Qui alla voce ἔδρα si legge: «Sedes. ἔδραι ναύλοχοι, navium stationes, Sophoc. basis, subsellium, sella magistratus, honor. Item πυγή, podex, anus, quae etiam sedes Plin. Item stabilitas et firmitas».⁵⁸ Nei vocabolari specifici della LXX il significato si restringe. Biel parla esclusivamente di *sella*, *sedes*, *it. anus, podex*. γηπκ; ma questo si trovava già nella concordanza di Tremmius.⁵⁹ Poi cita il lessico di Suida, che però sta riferendo del testo biblico; riporta i passi biblici con i riferimenti ai termini ebraici, che sono tradotti secondo la tradizione.⁶⁰ Schleusner ripete quello che ha scritto Biel.⁶¹

La scena è diversa nei vocabolari del greco classico. Il *Thesaurus* dello Stephanus dedica alla voce ἔδρα molto spazio e tra i vari significati si legge: «apud medicos (ut et Sedes apud Latinos) dicitur meatus ventris inferior continendis transmittendisque excrementis destinatus. Gorr. ut ἔδρα εκτρεπομένη ἢ προπίπτουσα, sedes conversa vel procida, Bud. ex Diosc.».⁶² Due secoli dopo compare il vocabolario di

⁵⁷ *Vetus Testamentum secundum LXX latine redditum*, Roma 1588; *Biblia sacra polyglotta*, London 1653-1655, voll. 1-2.

⁵⁸ *Lexicon graecum, et institutiones linguae graecae, ad sacri apparatus instructionem*, Anversa 1572, 88. Pure gli attuali vocabolari latini riportano tra i significati di *sedes* anche il sostantivo «sedere», sempre con riferimento a Plinio (i passi citati dal Forcellini sono: 22,70,4; 22,29,5; 23,37,2; 23,41,1; 26,58,2; 32,33,4). Sophoc. = Sofocle, *Aiace* 460.

⁵⁹ Abraham TROMMIUS (1633-1719), *Concordantiae graecae versionis vulgo dictae LXX interpretum*, Amsterdam-Utrecht 1718, I, 438.

⁶⁰ Johann Christian BIEL (ca. 1687-1745), *Novus thesaurus philologicus; sive Lexicon in LXX. et alios interpretes et scriptores apocryphos Veteris Testamenti. Ex B. auctoris Mscto edidit ac praefatus est E.H. Mutzenbecher* [Esdras Heinrich, 1744-1801], Den Haag 1779, I, 454. Solo alla fine mette la definizione di Esichio (V sec.) che Biel traduce con «*fundamentum, sella, vel statio, et in quo aliquis vehitur*».

⁶¹ Johann Friedrich SCHLEUSNER (1759-1831), *Novus thesaurus philologico-criticus sive Lexicon in LXX et reliquos interpretes graecos ac scriptores apocryphos Veteris Testamenti*, Leipzig 1820, II, 239.

⁶² Henri ESTIENNE (1528?-1598), *Thesaurus Graecae linguae ab Henrico Stephano constructus*, 1572, I, col. 1082; la citazione greca in realtà è stata creata da ἔδραν δὲ προπεσοῦσαν (DIOSCORIDE, *De re medica* 2,193). Il riferimento è al precedente lessico medico di Jean DE GORRIS (1505-1577), *Definitionum Medicarum libri XXVIII*, Paris, 1564, f. 94r, dove però non è indicata nessuna fonte antica, a differenza delle altre voci del lessico. L'edizione del *Thesaurus* di Londra aggiunge una sola fonte per questo particolare significato (1821-1822, III, col. 3487), quella di Parigi ne aggiunge cinque (1835, III, col. 162C).

Schneider, dove come terzo significato della parola si legge: «Gesass; der Hintere, worauf man sitzt». L'edizione tedesca curata da Passow sposta questo significato all'ultimo posto e aggiunge «auch der Nachstuhl und der Stuhlgang».⁶³ Da tutta questa tradizione lessicografica dipende il noto Liddell-Scott, dove come ultimo significato vengono messe le natiche degli animali.⁶⁴

Dunque, il significato di «sedere» (sostantivo) potrebbe provenire dalla letteratura medica. Una prima ipotesi sarebbe quella di supporre che sia un termine tecnico. Chi controllasse il famoso trattato di Ippocrate, Περὶ αἰμορροϊδῶν (*De haemorrhoidibus*), scoprirebbe che non ricorre mai ἔδρα (*anus* è ἀρχός). Però, se proseguisse la lettura del *The-saurus* dello Stephanus, leggerebbe subito: «Apud Hippocr. lib. De vulneribus capitis, est ossis fracturae species...». Dunque, è il segno di una frattura di un osso della testa. Si tratta di un termine frequente in questo trattato di Ippocrate, ma i suoi traduttori si trovano in difficoltà nel trovare un corrispettivo nelle lingue moderne; perciò si limitano sempre a traslitterarlo (*hedrē* oppure *hédra*) e così lo spiegano: «Hedrē means “seat”, and [...] describes the mark made by a weapon as it strikes the skull».⁶⁵ Una ipotesi alternativa sarebbe quella di supporre che non sia un termine tecnico. Forse è stato usato un termine dal significato generico, che si adatta anche a quel «luogo» che il contesto consente di identificare come «sedere». Ma se un termine generico viene usato come termine tecnico, qual è il criterio per distinguerlo dal suo significato comune? La risposta più semplice sarebbe quel-

⁶³ Johann Gottlob SCHNEIDER (1750-1822), *Kritisches Griechisch-Deutsches Handwörterbuch bey dem Lesen der griechischen profanen Scribenten zu gebrauchen*, Züllichau-Leipzig 1797, I, 408; edizione curata da Franz Passow (1786-1833), Leipzig 1819, I, 406.

⁶⁴ *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1940 (1843). In E.A. SOPHOCLES, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods (From B. C. 146 to A. D. 1100)*, New York 1900, il termine non è presente; invece, nel *Lexikon zur Byzantinischen Gräzität*, Wien 2001, I, 444, il termine ha due significati: «Gesäß, Afteer [...] Latrine» in riferimento a quattro fonti. J.-H. KÜHN – U. FLEISCHER, *Index Hippocraticus*, Göttingen 1986-1989, 207, riportano due *exempla certa* per il significato *podex*, ma la traduzione dei due passi citati in É. Littré non lo conferma.

⁶⁵ M. HANSON, *Corpus medicorum graecorum I 4, 1*, Berlin 1999, 100. In É. LITTRÉ, *Oeuvres complètes d'Hippocrate*, Paris 1841, III, 182-261, è sempre *hédra*. Il termine ricorre 33 volte nel trattato. Lo Stephanus sta continuando a copiare da Gorris. Per il significato anatomico si possono trovare molte citazioni nel *Diccionario Griego-Español*. VI, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 2002; però è discutibile la distinzione del doppio uso anatomico: il *De vulneribus capitis* è nel gruppo «A. como lugar en donde... IV anat. en sent. amplio y medic. [sub 3]», mentre il significato di *posaderas* è nel gruppo «B anat. [sub 1]».

la di guardare al contesto (medico) in cui si trova, che consentirebbe di comprendere il termine comune «sede» come indicante un particolare «posto» anatomico di cui si sta parlando; ma l'episodio dell'arca presso i filistei non è un trattato di medicina.⁶⁶

Il problema può essere affrontato da un altro punto di vista. Non si tratta di sapere se ἔδρα significhi «ano» o «luogo», bensì cosa i lettori o gli ascoltatori capivano quando si leggeva il testo greco di Samuele.⁶⁷ È possibile trovare una risposta in modo indiretto, cioè controllando le antiche versioni della LXX, come quella copto-saidica e quella etiopica, oltre ai pochi frammenti della *Vetus latina*. Un caso a parte è la versione araba, perché il manoscritto su cui si basa la poliglotta di Parigi (ricopiata da quella di Londra) è del 1584-85 e ha alcune inserzioni che si potrebbero definire targumiche.⁶⁸

Dt 28,27	ἐν ταῖς ἔδραις	ΘΜCOK	ነፍስትከ	–
1Sam 5,3	εἰς τὰς ἔδρας	MA NEZMOOC	–	<i>in domibus</i>
5,9	εἰς τὰς ἔδρας	MA NEZMOOC	ነፍስቶሙ	–
5,9	ἔδρας	MA N2MOOC	ምስለ : ነፍስቶሙ	–
5,12	εἰς τὰς ἔδρας	MA NEPMH	ነፍስቶሙ	–
6,4	ἔδρας	MA N2MOOC	ምስለ : ነፍስትከሙ	<i>sedes, nates</i>
6,5	–	MA N2MOOC	–	–
6,17	αἱ ἔδραι	MA N2MOOC	(ምስለ)ነፍስቶሙ	<i>sedes, nates</i>

Cominciamo dalla *Vetus Latina*.⁶⁹ La parola *sedes* ci pone lo stesso problema del greco, perché il suo significato abituale è quello di «sedia, sede», ma sembra che abbia anche quello di «sedere» (sostantivo),

⁶⁶ Per questi problemi cf., ad es., J.K. AITKEN, «Context of Situation in Biblical Lexica», in J. DYK – W. VAN PEURSEN (edd.), *Foundations for Syriac Lexicography III*, Piscataway 2008, 181-201.

⁶⁷ A. AEJMELEAUS, «Translation Technique and the Intention of the Translator», in *On the Trail of Septuagint Translators: Collected Essays*, Kampen 1993, 65-76: «The intended meaning is the meaning that can be read from the translation [...] That the original cannot determine how one should understand the translation should be self-evident» (72).

⁶⁸ Le aggiunte dell'arabo sono in corsivo: Dt 28,27 «emorroidi» (الليو اسير); 1Sam 5,6 «nei sederi (مقاعد) e li prese la dissenteria (زحير)»; 5,9.12 «dissenteria»; 6,4 «sederi, perché la piaga è unica, quella con cui foste messi alla prova voi e i vostri capi»; 6,5.11.17 «sederi». La traduzione di Dt 28,27 è la stessa di Sa'adya Ga'on (882-942): J. DERENBOURG (ed.), *Oeuvres complètes de R. Saadia Ben Josef al-Fayyôûmî*. Vol. 1. *Version arabe du Pentateuque*, Paris 1893, 294.

⁶⁹ C. MORANO RODRÍGUEZ, *Glosas marginales de Vetus Latina en las biblias vulgatas españolas, 1-2 Samuel*, Madrid 1989. Le *nates* sono riportate in B. FISCHER, «Palimpsestum Vindobonensis: A Revised Edition of L 115 for Samuel-Kings», *BIOSSC* 16(1983), 13-87.

attestato da Plinio. La forma *in domibus* è testimoniata da Lucifero di Cagliari, il quale, però, nel seguito usa *sedibus* (5,9.12), per cui forse anche *sedes* andrebbe intesa nel senso di *domus*.⁷⁰

Nei passi di Samuele la traduzione dal copto di Drescher è *their seats*, alla lettera «il luogo del sedersi» (ⲙⲁ ⲛⲓⲙⲟⲟⲥ). Siccome l'inglese *seats* è ambiguo, il vocabolario di Crum traduce *seat, privy, anus* e cita subito i passi di 1Sam 5.⁷¹ Solo 1Sam 5,12 costituisce un caso particolare, perché si trova ⲬⲚⲈⲮⲙⲁ ⲛⲈⲢⲙⲎ che Drescher traduce: «in their private parts (lit. places of making water)», cioè nelle latrine.⁷² Forse anche *seats* può essere inteso nel senso generico di *places*.

La versione etiopica traduce ἔδραι sempre con *nafst* (ⲛⲁⲑⲥⲏⲧ). La radice *nfs / nš* è presente in tutte le lingue semitiche. Essa indica la vita, il respirare, la persona in quanto essere vivente. Dal vocabolario di Dillmann risulta che *nafst* è la traduzione abituale del greco σάρξ. Perciò, si tratta di un corpo *animato*, vivo. Come tutti gli orientalisti dei secoli passati, che erano anzitutto dei teologi, anche Dillmann finisce, però, per farsi condizionare dall'interpretazione tradizionale del testo biblico e mette anche la traduzione *anus, podex*, indicando i passi in cui ricorre עַפְלִיִּם; inoltre, riporta il significato *genitalia* per quei passi in cui si parla di circoncidere la σάρξ.⁷³ Però, tutte le ricorrenze nell'etiopico potrebbero essere tradotte: persona, corpo; dunque, «li punì nel loro corpo» (5,9.12).

⁷⁰ W. HARTEL (ed.), *Luciferi Calaritani Opuscula* (CSEL 14), Wien 1886, 86 (*De Sancto Athanasio* I, 12).

⁷¹ W.E. CRUM, *A Coptic Dictionary*, Oxford 1939, 680b, il primo testo citato è «Deu 28 27 B(S om)»: il termine si trova nel testo boarico, mentre quello saidico lo ometterebbe, però sembra che il saidico lo abbia trasformato come verbo: «il Signore ti porrà (ⲬⲙⲐⲐⲐⲕ) nella piaga dell'Egitto» (πατάξει σε κύριος ἐν ἔλκει Αἰγυπτίῳ ἐν ταῖς ἔδραις); il verbo potrebbe venir tradotto «ti farà sedere» (causativo di ⲓⲙⲟⲟⲥ). Nel saidico il termine si trova anche in 1Sam 6,5, senza corrispettivo nella LXX.

⁷² J. DRESCHER, *The Coptic (Sahidic) Version of Kingdoms I, II (Samuel I, II)* (CSCO 214; Script. Coptici 36), Louvain 1970, 11.

⁷³ C.F.A. DILLMANN, *Lexicon linguae aethiopiae*, Lipsia 1865, coll. 706-710. Oggi qualcuno potrebbe citare in appoggio a Dillmann il caso di schizofrenia descritto da W. REICH, *Analisi del carattere*, Milano 1973, 563: «era logico che anche l'anima fosse rappresentata dalle sensazioni pre-orgastiche nei genitali». Per l'aggiunta della LXX in 1Sam 5,9 («quelli di Gat si fecero ἔδρας») e per la ricorrenza in 6,4, l'etiopico usa «immagine di (mēs̄la ᲙᲉሥሌ) *nfst*» (come nella recensione luciana: ὁμοίωμα τῶν ἔδρων ὕμῶν); questa è un'espressione che il testo ebraico usa solo in 6,5.11 (che, però, manca in etiopico).

Conclusioni

La prima reazione suscitata da questa ricerca potrebbe essere quella di una perdita di tempo: si sa come sono fatti i vocabolari, si sa che l'etimologia è solo un aiuto nei casi estremi⁷⁴ (nonostante il principio dell'arbitrarietà del segno linguistico). Dall'altra parte, si potrebbe prenderla sul serio, ma obiettare che questo è solo un'eccezione, un caso da mettere tra parentesi (ma il numero di hapax dell'ebraico fa pensare che le eccezioni sarebbero molte). In ogni caso, si continuano a usare i lessici con grande fiducia e anche i traduttori dei vocabolari non controllano quello che traducono (HALOT = HALAT). Spesso si incontrano sorprese quando si vanno a leggere le fonti citate,⁷⁵ ma si ha fretta: c'è l'ossessione dell'edizione aggiornata, che finisce per essere una *cripto*-ristampa.

Non era nostra intenzione scoprire la «corretta» traduzione dei termini sopra discussi, ma mostrare come ci sia una continua interferenza tra originali e versioni, per cui si finisce per far passare come traduzione ciò che potrebbe essere solo un'interpretazione. È pericoloso usare la supposta *Vorlage* ebraica della LXX come un indicatore del significato del greco.⁷⁶ Il caso discusso nelle precedenti pagine mostra che a volte non conosciamo il significato di un termine ebraico oppure accettiamo quello che gli è stato attribuito sulla base delle versioni antiche; pertanto, se lo usassimo come un indicatore finiremmo in un circolo vizioso.

Vi è anche un risvolto didattico che riguarda l'insegnamento delle lingue bibliche nelle facoltà teologiche e negli istituti di scienze re-

⁷⁴ Cf. L. KOGAN, «Semitic Etymology in A Biblical Hebrew Lexicon: the Limits of Usefulness», in *Biblical Lexicology: Hebrew and Greek*, 83-102.

⁷⁵ Si pensi al famoso caso della tribù dei *Nacirema*, stanziata nella parte nord del continente americano e descritta da H. MINER, «Body Ritual among the Nacirema», *American Anthropologist* 58(1956) 503-507. Si trattava di uno scherzo: bastava leggere *Nacirema* al contrario. Eppure, molti ci hanno creduto e, ancora oggi, rischiano di crederci i lettori italiani di P.K. BROCK, *Antropologia culturale moderna*, Torino 1978 (orig. ingl. 1974), il quale descrive a lungo questa tribù (pp. 89-91)! Se ne sarebbe dovuto accorgere il curatore italiano Francesco Remotti, perché la fama dello scherzo era ben nota e oggetto di molti dibattiti. Gli studiosi finiscono spesso vittime di scherzi, come nel recente affare Sokal, o nella vicenda del quadro dipinto da un asino con la propria coda, esposto a Parigi nel 1910 come opera di un famoso pittore (scherzo imitato nella più recente beffa delle false teste di Modigliani).

⁷⁶ Per il dibattito su questo problema cf. C. BOYD-TAYLOR, «The Evidentiary Value of Septuagintal Usage for Greek Lexicography: Alice's Reply to Humpty Dumpty», *BIOSSCS* 34(2001), 47-80.

ligiose. Chi usa il vocabolario della LXX trova solo un significato per ἔδρα, ma se costui non proviene da studi classici non saprà il significato del termine nel greco extrabiblico e non si renderà conto dell'effetto di senso o dell'allusione creata dall'uso di un termine polisemico. Chi usa un vocabolario di ebraico, infarcito di etimologie, finisce per confondere etimologia e semantica, soprattutto quando si trova davanti parole rare o significati che non si adattano a un determinato contesto. È tipico dei vocabolari ebraici iniziare una voce con l'etimologia della radice, ma così si crea nel lettore l'idea che il significato sia determinato dall'etimologia. Il confine che separa l'etimologia dalla paretimologia è molto sottile.⁷⁷

La scelta della traduzione rivela anche l'atteggiamento del ricercatore: chi difende la traduzione *natae*, *anus* o *hemorrhoides* mostra solo le prove a favore, come un buon positivista; chi, invece, non è convinto di questa traduzione sembra un post-positivista, per il quale l'esistenza di un'altra possibile traduzione, ovvero di una prova contraria, fa cadere il castello di sabbia delle prove a favore. Forse i vocabolari non dovrebbero temere di mettere molti punti interrogativi accanto ai significati che propongono.⁷⁸

CLAUDIO BALZARETTI
via Galvani, 13
28100 Novara
claudiobalz@libero.it

⁷⁷ Di paretimologie abbiamo parlato in *Eva. Il giallo della mela*, Cinisello Balsamo 2022. La fantalinguistica gode di grande successo. Ai casi là elencati si può aggiungere Louis JACOLLIOT (1837-1890), avvocato che ha passato qualche anno in Oriente e India; egli sosteneva che «l'Égyptien Manès, le Crétois Minos et l'Hébreu Mosès ne sont que les continuateurs de Manou», dunque, la Bibbia ha origine nell'Asia; così da Zeus viene Irzeus, Isis e Jésus: *La bible dans l'Indie. Vie de Iezeus Christna*, Paris 1869, 64 e 124. Jacolliot è stato smascherato come imbroglione; purtroppo ha avuto un durevole influsso. L'etimologia portata alle estreme conseguenze finisce per screditarsi da sé, come la teoria della continuità linguistica dal paleolitico di Marco Alinei, che fu professore all'università di Utrecht, e che sostenne che l'etrusco fosse una fase antica dell'ungherese e poi precisò che i turchi erano gli antenati degli etruschi, oppure la teoria di un'origine vasconico-semitica delle lingue europee di Theo VENNEMANN, che è stato professore all'università di München (il vasconico sarebbe una famiglia linguistica anteriore al basco). Da *apple*, mela, egli risale al camito-semitico *'abol, e al semitico *'abal, genitivi: *Europa Vasconica - Europa Semitica* (Trends in linguistics. Studies and monographs 138), Berlin-New York 2003, 619-622.

⁷⁸ L'argomento di questa ricerca e della precedente, «Sull'uso di Kennicott - De Rossi: da *BHS* a *BHQ*», *RivB* 69(2021) 353-376, è emerso nelle discussioni con Craig Morrison e Leonardo Pessoa durante il nostro lavoro di revisione del libro di Samuele per la *BHQ*.

Parole chiave

Qerè/Ketib – Etimologia – Arabo – Vocabolari – Lessicografia ebraica – Lessicografia greca – Storia dell’interpretazione – Versioni antiche

Keywords

Qere/Ketib – Etymology – Arabic – Vocabularies – Hebrew lexicography – Greek lexicography – History of interpretation – Ancient versions

Sommario

Il vocabolario si presenta come lo strumento più scientifico a disposizione di chi studia le lingue antiche; però, le informazioni dei vocabolari sono spesso la sedimentazione di vecchie traduzioni diventate luoghi comuni. La storia dell’interpretazione di un termine ebraico raro (עפליים) e di una parola greca comune (ἕδρα) mostra come l’interferenza tra le varie versioni antiche porti alla creazione del significato. A sua volta, l’etimologia viene piegata a giustificare un significato già stabilito. I moderni dizionari riproducono informazioni comparse secoli prima della nascita della linguistica storica e comparata; però, oggi vengono viste all’interno di rapporti genetici (e *purtroppo* semantici) tra le lingue semitiche.

Summary

Biblical Greek vocabularies often give Greek words a new meaning. The Greek meaning is made to coincide with the Hebrew one. An example is the common term ἕδρα which means seat, but which is translated «buttocks». The etymologies are selected to justify an already established meaning. This article reconstructs the history of the translation of the term in Greek and Hebrew vocabularies from the sixteenth century to the present day. The newer ones copy from the previous ones and sometimes provide incorrect information. To understand the Greek version, one must not look to the Hebrew, but to the Coptic and Ethiopian versions.

La valenza politica della «pace» in Luca e Atti degli Apostoli

Luca, autore del terzo Vangelo e del libro degli Atti degli Apostoli, è l'evangelista che nomina più spesso il lemma ειρήνη¹ e formula il concetto di pace in modo da richiamare per il lettore il senso greco di ειρήνη, quello romano di *pax* e quello ebraico di שלום.² Luca, infatti, attribuisce al lemma ειρήνη un nuovo orizzonte ermeneutico in relazione alla figura di Gesù di Nazaret e al suo annuncio della prossimità del regno di Dio, in continuità lessicale ma in discontinuità con il profilo semantico che il concetto di pace aveva assunto nel contesto culturale del I sec. d.C. L'autore dell'opera a Teofilo è erede innovativo della tradizione di Paolo, il quale negli anni '50 aveva avviato un'interpretazione teologica del concetto di pace correlato a quello di regno di Dio (cf. Rm 14,17) e ne aveva fatto uno dei vettori propulsivi del processo salvifico, delineandone soprattutto la dimensione teologica e quella ecclesiologica.³ Negli anni '80, l'autore della Lettera agli Efesi-

¹ Luca impiega il lessema ειρήνη 14 volte nel Vangelo (Lc 1,79; 2,14. 29; 7,50; 8,48; 10,5.6bis; 11,21; 12,51; 14,32; 19,38.42; 24,36) e 7 volte in Atti (At 7,26; 9,31; 10,36; 12,20; 15,33; 16,36; 24,2). Ricorre 4 volte in Matteo (Mt 10,13bis. 34bis), 1 volta in Marco (Mc 5,34) e 6 volte in Giovanni (Gv 14,27bis; 16,33; 20,19.21.26). San Paolo impiega il lessema più diffusamente: 23 volte nelle Lettere autentiche (Rm: 10x; 1Cor: 4x; 2Cor: 2x; Gal: 3x; Fil: 3x; Fm: 1). Nel resto del NT gli impieghi sono i seguenti: Ef: 8x; Col: 2x; Eb: 4x; Gc: 3x; 1Pt: 3x; 2Pt: 2x; 2Gv: 1x; 3Gv: 1x; Gd: 1x; Ap: 2x.

² Tra gli studi sul tema della pace specificamente dedicati all'opera lucana segnaliamo: J. COMBLIN, «La paix dans la théologie de Saint Luc», *ETbL* 32(1956), 439-460; W.M. SWARTLEY, «Politics or Peace (Eirēnē) in Luke's Gospel», in R.J. CASSIDY – PH. J. SCHARPER, *Political Issues in Luke-Acts*, Maryknoll (NY) 1983, 18-37; J.J. KILGALLEN, «“Peace” in the Gospel of Luke and Acts of the Apostles», *Studia Missionalia* 38 (1989) 55-79; R.F. O'TOOLE, «Eirēnē, an Underlying Theme in Acts 10,34-43», *Bib* 77(1996), 461-47; A. JANZEN, *Der Friede im lukanischen Doppelwerk vor dem Hintergrund der Pax Romana*, Frankfurt am Main 2002; J. GRASSI, *Peace on Earth. Roots and Practices from Luke's Gospel*, Collegeville (MN) 2004; diversi contributi si trovano in E. BONS – D. GERBER – P. KEITH (edd.), *Bible et Paix. Mélanges offerts à Claude Coulot* (LD 233), Paris 2010.

³ Per il concetto paolino di pace, cf. U. MAUSER, *The Gospel of Peace. A Scriptural Message for Today's World*, Louisville (KY) 1992, 104-136; S.E. PORTER, «Pace, riconciliazione», in G.F. HAWTHORNE – R.P. MARTIN – D.G. REID (a cura di), *Dizionario di*

ni sviluppa soprattutto la dimensione ecclesiologica della pace (cf. Ef 2,14-22), mentre il terzo evangelista, nella sua opera storico-teologica, ne rimarca la dimensione politica.

Questo contributo, quindi, mira a delineare in quale misura il concetto lucano di pace, assimilandosi a quello di regno di Dio, diventa un vettore di salvezza in dissonanza con la realtà della *pax romana* vigente nel I sec. d.C.⁴ La pace del Risorto, infatti, è una realtà onnicomprensiva che pervade ogni aspetto dell'esistenza umana, dall'etica e dallo stile di vita individuale, alla prassi sociale. Le comunità cristiane, infatti, vivono all'interno dell'organizzazione politica imperiale, dove la religione ha una funzione prettamente civica e costituisce il fondamento della convivenza sociale e dell'assetto istituzionale.

Pace: l'altro nome del regno di Dio

La pace, dono del Risorto ai discepoli (Lc 24,36)

La parola «pace a voi» (Lc 24,36) è l'abbrivio della scena dell'incontro del Risorto con il gruppo dei discepoli (Lc 24,36-49). Questo sintagma non è un semplice saluto ebraico perché la parola del Risorto assume e oltrepassa tutta la pregnanza teologica che denotava il lemma שלום nell'AT.⁵ La pace donata dal Risorto è una forza che innerva

Paolo e delle sue lettere, Cinisello Balsamo 1999, 1123-1130; R. PENNA, «Il Dio della pace» nell'epistolario paolino», in ID., *Parola, fede e vita. Stimoli dal Nuovo Testamento*, Roma 2013, 233-246.

⁴ Per l'approfondimento dei diversi risvolti della *pax romana*, rimandiamo a diversi contributi in opere collettive: M. SORDI (a cura di), *La pace nel mondo antico* (Contributi dell'Istituto di storia antica, 11), Milano 1985; P. CATALANO – P. SINISCALCO (a cura di), *Concezioni della pace. Atti dell'VIII Seminario Internazionale di Studi Storici "Da Roma alla Terza Roma", 21-22 aprile 1988. Università degli Studi di Roma "la Sapienza"* (Documenti e Studi, 6), Roma 1988; R. UGLIONE (a cura di), *La pace nel mondo antico. Atti del convegno nazionale. Torino 9-10-11 Aprile 1990*, Torino 1991; J.E. BOWLEY, «pax romana», in *DNTB*, 771-775; I. LANA, *L'idea di pace nell'antichità*, S. Domenico di Fiesole 1991; un'ampia visione d'insieme è fornita da K. WENGST, *Pax Romana and the Peace of Jesus Christ*, London 1987, 7-54.

⁵ Il lemma ebraico שלום presenta un'ampia estensione semantica, che concerne i concetti di sufficienza (ripristino di ciò di cui una persona è carente) e pienezza di vita (intesa sia come condizione di sanità sia come azione salutare), di benessere con accentuazione dell'aspetto materiale (disposizione di risorse) e sociale (equilibrio nel rapporto con gli altri, da cui si rivela un profondo legame con la «giustizia») e salvezza (è da escludere l'idea di pace interiore perché l'antropologia ebraica considera l'uomo nella sua totalità psicofisica). Negli oracoli biblici esilici e post-esilici, la vera pace è prerogativa dell'intervento di Dio che viene a sanare la condizione di disagio del popolo eletto (Is 9,1-6; 52,7;

il tessuto quotidiano dell'esistenza dei discepoli e anima il loro slancio missionario. Dal punto di vista soteriologico, la pace del Risorto ricostruisce la relazione tra Gesù e i discepoli che si era sfaldata durante la passione del maestro (cf. Lc 22,31.38.45.51.54-62); la pace, infatti, include il perdono dei peccati.⁶ Nel contesto di Lc 24,36-49 il dono della pace (v. 36) si profila quale forza salvifica intrinseca all'instaurazione del piano divino di salvezza che prevede l'instaurazione del regno di Dio grazie al processo di conversione e di perdono dei peccati.⁷

L'universalismo della pace del Risorto: la conversione dei gentili (At 10,36)

Il dono della pace elargito dal Risorto ai suoi discepoli si colloca in linea di continuità con tutta la missione salvifica del Gesù terreno, il cui messaggio complessivo si condensa nella formula della prossimità del regno di Dio: il vangelo che Gesù annuncia mediante le sue parole e le sue azioni consiste nell'estensione della signoria di Dio agli uomini. Il testo che più compiutamente riassume la missione salvifica del Gesù terreno, al di fuori dei Vangeli, è At 10,36:

54,10.13; 57,2.19.21; Ez 34,23-25; 37,26; Sal 85,9). All'interno di questa prospettiva escatologico-messianica si hanno i grandi affreschi della realizzazione dell'epoca di pace: Zc 9,9-10; Is 2//Mi 4 (visione correlata al giudizio finale di Gl 4): per il giudaismo, infatti, la pace è parte della natura stessa di Dio, è la verità di Dio che Egli, per sua volontà, comunica agli uomini, i quali sono chiamati a diffondere nella storia questo dono con la loro vita (Pr 12,17-21; Ct 8,10; Sir 1,8-10). Cf. G. VON RAD, «šālôm nell'Antico Testamento», in *GLNT*, III, 195-207; H. H. SCHMID, *šālôm. La pace nell'antico Oriente e nell'Antico Testamento*, Brescia 1977 [Stuttgart 1971]; G. GERLEMAN, «שלום šlm avere a sufficienza», in *DTAT* II, 830-845; F.J. STENDEBACH, «שלום šālôm», in *GLAT* IX, 318-359.

⁶ Cf. M. DE SANTIS, *Il Risorto. Indagine teologica sui racconti evangelici*, Bologna 2020, 77: «L'incontro con tutti i discepoli (24,36-43) è introdotto dal saluto del Cristo risorto «pace a voi» (24,36), che fa *pendant* col perdono dei peccati, apice dell'incarico missionario ai discepoli (24,47). La pace di Cristo include il perdono, cioè la trasformazione dell'essere umano per effetto della grazia divina; il consueto saluto ebraico (*shalôm*) sulla bocca del Risorto acquista un senso salvifico: la pienezza di vita promessa in Lc 2,14 è ora alla portata dei discepoli, i quali la dovranno estendere in tutto il mondo (At 10,36; cf. 15,33)»; cf. G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico*, Roma 1992, 1036; F.J. MOLONEY, *The Resurrection of the Messiah. A Narrative Commentary on the Resurrection Accounts in the Four Gospels*, New York-Mahwah (NJ) 2013, 85-86.

⁷ Luca associa la conversione, il perdono dei peccati e il dono dello Spirito alla risurrezione di Gesù (At 2,38; 5,31; 13,38; 26,18; cf. Lc 1,77; 24,47). Conversione e perdono dei peccati sono i due poli interconnessi, in modo dialettico, della nuova relazione con Dio: il dono divino della salvezza (perdono dei peccati) non si realizza senza il responsabile assenso dell'uomo (conversione); cf. F. BOVON, *Luc le théologien (Le Mond de la Bible 5)*, Genève 2006, 132. 303-305; ID., *Vangelo di Luca*, I, Brescia 2005, 291-295.

questa «è la parola che [Dio] inviò ai figli d'Israele annunciando la buona notizia della pace per mezzo di Gesù Cristo: costui è il Signore di tutti».

La locuzione è parte del discorso che, a Cesarea, Pietro indirizza al centurione romano Cornelio (10,34-43) all'interno della sequenza narrativa di At 10,1-11,18, cuore del messaggio degli Atti degli Apostoli; l'ingresso dei pagani nella Chiesa, infatti, è la svolta ecclesiologica decisiva della storia della salvezza. La pace è intesa quale quintessenza dell'azione salvifica di Gesù e assolve la funzione che nella tradizione evangelica era attribuita al regno di Dio. Il lemma «pace», quindi, sostituisce il sintagma «regno di Dio». Infatti, il testo di At 10,36 connette il verbo εὐαγγελίζω,⁸ che nel NT soltanto Luca associa al sintagma «regno di Dio» (Lc 4,43; 8,1; 16,16; At 8,12), con il lemma εἰρήνη.⁹ Nel Vangelo, Gesù è il «soggetto» del processo d'evangelizzazione fin dalla predica nella sinagoga di Nazaret (Lc 4,16-30), vero e proprio brano programmatico dell'intera opera lucana. In Lc 4,18-19 Gesù annuncia la sua missione sullo stile del profeta descritto da Is 61,1-2a e getta luce sulle modalità con le quali egli intende esprimere la sua figliolanza divina e compiere la sua missione messianica:

Lo Spirito del Signore è su di me, per questo mi unse, mi ha inviato a evangelizzare i poveri (εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς ἀπέσταλκέν με),¹⁰ ad annunciare (κηρύττειν) ai prigionieri la liberazione e ai ciechi la vista, a rimettere in libertà

⁸ Nel NT il verbo εὐαγγελίζω, quasi sempre nella forma media (all'attivo solo in Ap 10,7; 14,6), su 53 impieghi, trova il suo più ampio uso nell'opera lucana (Lc 10x; At 15x) a cui fa seguito l'epistolario paolino (22 usi, di cui 18 nelle lettere autoriali). La predilezione di Luca per il verbo εὐαγγελίζω, a scapito del sostantivo εὐαγγέλιον, presente soltanto 2 volte in Atti (15,7; 20,24 dove ha la specificazione «della grazia di Dio») denota una comprensione di buona notizia intesa quale processo di annuncio salvifico; gli Atti degli Apostoli, in particolare, ci mostrano il fenomeno dell'evangelizzazione quale processo comunicativo, attuato con parole e gesti, che necessita di un rapporto interpersonale tra chi proclama il messaggio, a nome di una comunità, e chi lo ascolta e lo accoglie.

⁹ Luca si avvale del sostrato anticotestamentario che abbina εὐαγγελίζω a εἰρήνη in Is 52,7 e Na 2,1. Nell'opera lucana l'oggetto del processo di evangelizzazione è vario, ma essenzialmente afferisce al regno di Dio e alla persona di Gesù; ne è oggetto infatti il regno di Dio, legato a Gesù (Lc 4,18.43; 7,22; 8,1; 16,16; At 8,12 cf. 8,4-5; 19,8-10; 20,21-25; 28,23-31), Gesù stesso (Lc 2,10; At 5,42; 8,35; 11,20 dove «evangelizzare» è associato ad «annunciare la parola» del v. 19; 17,18), «la parola» (At 8,4) meglio specificata come «la parola del Signore» (At 8,25; 15,35), «la promessa fatta ai Padri», cioè la risurrezione dai morti di Gesù (At 13,32), la «conversione» ai pagani (At 14,15) e, infine, «la pace» (At 10,36). Il verbo è impiegato anche in senso assoluto (Lc 9,6; 20,1; At 8,40; 14,7.21; 16,10).

¹⁰ Il verbo εὐαγγελίσασθαι può essere collegato a ἔχρισεν («mi unse per evangelizzare») o, come i LXX e il parallelo di Lc 4,43 suggeriscono, al verbo ἀπέσταλκεν («mi ha mandato a evangelizzare»). La posizione enfatica distacca il verbo «annunciare il van-

(ἀποστεῖλαι ἐν ἀφέσει) gli oppressi, ad annunciare (κηρύξαι) un anno di accoglienza (δεκτόν) del Signore.

Inoltre, Gesù, rivolgendosi alle folle di Cafarnao in Lc 4,43, colloca la sua missione salvifica sotto il manto della necessità divina:

È necessario (δεῖ) che anche alle altre città io evangelizzi (εὐαγγελίσασθαι με) il regno di Dio (τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ), perché per questo sono stato inviato (ἀπεστάλην).

In questa locuzione Luca riprende i due verbi principali di Lc 4,18-19 ma esplicita che l'oggetto della predicazione è il regno di Dio. La citazione d'Isaia in Lc 4,18-19 trova il suo prolungamento in Lc 4,43 e, quindi, definisce il senso della missione profetico-salvifica di Gesù.¹¹

In At 10,36 Luca afferma che Dio ha inviato (ἀπέστειλεν) agli israeliti la parola annunciando la buona notizia della pace (εὐαγγελιζόμενος εἰρήνην) per mezzo di Gesù Cristo, il Signore (Χριστός) di tutti. Quindi, la «pace» è sinonimo di «regno di Dio». Questo scambio lessicale si spiega, nella relazione tra i personaggi, con l'identità dell'interlocutore di Pietro; il centurione Cornelio, infatti, è di origine romana ed è più avvezzo a recepire il senso del lemma «pace» che quello marcatamente giudaico del sintagma «regno di Dio». Mediante il linguaggio dei personaggi del racconto, Luca impiega il lessico della propaganda imperiale romana, di cui la pace è parte integrante, per comunicare al lettore un messaggio di contro-propaganda:¹² Dio realizza la vera «pace» attraverso Gesù il «Cristo», definito «Signore di tutti» e, poco dopo, «giudice dei vivi e dei morti» (At 10,42) a motivo della sua risurrezio-

gelo» dagli altri tre infiniti successivi, sempre retti dal perfetto «mi ha inviato»; gli altri verbi, allora, sembrano specificare il senso della missione evangelizzatrice.

¹¹ Per il rapporto tra Lc 4,18-19 e 4,43, cf. J. DUPONT, «Jesus annonce la bonne nouvelle aux pauvres», in *Evangelizzare pauperibus. Atti della XXIV Settimana Biblica dell'A.B.I.*, Brescia 1978, 147; R.C. TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation. Volume I: The Gospel according to Luke*, Philadelphia (PA) 1986, 68. I sommari di Lc 4,14-15 e 4,44 («e predicava nelle sinagoghe della Giudea») includono tutto il racconto di 4,16-43, la predicazione di Nazaret e i miracoli di Cafarnao. La citazione d'Is 61,1-2 in Lc 4,18-19 e l'affermazione di 4,43 non solo chiarificano che la missione di Gesù è annunciare il regno di Dio, ma anche che si deve interpretare tutta l'attività d'insegnamento e di guarigione che egli compie a Cafarnao (4,31-43) come attività di evangelizzazione del regno di Dio.

¹² Cf. GARY GILBERT, «Roman Propaganda and Christian Identity in the World-view of Luke-Acts», in T. PENNER – C. VANDER STICHELE (edd.), *Contextualizing Acts. Luke Narrative and Greco-Roman Discourse* (SBL.SS 20), Atlanta (GA) 2003, 233-256.

ne. Questa focalizzazione cristologica rende, quindi, già l'intera parabola storica di Gesù un'espressione della pace divina.¹³ Inoltre, in virtù della sua risurrezione dai morti già nelle formule di fede pre-paoline (cf. 1Cor 8,6; Fil 2,11) Gesù, e non Cesare, è il *Kýrios* universale e latore dell'autentica signoria divina, la quale si concretizza in una forma di εἰρήνη qualitativamente diversa e contrapposta alla *pax romana*.¹⁴ La pace del Risorto, infatti, fa della logica della gratuità (Lc 6,27-38; 14,12-24), del rispetto della libertà altrui (Lc 18,18-30), del servizio dell'altro (Lc 22,24-27) e della non-violenza (Lc 22,51), uno stile di vita alternativo a quello promosso dalla cultura dell'*imperium romanum*.¹⁵

Craig S. Keener evidenzia l'aspetto politico dell'annuncio di At 10,36: l'offerta di pace indirizzata a tutti gli uomini per mezzo del Cristo risorto viene ora predicata da Pietro a Cornelio e la sua *household*, un «nemico tradizionale», dal punto di vista giudaico.¹⁶ In questo caso emblematico si ha la manifestazione più evidente delle conseguenze del perdono di Dio elargito dal Risorto grazie all'effusione dello Spi-

¹³ MAUSER, *The Gospel of Peace*, 46 rileva che in At 10,36 «the whole story of Jesus is thereby made a declaration of peace». N. SIFFER, «La bonne nouvelle de la paix par Jésus Christ selon Ac 10,36», in BONS – GERBER – KEITH, *Bible et Paix*, 203-213, puntualizza come nel discorso di Pietro, At 10,36 sia il pivot dell'articolazione tra teologia e cristologia.

¹⁴ Se la pace del Dio di Gesù Cristo è anzitutto un dono celeste, la *pax romana* è un patto, un accordo tra due contraenti. Il lemma latino *pax* sembra derivare da due radici distinte che possono aver avuto contatti reciproci: *PAG (piantare, conficcare, fissare, costruire) o *PAK (unire, legare, congiungere, legarsi alla luce nascente) Quest'ultima radice indica originariamente il patto, l'accordo, che basandosi sulla buona disposizione dei contraenti lega l'uomo all'uomo e, nell'ambito sacrale, la divinità all'uomo (cf. LANA, *L'idea di pace nell'antichità*, 56). Il patto però non implica un rapporto paritario tra i contraenti: come l'uomo è subordinato agli dèi, così gli altri popoli sono subordinati ai romani. Questi ultimi infatti pregavano di ottenere la pace dagli dèi, ossia la benevolenza divina, che costituiva insieme all'esercizio delle *virtutes*, l'elemento cardine del benessere e del successo della *res publica*. Quindi, la salvezza e la gloria dello Stato dipendevano dalla *pax deorum* (sulla probabile origine dell'espressione, cf. M. SORDI, «*Pax deorum*» e libertà religiosa nella storia di Roma», in ID. [a cura di], *La pace nel mondo antico*, 146-154), che garantiva l'equilibrio tra le esigenze degli dèi e le azioni dell'uomo. Dall'avvento al potere di Augusto (31 a.C.) in avanti, la *pax romana* diventa il supporto ideologico dell'*imperium*. Quindi, la finalità dello stato di guerra per i romani era *pacem dare, leges paci imponere, pacare*, mirare cioè al conseguimento di una condizione di superiorità tale da dettare ai rivali le condizioni per un rapporto asimmetrico tra Roma e il nemico assoggettato.

¹⁵ In merito ad At 10,36, C. KAVIN ROWE, *World Upside Down. Reading Acts in the Graeco-Roman Age*, Oxford 2009, 103-116 parla correttamente di «a subversion and rearrangement of the very notion of peace» (114).

¹⁶ C.S. KEENER, *Acts. An Exegetical Commentary*, II, Grand Rapids (MI) 2013, 1799-1800.

rito Santo. La massima potenza del Risorto, infatti, si intravede nella conversione dei cosiddetti «nemici».¹⁷ Se lo Spirito Santo si stende su un ufficiale dell'esercito (At 10,44-48), uno degli strumenti costitutivi del processo di romanizzazione,¹⁸ allora la potenza della benedizione di pace del Risorto è capace di penetrare nei gangli più profondi del sistema del potere imperiale e può scardinarlo dall'interno, demistificando la sua ideologia violenta. La medesima logica della pace del Cristo risorto è riscontrabile nell'invio missionario dei settanta/due fatto da Gesù in Lc 10,1-24.

L'annuncio missionario dei discepoli: «pace a questa casa» (Lc 10,5)

L'invio missionario dei settanta/due discepoli da parte di Gesù (Lc 10,1-16) è una prolessi della missione della Chiesa che trova ampio sviluppo nel racconto di Atti. Lc 10,1-16 fa da ponte tra il tempo di Gesù, il tempo dei primi missionari cristiani (fonte Q) e quello delle comunità degli anni '80. I discepoli di ogni tempo non solo condividono la proclamazione da parte di Gesù del regno di Dio con la parola e i miracoli, ma sono rappresentanti di Gesù, l'operatore di pace.¹⁹ Anche in Lc 10,1-16 l'annuncio del regno di Dio coincide con quello della pace (cf. At 10,36). L'indicazione di Gesù è di entrare nelle case (v. 4) e di portare il saluto di pace (v. 5). Si tratta di «una parola potente, che trasforma in “figli della pace” (cf. v. 6) coloro ai quali è indirizzata».²⁰ Il «figlio della pace» è colui che accoglie il messaggio, ma la metafora

¹⁷ I casi più eclatanti sono la «conversione» di Saulo, definito il «super-persecutore» (J.A. FITZMYER, *Atti degli Apostoli. Introduzione e commento*, Brescia 2003, 431) di origine giudaica, cultura greca e cittadinanza romana (At 9,13-17), e quella di Cornelio, centurione romano (10,1-11,18). Si assiste così alla realizzazione dell'imperativo dell'amore del nemico pronunciato da Gesù del discorso della pianura (Lc 6,27.35). Un messaggio rivoluzionario è sotteso all'ingresso dei gentili nella Chiesa: l'amore ai nemici, dal punto di vista del Gesù terreno e risorto, elimina l'idea stessa di nemico. Se il giudeo persecutore violento, Saulo, diventa credente in Cristo e se il rappresentante della più potente macchina bellica mai vista al mondo, Cornelio, si converte, è capovolto anche il modo dei cristiani di considerare i propri oppositori e persecutori.

¹⁸ La romanizzazione è il processo di assimilazione dei popoli sconfitti militarmente e sottomessi all'*imperium* di Roma attraverso un'omologazione culturale e una partecipazione delle élites locali al governo dei territori. Cf. PAOLO DESIDERI, «La romanizzazione dell'Impero», in A. GIARDINA – A. SCHIAVONE (a cura di), *Storia di Roma*, Torino 1999, 445-494.

¹⁹ TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts*, I, 236-237.

²⁰ H. SCHÜRMAN, *Il Vangelo di Luca*, II, Brescia 1998, 118-119. Secondo D.L. BOCK, *Luke*, II (BECNT), Grand Rapids (MI) 1998, nota 22, l'espressione «figlio della pace» riecheggia «uomini amati (oggetto di benevolenza)» (Lc 2,14) ed è sinonima del

allude alla totalità della sequela di Gesù, all'integralità che coinvolge ogni aspetto esistenziale.²¹

L'augurio di pace, quindi, non è un semplice saluto, norma di buona educazione, piuttosto possiede una potenza pneumatica performativa, simile alla benedizione (cf. Gen 43,23; Gdc 6,23; 19,20; 1 Sam 25,6; Is 52,7; Lc 2,14; 24,36; At 10,36; 16,36). La pace ritorna sul locutore stesso qualora non sia accolta. Il senso di questo effetto boomerang della pace è che, se il dono viene rifiutato, il beneficio in esso contenuto è perso.²² Il verbo ἐπαναπαύω + ἐπί (v. 6) altrove è riferito all'azione dello Spirito (Nm^{LXX} 25,26; 4 Re^{LXX} 2,15; 1Pt 4,14). A esso corrisponde il verbo ἐγγίζω + ἐπί (v. 9) che afferma la prossimità del regno di Dio su coloro che accolgono il messaggio. La *performance* realizzata dall'annuncio della pace da parte dei discepoli (vv. 5-6) corrisponde a quella della signoria di Dio di cui la guarigione dei malati è segno visibile (v. 9). La preposizione ἐπί, con il suo senso spaziale, ribadisce che la pace di Dio viene dall'alto, come la sua signoria sul mondo. La salvezza portata da Gesù è dunque espressa col lessico della pace.²³ Poiché i discepoli non annunciano l'arrivo di Gesù ma la prossimità del regno di Dio, Luca prepara il lettore all'identificazione di Gesù con il regno e con la pace.²⁴ Fattore degno di nota è che i missionari annunciano il messaggio a tutti senza discriminazioni fra i destinatari: i discepoli non scelgono un gruppo maggiormente predisposto rispetto a

sintagma matteoano «figli del regno» (Mt 13,38) che identifica il seme buono nella parabola del grano e della zizzania.

²¹ Cf. W. KLASSEN, «“A Child of Peace” (Luke 10.6) in First Century Context», *NTS* 27(1981), 501-502.

²² BOCK, *Luke*, II, 998.

²³ SCHÜRMAN, *Il Vangelo di Luca*, II, 120 afferma che «[Il saluto di pace...] sarà percepito da Luca come ripieno, in qualche modo, della “parola che Dio ha inviato ai figli d'Israele, facendo annunciare (loro) pace mediante Gesù Cristo” (At 10,36). Anche il riferimento di 19,38b all'acclamazione degli angeli (Lc 2,14) insegna che questo saluto può dare espressione alla salvezza cristologica in termini di “pace”. Questa pace del tempo finale è già promessa al “figlio della pace”, poiché l'accoglienza dell'inviato è identica all'accoglienza di colui che invia (Mt 10,40 par. Lc 10,16). “In questa casa è già entrata la salvezza”, come se fosse arrivato Gesù stesso (Lc 19,9)».

²⁴ M. WOLTER, *The Gospel according to Luke*, II, Waco, TX-Tübingen 2017, 59 rileva che se la cura dei malati e la proclamazione dell'arrivo del regno di Dio erano connessi anche nell'invio missionario dei Dodici (Lc 9,2), «unlike the twelve, for the seventy-two the wording of their proclamation is prescribed. From v. 1 the readers have reason to expect that they will proclaim the coming of Jesus (in the words of 9:52: *os etoimasai auto*). Instead, they receive the commission to make known that the coming of the kingdom of God is near at hand (*enghiken*). Thus the coming of Jesus is to be as the coming of God's kingdom».

un altro, perciò la divisione tra chi accoglie e chi rigetta Gesù e la sua pace dipende dalla libertà dei destinatari.²⁵ Al contrario della *pax romana* che s'impone con le armi, la pace che viene da Dio richiede un libero consenso.²⁶ Questa scelta responsabile è ben evidenziata nel testo di Lc 12,51 dove l'adesione al messaggio di Gesù divide i membri della famiglia stessa, ossia il nucleo fondamentale della compagine sociale. Il messaggio di Gesù esige sempre una scelta personale. La funzione critico-escatologica della figura di Cristo era stata annunciata già dalla profezia di Simeone in Lc 2,34: «ecco egli è qui per la rovina e per la risurrezione di molti in Israele, come segno di contraddizione».

La pace: scopo della missione di Gesù

Che il dono della pace sia la quintessenza della missione salvifica di Gesù traspare da tutto il racconto evangelico del suo ministero così come è prospettato dai testi prolettici di Lc 1,79 e 2,14 e da quelli anallitici di 19,38 e 19,42.

«La via della pace» (Lc 1,79)

Il cantico di Zaccaria (Lc 1,68-79) rappresenta il climax della prima parte del racconto che riguarda l'infanzia di Gesù. Il *Benedictus*, infatti, fornisce una prospettiva ermeneutica che oltrepassa il contesto narrativo immediato²⁷ e costituisce, al tempo stesso, l'autorevole lettura degli eventi narrati in precedenza, sigillando l'interpretazione lucana del racconto: nei «giorni di Erode, re della Giudea» (Lc 1,5), ha preso avvio la «visita» di Dio agli uomini (Lc 1,68.78). L'ultimo verso del cantico di Zaccaria esplicita la finalità della missione del Messia:

per illuminare quelli che stanno seduti nelle tenebre e nell'ombra di morte e perché noi camminiamo dritto sulla via della pace (Lc 1,79).

Due infinitive (ἐπιφᾶναι e κατευθῆναι) indicano le *performances* messianiche. La prima, espressa dal verbo ἐπιφαίνω, è ripresa da Sal

²⁵ Cf. J.B. GREEN, *The Gospel of Luke* (NICNT), Grand Rapids (MI) – Cambridge (U.K.) 1997, 414.

²⁶ TH.P. OSBORNE, «L'offre de paix entre Lc 2,14 et 19,38», in BONS – GERBER – KEITH, *Bible et Paix*, 164.

²⁷ N. LOHFINK, «Die Lieder in der Kindheitsgeschichte bei Lukas» in C. MAYER – K. MÜLLER – G. SCHMALENBERG (ed.), *Nach den Anfängen fragen. Herrn Prof. Dr. Theol. Gerhard Dautzenberg*, Giessen 1994, 401-402.

106^{LXX}, 10,14 e da Is^{LXX} 9,1. Questa è la funzione attribuita all'ἀνατολή (Lc 1,78).²⁸ Oggetto dell'illuminazione sono «quelli che sono seduti nelle tenebre e nell'ombra di morte».²⁹ La seconda *performance* del Messia completa la prima: «camminare dritto³⁰ sulla via della pace». Il lemma εἰρήνης è un *genitivus qualitatis* e riprende Is 59,8.³¹ Alla luce di Lc 19,42 e At 10,36 la «via della pace» corrisponde all'accoglienza del messaggio di Gesù.³² La pace esige un percorso di fede, ossia di adesione alla persona di Gesù. La prospettiva della «pace» con cui si conclude il *Benedictus* (1,79) apre anche la preghiera del *Nunc Dimittis* (Lc 2,29-32) dove Simeone associa «pace» e «salvezza» (2,29-30), tematiche riprese in At 10,36.

La pace dal punto di vista di Dio (Lc 2,14)

L'abbrivio del racconto della nascita di Gesù (Lc 2,1-7) è un sincronismo (Lc 2,1-2) che mira a comunicare al lettore l'esistenza di un contrasto tra la signoria del messia davidico e quella di Augusto. Luca dimostra ironicamente che senza violenza, grazie all'obbedienza di Giuseppe e Maria al censimento ordinato dal *princeps* (Lc 2,3-5), Dio impiega anche il decreto imperiale per realizzare il suo piano salvifico per l'intera umanità.³³ Con il sincronismo di Lc 1,1-2 il narratore esplicitamente smaschera la teologia politica augustea e implicitamente critica sia l'ideologia imperiale sia l'insurrezionalismo zelota.³⁴ Nel v.

²⁸ Nella letteratura ellenistica e in quella ebraica di lingua greca ἀνατολή, è spesso interscambiabile con ἀνατολή ἡλίου e fa quindi riferimento al sole, in particolare al sorgere del sole, tanto che può tradursi con «est», «oriente» o «alba» (cf. Mt 2,2,9).

²⁹ L'immagine dell'illuminazione di coloro che stanno nelle «tenebre» è ripresa da Luca in At 13,47 e 26,17-18; rileviamo che in quest'ultimo testo le «tenebre» sono associate al «potere di Satana», colui che tiene imprigionati gli uomini alle sue dipendenze (cf. Lc 13,16; 22,53).

³⁰ Il verbo κατευθῆναι («camminare dritto») esprime l'idea dell'obbedienza, di una vita condotta nel rispetto dell'alleanza con Dio. Questo cammino conduce alla «pace».

³¹ Il sintagma «via della pace» richiama analoghe espressioni veterotestamentarie che qualificano la natura del percorso richiesto da Dio a Israele per ottenere la salvezza, come «via della verità» (Gen 24,48; Tb 1,3; Sal^{LXX} 118,30; Sap 5,6) e «via della vita» (Sal^{LXX} 15,11 Pr 5,6; 6,23; 15,24; Ger 21,8; At 2,28).

³² Cf. M. WOLTER, *The Gospel according to Luke*, I, Waco, TX-Tübingen 2016, 113-114.

³³ Luca eredita una concezione giudaica della sovranità di Dio secondo la quale YHWH si avvale anche dei governanti gentili per il suo progetto salvifico nei confronti di Israele; cf. K. YAMAZAKI-RANSOM, *The Roman Empire in Luke's Narrative*, London 2010, 17-67.

³⁴ Cf. BOVON, *Vangelo di Luca*, I, 141.

8 compaiono in scena i pastori. Essi vengono evangelizzati dall'angelo del Signore (vv. 10-12). Condividiamo l'interpretazione di Michael Wolter: attraverso il personaggio dei pastori probabilmente Luca assume l'aspettativa dell'*età dell'oro* della tradizione bucolica attestata da Virgilio (*Egloga* IV), Calpurnio Siculo (*Egloga* I,37-42), Tibullo (*Egloga* I,10,9-10), perché l'abbandono del gregge incustodito (cf. Lc 2,16) sarebbe stata una mossa pericolosa al di fuori dell'età aurea.³⁵ Certo, il lettore della fine del I sec. d.C. legge la lode di Lc 2,14 sullo sfondo della propaganda romana che esaltava negli imperatori i latroni della pace. Il coro angelico (Lc 2,14) conferma quanto predetto dal sincronismo di Lc 2,1-2: è certamente Cristo, non Cesare, l'autentico Κύριος che porta la vera pace al mondo.³⁶ Nel v. 13 compare all'improvviso una «moltitudine dell'esercito celeste». Notiamo che questo è il primo caso in tutta la Bibbia dell'intervento di una schiera di angeli sulla terra per lodare Dio:

Gloria nel più alto dei cieli a Dio e sulla terra pace agli uomini amati [oggetto di benevolenza] (2,14).

Esplicitando il contenuto della lode angelica, Luca interpreta la nascita di Gesù: in lui si annulla la distanza tra cielo e terra. Nel *Gloria* si riscontra un parallelismo tra i lessemi δόξα e εἰρήνη. La prima, manifestazione divina, rivela che la nascita del bambino è frutto dell'intervento esclusivo di Dio, della sua libera iniziativa, come la creazione e la risurrezione. La εἰρήνη è il dono che Dio, attraverso il bambino, elargisce sulla terra. Si tratta del dono universale ed escatologico di salvezza atteso dal messianismo giudaico e dai suddetti componimenti bucolici romani che anelano all'età aurea.³⁷

Il dono della pace definitiva è concesso da Dio agli uomini, destinatari del suo amore, mediante Gesù: questa visione universale trova riscontro in At 10,34-43.³⁸ Per assumere il punto di vista divino sul bambino, cioè cogliere la sua identità di salvatore, Cristo e Signore (Lc

³⁵ Cf. WOLTER, *The Gospel according to Luke*, I, 124.

³⁶ M.C. PARSONS, *Luke*, Grand Rapids (MI) 2015, 34: dichiara: «The notice of Jesus's birth is brief, yet the theological and political implications of Jesus's birth for Luke would be obvious to his audience». Cf. R.E. BROWN, *La nascita del messia secondo Matteo e Luca*, Assisi 2002², 563.

³⁷ Cf. WOLTER, *The Gospel according to Luke*, I, 128s.

³⁸ Per i contatti lessematici e tematici tra Lc 2,10-14 e At 10,36, cf. R.C. TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation. Volume II: The Acts of the Apostles*, Minneapolis (MN) 1990, 138-141.

2,11), ai pastori è fornito il segno della fasciatura e della mangiatoia (Lc 2,12); parimenti al lettore è fornito il criterio di riconoscimento della gloria e della pace nella missione del Cristo: la sua fragilità. Il percorso di riconoscimento dell'autentica identità messianica deve coniugare fragilità e gloria.

La pace dal punto di vista dei discepoli (Lc 19,37-38; 19,42)

In Lc 19,37b la pace è nuovamente presentata, in modo analogo alla lode di Lc 2,14, stavolta a sigillo della missione di Gesù. L'ingresso di Gesù a Gerusalemme è narrato alla stregua di un'intronizzazione regale³⁹ e nella scena, mediante la processione e la lode a Dio (Lc 19,37-38), riecheggia il cantico angelico di Lc 2,14:⁴⁰

Benedetto colui che viene, il re, nella casa del Signore,
in cielo pace e gloria nel più alto dei cieli (Lc 19,38).

Rispetto a Lc 2,14, il testo di Lc 19,37-38 apporta quattro modifiche rilevanti:⁴¹ la focalizzazione cristologico-regale, la diversificazione del locutore della lode, la motivazione della lode a Dio e, infine, la localizzazione della pace.

In primo luogo, il narratore opera una focalizzazione cristologica: Luca, modificando il testo di Mc 11,9-10,⁴² mostra che la gloria di Dio è l'estensione visibile del regno messianico introdotto da Gesù: il regno di Dio è uno spazio di pace di cui Gesù è il nuovo re. Mediante l'acclamazione dei discepoli anche il motivo della pace assume connotati regali perché nella concezione anticotestamentaria è compito precipuo del re d'Israele garantire la giustizia e la pace al popolo (cf. Is

³⁹ Il puledro (vv. 30-35) richiama l'intronizzazione di re Salomone (1Re 1,33.38); la distesa dei mantelli (v. 36) richiama l'unzione del re Ieu (2Re 9,13; Flavio Giuseppe, *Ant.* 9,111).

⁴⁰ Il medesimo lemma τὸ πλῆθος («schiera») connota il gruppo degli angeli (2,13) e dei discepoli (19,37); il medesimo verbo (αἰνέω) introduce entrambe le lodi a Dio (2,13; 19,37).

⁴¹ D. GERBER, «*Il vous est né un Sauveur*». *La construction du sens sotériologique de la venue de Jésus en Luc-Actes*, Genève 2008, 159-160, rileva tre differenze tra il testo di Lc 2,14 e quello di Lc 19,37-38: i locutori, la motivazione della lode a Dio e la localizzazione della pace.

⁴² Luca elimina il doppio grido ὡσαννά (Mc 11,9.10) e la benedizione indirizzata al «regno che viene appartenente al nostro padre Davide» (Mc 11,10ab), sostituita dall'esclamazione della «pace» e della «gloria», parallela alla dossologia angelica di Lc 2,14. Nel terzo Vangelo, Sal^{LXX} 117,26 è stato già citato in Lc 13,35 (Q).

9,5-6; 52,7).⁴³ La focalizzazione cristologico-regale del terzo Vangelo è palese in virtù dell'inserimento del lemma «il re» (Lc 19,38b), apposizione a «colui che viene».⁴⁴

In secondo luogo, rispetto alla dossologia di Lc 2,14 cambia il locutore: si tratta sempre di un'entità collettiva ma si passa dalle schiere angeliche a quelle dei discepoli. Ci troviamo, infatti, alla fine del lungo «racconto metaforico di viaggio»⁴⁵ che Gesù ha intrapreso verso Gerusalemme (Lc 9,51-19,27). I discepoli sono i membri della sua corte, coloro che hanno condiviso il percorso del re, il quale durante l'ultima cena affida ai suoi ministri la continuazione della sua missione salvifico-escatologica (Lc 22,28-30), basata sul servizio (Lc 22,24-27).

In terzo luogo, cambia la motivazione della lode a Dio: in Lc 2,14 si celebra la nascita di Gesù, quindi, il mistero dell'incarnazione del figlio di Dio, l'agente divino che visita gli uomini per diffondere la pace. In Lc 19,38, invece, la lode dei discepoli scaturisce dall'aver assistito a tutti i miracoli.⁴⁶ Mentre Marco dà rilievo maggiore ai miracoli e Matteo all'insegnamento, Luca tiene in equilibrio la parola e l'azione di Gesù. Graham H. Twelftree nota che questo bilanciamento traspare già dalla predica di Gesù nella sinagoga di Nazaret (Lc 4,16-30), testo chiave per l'interpretazione dell'intero ministero.⁴⁷ I miracoli, infatti, sono i segni della salvezza escatologica operata da Dio attraverso il suo inviato messianico dotato dell'assistenza dello Spirito Santo. Rivestito del potere di Dio, Gesù è capace di spodestare il diavolo dal suo dominio sul mondo.⁴⁸

⁴³ Cf. J.-N. ALETTI, *Il Gesù di Luca*, Bologna 2012, 140.

⁴⁴ WOLTER, *The Gospel according to Luke*, II, 368, dichiara: «Luke places the activity of Jesus in the light of the angel's praise of God. The peace proclaimed over the whole world, which Jesus has brought as messianic Savior, can be experienced in his deeds of power».

⁴⁵ Espressione tratta da SCHÜRMAN, *Il Vangelo di Luca*, II, 19.

⁴⁶ Il termine δύναμις riassume l'insieme delle opere di Gesù in Lc 10,13 (i guai indirizzati a Corazin e Betsaida...) e At 2,22 (cf. At 8,13; 19,11). La δύναμις è una «forza» presente in Gesù (cf. 8,46) e opera nelle sue azioni terapeutiche, interpretate in At 10,38 come «evergesie» (cf. At 4,9) e atti di liberazione dal potere (καταδυναστεύω) del diavolo. I malati appartengono alla categoria dei poveri, destinatari della signoria e, quindi, della pace di Dio.

⁴⁷ Cf. G.H. TWELFTREE, *Jesus. The Miracle Worker. A Historical & Theological Study*, Downers Grove, IL 1999, 126. 155-156.

⁴⁸ J.A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke. Introduction, Translation, and Notes*, I (AB 28), Garden City, NY 1981, 547. L'unzione dello Spirito è la fonte dei miracoli e dell'insegnamento di Gesù. Lo Spirito è infatti associato alla δύναμις in Lc 1,35 e At 10,38 («Dio lo consacrò in Spirito Santo e potenza»); in Lc 24,49 e At 1,8 la potenza dello Spirito è funzionale alla testimonianza apostolica.

I miracoli di Gesù, quindi, anticipano gli effetti della pace messianica che si espande sull'intera umanità dopo la risurrezione. Due donne sono beneficiarie di questa pace durante il suo ministero: la peccatrice (Lc 7,50) e l'emorroissa (Lc 8,48). A entrambe Gesù rivolge la stessa locuzione: «La tua fede ti ha salvata (cf. 17,19; 18,42); va in pace». All'emorroissa Gesù aggiunge l'epiteto «figlia». Le due donne risultano paradigmatiche per la loro condizione di marginalità: entrambe condividono lo statuto di donne, sono impure e ostracizzate dalla comunità, l'una perché peccatrice, l'altra perché malata;⁴⁹ entrambe hanno fede in Gesù e sono disponibili ad accogliere il regno di Dio. La signoria divina è una realtà inclusiva e consente di sperimentare la pace intesa sia come pienezza di vita interiore e fisica sia come integrazione nella comunità. Notiamo che il cap. 7 si apre con una guarigione (7,1-10) e la rianimazione di un cadavere (7,11-17), segno della visita di Dio (7,16), e si chiude con il perdono dei peccati della donna (7,36-50). Il perdono dei peccati è l'esito salvifico simboleggiato dalla guarigione fisica e dal risuscitamento del cadavere. La pace, quindi, è il dono associato al tema della salvezza e del perdono dei peccati. Ma proprio la motivazione attribuita esclusivamente ai miracoli rende non appropriata la lode a Dio dei discepoli. Costoro in Lc 19,38 hanno colto soltanto l'aspetto di glorificazione dell'attività di Gesù senza far emergere la fragilità del messianismo regale che la schiera angelica aveva prospettato in Lc 2,10-14. Quella dei discepoli, quindi, è un'incomprensione della figura messianica del loro maestro destinata a persistere fino all'incontro col Risorto.⁵⁰ Tale incomprendimento è, a nostro avviso, confermata dall'azione profetica di Gesù su Gerusalemme in Lc 19,41-44.⁵¹ A ridosso della lode dei discepoli di Lc 19,38 il narratore inserisce l'episodio del pianto e dell'oracolo di marca profetica che Gesù rivolge alla città santa:

Se avessi conosciuto in questo giorno anche tu ciò che reca la pace; ora invece è nascosto ai tuoi occhi! (Lc 19,42).

⁴⁹ Cf. O. MAINVILLE, «La paix messianique dans la perspective lucanienne: quand et pour qui?», in BONS – GERBER – KEITH, *Bible et Paix*, 126.

⁵⁰ La concezione culturale giudaica del potere ancora traspare nella cena (Lc 22,24-27), nella delusione dei due di Emmaus (Lc 24,19-21) e nella domanda al Risorto in At 1,6; per la mentalità dei discepoli era arduo conciliare «sofferenza» e «gloria» (Lc 24,26), la fragilità e la potenza della misericordia.

⁵¹ Cf. M. DE LOVINFOSSÉ, *La pédagogie de la «visite» (episkopē) de Dieu chez Luc* (Études bibliques. Nouvelle série, 76), Leuven-Paris-Bristol, CT 2018, 204-269.

L'espressione καὶ σὺ («anche tu») include nella cecità del popolo e dei *leaders* di Gerusalemme anche i protagonisti del brano precedente, i discepoli (19,38) e i farisei (19,39). L'oracolo prospetta la distruzione della città e, al termine, ribadisce la motivazione della sanzione: «perché non hai riconosciuto il tempo della tua visita» (19,44); l'oracolo, quindi, risulta incluso dal verbo γινώσκω (vv. 42 e 44) che abbina il giorno della «pace» (v. 42) al tempo della «visita» (v. 44). Perciò per Luca, Gesù è il messia portatore della pace, la quale si collega con la visita di Dio preannunciata dal *Benedictus* (Lc 1,68-79); detto in altri termini, il tempo della visita salvifica di Dio, mediante il suo messia Gesù, è il tempo escatologico della pace. Il dramma dell'intero Israele è la mancanza del riconoscimento.

In quarto luogo, Luca cambia la localizzazione della pace: in Lc 19,38 la «pace» è legata alla «gloria» celeste mediante la disposizione chiasmica; non si intravede più sulla terra (cf. Lc 2,14), perché a Gerusalemme ci troviamo di fronte all'epilogo del ministero di Gesù, consistente nella sua morte in croce (Lc 22-23). La lode dei discepoli ha, quindi, anche una natura prolettica. Le acclamazioni di Lc 2,14 e 19,38 costituiscono indicazioni non per gli attori del racconto ma per il lettore; costui è, infatti, consapevole che la visita di Gesù, agente della signoria divina, consiste nell'instaurazione di un «tipo di messianismo di ordine pneumatico»,⁵² del quale il lettore post-pasquale fa già esperienza. La risurrezione del Figlio è dunque l'evento di intronizzazione celeste che permette a Dio di estendere universalmente il dono della pace attraverso la predicazione dei discepoli. Se, infatti, l'oracolo di Lc 19,41-44 minacciava la sanzione sull'Israele inadempiente, la predicazione della risurrezione dai morti di Gesù, operata dai discepoli, esorta tutti alla conversione per il perdono dei peccati, a cominciare da coloro che hanno rifiutato e ucciso il messia.⁵³

Lo slittamento spaziale della pace dalla terra al cielo evidenzia la dimensione trascendente del regno di Dio e, nel contempo, apre una nuova prospettiva politica: da un lato, esclude ogni tentativo di espressione nazionalistica⁵⁴ e rimarca l'universalismo del dono divino;

⁵² MAINVILLE, «La paix messianique dans la perspective lucanienne», 129.

⁵³ La dinamica della riconciliazione offerta dal Risorto è intessuta in tutto il libro di Atti degli Apostoli ma si specifica precipuamente nelle formule kerygmatiche di contrasto, tipicamente lucane: At 2,23-24; 3,13-15; 4,10; 5,30; 10,39-40; 13,28-30.

⁵⁴ Cf. SWARTLEY, «Politics or Peace (Eirēnē) in Luke's Gospel», 31.

dall'altro, pone il dono della pace dell'unico Dio, il dio d'Israele, in alternativa alla costruzione ideologica della *pax romana*.⁵⁵

La dimensione ecclesiale della pace e la *pax romana*

La pace come status ecclesiale: At 9,31

Il sommario di At 9,31 sintetizza il concetto ecclesiologico di «pace» mediante un linguaggio di marca paolina:⁵⁶

La chiesa, quindi, in tutta la Giudea e la Galilea e la Samaria aveva pace, edificata e in cammino nel timore del Signore e cresceva con la consolazione dello Spirito Santo.

La pace è intesa come lo stato continuo di salvezza che caratterizza la vita ecclesiale,⁵⁷ in quanto «edificata e in cammino nel timore del Signore». I due verbi principali all'imperfetto, εἶχεν εἰρήνην (v. 31a) e ἐπληθύνετο (v. 31b), fotografano la condizione costante delle comunità cristiane evidenziando due dati. In primo luogo, il sintagma «avere pace»,⁵⁸ conferma il carattere esogeno della pace: è un dono di Dio. In secondo luogo, la realizzazione della pace non è frutto di un automatismo, come dimostra il senso dei due participi (οικοδομουμένη καὶ πορευομένη τῷ φόβῳ τοῦ Κυρίου). L'opera di edificazione (cf. Rm 14,19), infatti, fa da transizione tra il dono divino e l'impegno della compagine ecclesiale; il senso di responsabilità di chi sceglie la via della pace è accentuato dal secondo participio che connota la volontà di chi ha intrapreso un percorso di fede cristologica all'interno della co-

⁵⁵ A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke. Introduction, Translation, and Notes*, II (AB 28A), Doubleday, Garden City (NY) 1985, 1251 dichiara: «It is not just the real *pax Augusta*, which the birth of Jesus brought to humanity, but the peace of heaven itself».

⁵⁶ Cf. O. FLICHY, «Paix et édification de l'Église (Ac 9,31). Luc et la tradition paulinienne», in BONS – GERBER – KEITH, *Bible et Paix*, 189-201.

⁵⁷ Probabilmente questa è l'unica occasione in Atti in cui il lessema ἐκκλησία si riferisce all'insieme delle comunità, cioè alla chiesa universale e non alle singole comunità locali.

⁵⁸ Cf. Rm 5,1: «Giustificati, dunque, per la fede abbiamo pace verso Dio per mezzo del Signore nostro Gesù Cristo». R. PENNA, *Lettera ai Romani, I, Rm 1-5. Introduzione versione e commento*, Bologna 2004, 420-21, rileva l'aspetto relazionale dato dalla preposizione πρὸς («verso») che segue il lessema εἰρήνη, creando un legame di comunione tra Dio e i credenti, «giustificati per la fede» in Gesù morto e risorto (Rm 4,24-25).

munità. Il verbo πορεύομαι, che nel terzo Vangelo connota il viaggio di Gesù a Gerusalemme, associa il cammino della Chiesa a quello del maestro, sulle cui tracce la comunità si avvia a sperimentare la passione e la risurrezione nell'attuazione della sua missione.⁵⁹

Nel cammino missionario della Chiesa, quindi, il dono della pace è connesso alla crescita qualitativa e quantitativa delle comunità cristiane. Dissentiamo però dal coro degli studiosi secondo il quale «avere pace» in At 9,31 sarebbe sinonimo di tranquillità e assenza di persecuzione. Questa tesi ci sembra contraddetta sia dalla dinamica generale di Atti⁶⁰ sia dal contesto particolare del sommario. Se l'indicazione topografica «in tutta la Giudea e la Galilea e la Samaria» è il primo grado di compimento del programma di espansione missionaria previsto dal Risorto in At 1,8, l'espansione della Chiesa al di fuori della Giudea avviene grazie all'assistenza dello Spirito Santo e allo stato di persecuzione, come è esplicitato in At 8,1. La pace di cui gode la chiesa, quindi, non elide bensì include vessazioni e maltrattamenti. Inoltre, la formula introduttiva μὲν οὖν rende il sommario una conclusione della sequenza precedente ad At 9,31 che presenta Paolo, appena convertito, perseguitato e costretto a fuggire da Damasco (9,23-25) e da Gerusalemme (9,29-30); il contesto successivo, infine, presenta l'evento di Cesarea (At 10,1-11,18) dopo in quale si profila la persecuzione mortale nei confronti dell'apostolo Giacomo (At 12,1-2) e l'arresto di Pietro da parte di Erode Agrippa I (At 12,3-19). La situazione di pace della Chiesa è confermata dal sommario di At 12,24, dove «la parola di Dio cresceva e si diffondeva» attraverso la persecuzione subita. Tale espansione missionaria è esemplificata nel successivo racconto della missione evangelizzatrice di Paolo e Barnaba nei cap. 13-14. In At 14,22 l'enunciato di Paolo condensa la dinamica del processo di evangelizzazione: il piano salvifico divino prevede che l'ingresso nel «regno di Dio» passi attraverso l'esperienza di «molte tribolazioni». Luca vuole evitare fraintendimenti: la pace non implica una condizione di tranquillità esteriore, di garanzia politica di libertà di espressione e, quindi, non esenta i credenti nel Risorto da minacce e da persecuzioni. Il racconto di At 4,1-31 già poneva in risalto il nesso tra persecuzione e pace.⁶¹ La pace della Chiesa si sostanzia delle caratteristiche che il testo di

⁵⁹ Cf. FLICHY, «Paix et édification de l'Église (Ac 9,31)», 195.

⁶⁰ Cf. S. CUNNINGHAM, «*Through Many Tribulations*». *The Theology of Persecution in Luke-Acts* (JSNTSS 142), Sheffield 1997.

⁶¹ D.L. BOCK, *Acts* (BECNT), Grand Rapids (MI) 2007, 372-373.

Atti aveva evidenziato nei grandi sommari: At 2,42-47; 4,32-35; 5,12-16. Se la comunione è la marca comunitaria centrale nel primo sommario (At 2,42), essa è palesata dalla comunione dei beni e dall'attività taumaturgica, tratti ulteriormente sviluppati negli altri due testi. Questa comunione caratterizza l'interrelazione tra tutte le comunità come dimostra il saluto di pace col quale, da parte della chiesa antiochena, sono congedati Giuda e Sila inviati da Gerusalemme (At 15,33). La pace che unisce le diverse comunità si riferisce alla nuova integrazione tra giudei e gentili sancita dal «concilio» gerosolimitano (At 15,1-29) dopo aver operato un discernimento sull'evento delle conversioni dei gentili accadute a Cesarea (At 10,1-11,18) e nel corso della missione di Paolo e Barnaba (At 13,1-14,28).⁶² La stessa logica di comunione ecclesiale può essere attribuita, nel discorso di Stefano (At 7,2-53), all'opera di mediazione di Mosè, il quale vedendo litigare due ebrei cercò di «riconciliarli per la pace» rammentandogli la loro relazione fraterna (At 7,26); all'interno di una lettura tipologica, il personaggio di Mosè riconciliatore tra fratelli prefigura la funzione di Cristo, vero operatore di pace.⁶³ Quindi, nella prima parte di Atti la pace è presentata quale potere di mediazione nei rapporti comunitari e mastice di unità del popolo di Dio guidato dal Risorto.⁶⁴

La pace di Cristo supera il concetto greco di εἰρήνη (Lc 14,31-32)

Luca fa uso del concetto greco di εἰρήνη, di natura politica, che era socialmente condiviso nel panorama culturale dell'impero romano, segnatamente nella sua parte orientale. Tale impiego si evince soprattutto da Lc 14,31-32. Il testo che fa riferimento alla pace si trova in una coppia di parabole (Lc 14,28-32) all'interno della sotto-sequenza sulla sequela di Gesù (Lc 14,25-35), successiva alla scena di simposio, metafora del regno di Dio (Lc 14,1-24). Quindi, nel contesto dell'insegnamento sul regno di Dio, rivolgendosi alla numerosa folla che «camminava con lui» (verso Gerusalemme), Gesù dichiara senza mezzi termini la durezza delle condizioni necessarie per essere suoi discepoli. La sua

⁶² Cf. F. MANN, «Pace», in R. PENNA – G. PEREGO – G. RAVASI (a cura di), *Temi teologici della Bibbia*, Cinisello Balsamo 2010, 937.

⁶³ Già COMBLIN, «La paix dans la théologie de Saint Luc», 447-448, propone questa lettura tipologica. D. MARGUERAT, «La figura di Mosè in Luca», in *Lo storico di Dio*, 198-209 rileva come la figura di Mosè sia stata cristologizzata dall'autore dell'opera a Teofilo.

⁶⁴ Per il senso ecclesiale di εἰρήνη in At 7,26, 9,31 e 15,33, cf. MAUSER, *The Gospel of Peace*, 96-102.

sequela deve essere scelta con consapevolezza e ponderatezza; l'emo-tività deve lasciare il posto alla razionalità. Le due parabole parallele, quella del progetto edilizio della costruzione della torre e quella della spedizione militare del re contro un avversario dalle truppe sovrastanti (Lc 14,28-32),⁶⁵ esemplificano la necessità della deliberazione razionale: essere discepoli di Gesù implica una scelta di vita radicale e permanente.⁶⁶ Nella prima parabola il rischio dell'imprenditore edile che inizia la costruzione della torre senza calcolare le risorse finanziarie a sua disposizione è quello della vergogna, del disonore pubblico, per non aver portato a termine il lavoro. Nella seconda parabola, il rischio non è più individuale ma collettivo, visto il ruolo politico del protagonista, il re. Costui deve fare i conti con le forze sue e con quelle del suo rivale prima di impegnarsi in battaglia; nel caso di una inferiorità numerica schiacciante, come si evince dal v. 31, una scelta politica razionale richiede che egli invii un'ambasceria per stabilire le condizioni di «pace» (v. 32). La scelta del sovrano, in questo caso, è drammatica perché deve decidere per l'intero popolo: l'alternativa è la distruzione o la riduzione a uno stato di vassallaggio (anche solo tributario).⁶⁷ Naturalmente l'iniziale domanda retorica (v. 31: «oppure quale re») dà per scontato che l'ascoltatore opti per la soluzione della trattativa di pace, anche se questa scelta significa la sottomissione al sovrano più potente.⁶⁸ Que-

⁶⁵ Per il parallelismo tra le due parabole, cf. WOLTER, *The Gospel according to Luke*, II, 229.

⁶⁶ I due brevi racconti appartengono a quel gruppo di parabole denominate «chi tra/ di voi», le quali mediante un'interrogativa retorica inducono immediatamente l'ascoltatore ad assumere il punto di vista del locutore; quest'ultimo, infatti, presenta un comportamento ovvio e socialmente condiviso o in senso positivo («Chi di voi non si comporterebbe così?... Tutti!») o in senso negativo («Chi di voi si comporterebbe così?... Nessuno!»). Questa forma parabolica ricorre 4 volte nel materiale risalente alla fonte Q (Lc 11,11; 12,25; 14,5; 15-5-7) e 4 volte nel *Sondergut* lucano (11,5-8; 14,28-30. 31-32; 15,8-10; 17,7-10); cf. G. SELLIN, «I costi della sequela. La doppia parabola della costruzione della torre e della guerra (Lc 14,28-32)», in R. ZIMMERMANN (a cura di), *Compendio delle parabole di Gesù*, Brescia 2001, 943-944.

⁶⁷ Cf. SELLIN, «I costi della sequela», 947.

⁶⁸ BOVON, *Vangelo di Luca*, II, 580 nota 10, riscontra che l'espressione lucana τὰ πρὸς εἰρήνην (cf. Lc 19,42) corrisponde a un linguaggio diplomatico e militare più semitico che greco, anche se in Polibio troviamo un'espressione equivalente riferita alla guerra: τὰ πρὸς πόλεμον (*Hist.*, 5,29,4: «Filippo ... esortò gli alleati venuti all'incontro a lavorare non per la fine delle ostilità, ma per la guerra»; BUR, Milano 2008, traduzione di Manuela Mari). La LXX traduce l'espressione ebraica שאל לְשָׁלוֹם con ἐρωτάω τὰ εἰς εἰρήνην (Gdc 18,5; 1Re^{LXX} 30,21; 2Re^{LXX} 8,10; 11,7; Sal^{LXX} 121,6; 1Cr 18,10; per la letteratura intertestamentaria, cf. *Testamento di Giuda* 9,7). A nostro avviso, al di là delle formule linguistiche, la prassi politico-diplomatica del periodo ellenistico aveva confor-

sta soluzione, infatti, è comunemente ritenuta la migliore. La metafora bellica mostra che nel contesto in cui vivono i destinatari dello scritto evangelico l'opinione pubblica è concorde nell'assumere il senso greco prevalente della parola «pace» quale condizione di benessere dovuta all'assenza di guerra.

Fin dalla letteratura omerica ed esiodea il lemma εἰρήνη assume una certa polisemia,⁶⁹ dalla quale desumiamo che «per i Greci la pace indica uno stato, una condizione di vita, piuttosto che un modo di essere o di comportarsi che porti a un tale stato. La pace è intesa come qualcosa di sussistente in sé [...] che rende possibile una vita serena».⁷⁰ Esiodo dà il via al connubio tra pace e benessere economico che attraversa la produzione letteraria greca del VI e V sec. a.C.⁷¹ Nel IV sec. a.C., per stemperare la condizione di conflittualità permanente che aveva sempre caratterizzato i rapporti tra le *poleis* fino alla distruttiva guerra del Peloponneso (431-404 a.C.),⁷² εἰρήνη diventa termine tecnico per indicare il trattato che regola i rapporti tra le *poleis*, denominato «pace co-

mato il senso della locuzione presso diversi popoli: si trattava di cessazione delle ostilità e sottomissione della parte in conflitto più debole mediante una duplice modalità: resa con assimilazione territoriale o trattato con dipendenza politico-economica (pagamento di un tributo e ingresso nella sfera d'influenza dello Stato più forte).

⁶⁹ L. SANTI AMANTINI, «Riflessioni a proposito di un *Lessico della Pace e della Concordia nella Grecia classica*: prospettive di ricerca», in G. DAVERIO ROCCHI (a cura di), *Tra concordia e pace. Parole e valori della Grecia antica*, Giornata di studio Milano, 21 ottobre 2005 (Università degli Studi di Milano. Facoltà di Lettere e Filosofia; Quaderni di Acme 92), Milano 2007, 199, afferma che la polisemia del termine «travalica l'aspetto della semplice evoluzione diacronica e assume quello della compresenza di significati i quali, almeno in alcune fasi, si manifestano come sincronicamente operanti»: tempo o condizione di pace in assenza di guerra (che prescinde da un trattato formale di pace), divinità come personificazione della pace, trattato di pace (termine tecnico giuridico), sicurezza interna allo Stato (ordine pubblico), pace come forma di saluto (calco semitico), pace come serenità interiore e come condizione dei defunti.

⁷⁰ LANA, *L'idea di pace nell'antichità*, 30-31.

⁷¹ Cf. Esiodo, *Op.*, 225-231; Pindaro, *XIII Ol.*, 6-10, Euripide, *Suppl.* 479-491; *Bacch.* 416-420; Aristofane, *Pax*. Sul progresso del pensiero greco relativamente alla pace, cf. J. DE ROMILLY, «Le sentiment de la paix chez Homère et dans la tragédie», in UGLIONE, *La pace nel mondo antico*, 51-60.

⁷² La locuzione «war was endemic» di M.I. FINLEY, «The Fifth-Century Athenian Empire: a Balance-Sheet», in P.D.A. GARNSEY – C.R. WHITTAKER, *Imperialism in the Ancient World*, Cambridge 1978, 124, sintetizza tale relazione conflittuale permanente. D'altronde era generalmente condiviso l'aforisma di Eraclito secondo il quale «la guerra è madre di tutte le cose» (fr. 53). La storia dell'antica Grecia, infatti, è la narrazione di una ostilità tra le città-Stato pressoché continuo, cosicché la pace è soltanto una condizione temporanea in attesa di nuovi conflitti.

mune» (κοινή ειρήνη).⁷³ Infine con la conquista macedone e l'instaurazione dei regni ellenistici, il termine ειρήνη assume anche il senso di pace interiore e tranquillità dell'anima che il filosofo deve ricercare in un mondo segnato dal tramonto della libertà politica tipica delle *poleis* dei due secoli precedenti. Nel periodo ellenistico, si conserva però l'accezione politica di assenza di guerra e di trattato di sospensione del conflitto, di stampo tradizionale. Il linguaggio metaforico di Lc 14,31-32 rimanda a questa concezione di ειρήνη. La pace, infatti, è ritenuta frutto di un trattato politico all'interno di un quadro istituzionale dove vi-ge la legge del più forte come prassi diplomatico-militare.⁷⁴ Ma fallito il tentativo di concordia panellenica a causa della permanenza dei particolarismi delle *poleis*, la κοινή ειρήνη paradossalmente finì per diventare l'apparato ideologico che aprì le porte dapprima all'influenza persiana, successivamente al dominio macedone e, infine, a quello romano.⁷⁵ In questa temperie culturale l'aspirazione greca a una «pace comune» finalmente stabile e duratura trova la sua concretizzazione nella *pax romana*, di cui Luca tratta in modo allusivo o esplicito in tre testi della sua opera.

La pace di Cristo e la pax romana (Lc 11,21-22)

Il contrasto tra la pace di Cristo, di cui beneficia la chiesa, e la *pax romana* è ben rimarcato nella parabola di Lc 11,21-22. Il contesto narrativo è quello in cui Gesù proferisce un discorso articolato finalizzato a chiarire l'origine divina del suo potere esorcistico. Il cuore del discor-

⁷³ La formula fu applicata ai trattati di pace tra le *poleis* greche nel 387-6, nel 375, nel 371, nel 362-361, nel 346 e nel 338-337. Sinteticamente S. GASTALDI, *Storia del pensiero politico antico*, Roma-Bari 1999, 177 definisce la pace comune «una sistemazione pacifica dei rapporti all'interno del mondo greco». A. MOMIGLIANO, *Pace e libertà nel mondo antico. Lezioni a Cambridge: gennaio-marzo 1940 con un'appendice documentaria e ventuno lettere a Riccardo Di Donato*, Scandicci 1996, 35 rileva che la novità della formulazione «pace comune» era l'idea della durata permanente dell'ideale della pace. P. CARTLEDGE, *Il pensiero politico in pratica. Grecia antica (secoli VII a.C. - II d.C.)*, Roma 2011, 122, puntualizza che il principio fondamentale che ispirava la ricerca della pace comune era l'«autonomia» delle singole *poleis*, ossia la libertà da obblighi esterni; tale principio sarà disatteso dagli eventi.

⁷⁴ L'esempio più calzante di questa prassi politica di sopraffazione del più debole è offerto dalla teorizzazione elaborata da Tucidide nell'episodio del conflitto del 416 a.C. tra Atene e la piccola isola di Melo, in cui la mentalità egemonica assume valore universale e motivazione teologica (*Bell. Pel.*, V, 84-116).

⁷⁵ Cf. MOMIGLIANO, *Pace e libertà nel mondo antico*, 35. Per l'impiego del linguaggio della *koinè*, ειρήνη trasposto nel concetto di *pax romana*, cf. M. SORDI, «Introduzione: dalla "koinè eirene" alla "pax romana"», in ID., *La pace nel mondo antico*, 11-12.

so è l'affermazione di 11,20 «se io con il dito di Dio scaccio i demòni, si è approssimato a voi il regno di Dio». Quindi, dopo aver dichiarato che la sua azione esorcistica è espressione della signoria di Dio che si contrappone a quella di Satana, nei vv. 21-22 Gesù proferisce una breve parabola dove si contrappongono un uomo forte e uno più forte di lui. Il senso della storia è che l'uomo forte (al di fuori della parabola, Satana) viene sconfitto e privato del bottino da uno più forte (ossia Gesù). La scena, composta da due ante, utilizza immagini e linguaggio tipici del mondo militare. Nella prima anta si profila la condizione dell'uomo forte:

Finché l'uomo forte, ben armato, fa la guardia al suo palazzo, sono in pace tutti i suoi beni (Lc 11,21).

Notiamo che il palazzo o fortezza, per mezzo del quale Satana detiene il potere, in precedenza è stato definito con la metafora spaziale del regno (v. 18). Luca riacciandosi alle locuzioni dei vv. 17b-18a⁷⁶ chiarisce che il regno di Satana non è affatto in decadimento, ma gode di una struttura organizzativa efficiente e stabile. La «pace» con cui l'uomo forte, Satana, gestisce e controlla i suoi beni, ossia gli uomini prigionieri, mediante le sue truppe, ossia i demòni, è sinonimo di «sicurezza».⁷⁷

Nella seconda anta del dittico c'è l'irruzione brusca del rivale dotato di un potere maggiore:

ma quando arriva uno più forte di lui e lo vince gli strappa via l'equipaggiamento bellico nel quale aveva confidato e distribuisce il suo bottino (Lc 11,22).

Il potere di Satana esercitato attraverso una signoria di pseudo-pace, dilatata nel tempo e nello spazio, è scalzato da Gesù, agente di una signoria divina di natura superiore. Notiamo inoltre che l'immagine militare diversifica Lc 11,21-22 dai testi paralleli di Mc 3,22-26.27

⁷⁶ Nei vv. 17b-18 il locutore, impiegando le metafore del regno e della casa che non potrebbero sopravvivere e crollerebbero se avessero lacerazioni interne, attribuisce a Satana una signoria: «Ora se anche Satana è diviso in sé stesso, come potrà il suo regno sussistere?» (v. 18).

⁷⁷ Condivisibile il commento di SCHÜRMAN, *Il Vangelo di Luca*, II, 354: «In tal modo viene garantita con la violenza una "pace" che "tiene al sicuro" quanto è stato arraffato. Ma è un'onta per tutto ciò che, nell'ottica di Dio, si chiama "pace": è una condizione di tranquillità satanica».

e Mt 12,24-26.29. Il lessico tecnico militare della scena⁷⁸ agli occhi di un lettore del I sec. d. C. allude chiaramente al contesto dell'*imperium romanum*.⁷⁹

Anche Joel B. Green rileva che l'immagine militare evoca lo scontro tra due regni, quello di Satana e quello di Dio. La metafora impiegata si poggia sulla convenzionale conoscenza della potenza dell'impero romano, resa con l'immagine della fortezza. L'impero aveva un sistema di governo con una struttura organizzativa verticistica che favoriva il dominio locale delle élites provinciali e perpetuava la situazione di precarietà e indigenza della gran parte della popolazione. Gesù non abbatté la fortezza ma sconfigge l'uomo forte e libera gli esseri umani sofferenti sotto il giogo diabolico.⁸⁰ Questa linea interpretativa lucana della missione di Gesù è conforme alla prospettiva del rapporto con il potere politico che Luca eredita dalla tradizione protocristiana espressa in Lc 20,20-26: Gesù vuole incidere sul piano metastorico destituendo Satana, l'animatore di ogni potere politico disumano, della sua influenza sul piano della storia. Gesù non sfida Cesare nel suo *status* politico perché non vuole sostituirsi a lui in un semplice scambio delle parti. Semmai è Cesare che assurge indebitamente alla signoria divina mediante il culto imperiale.⁸¹ Gesù, infatti, non combatte contro le strutture organizzative politico-sociali del regime imperiale romano bensì le svuota dall'interno: attuando le dinamiche umanizzanti del regno di Dio, priva di ogni *auctoritas* i gestori del potere imperiale romano che trova la sua legittimazione e il suo apparato ideologico nella religione civile e nell'applicazione della *pax deorum*. L'arrivo del regno di Dio attraverso la potenza dell'azione di Gesù (Lc 11,20), costituisce la vera pace (At 10,36): essa consiste nella liberazione degli uomini soggiogati

⁷⁸ Nel v. 21: «bene armato», «fare la guardia», «palazzo», «pace». Nel v. 22: «arrivare (con senso di sfida)», «vincere», «strappare via l'equipaggiamento bellico», «distribuire il bottino».

⁷⁹ SCHÜRMAN, *Il Vangelo di Luca*, II, 355 commenta: «difficile non pensare qui, almeno marginalmente, a Lc 4,5s e all'*imperium Romanum* dominatore del mondo. In quel passo infatti Luca lo dipinge come "posseduto" dal διάβολος, tanto più che il v. 21 sembra alludere alla ingannevole *pax Romana*. Alla "pace" del v. 21 si contrappone quella del σωτήρ, che è il Χριστός Κύριος (cf. 2,[11]14 con 19,38). Le affermazioni da un lato di Lc 4,5; 11, (17) 21s. e di 1,52s.; 6,20b s. dall'altro in effetti suscitano la domanda se Luca fosse veramente così filoromano nel suo intimo come egli vuol far apparire in più occasioni».

⁸⁰ J.B. GREEN, *The Gospel of Luke* (NICNT), Grand Rapids (MI) – Cambridge (U.K.) 1997, 457-458.

⁸¹ Cf. KAVIN ROWE, *World Upside Down*, 112.

dal dominio di Satana (At 10,38), delineata in Lc 11,22. La *performance* finale dell'«uomo più forte» ha una sua conseguenza sul piano storico: la «distribuzione del bottino». Si ha qui una delle caratteristiche dell'avvento della signoria di Dio: la condivisione dei beni che consente alla comunità cristiana di superare eventuali situazioni di difficoltà economica da parte dei suoi membri (At 2,44-45; 4,34-37 ecc.). Il verbo διαδίδωμι («distribuire») nel NT è un *hapax* lucano ed è impiegato soltanto in altre due occasioni: in Lc 18,22 dove Gesù propone al notevole ricco la sua sequela; l'altro impiego è in At 4,35, il sommario che invita la comunità alla condivisione dei beni. Il contesto della distribuzione dei beni, quindi, è quello dei «poveri», i beneficiari del regno di Dio (Lc 6,20) e delle *performances* complessive del messia (Lc 1,52; 4,18; 7,20-23).

Joseph A. Fitzmyer nota che la similitudine di Lc 11,21-22 è un'eco di Lc 4,1-13 dove si assiste al confronto tra Gesù e Satana nel deserto.⁸² Se ne evince che il messianismo di Gesù esclude ogni potere disumano di tipo economico, politico e religioso. L'εἰρήνη che Satana ha instaurato in Lc 11,21 rispecchia la *pax romana* la quale, nella visione ideologica espressa da Tacito nella seconda decade del II sec. d.C., si è trasformata più in una condizione di *securitas* che di vera e propria *pax* a causa del venir meno della *libertas* (cf. *Agr.* 3,1).⁸³ Alla medesima logica risponde il messaggio enunciato dai magistrati di Filippi a Paolo e Sila per mezzo del carceriere in At 16,36: «andate in pace». Questa formula di liberazione dei prigionieri condensa in sé i concetti di sicurezza, protezione e libertà, assicurati dalla *pax romana*.⁸⁴

L'autorità politica fonte della pax romana (At 12,20-23)

Il brano della morte di Erode Agrippa I (At 12,20-23) si colloca in parallelismo antitetico con il precedente racconto dell'imprigionamento e della liberazione di Pietro (At 12,3-19).⁸⁵ L'introduzione narrativa del c. 12 denuncia la persecuzione perpetrata dal re ai danni della chiesa (v. 1) mediante due esemplificazioni: l'uccisione di Giacomo (v. 2) e l'arresto di Pietro. Il racconto della tragica fine del monarca filoroma-

⁸² Cf. FITZMYER, *The Gospel according to Luke*, II, 919.

⁸³ Cf. I. LANA, «Tacito: l'idea della pace», in UGLIONE, *La pace nel mondo antico*, 227-241.

⁸⁴ Cf. MAUSER, *The Gospel of Peace*, 91-92.

⁸⁵ R.I. PERVO, *Acts. A Commentary* (Hermeneia), Minneapolis (MN) 2009, 313-315: lo studioso rileva una serie di lessemi e locuzioni condivise dai due racconti.

no, appartenente al genere letterario della «morte del persecutore»,⁸⁶ si conclude con il sommario di At 12,24 («ma la parola di Dio cresceva e si moltiplicava»). In questo contesto narrativo si situa la richiesta di «pace», implorata dai cittadini di Tiro e di Sidone per placare l'ira del sovrano nei loro confronti. Tale richiesta molto probabilmente aveva motivazioni economiche (v. 20). La ricerca del favore del re da parte delle città fenicie mirava al ripristino dell'ὁμόνοια (o *concordia*), concetto complementare a quello di εἰρήνη,⁸⁷ tra gli amministratori locali e il re, garante del potere politico centrale. Notiamo che l'acclamazione adulatoria «voce di un Dio e non di un uomo» (At 12,22) da parte del popolo al discorso di Agrippa I, è un vero e proprio atto ossequioso nei confronti di un *divus*, una forma celebrativa del culto imperiale, che è parte integrante del sistema politico-religioso instauratosi con il principato.⁸⁸ Il re, persecutore della chiesa, appare al lettore quale funzionario politico assimilato e asservito, come d'altronde i cittadini di Tiro e Sidone, ai canoni della *pax romana*.⁸⁹ In At 12,23 l'intervento celeste («immediatamente un angelo del Signore lo colpì»), la modalità («roso dai vermi») e la causa del decesso («perché non aveva dato la gloria a Dio») rivelano l'assoggettamento di Agrippa I al potere mortifero di Satana; il re aveva contribuito al mantenimento della gloria (δόξα) dei regni sotto il controllo del diavolo (cf. Lc 4,6).⁹⁰ Il testo di

⁸⁶ Per una sintesi sul *topos*, cf. KEENER, *Acts*, II, 1968-1971.

⁸⁷ Per una trattazione del concetto di ὁμόνοια nel mondo greco-romano, cf. G. DAVERIO ROCCHI, «La concordia: tema culturale, obiettivo politico e virtù civica», in ID., *Tra concordia e pace*, 3-37.

⁸⁸ Cf. M. MEISER, «Lukas und die römische Staatsmacht», in M. LABAHN – J. ZANGENBERG (edd.), *Zwischen den Reichen. Neues Testament und Römische Herrschaft. Vorträge auf der Ersten Konferenz der European Association for Biblical Studies* (TANZ 36), Tübingen 2002, 185-186; l'autore colloca la stesura del libro di Atti nel periodo dell'imperatore Domiziano (81-96 d.C.). Negli anni '80 del I sec. d.C. il culto imperiale è una realtà consolidata. Tra i testi recenti relativi al culto dell'imperatore, con interpretazioni divergenti sul ruolo che esso aveva per i *principes* regnanti, cf. I. GRADEL, *Emperor Worship and Roman Religion* (Oxford Classical Monographs), Oxford 2002; C. LETTA, *Tra umano e divino. Forme e limiti del culto degli imperatori nel mondo romano* (La casa dei sapienti, 3), Sarzana-Lugano 2021.

⁸⁹ Agrippa I con la sua politica regale sotto l'egida romana (regnò con progressive acquisizioni territoriali dal 37 al 44 d.C.) si mostrò un efficace mediatore tra la deferenza nei confronti di Roma e la benevolenza nei riguardi dei Giudei; cf. Flavio Giuseppe, *Ant.*, 18,289-301; 19,293-298.

⁹⁰ Il verbo con cui si narra la morte di Agrippa I, ἐκψύχω, nel NT compare ancora soltanto in At 5,5.10 dove è riferito alla tragica fine di Anania e Saffira, anch'essi assoggettati al potere diabolico (At 5,3); la subitanità (παραχρήμα), oltre la morte del re, accompagna anche la morte di Saffira (At 5,10); cf. YAMAZAKI-RANSOM, *The Roman Empire in Luke's Narrative*, 186.

At 12,20-23 ribadisce che la *pax* di cui è latore Agrippa I, sottomesso all'*imperium romanum* e al potere satanico, è una condizione di asserimento oppressivo e disumano.

Paolo perturbatore della pax romana (At 24,2)

At 24,2 è un altro testo che presenta l'autorità politica quale fonte e garante della *pax romana*. Il contesto è quello della comparizione di Paolo davanti al governatore Felice (52-60 d.C.). I citanti sono il sommo sacerdote Anania, alcuni anziani e l'avvocato Tertullo. (24,1). Quest'ultimo formula l'atto di accusa (24,2-8). L'inizio dell'arringa, l'*exordium*, è una *captatio benevolentiae* nei confronti del governatore (vv. 2-4) di rilevanza maggiore rispetto alla breve *narratio* (vv. 5-6) e alla stringata *peroratio* (v. 8). Nell'abbrivio dell'*exordium* di Tertullo il primo beneficio attribuito a Felice è l'aver garantito una «lunga pace». La salvaguardia della *pax romana* era il primo adempimento del mandato di un governatore, il quale doveva provvedere al mantenimento dell'ordine costituito mediante la repressione di ogni tentativo di insubordinazione o ribellione.⁹¹

In secondo luogo, Tertullo cita le «riforme» (διορθώματα) di cui gode il popolo grazie alla mirabile «provvidenza» (la πρόνοια corrisponde alla *prudentia* romana) del governatore.⁹² L'accusa nei confronti di Paolo dipinge l'apostolo come un nemico dell'ordine costituito:

Abbiamo scoperto che quest'uomo è una peste, fomenta sedizioni fra tutti i Giudei dell'ecumene, è capo del partito dei Nazorei ed ha anche cercato di profanare il tempio e lo abbiamo arrestato (At 24,5-6).

⁹¹ Cf. J.A. FITZMYER, *Gli Atti degli Apostoli. Introduzione e commento*, Brescia 2003, 776-777. Flavio Giuseppe riferisce che Felice aveva pacificato la Giudea sgominando i *sicarii* (Bell. 2,13,3), ma la sua prassi violenta aveva contribuito ad alimentare l'odio che sfocerà nella rivolta giudaica del 66 d.C. Tacito considera Felice carente di equilibrio politico e provocatore di disordini a causa delle sue repressioni eccessivamente spietate (Ann. 12,54: «Felice, intanto, con rimedi inopportuni suscitava nuove rivolte»). Il governatore aveva anche represso il tentativo di insurrezione di un «falso profeta» chiamato l'Egiziano che aveva radunato i suoi adepti sul monte degli Ulivi per attaccare Gerusalemme e prendere il potere (At 21,38; cf. Flavio Giuseppe, Ant. 20,8,6; Bell. 2,13,5).

⁹² CH. K. BARRETT, *Atti degli Apostoli*, II, Brescia 2005, 1265 rileva che «la πρόνοια è una delle virtù tipiche del sovrano ellenista, come pure di condottieri e capi politici». B. WITHERINGTON III, *The Acts of the Apostles. A Socio-Rhetorical Commentary*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) – Cambridge (U.K.) 1998, 706 afferma che la provvidenza dell'autorità politica riformatrice fa riferimento al cambiamento della legge o a una sua applicazione più flessibile.

Il capo d'imputazione, *στάσις* (*seditio*), formulato da Tertullo e punibile con la morte, dimostra la commistione tra questioni teologiche e politiche.⁹³ Il lessema *στάσις* denotava lo scontro tra fazioni, la guerra civile, che conduceva alla crisi dell'assetto costituzionale vigente all'interno della *polis* greca, e apriva ferite difficilmente rimarginabili nella compagine socio-politica.⁹⁴ Il pericolo della diffusività del fenomeno tumultuoso provocato da Paolo è segnalato da Tertullo in due maniere: anzitutto l'accostamento metaforico tra «sedizione» e «peste» è indice della gravità dell'azione del partito (*αἵρεσις*) di Paolo che potrebbe portare a uno sconvolgimento progressivo dell'assetto civile.⁹⁵ Inoltre l'avvocato sottolinea l'universalità del raggio d'azione di Paolo, il quale avrebbe potuto scatenare una rivolta di ampie proporzioni contro Roma, data l'estensione della diaspora giudaica.⁹⁶ Persino l'ultima imputazione concernente il tentativo di profanazione del Tempio, in occasione dell'arresto dell'apostolo (At 21,28s), ha una valenza politica in quanto le autorità romane si ergono a protettori dei luoghi sacri.⁹⁷ Il discorso dell'avvocato cerca di compattare le *élites* giudaiche con i romani e presenta Paolo come una minaccia per entrambi.⁹⁸ Ritorna il *leitmotiv* della consonanza d'intenti tra le autorità ebraiche e quelle romane (cf. Lc 23,12; At 4,25-28). Quando parla di «pace» (At

⁹³ Cf. BARRETT, *Atti degli Apostoli*, II, 1261. 1267. Per il lessico del «tumulto», i suoi risvolti giuridici nel mondo greco-romano e l'uso in Atti degli Apostoli, cf. P. COSTA, «Scoppiò un grande tumulto» (At 19,23-40). *Efeso, la "Via" e gli argentieri: studio esegetico e storico-giuridico*, Torino 2021, 69-104.

⁹⁴ Per una riflessione sulla *στάσις*, cf. M.I. FINLEY, *La politica nel mondo antico*, Bari 1993, 157-158.

⁹⁵ Per i riferimenti letterari al *topos* dell'accostamento della *στάσις* a malattia e peste, cf. P. COSTA, «Scoppiò un grande tumulto», 71-72. Appare significativo il fatto che Celso intorno al 170 d.C. nel *Discorso vero* accusi i cristiani di essere sediziosi mediante la metafora della malattia minacciosa per l'esistenza della compagine sociale: *χωρίς λόγου τῆς στάσει συνοσοῦντες* («contro ogni ragionevolezza sono malati di faziosità»; VIII, 49). Inoltre, Celso interpreta Mt 6,24 («Nessuno può servire due padroni») come una *στάσεως φωνήν τῶν [...] ἀποτειχιζόντων ἑαυτοὺς καὶ ἀπορρηγνόντων ἀπὸ τῶν λοιπῶν ἀνθρώπων* («parola di sediziosi che si barricano e si distaccano dal resto degli uomini»: VIII,2). R.L. WILKEN, *I cristiani visti dai romani*, Brescia 2007, 160-169, evidenzia che Celso attacca il cristianesimo soprattutto per la minaccia sociale e politica della nuova fede cristiana che «iniettava nella società un veleno che avrebbe finito col distruggere la tradizione dell'ellenismo» (164).

⁹⁶ L'atto di accusa di natura politica contro Paolo, corroborato dalla presenza del sommo sacerdote Anania, riecheggia l'accusa mossa davanti a Pilato dai leaders gerosolimitani contro Gesù (Lc 23,2). Cf. J. ROLOFF, *Gli Atti degli Apostoli*, Brescia 2002, 442.

⁹⁷ Cf. Flavio Giuseppe, *Bell.* 6,124-128.

⁹⁸ Cf. FITZMYER, *Gli Atti degli Apostoli*, 777.

24,2), Tertullo intende ovviamente la *pax romana*. Essa si profila in antitesi all'autentica pace offerta dal Cristo risorto, per mezzo di Paolo. Nell'*exordium* adulatorio di Tertullo, infatti, Luca impiega il dispositivo ironico: in base alle affermazioni di Flavio Giuseppe e Tacito la rappresentazione di Felice quale promotore di pace stride con la consapevolezza del lettore del clima di violenza e repressione politica vigente sotto il suo governatorato; da questa discrasia tra realtà e rappresentazione il lettore ricava un'immagine caricaturale della *pax romana*.⁹⁹ Notiamo che, dal c. 16 di Atti in avanti, la testimonianza di Paolo investe lo spazio pubblico che spesso coincide con quello politico. Infatti, a Filippi, colonia romana della Macedonia, Paolo e Sila vengono trascinati e accusati pubblicamente nell'agorà davanti ai «magistrati» (At 16,19): «questi uomini gettano il disordine nella nostra città, sono Giudei e praticano usanze che a noi non è lecito accogliere né praticare» (At 16,20-21). L'accusa è di natura politica e costituisce un *leitmotiv* che si ripete, con accentuazioni diverse, anche a Tessalonica (At 17,5-7), a Corinto (At 18,12-13) e a Efeso (19,25-27).

Conclusioni

Per l'autore dell'opera a Teofilo il processo di irradiazione della salvezza divina, che ha preso corpo nella storia di Gesù culminata nell'evento pasquale, continua a irradiare i suoi effetti nella storia della Chiesa (cf. Lc 1,4). Il concetto lucano di pace, comprensibile sia dal lettore giudeo sia da quello gentile, investe non solo l'interiorità del credente ma anche la società attraverso dinamiche relazionali di carattere teologico, ecclesiologico e politico: attraverso la relazione con Dio, padre di Gesù Cristo, latore di pace, fonte dell'amore e del perdono; attraverso la relazione con gli altri membri del popolo di Dio formato dall'integrazione di giudei e gentili; attraverso la relazione con il mondo gentile che vive all'interno dell'impero romano. Mentre le prime due dimensioni della pace erano state già oggetto di riflessione da parte di Paolo e rientrano nell'agenda della tradizione delle Lettere deutero-paoline, la dimensione politica è stata oggetto dell'interesse precipuo di Luca. Il terzo evangelista, infatti, specifica più degli altri agiografi che l'irradiazione della signoria divina sul mondo delinea per i credenti in Cristo un modello esistenziale, compendiabile nell'impiego del lemma εἰρήνη,

⁹⁹ Cf. YAMAZAKI-RANSOM, *The Roman Empire in Luke's Narrative*, 137-138.

alternativo a quello sostenuto dall'ideologia imperiale romana. La locuzione di At 10,36 fornisce il criterio ermeneutico per comprendere come il concetto lucano di pace s'interfaccia a quello di regno di Dio e s'inscrive all'interno della finalità apologetica di matrice identitaria dell'opera lucana. Per il credente in Cristo, infatti, la pace è un dono di Dio ed esige la libera adesione personale attraverso la fede nel Crocifisso-Risorto, al contrario della *pax romana* imposta a tutti con la paura, la sopraffazione e la forza delle armi; la pace di Cristo è universalmente inclusiva, senza privilegi di etnia o di *status* socio-economico, di contro al dominio delle *élites* locali romanizzate, vere beneficiarie della *pax romana*; la pace del Risorto richiede l'assimilazione dello spirito di gratuità nei rapporti interpersonali, al contrario della rigida strutturazione gerarchica e della reciprocità bilanciata del sistema clientelare romano; la pace del Risorto sollecita l'adozione di un nuovo criterio di giustizia, il cui acme è il perdono reciproco, superando l'automatismo tra prestazione efficiente e ogni tipo di ricompensa, terrena o escatologica; sul piano economico la pace di Gesù Cristo prevede la condivisione delle risorse all'interno della comunità, contrariamente al principio dell'accumulazione individuale della ricchezza; sul piano dei rapporti con il potere politico la pace del Risorto esclude ogni forma di approccio violento: quando l'autorità costituita commette ingiustizia o perseguita i credenti, costoro sono chiamati a reagire solo con la parola sapiente ispirata dal Risorto, in modo da essere suoi autentici testimoni (cf. Lc 21,12-15). Paolo è il prototipo del missionario che trasmette la pace di Cristo con *παρησία* in ogni tipo di difficoltà fin nel cuore dell'impero romano (cf. At 28,31). La parola del Risorto «pace a voi» (Lc 24,36) genera, quindi, nei membri della comunità cristiana un processo di assunzione di un nuovo paradigma esistenziale, con rilevanti risvolti socio-politici, compendiabile nella nozione di pace.

MASSIMO DE SANTIS
via Nicola Stame, 149
00128 Roma
maxides65@gmail.com

Parole chiave

Pace – Regno di Dio – Vangelo di Luca – Atti degli Apostoli – *Pax romana*

Keywords

Peace – Kingdom of God – Gospel of Luke – Acts of Apostles – *Pax romana*

Sommario

Il presente contributo si prefigge di rilevare come Luca, erede della tradizione paolina, nel Vangelo e negli Atti impieghi il lemma εἰρήνη, comune alla cultura giudaica e greco-romana, con una connotazione marcatamente cristologica. La pace, infatti, è il dono del Risorto ai discepoli (Lc 24,36) ed è espressione della venuta del regno di Dio (At 10,36). Luca sottolinea soprattutto la dimensione politica della nozione di pace; essa è realizzata dapprima da Gesù e successivamente dai suoi discepoli attraverso uno stile di vita e una prassi socio-politica basati su inclusività, gratuità, perdono reciproco, condivisione delle risorse, non-violenza. Per queste caratteristiche la pace del Risorto si pone in alternativa alla *pax romana* vigente nel I sec. d.C.

Summary

This contribution aims to point out how Luke, heir to the Pauline tradition, in the Gospel and in the book of Acts uses the lemma εἰρήνη, common to Judaic and Greco-Roman culture, with a markedly Christological connotation. Indeed, peace is the gift of the Risen One to the disciples (Lk 24:36) and an expression of the coming of the kingdom of God (Acts 10:36). Luke underlines above all the political dimension of the notion of peace. It is realized first by Jesus and then by his disciples through a lifestyle and a socio-political practice based on inclusiveness, gratuity, mutual forgiveness, sharing of resources, non-violence. For these characteristics, the peace of the Risen One is an alternative to the *pax romana* in force in the first century A.D.

RECENSIONI

SILVIO BARBAGLIA, *Il tempio di Eliopoli e i rotoli del Mar Morto. Nuova ipotesi sulle origini di Qumran* (Piccola biblioteca teologica 135), Claudiana, Torino 2020, p. 166, cm 21, € 19,50, ISBN 978-88-689-8246-1.

Silvio Barbaglia, presbitero della diocesi di Novara, da anni impegnato in una feconda attività scientifica e in una vivace opera di divulgazione biblica, condensa in questo volume l'imponente tesi di dottorato discussa nell'anno accademico 2017-2018, sotto la direzione di R. Vignolo, presso la Facoltà teologica dell'Italia Settentrionale, sulle origini del tempio giudaico di Leontopoli (qui sempre Eliopoli) e sui legami dello stesso con la comunità di Qumran sulla scorta del *Documento di Damasco*. Come chiarisce la premessa (7-8), tre possenti volumi di oltre tremila pagine, 4.700 note e 3.320 titoli citati in bibliografia per tacere di quelli indicati nella sitografia formavano la tesi originale (8), benché per il conseguimento del titolo sia stato usato solo il terzo volume (diviso in due tomi). I rimandi posti a margine delle pagine del volumetto, una sintesi ragionata priva di tecnicismi, permetteranno al lettore curioso ed *engagé* di consultarne i *files* sul sito dell'editrice per approfondire le argomentazioni e le note bibliografiche destinate a ricostruire le origini della comunità di Qumran secondo il paradigma «oniade-sadocita» (9-10).

Il primo capitolo (13-30) ripercorre le ben note ipotesi sulle origini della comunità di Qumran, sottolineando il rapporto dialettico fra le grotte in cui furono rinvenuti i manoscritti e la comunità stessa, evidente nella recezione moderna del *Documento di Damasco*. Oltre ai due manoscritti medievali provenienti dalla Genizà della sinagoga caraita de Il Cairo, l'opera è trådita, infatti, da frammenti scoperti nella quarta, quinta, sesta grotta di Qumran (4Q266-273; 5Q12; 6Q15). Questi frammenti spinsero un folto gruppo di studiosi ad attribuirli agli asidei che ebbero un ruolo importante nella rivolta dei Maccabei (è la cosiddetta ipotesi essenica che nelle sue quattro varianti privilegia il contesto storico in cui era sorta l'opera), mentre altri ricercatori, ciascuno con approcci diversi, ne sottolinearono gli aspetti ideologici. Entrambi le ipotesi collegavano in modo troppo meccanico grotte e manoscritti, considerando questi ultimi parte di «una biblioteca religiosa» (10). Senza tracciare nessuna distinzione archeologica, tipologica e sociologica fra il contenuto delle singole grotte, queste intense e controverse ricerche non avevano nemmeno distinto la genesi del *Documento di Damasco* da quella del gruppo, confinandolo «in una visione «settaria» in opposizione al tempio e alla leadership gerosolimitana» (19). Secondo l'autore questa visione delle cose risulta tanto più problematica visto che l'occupazione del sito di Qumran, archeologicamente ormai datata all'inizio del II sec. a.C. (cf. 70, nota 9), rimette in discussione anche i due tradizionali postulati dell'ipotesi di Groningen e di quella enochico-essena: il primo riguarda la contrapposizione fra Gerusalemme, centro del potere maccabaico e Qumran, centro di un gruppo di dissidenti portatori di una diversa *halakah*, mentre il secondo concerne l'i-

identificazione del Maestro di giustizia e del Sacerdote empio con figure che incarnarono in tempi diversi questo conflitto. Riconoscere questo fatto comporta analizzare *ex novo* i 929 rotoli della cosiddetta biblioteca di Qumran; essi attestano almeno 300 opere copiate da almeno 700 scribi e custodite in soltanto da 11 delle 260 grotte esplorate. Poiché non si tratta di un'unica biblioteca sorta in un «luogo di rifugio», lo studio dei testi deve rispettarne i parametri sociologici e archeologici (le giare stesse che conservavano i manoscritti). I 929 rotoli non veicolano soltanto la visione teologica del gruppo colà residente, ma una sorta di «pan-giudaismo» (26-27) cioè «un'estensione di testualità sacra e religiosa alquanto maggiore di una qualsiasi organizzazione sinagogale a essa contemporanea» (26) malgrado l'assenza di scritti farisei (*Salmi di Salomone*), filo-asmonei (letteratura maccabaica) o giudaico-ellenistici. Piuttosto che la frattura con il mondo gerosolimitano l'evidenza testuale offerta dalla *Lettera halachica* (4Q MMT), così attenta alla purità del Tempio, conferma «un background alquanto ampio e rappresentativo di molteplici forme di giudaismi [...] una letteratura istituzionale cioè in diretto rapporto con la struttura templare piuttosto che in opposizione» (27). I tanti manoscritti presenti a Qumran sarebbero frutto di un processo di stratificazione: una parte appartiene al «quadro ideologico sadocita di marca oniade del II sec. a.C.» (30) cioè a una letteratura istituzionale (non la biblioteca del tempio di Gerusalemme), mentre quella formata dai testi settari attesta l'evoluzione del movimento.

Il secondo capitolo (31-76) ricorda che per l'ipotesi oniade-sadocita i testi provenienti dalle grotte di Qumran sono un portato del giudaismo ufficiale gerosolimitano, già responsabile delle versioni ufficiali ebraiche e greche del testo biblico. L'autore ripercorre anzitutto le tensioni all'interno del sacerdozio che si riconosceva nella linea di sommi sacerdoti iniziata con Giosuè, figlio di Iosedec, contemporaneo di Zorobabele (i figli di Sadoc) e rappresentata durante il regno di Antioco III (170 a.C. circa) da Onia III, diede origine durante le lotte contro i Seleucidi e contro i loro eversori Maccabei alla comunità di Qumran. In questa ricostruzione tradizionale non c'è praticamente posto per il tempio fondato nel nome egiziano di Eliopoli dal sacerdote Onia III. L'abbandono del paradigma settario al quale si ricorreva, insieme al contributo degli esseni, per spiegare l'origine di Qumran spinge anche in questo caso a riesaminare «le dinamiche di carattere istituzionale del sacerdozio di Gerusalemme» (diviso in tre fazioni, fedeli rispettivamente al legittimo sommo sacerdote Onia III, all'ellenizzante Gesù-Giasone e agli Asmonei che rivestirono la carica di sommo sacerdote a partire da Gionata) e il ruolo di Onia III morto in battaglia in Egitto e non in Siria come vuole, invece, 2Mac 4,33-34. Servendosi di altri personaggi fondativi esilici (Mosè ed Ezechiele) il *Documento di Damasco* avrebbe idealizzato la figura di quest'ultimo, facendolo diventare un «maestro di giustizia, a capo del popolo di Dio, in esilio in Egitto» (34-35). Tale intuizione implica un'interpretazione diversa delle divisioni fra i gruppi sacerdotali, protagonisti della crisi antiochena: da un lato i Maccabei e i loro sostenitori, attivi in Giudea (gli asidei-esseni) e in Egitto fra le colonie giudaiche fedeli a Onia III e a suo figlio e successore Onia IV; dall'altro i sacerdoti ellenizzanti che controllavano il Tempio. La liberazione di Gerusalemme (cf. 1Mac 13,41) fu un momento essenziale della lot-

ta, poiché il *Documento di Damasco* (concluso fra la fine del regno di Simone e l'inizio di quello di Giovanni Ircano cioè fra il 135-130 a.C.) si sarebbe riferito a chi la operò cioè Simone Maccabeo con il nome in codice di «Messia di Aronne e Israele» (36) e calcolò in quarant'anni il turbolento periodo fra Onia III e l'avvento di Simone Maccabeo. In questo periodo sarebbero nate le αἰρέσεις di cui ci parla Giuseppe Flavio. Il lungo regno di Alessandro Ianneo interruppe questa *entente cordiale* poiché, con l'appoggio dei sadducei, perseguì gli altri gruppi e riprese la politica filoellenista di Giasone-Giosuè, «il Sacerdote empio» dei testi di Qumran (36). Il *Documento di Damasco* ebbe origine dunque fra quei sacerdoti «figli di Sadoc» che si sentivano vicini al pensiero di Ezechiele. Si può dire che come i loro predecessori avevano attribuito all'esilio in Babilonia la propria immunità dalla contaminazione del Santuario, così questi sacerdoti la ascrivevano alla fuga nel paese di Damasco. Damasco non indica, però, né Babilonia né Qumran, ma come si vedrà nel terzo capitolo, il santuario edificato dagli Oniadi nel nome egiziano di Eliopoli, sede del culto del Dio sole e già noto nella letteratura biblica. Qui, «all'ombra di un luogo di culto legittimo e [...] punto di riferimento di migliaia di giudei (e samaritani), in diaspora» (39), lontano dall'influenza alessandrina, nacquero e si svilupparono la scrittura e la riscrittura della letteratura cultica, sacrificale e templare, irradiatasi prima fra i terapeuti, in Israele e poi a Qumran.

In virtù di questa ricostruzione storica e ideologica l'autore fa risalire la presenza giudaica e samaritana nel Delta del Nilo già al 302 a.C. quando cioè Tolomeo I Soter trasferì in Egitto, più o meno pacificamente, migliaia di giudei e di samaritani, facendone lievitare la presenza nella zona del Delta. Fra di loro c'era l'Ezechia che lo storico ellenistico Ecateo di Abdera citato da Flavio Giuseppe (*C. Ap.* 1,187) ed Ecateo di Abdera definiscono sacerdote e che alcune monete in paleoebraico chiamano *phh* (governatore?, funzionario *ad acta*?) risalenti al terzo quarto del IV sec. a.C. Benché questo complesso materiale facesse pensare a diversi personaggi che portavano lo stesso nome, attivi in momenti diversi e con titoli differenti, avremmo a che fare invece con un unico personaggio (45-48), ultimo governatore della Giudea achemenide e sommo sacerdote della Giudea lagide. Costui andrebbe identificato con l'Onia I, figlio di Iaddo (Iaddua), citato da Flavio Giuseppe che cambiò nome per ricollegarsi alla città egiziana di On – l'Eliopoli, patria di Asenet, moglie di Giuseppe e con il ciclo stesso di Giuseppe (*Gen* 37-50 datato al terzo secolo a.C.). La centralità del santuario di Eliopoli – la Tell el Yehudiyeh identificata da W. Flinders Petrie a poca distanza dal sito egiziano – solleva la questione sulla controversa data di fondazione del tempio: Flavio Giuseppe fornisce due date diverse (170 o 162 a.C.) che ne identificano il fondatore con Onia III (che Tolomeo VI Filometore incaricò di riorganizzare la colonia giudaica) oppure il figlio Onia IV (che continuò l'opera paterna), benché ai suoi occhi la pur diruta Gerusalemme è l'unico punto di riferimento. L'autore considera tanto Onia III quanto Onia IV «protagonisti dell'impresa che vide il suo inizio dopo l'anno 173 a.C. con una prima installazione, data dall'altare dei sacrifici, promossa da Onia III ma che si concluse una decina di anni dopo con la dedicazione» sotto Onia IV (51). Di fatto il tempio yahvista sopravvisse soltanto pochi anni a quello di Gerusalemme (i romani lo

chiusero intorno al 73 per ragioni fiscali). Se l'altare all'aperto rimanda al tempio gerosolimitano, la lampada al posto del candelabro a sette braccia riporta al culto egiziano del Sole. Altri elementi stanno a metà strada: il muro in mattoni cotti del *temenos* segue i modelli templari egiziani, mentre la pietra usata per la struttura e per i portali ricorda il tempio di Gerusalemme (53-54). La presenza di un sacerdozio legittimo, le offerte di doni rituali e i pellegrinaggi contribuirono a conservare il prestigio di Eliopoli sul giudaismo egiziano, sebbene da un lato Gerusalemme avesse riconquistato grazie agli Asmonei il proprio potere attrattivo anche in direzione dell'Egitto (cf. le lettere di 2Mac 1,1-10) e, dall'altro, il colto giudaismo alessandrino esercitasse un fascino sempre maggiore. L'autore solleva una domanda importante per i rapporti con Qumran, cioè il tipo di calendario liturgico in uso a Eliopoli e si pronuncia in favore dell'esistenza di un calendario solare dei sabati che divide l'anno in 364 giorni e cinquantadue settimane. Questo calendario governò la vita religiosa del sacerdozio di Gerusalemme fino alla vigilia della crisi antiochena, allorché i sacerdoti ellenizzanti introdussero il calendario lunisolare di derivazione macedone. Se il sacerdozio oniade-eliopolitano conservò dunque il calendario dei sabati come fecero anche i testi liturgici di Qumran (con complicatissimi calcoli per i turni di servizio al Tempio) c'era secondo l'autore uno stretto collegamento fra queste realtà sacerdotali. I qumraniti, lungi dal rappresentare «una comunità di religiosi segregata da Gerusalemme [...] potrebbero più convenientemente essere riletta alla luce dell'unico altro tempio yahvista in uso in Egitto» (57-58). Allo stesso tempo, però, dal 152 a.C. fino al 70 d.C. l'autore ritiene «altamente probabile» (58) che le classi sacerdotali elencate in 1Cr 24,71-9 avrebbero servito settimanalmente sia a Gerusalemme che a Eliopoli, poiché i sacerdoti residenti a Qumran erano troppo pochi per assicurare questo servizio.

A conclusione di questo denso capitolo l'autore evidenzia la necessità di uscire dal luogo comune di un'opposizione fra qumraniti e maccabei che la maggioranza degli studiosi individua anche nell'uso di due sistemi calendariali. Al contrario l'analisi degli epiteti con i quali i *pesharim* e i *midrashim* di Qumran indicano gli avversari smentisce l'identificazione del Sacerdote empio con Gionata Maccabeo e i tentativi di interpretarne le allusioni sulla scorta dei conflitti ermeneutici intergiudaici, ma la riconduce alle figure, oseremmo dire archetipiche, di Giasone, il Sacerdote empio, «causa prima e originaria della crisi antiochena» (65) e del fratello Onia III. L'intervento dei Maccabei risparmiò al Tempio di Gerusalemme di diventare un tempio sincretista come avrebbero voluto i sacerdoti ellenizzanti. Quando queste tendenze ripresero il sopravvento sotto Alessandro Ianneo (primo quarto del I secolo a.C.), gli asidei/esseni, di chiara impronta sacerdotale e lontani dagli stereotipi di povertà, non violenza, attesa apocalittica, fuggirono nel deserto (71) e divennero «interpreti in Giudea del carisma oniade-sadocita confinato in Egitto nel nome di Eliopoli» (72). Eliopoli fu perciò il «luogo di formazione e di conservazione della tradizione teologica custodita fra i manoscritti di Qumran» (*ibidem*) e da essa promanarono nuove forme di vita comunitaria (cf. i Terapeuti di Filone Alessandrino). Il nuovo paradigma rivela le «identità nascoste» dietro ai tormentati *nicknames* qumraniani (72-75): Giasone è il Sacerdote empio; Onia III il Maestro di giustizia; Simone Macca-

beo il messia di Aronne e Israele; le varie filiazioni del partito filoellenista sono i «traditori», «uomini di guerra»; i *kittim* sono «i greci» e non i romani; il leone furioso è Demetrio I Soter contemporaneo di Alcimo e non Alessandro Ianneo, Giovanni Iracano è il profeta (che profetizza la malvagia condotta dei figli) nonché messia di Aronne e di Israele.

Il terzo e ultimo capitolo (77-139) dedica tre densissimi paragrafi ad alcuni problematici dati del *Documento di Damasco*. Nel primo paragrafo (78-88) l'autore riprende una distinzione già presente in Dt 29,28 e nei testi qumranici (cf. L.H. Schiffman e altri autori) fra cose svelate (גְּלוּת) cioè di dominio pubblico e cose ri-velate (נִסְתָּרוֹת) cioè nascoste e riservate ai soli membri del patto (cf. il calendario dei sabati). Questa distinzione, operativa pressoché in tutta la letteratura biblica di ambito legale, sapienziale e apocalittica, indica «un senso recondito nella pratica halachica della comunità di Qumran» (79), benché non accettato da tutti (cf. Sir 3,20-23). Più che nei richiami biblici al nascondimento del volto di Dio causato dei peccati di Israele, l'autore ne cerca le tracce nel *Deus absconditus* di Is 45,15 dove l'agire del Dio di Israele si contrappone alla pretesa superiorità di Ahuramazda, il dio di Ciro re di Persia. Di questa concezione darebbe testimonianza il termine aramaico ܐܘܪܝܢܐ di chiara origine iranica: esso denoterebbe «un certo tipo di esperienza e conoscenza [...] collegata ai racconti di creazione, protologici ed escatologici [...] i segreti relativi alle cose prime e alle cose ultime» (82-83). Nel libro di Daniele la tenzone intorno all'interpretazione dei sogni di Nabucodonosor contrappone la conoscenza rivelata a Daniele a quella nascosta ai tecnici (magi zoroastriani compresi). La scoperta di questi due diversi livelli di comunicazione annulla la pretesa divaricazione fra un giudaismo nomistico, di impronta sacerdotale legato a Mosè, e un giudaismo apocalittico che si riconosceva in Enoc. Sono due livelli della stessa esperienza religiosa, nata nel tempio di Gerusalemme fra l'epoca achemenide e quella ellenistica e veicolata da opere che hanno destinatari e obiettivi diversi: da una parte la lettura e l'istruzione pubblica, dall'altra la formazione di sacerdoti e scribi. La biblioteca di Qumran sintetizza questa molteplicità testuale e ideologica.

Il secondo paragrafo (88-118) incentrato sul *Documento di Damasco* rimarca la centralità del libro del profeta Ezechiele nella riflessione del gruppo. Sperando di cogliere bene i nessi matematici dell'argomentazione (118), il *Documento di Damasco* rileggerebbe le cifre caratteristiche del libro profetico alla luce dell'esperienza stessa del gruppo. I 390 anni, per esempio, andrebbero contati dalla visione di Ez 40 (572 a.C.) all'inizio del sommosacerdozio di Onia III (182 a.C.); aggiungendovi i 40 anni si giunge alla figura messianica di Simone Maccabeo che libera Israele dal giogo dei pagani e che il popolo e i sacerdoti fedeli proclamano re e sacerdote. I 20 anni porterebbero infine al regno di Giovanni Ircano, profeta fedele che riporta i confini del regno a Davide e Salomone. Non ci sarebbe nessuna opposizione fra il *Documento di Damasco* e più in generale fra i manoscritti di Qumran e i primi Maccabei; al contrario, una notevole convergenza interrottasi soltanto con Alessandro Ianneo.

Il terzo e ultimo paragrafo (119-139), muove dalla constatazione che Damasco (in ebraico דַּמְשֶׁק) è l'unico nome geografico presente nel testo e sulla scorta di una suggestione di S. Paganini conclude che il termine ebraico non è altro che

l'anagramma di santuario cioè **מקדש**. L'applicazione di questo metodo che nell'interpretazione ebraica e talmudica noto come permutazione o *tseruf* consente di interpretare i richiami di Damasco come altrettante allusioni al santuario cioè al tempio di Eliopoli e di leggere nel testo una serie di riferimenti al gruppo di sacerdoti, scribi e fuoriusciti samaritani che vi servì. Li contraddistingueva l'idea di una nuova alleanza e di una *halakah* rinnovata in grado di motivare la resistenza anti-seleucide. Questa stessa interpretazione illumina l'altrimenti enigmatico passo di Am 5,26-27 menzionato in CD-A 7,14. Secondo l'autore, la rilettura midrashica operata dal *Documento di Damasco* in cui **גלה** indica l'andare in esilio e il rivelare fa identificare **סבנות** con la Torah e **כִּינִין** con i Profeti, riferendosi ai testi materiali che raggiunsero il santuario eliopolitano e alla nuova rivelazione della parola divina consegnata ai suoi sacerdoti. La conclusione (141-146) riassume i risultati della ricerca, cioè l'esistenza di un solo giudaismo del quale è espressione la Biblioteca di Qumran. Nata per impulso di Onia III e di Simone Maccabeo e testimonianza della relazione fra gli Oniadi di Leontopoli e i Maccabei, essa conservava opere rivolte a diversi destinatari. Una bibliografia sintetica (147-161), confinata soprattutto al *Documento di Damasco* e un indice (163-166) chiudono l'opera.

In sede di commento è scontato congratularsi con l'autore per aver concluso un progetto di ricerca davvero titanico e per averne offerto una sintesi che non rende pienamente giustizia alla fatica intellettuale compiuta. Pur in questa forma, forse eccessivamente sintetica e quasi apodittica per lo stile diretto, il volume suggerisce innanzitutto intriganti piste di ricerca per l'interpretazione del *Documento di Damasco* e per una rivalutazione del tempio oniade a Eliopoli-Leontopoli, affrancata dal giudizio negativo di V. TCHERIKOVER, *Hellenistic Civilization and the Jews*, Philadelphia – Jerusalem 1959, 280-281 e vicina a quella di M.-M. PIETRKOWSKI, *Priests in Exile: The History of the Temple of Onias and Its Community in the Hellenistic Period*, Berlin – Boston (MA) 2019 (citato solo nella bibliografia informatica). Il legame fra Qumran e il santuario giudaico di Leontopoli non è nuovo: lo ipotizzò, infatti, il poligrafo sudafricano S.H. STECKOLL, «The Qumran Sect in Relation of the Temple of Leontopolis», *RQ* 6 (1967) 55-69 che, prima che Qumran passasse sotto il controllo israeliano, vi scavò riportando alla luce tombe con scheletri maschili e femminili. Come nota L. INNOCENTI (*Henoah* 42 [2020] 429-432), Steckoll compare soltanto nella versione informatica, presumo a causa dell'aspra definizione che di lui diede R. DE VAUX, *Archaeology and the Dead Sea Scrolls*, Oxford 1973, 43: «uno Sherlock Holmes dell'archeologia». Ciononostante è innegabile l'influsso egiziano nel trattamento delle giare destinate a conservare i manoscritti (la chiusura delle stesse) e nelle pratiche scribali (l'uso del papiro per i testi non biblici, la squadratura dei fogli con inchiostro rosso; l'arrotolamento e la conservazione con lino e bitume), anche se ha avuto spiegazioni diverse. D.M. PETERS, «Egypt and the Dead Sea Scrolls», in A. SALVESEN – S. PEARCE – M. FRENKEL (edd.), *Israel in Egypt: The Land of Egypt as Concept and Reality for Jews in Antiquity and the Early Medieval Period*, Leiden – Boston (MA) 2020, 89-116 crede che i giudei e i samaritani, fuggiti in Egitto nel momento più acuto della crisi antiochena e rientrati in patria dopo la fondazione del tempio a Leontopoli, le avrebbero conservate nel-

lo *yahad* (100 a.C.) fondato a Qumran, in dissenso col tempio di Gerusalemme e con quello degli Oniadi. A sua volta, PIETRKOWSKI, *Priests in Exile*, 381-395, individua due somiglianze fra i due gruppi cioè l'uso del calendario solare tipico del culto preasmonaico e l'edificazione di due templi sostitutivi (benché a Qumran non fossero offerti sacrifici).

Quanto gli inizi della presenza giudaica e samaritana in Egitto, l'autore la riconduce, come abbiamo visto, all'eventuale presenza dell'ex governatore achemenide e sommo sacerdote Ezechia. La situazione storica e numismatica relativa a questo personaggio è però assai intricata: J. MESHORER, *Ancient Jewish Coinage. I: Persian Period through the Hasmoneans*, Dix Hills (NY) 1982, 33-34 notava che le monete a lui attribuite, databili al periodo persiano, potevano essere state coniate dal padre (prima del 330 a.C.) o da un personaggio sconosciuto dallo stesso nome e che il titolo *pehah* (ben più complesso) presente sulle monete non poteva confermarne la datazione in epoca persiana come l'assenza in quella lagide. Le ragioni e l'etimologia proposta per il cambiamento del nome non sembrano, inoltre, molto convincenti cosicché sembra preferibile seguire G. GARBINI, *Scrivere la storia di Israele*, Brescia 2008, 238-239, nota 1, il quale constatò la vicinanza del nome greco Onias all'ebraico *yehohanan* e suggerì che la storia di questa famiglia fosse stata scritta originariamente in greco. Anche se quest'ultima ricostruzione non ci sembra fondata, l'attrazione esercitata dall'Egitto sui giudaici colà residenti dal periodo achemenide resta e gli Oniadi seppero offrire ai cleruchi giudaici e samaritani e a quelli fuggiti durante la crisi antiochena un tempio dall'incontestabile *genealogia* sacerdotale e legato all'ortodossia gerosolimitana.

I limiti di spazio imposti all'opera cartacea spiegano forse il silenzio sulla dibattuta ubicazione del tempio (L. CAPPONI, *Il tempio di Leontopoli in Egitto. Identità politica e religiosa dei Giudei di Onia*, Pisa 2007 era favorevole alla localizzazione tradizionale, mentre PIETRKOWSKI, *Priests in Exile*, 166-168 è contrario) e sulla contraddittoria descrizione dell'edificio data in Flavio Giuseppe. L'autore sottolinea il passo in cui Giuseppe ricorda l'indubbia somiglianza con il tempio gerosolimitano, ma non *Bell.* 7,426-432 in cui si parla di un tempio «costruito [...] a forma di torre» cioè dalla forma cubica di torre o di fortezza [M.-M. PIETRKOWSKI, «Temple, Leontopolis (Archaeology)», in L.T. STUCKENBRUCK – D. Gurtner (edd.), *Encyclopedia of Second Temple Judaism*, New York – London 2019, 762 ne offre una ricostruzione ipotetica]. Queste contraddizioni tradiscono forse il disagio di Giuseppe, membro del sacerdozio gerosolimitano, di fronte a un sito che manteneva uno status religioso inattaccabile. Particolarmente suggestiva è la proposta di considerare i sacerdoti e gli scribi residenti a Eliopoli responsabili della composizione dei testi ritrovati poi a Qumran quale manifesto di un'escatologia realizzatasi nelle figure di diversi esponenti asmonei. Una simile ipotesi era stata ventilata già da L. CAPPONI, *Il tempio di Leontopoli* e da M.M. PIETRKOWSKI, *Priests in Exile*, 210-216 a giudizio dei quali a Leontopoli furono composti il *Testamento di Giobbe* o di *Giuseppe e Aset*; lo studioso israeliano ha elencato addirittura i criteri per riconoscere un testo oniade: la lingua greca, i riferimenti a Eliopoli o alla *chora* egiziana, termini sacerdotali, culturali o militari, la familiarità con il contesto lagide. Nell'uno e nell'altro ca-

so, però, non siamo certi che il sito egiziano di Tell el Yehudyieh possa sostenere questo peso letterario: la cosiddetta «terra di Onia» ha restituito epigrafi funerarie di defunti ordinari dei quali sono celebrate senza voli escatologici o messianici, le doti morali, la sapienza (cf. L.A. ASKIN, «Wisdom in the Funerary Inscription of Demas at Leontopolis: A Lexical Analysis of σοφία in Hellenistic Jewish Sources», *Henoch* 43 [2021] 259-278), la giustizia, la spiritualità familiare e comunitaria.

Passando al *Documento di Damasco*, appare intrigante l'applicazione dello *tzeruf* per ricavare dal nome Damasco il termine מִקְדָּשׁ come rimando al tempio di Leontopoli e la spiegazione della sua *ratio* interna (meno convincente è però l'applicazione di metodi quasi cabalistici per lo svelamento di Am 5,24-27). Le regole meno rigide in materia di organizzazione interna, di rapporti con non ebrei e di matrimonio potrebbero davvero ricondurne l'applicazione agli esseni che non vivevano a Qumran, dove invece vigeva la più rigida *Regola della Comunità* (benché la presenza di frammenti del *Documento di Damasco* nella quarta grotta che qualcuno considera quasi «una sala di consultazione» ne fa immaginare la consultazione). In proposito mi chiedo se la torre di cui parla Flavio Giuseppe per il tempio di Leontopoli abbia qualcosa a che fare con quella presente a Qumran... Se però entrambi i testi provengono da un ambiente sacerdotale, dobbiamo spiegare il maggiore rigorismo del gruppo qumranico anche in materia di definizioni legali (i testi qumranici evitano in queste occasioni di attingere alla letteratura profetica a differenza del *Documento di Damasco*) come un irrigidimento dottrinale assunto da Qumran. Esso era forse dovuto ai legami che Eliopoli continuava a intrattenere con il Tempio di Gerusalemme? E in questo caso, come contribuì la crisi sopravvenuta con Alessandro Ianneo a riconfigurare il gruppo di Qumran e l'escatologia realizzata dei testi? E ancora: l'insediamento nel deserto di Giuda conserva un senso escatologico o era un luogo per studiare e approfondire le conoscenze che l'autore distingue fra esoteriche ed esoteriche? È pure interessante il riconoscimento di una forte influenza iranica (cf. il termine 𐎠𐎼𐎷): proviene dal soggiorno in Babilonia o scaturì dalla lunga dominazione achemenide in seguito al contatto fra i sacerdoti gerosolimitani e i magi achemenidi, affatto diverso da quello avvenuto in Siria per i magi ellenizzati? È singolare, infine, l'assenza quasi totale di interazione con il mondo religioso egiziano che pure vantava illustri sacelli intorno a Leontopoli. Queste osservazioni rappresentano soltanto una parte delle domande scaturite dalla lettura dell'opera: se da un lato ci si rammarica che il *format* dell'opera cartacea abbia inciso sulla selezione bibliografica e sulle modalità retoriche, dall'altro bisogna essere grati all'autore per le nuove e inesplorate piste di ricerca tracciate con fatica: esse invitano a ripercorre la strada che da Eliopoli porta alle favolose grotte di Qumran con la speranza che l'autore possa accompagnarci con altre opere in questo viaggio.

Francesco Bianchi
viale P. Togliatti, 284 b2
00174 Roma
francesco_bianch@hotmail.com

JEAN-NOËL ALETTI, *Without typology. No gospels. A Suffering Messiah: a Challenge for Matthew, Mark and Luke*, Gregorian and Biblical Press, Rome 2022, p. 189, cm 23, € 25,00, ISBN 979-12 5986-008-8.

Con questo libro l'autore intende rivolgersi specialmente agli esegeti e ai teologi che si occupano dei vangeli, e si situa in continuità con il precedente, *Gesù: una vita da raccontare. Il genere letterario dei vangeli di Matteo, Marco e Luca*, San Paolo – Gregorian & Biblical Press, Cinisello Balsamo – Roma 2017 (originale in francese, tradotto anche in inglese), a cui fa spesso riferimento, dove si sosteneva che i vangeli – anche quello secondo Marco – vadano considerati come appartenenti al genere letterario delle biografie. La tesi di questo nuovo libro (anch'esso tradotto dal francese, uscito anche in italiano) è che gli autori dei vangeli sinottici, per poter superare la sfida rappresentata dal dover narrare che il protagonista di questa storia è un messia sofferente, ricorrono molto spesso alla tipologia: il Gesù annunciato di fatto mostra continuamente i tratti dei profeti biblici. La difficoltà che incontravano gli evangelisti riguardava specialmente i racconti della passione: come far rientrare gli aspetti del fallimento umano e religioso del protagonista nel genere letterario coevo del *bíos*, che come tale tendeva sempre a esaltare le caratteristiche positive e gloriose dell'eroe? La risposta che maturano gli evangelisti viene ricercata nelle antiche Scritture.

L'opera si suddivide in sette capitoli, più bibliografia (179-186) e indice autori (187-189). Nell'Introduzione (15-19) Aletti spiega che cos'è, o come comunemente viene definita, la tipologia, cioè quella particolare forma di intertestualità tra AT e NT, costituita dalla corrispondenza di persone o eventi, che vengono interpretati come un'anticipazione e/o compimento l'uno dell'altro. Molto spesso la lettura cristiana, specialmente patristica, ha enfatizzato la dimensione del compimento vista come un superamento o superiorità rispetto al tipo anticotestamentario. Ebbene, questo studio è utile anche perché il suo risultato spinge a ridimensionare questo aspetto, ritenendolo secondario nell'intento degli evangelisti.

Parlando di tipologia occorre inoltre tener presente che non ogni allusione del NT all'AT (ma, si potrebbe aggiungere, non ogni citazione dell'AT) rientra in questa categoria; inoltre, se ogni relazione tipologia si basa sulla *synkrisis* (comparazione), non ogni *synkrisis* è tipologica. Come indica il titolo, l'autore intende dimostrare che senza la tipologia non ci sarebbero mai stati i racconti evangelici: gli evangelisti avevano bisogno di ricorrere alla tipologia perché si potesse avere il riconoscimento (*l'anagnōrisis*) di Gesù come messia.

Nel c. 1 («The Typology of the Synoptics Today», 21-30) si presenta brevemente lo *status quaestionis* sul tema della tipologia nei vangeli sinottici. Il punto di partenza è la sottolineatura della sfida che dovette affrontare la prima generazione cristiana, quella di mostrare che le sofferenze e la morte in croce di Gesù non ne mettevano in questione la messianicità. Giustamente Aletti fa notare che la strada principale intrapresa per dimostrarlo non fu quella del rapporto tra annuncio (AT) e compimento (NT) – che pure viene praticata – bensì quella che puntava all'*anagnōrisis*. La tipologia viene utilizzata per mostrare il parallelismo tra Gesù e i profeti, perseguitati e messi a morte, cosicché si apra al lettore la possibilità di rico-

noscere in Gesù un profeta e un giusto perseguitato, come preparazione dell'*anagnōrisis* più difficile da accettare, riconoscere cioè il Messia nel Crocifisso. Secondo l'autore questo modo di procedere da parte degli evangelisti rende necessario un cambiamento di paradigma nell'affrontare lo studio della passione nei Sinottici.

Nel c. 2 («The Typology of the Synoptic Gospels. A Preliminary Overview», 31-45) si offre una panoramica della tipologia nei Sinottici, con i criteri e le tappe dell'analisi. Dapprima si presentano i criteri di Hays e di Allison utili per individuare le allusioni tipologiche, facendo notare che essi, tuttavia, non definiscono la loro funzione nella narrazione. Poi si dedica tutta una parte per indicare come i Sinottici procedano per elaborare la loro interpretazione figurale: secondo il numero nelle figure; secondo la tappa della redazione; secondo la distribuzione delle figure; secondo i locutori; secondo i destinatari; secondo i referenti biblici.

Con il c. 3 si affronta l'uso della tipologia nei singoli sinottici, iniziando da Marco («Christology and Typology in the Narrative of Mark», 47-70). Si mette in evidenza come per Marco siano importanti le figure di Elia e dei giusti perseguitati dei salmi come tipo per Gesù (il primo anche per Giovanni Battista); ampio spazio viene dato nell'indicare tutti i passi delle suppliche del giusto nei salmi che sono citati o a cui si allude nel racconto della passione; viene sottolineato il momento del grido di Gesù morente come sintesi delle suppliche di tutti gli innocenti della storia biblica; la rassegna si conclude con l'analisi della dichiarazione-*anagnōrisis* da parte del centurione: essa è tale per lui (ed esprime il futuro riconoscimento da parte dei pagani); tuttavia nel racconto non porta al riconoscimento da parte di altri. In Marco il riconoscimento rimane quello finale da parte di Dio avvenuto con la risurrezione.

Nel c. 4 si passa a esaminare il caso di Matteo («Christology and Typology in the Narrative of Matthew», 71-103). A differenza di Marco, che la usa in modo massiccio soltanto nel racconto della passione, in Matteo essa è disseminata in tutto il vangelo, fin dal racconto dell'infanzia. La sua peculiarità dell'uso della tipologia sta nell'utilizzo dei salmi, nelle allusioni a Geremia, nell'importante ruolo della figura di Mosè e nella tipologia regale. Sempre a marcare la differenza da Marco (da cui comunque dipende), il riconoscimento-*anagnōrisis* di Gesù messia comincia già a delinarsi da parte di alcuni personaggi del racconto, prima della morte, e viene contrapposta al rifiuto da parte di altri.

Segue l'esame dalla tipologia in Luca (c. 5: 105-154), argomento già trattato ampiamente dall'A. in altre sue opere precedenti, illustrato qui da ulteriori esempi, mettendo in luce le peculiarità lucane nell'uso della tipologia. Già in Lc 1-2 è ampiamente presente la tipologia profetica con la tipica *synkrisis* (110-120); nell'episodio della sinagoga di Nazaret essa diviene esplicita ed è Gesù stesso a praticarla, lasciando intendere che egli è il messia che compie le Scritture, anche quale profeta rifiutato (121-134), e in molti altri passi peculiari del racconto lucaico. La differenza rispetto a Mc e Mt, e che emerge particolarmente nel racconto della passione, è che in Lc il riconoscimento-*anagnōrisis* avviene ripetutamente, in modo diretto o indiretto, da parte di altri personaggi del racconto (soprattutto la sua innocenza e la sua qualità profetica). Quindi è Luca colui che si avvicina di più al genere ellenistico della biografia, in cui era richiesto che il protagonista risultasse illustre agli occhi dei suoi contemporanei (147).

Il c. 6 rappresenta già una conclusione, che raccoglie i frutti di quanto esposto, e li propone in forma di alcune tesi («The Typology of the Synoptics. Some Theses», 155-162). Qui si spiega più ampiamente perché la categoria teologico-biblica di annuncio-compimento, con la conseguente deduzione della superiorità di Gesù antitipo rispetto al tipo anticotestamentario, e poi praticata ampiamente dalle interpretazioni patristiche, pur essendo presente (negli episodi che precedono la passione), non ha il ruolo centrale nei vangeli. L'uso delle tipologia non ha infatti questa finalità: «Jesus' superiority does not belong to the typological reading» (160).

Rispetto alle versioni in francese e in italiano, questa in inglese comporta un'aggiunta, il c. 7 intitolato «The Culture of the Narrator of Luke-Acts. From Techniques to Theology» (165-177). Qui si prendono in considerazione la lingua specifica dell'opera lucana, i modelli letterari in essa utilizzati (c'è un sottotitolo in cui si annunciano i due prologhi, Lc 1,1-4 e At 1,1-5, ma poi del secondo non si parla, 168-169), il ruolo della retorica greca; si conclude «This ability to provide proofs chosen according to the audience, more than a vast culture, denotes a fine and creative intelligence» (172) [...] e dal momento che Luca cita autori greci o allude a loro «he had to have had a quite extensive culture» (174); perciò almeno implicitamente egli intende affermare che «the Good News is not made by a negation of cultures» (177).

Il testo è un valido aiuto per gettare luce sulla *mens* degli evangelisti che nelle loro comunità nascenti si trovano confrontati con la difficoltà di parlare del messia crocifisso – visto che le Scritture non presentavano annunci profetici in questo senso – e su quali modelli letterari potevano contare per superare questa impasse. L'autore raggiunge l'obiettivo che si era proposto, quello di rendere fruibile e comprensibile tale argomento, di sicuro interesse per ogni studioso dei vangeli. A questo proposito tale ricerca estende quella intrapresa da D. ARCANGELI, *Tipologia e compimento delle Scritture nel Vangelo di Giovanni* (recensita qui di seguito) dal momento che nel quarto vangelo esso, come afferma Aletti (19), la tipologia è molto presente.

Giuseppe Pulcinelli
Pontificia Università Lateranense
Viale Alessandrino, 675
00172 Roma
pulcinelli@pul.it

D. ARCANGELI, *Tipologia e compimento delle Scritture nel Vangelo di Giovanni. Analisi di alcuni racconti del Quarto Vangelo* (Supplementi alla Rivista Biblica 66), EDB, Bologna 2019, p. 280, cm 24, € 30,00, ISBN 978-88-103-0256-9.

Il volume contiene il testo della dissertazione dottorale che l'autore ha difeso presso la Facoltà Teologica dell'Emilia-Romagna l'8 novembre 2017, avendo come primo relatore il prof. Maurizio Marcheselli. Il lavoro prende in esame il

ruolo della tipologia nel Vangelo di Giovanni a partire da alcuni passaggi significativi. Dopo aver accennato nell'*Introduzione* a questioni relative alla lettura tipologica a partire dalle opere dei Padri della Chiesa, nei primi tre capitoli Davide Arcangeli pone le basi per una ripresa dell'interpretazione figurale nel quadro della moderna esegesi scientifica. Il punto di partenza, nel primo capitolo, è l'analisi di 1Cor 10,1-13 brano dove compare il sostantivo τύποι (v. 6) e τυπικῶς (v. 11). Al di là del dibattito sul significato dei termini, ossia sul valore morale o tipologico delle espressioni usate, ciò che interessa all'autore è cominciare a definire il confine fra tipologia e *synkrisis*. A partire da queste basi, nel secondo capitolo Arcangeli espone una breve storia della ricerca sulla tipologia, facendo riferimento alle riprese contemporanee a partire da Goppelt fino ad arrivare alla recente proposta di Aletti. Nella sua presentazione storica l'autore si premura di focalizzarsi soprattutto sul dibattito circa il funzionamento della tipologia all'interno degli scritti neotestamentari. Le riflessioni e i criteri adottati dagli autori a lui precedenti costituiscono poi la base per la definizione di un metodo per lo studio della tipologia, descritto accuratamente nel capitolo terzo. L'obiettivo di Arcangeli è individuare le figure dell'Antico Testamento che vengono messe in rapporto di compimento con elementi del racconto neotestamentario, secondo una relazione «interna e reciproca di discontinuità nella continuità, che implica un "di più"» (47). A tal fine viene elaborato un metodo in tre tappe: l'analisi narrativa del brano in questione, l'individuazione degli sfondi anticotestamentari presenti nel testo e la valutazione se il confronto fra l'elemento del Nuovo e quello dell'Antico istituisca un rapporto che vada al di là del semplice parallelo, verso una relazione di genere tipologico. L'autore si premurerà di applicare in maniera rigorosa il metodo nell'analisi di alcuni fra i brani più significativi del Vangelo di Giovanni. Per quanto necessariamente sintetica questa prima parte del lavoro di Arcangeli pone basi solide per l'indagine successiva e apre prospettive interessanti per una ripresa scientifica dell'utilizzo della lettura tipologica nell'ambito dell'esegesi scritturistica.

Nel quarto capitolo Arcangeli si propone di approfondire il brano delle nozze di Cana, individuato in Gv 2,1-11. L'analisi narrativa si focalizza soprattutto sui personaggi, sul punto di vista, sulla trama di rivelazione e su quella di risoluzione, quest'ultima identificata nel passaggio da una mancanza/vuoto a una presenza/riempimento attraverso il processo di una trasformazione. Su quest'osservazione l'autore fa leva per sottolineare come nell'insieme del brano l'antitipo del *Logos* incarnato si ponga come il compimento delle istituzioni anticotestamentarie, rappresentato dalle giare riempite fino all'orlo (ἕως ἄνω: v. 7). Interessante l'osservazione che il piano del compimento ponga Gesù non tanto in rapporto con una qualche figura, con Mosè in particolare, ma con il complesso delle istituzioni anticotestamentarie, in quella che l'autore chiama «tipologia istituzionale». In questo passaggio aiuta molto il riferimento simbolico portato dallo sfondo sapienziale e da considerazioni sulla letteratura rabbinica e le sue simbologie.

La pericope della donna samaritana è oggetto del capitolo quinto. Dopo aver analizzato in particolare i movimenti dei personaggi e i dialoghi, con l'emergere del punto di vista fraseologico, secondo la nomenclatura di Uspenskij, utilizzata a più riprese nel lavoro, l'autore si sofferma a esaminare i simboli dell'acqua e del

pozzo, facendo emergere lo sfondo culturale e legale connesso all'acqua del pozzo di Giacobbe (4,6). Questa, viene osservato, trova il suo compimento nell'acqua che Gesù dona, come – nella seconda parte del dialogo con la donna (vv. 16-26) – il culto materiale del Tempio si compie nel culto nello spirito (vv. 23-24). Rispetto alla trama di risoluzione si passa da situazioni quali la mancanza di Gesù, la necessità della donna, il bisogno di cibo che porta i discepoli in città a espressioni che richiamano il dissetarsi senza fine, il mangiare come compimento dell'opera del Padre, il donare acqua vivente. Grazie agli sfondi e a tali transizioni Gesù viene presentato come «il Messia-tempio da cui scaturisce lo Spirito» (129).

Nel sesto capitolo viene esaminato l'intero c. 6 del Quarto Vangelo. L'analisi narrativa verte soprattutto sulla composizione del dialogo, scandito dagli interventi della folla e dei giudei con le conseguenti risposte di Gesù, per terminare nel confronto con il personaggio dei discepoli. A una trama di risoluzione che vede la transizione dalla mancanza all'abbondanza, dall'assenza alla presenza e dalla morte alla vita a opera di Gesù donatore, corrisponde la trama di rivelazione mediante la quale lo stesso Gesù si manifesta come pane disceso dal cielo per la vita eterna. Nel gioco narrativo rientrano lo sfondo anticotestamentario della manna esodica, ma anche quello deuteronomico della parola che è vita (Dt 32,47) e quello sapienziale del banchetto della sapienza. La morte dei padri, il fatto che Gesù designi sé stesso come il pane vero (τὸν ἀληθινόν: 6,32), la sazietà perenne che caratterizza questo pane (v. 35) e la sua capacità di donare la vita eterna (v. 51) vengono considerati segnali inequivocabili di compimento.

Nel settimo capitolo l'autore mette a studio in maniera approfondita la sequenza della morte di Gesù (19,16b-42). A partire dalla divisione e analisi delle diverse scene con i rispettivi personaggi che si avvicinano attorno alla croce, Arcangeli descrive come in tutto il brano Gesù si mostri alla stregua di colui che, innalzato, esercita il suo potere regale. Dal punto di vista della risoluzione appare come la spoliatura di Gesù, la perdita della madre, la mancanza d'acqua, la trafittura, diventano occasione per la consegna da parte del «re dei Giudei» (v. 19) dei suoi doni. Il tutto raggiunge il suo *climax* con la morte di Gesù, presentata paradossalmente come atto libero di consegna dello spirito (v. 30). Con la trafittura e la fuoriuscita di sangue e acqua trova il suo vertice anche la trama rivelativa, con il dono della maggiore intimità corporea stante a significare il dono dello Spirito Santo che attraverso la morte di Gesù genera la testimonianza della comunità, rappresentata dal discepolo amato con la madre. Dopo aver analizzato i vari sfondi anticotestamentari legati alle scene della morte di Gesù, l'autore si sofferma soprattutto sulla simbolica dell'acqua e del sangue, facendo vedere come la morte di Gesù compia le istituzioni salvifiche di Israele, in particolare quelle della Pasqua e del culto del tempio. Con riferimento al corpo trafitto del giusto messianico sofferente (Zc 12,10) e al tempio escatologico (Ez 47), il corpo di Gesù viene presentato come il vero Tempio, distrutto e allo stesso tempo integro, da cui scaturisce la salvezza. Un approfondimento interessante è riservato anche alla figura della Madre, come antitipo di Sion-Gerusalemme, sposa di YHWH, che accoglie i figli d'Israele nella generazione escatologica della comunità dei figli di Dio. Le analisi dei brani evangelici vengono condotte dall'autore con rigore, fedeli all'enunciazione programmatica del metodo compiuta nei pri-

mi tre capitoli del volume. Lì dove però si passa a considerazioni sul livello simbolico le argomentazioni cessano di essere così stringenti e le sovrapposizioni di idee legate ai diversi simboli rendono le dimostrazioni più deboli.

Nell'ottavo e ultimo capitolo l'autore raccoglie i risultati raggiunti e ne opera una valida sintesi, centrata sulla funzione dei segnali di compimento e sulla nozione di tipologia istituzionale. A riguardo di quest'ultima Arcangeli ne osserva il valore per quanto riguarda l'intera composizione del macroracconto giovanneo. L'itinerario del Logos presenta infatti un abbassamento cui segue un innalzamento, che si compie con il dono della grazia. Le istituzioni salvifiche di Israele vengono assunte da un uomo di carne (effetto *primacy*), producendo una situazione straniante che porta all'incomprensione e all'opposizione (effetto *recency*) e raggiunge il suo culmine sulla croce. Lì però paradossalmente la tipologia istituzionale, vedendovi la consegna escatologica dello Spirito Santo, rende possibile l'accesso alla fede, favorendo la generazione della comunità ecclesiale. A queste considerazioni Arcangeli aggiunge dei rilievi circa il «carattere “non sostitutivo” del compimento tipologico» nel quarto vangelo (249). Se il compimento venisse inteso infatti come un semplice «di più» che portasse al rimpiazzo, il tipo smetterebbe di funzionare per cedere del tutto il posto all'antitipo. Alla luce delle analisi dei brani riportate nella ricerca Arcangeli rileva come il figurato cristologico non emerga come separato dalla figura istituzionale. L'antitipo proviene dall'origine, è presente fin dal tipo istituzionale e lo orienta al compimento, in un processo di integrazione, di piena maturazione di caratteri già presenti nel tipo. Il superamento avviene non sullo stesso piano, ma su livelli qualitativamente diversi. Le considerazioni di quest'ultimo capitolo, riguardando una questione così importante, richiederebbero sicuramente uno spazio più ampio e una maggiore disamina scientifica anche alla luce della tensione presente nel quarto vangelo tra passaggi che sembrano presentare gradi diversi, anche a volte di discontinuità piuttosto forte, per quanto riguarda il rapporto con le figure anticotestamentarie.

Steven Ruzza
Seminario Patriarcale di Venezia
Sestiere Dorsoduro, 1
30123 Venezia VE
steven.ruzza@gmail.com

F. JERMINI, *La mediazione di Cristo per la salvezza. Modelli argomentativi in Rm 10,1-13* (AnBib. Dissertationes 233) Gregorian & Biblical Press, Roma 2021, p. 292, cm 23, € 34,00, ISBN 979-12-59-86003-3.

Con questa monografia Fabrizio Jermini pubblica il testo integrale della sua dissertazione dottorale, discussa il 22 giugno 2020 presso il Pontificio Istituto Biblico di Roma ed elaborata sotto la direzione del prof. Juan Manuel Granados Rojas. Oggetto della ricerca è lo studio esegetico di Rm 10,1-13 a partire dalla

definizione dei modelli argomentativi utilizzati da Paolo in questo passaggio della sezione di Rm 9–11.

La monografia si articola in tre capitoli racchiusi tra un'introduzione e una serie di conclusioni generali. Nell'introduzione l'autore evidenzia la complessità della sezione di Rm 9–11 rispetto a due dimensioni complementari: la definizione dei criteri ermeneutici da adottare per una corretta interpretazione della sezione; l'individuazione della funzione di Rm 9–11 all'interno della Lettera ai Romani. A conclusione di questa presentazione, partendo dalle domande connesse ai limiti che gli studi richiamati evidenziano, Jermini offre una prima sintetica presentazione del percorso che intende adottare per la sua ricerca, includendo anche una riflessione sui limiti del suo studio.

Nel primo capitolo viene proposto uno sguardo panoramico su 9,30–10,21: volendo utilizzare un'immagine cinematografica, l'autore offre un passaggio da un *campo lungo*, individuando gli elementi che attestano la presenza dello sfondo dell'elezione nei cc. 9–11, a un *campo medio*, restringendo l'angolo di visuale a 9,30–10,21. Rispetto a questa sottosezione Jermini si sofferma a delineare lo *status quaestionis* relativo alla sua composizione, richiamando una serie di studi raccolti intorno a due categorie: approccio lessicale-tematico e analisi retorica. Il primo capitolo si chiude con una presentazione dei modelli scritturistici adottati dai commentatori per analizzare 9,30–10,21, fondamentalmente legati all'esegesi midrashica e a modelli omiletici.

Nel secondo capitolo l'autore analizza la cornice argomentativa della pericope oggetto della ricerca, evidenziando a partire dallo studio del lessico, dello stile e dei richiami ai testi anticotestamentari come i passaggi di 9,30–33 e di 10,14–21 risultino finalizzati a dimostrare con la Scrittura che l'azione divina nella sua paradossalità non preclude la salvezza neanche a chi l'ha rifiutata, offrendo in Cristo una mediazione che opera il ribaltamento della logica dell'elezione.

Il terzo capitolo, in maniera ampia e articolata, prende in esame la pericope oggetto della ricerca, definendo il modo in cui Paolo argomenta in questo passaggio cruciale dei cc. 9–11 e dell'intera Lettera ai Romani. Partendo da un'analisi della *dispositio* retorica del testo, con l'individuazione della *propositio* in 10,4 e della *probatio* in 10,5–13, si passa a un'analisi dei parallelismi, dei modelli orali soggiacenti caratterizzati da una sequenza di polarità (salire/scendere, bocca/ cuore...), delle caratteristiche lessicali e tematiche. Lo studio si conclude con la riflessione sui richiami scritturistici partendo dai modelli interpretativi adottati da Paolo, in parte condivisi con il contesto culturale e religioso a lui contemporaneo. Il modello interpretativo utilizzato dall'apostolo viene analizzato secondo una duplice prospettiva: la dimensione temporale attualizzante che si realizza nell'evento Cristo; la tensione presente/futuro che si definisce nell'ermeneutica dell'intreccio tra la Torah (Lv 18,5 e soprattutto Dt 30,12–14) e i Profeti (Is 28,16 e soprattutto Gl 3,5), finalizzata ad attribuire a Cristo il ruolo che è proprio della Torah nel contesto scritturistico.

Ultimo passaggio della ricerca di Jermini è la presentazione di alcune conclusioni, con le quali egli offre in maniera sintetica i risultati della sua analisi evidenziando le novità emerse relativamente all'interpretazione di 10,1–13. Sottolineando la dimensione della paradossalità dell'argomentazione paolina, il percor-

so consente all'autore di sostenere come mediante la Scrittura l'apostolo sviluppi un ragionamento che vada oltre la stessa *propositio* di 10,4: nel contesto argomentativo di Rm 1–11 Paolo afferma come la salvezza offerta a tutti costituisca la pienezza del disegno della giustizia di Dio che si realizza in virtù della mediazione di Cristo, rispondendo così alla *propositio* di 1,16-17 che costituisce la tesi dell'intera lettera o, quanto meno, dei cc. 1–11. Conclude lo studio l'indice delle abbreviazioni e delle sigle, un'ampia e aggiornata bibliografia, l'indice degli autori e dei testi citati.

Diversi i meriti che contraddistinguono questa ricerca. In primo luogo, sembra doveroso sottolineare come nel contesto degli studi sull'uso paolino della Scrittura, che a partire dalla monografia «Paul's Use of the Old Testament» di E. E. Ellis si sono progressivamente moltiplicati, l'opera di Jermini costituisca uno dei pochi contributi in lingua italiana sul tema. Va riconosciuto all'autore il merito di avere realizzato uno studio ampio e articolato su un argomento tanto analizzato soprattutto in ambito anglosassone, arricchendo la piuttosto esigua bibliografia in lingua italiana sul tema.

Un secondo merito indubbio è quello di aver condotto un confronto attento, puntuale e ben circoscritto con i modelli ermeneutici contemporanei all'apostolo. L'autore sviluppa un'ampia disamina sia dei testi di Qumran e dei *midrashim* relativamente al senso nascosto della Scrittura, sia dei *midrashim* omiletici, della letteratura pseudepigrafica dell'Antico Testamento, dei manoscritti di Qumran, dell'opera di Filone e dei testi del Nuovo Testamento riguardo all'ermeneutica dell'intreccio tra la Torah e i Profeti. L'ampio richiamo ai testi evidenzia l'esistenza di importanti punti di contatto (soprattutto con alcuni testi di Qumran e con il metodo midrashico) e, allo stesso tempo, di differenze nella modalità e nell'orizzonte con i quali Paolo riprende i testi anticotestamentari: lo studio consente a Jermini di sottolineare a più riprese la pertinenza del metodo esegetico paolino, condiviso con altri approcci a lui contestuali, e la novità del suo modello interpretativo, che si sviluppa a partire dall'evento Cristo, compimento dell'opera salvifica di Dio secondo quanto attestato dalla Scrittura stessa letta e interpretata nel contesto di 10,1-13.

In questo percorso di analisi un terzo merito dell'autore consiste nell'aver evidenziato a più riprese la libertà di Paolo nell'usare gli strumenti ermeneutici a sua disposizione per riprendere la Scrittura nel contesto dell'argomentazione. La sottolineatura riproposta in diversi passaggi da Jermini è non scontata o pleonastica: diversi contributi sul tema soprattutto nel passato (anche se la criticità si ripropone ancora nel presente!) manifestano il limite di non tenere in debita considerazione la libertà e l'originalità dell'approccio paolino, ingabbiando in modo forzato una modalità interpretativa che sfugge a tentativi di schematizzazione troppo rigidi o definiti. Lungi dall'essere priva di fondamento, l'esegesi paolina si muove, come evidenzia l'autore, nella logica della paradossalità, mettendo insieme in un dialogo complesso e articolato tradizione e novità attraverso l'uso di modelli interpretativi ridefiniti con originalità dall'apostolo stesso.

Accanto a questi indubbi meriti, personalmente mi permetto di segnalare un aspetto connesso alla logica interpretativa proposta da Paolo che richiederebbe un ulteriore approfondimento o, quanto meno, una più attenta conside-

razione. Nel percorso di analisi si assiste, talvolta, a una sottolineatura eccessiva della continuità dell'esegesi paolina rispetto alla Scrittura o ad alcuni contesti della letteratura ebraica a lui contemporanei, a scapito di un richiamo più marcato all'originalità del suo approccio. Certamente Paolo non è l'unico a riferirsi all'Antico Testamento in maniera libera, tale da modificare i testi e da ridefinire i contesti dei passi scritturistici. Tuttavia, è altrettanto vero che la sua prospettiva è pressoché unica dal momento che egli, partendo dalla Scrittura, la rilegge nel contesto escatologico inaugurato dall'evento Cristo, avvicinandola con una prospettiva originale che parte del compimento per ridefinire la promessa. In questo processo più che dalla Torah alla Profezia si realizza spesso un passaggio inverso, ossia dal compimento annunciato dalla Profezia, e realizzato in Cristo, alla Torah, che alla luce del compimento viene ridefinita secondo una prospettiva che non procede sempre per logica consequenziale. Jermini individua correttamente la premessa a questa originale modalità interpretativa, evidenziando le antitesi sulle quali si costruisce l'argomentazione paradossale di Paolo. Tuttavia non sempre la sua riflessione riesce a trarre tutte le conseguenze di tale premessa.

Al di là di questo aspetto che richiederebbe un ulteriore approfondimento, lo studio condotto da Jermini risulta dettagliato, articolato e originale, tale da costituire un importante contributo su uno dei passaggi più complessi e ricchi della Lettera ai Romani e dell'intera letteratura paolina.

Carlo Lembo
Istituto Teologico Leoniano
Anagni (FR)
cocab@libero.it

TAIJU YAMANAKA, *Philip, a Collaborative Forerunner of Peter and Paul: A Study of Philip's Characterization in Acts* (Analecta biblica dissertationes 234), Gregorian & Biblical Press, Roma 2022, p. 311, cm 23, € 38,00, ISBN 979-12-5986-006-4.

Il volume è il frutto di una dissertazione dottorale in Scienze Bibliche difesa presso il Pontificio Istituto Biblico di Roma nel gennaio 2022 sotto la direzione di Dean Bécharde e Jean-Noël Aletti. Già dal sottotitolo si evince che l'autore, gesuita giapponese, intende muoversi all'interno del metodo narrativo. In effetti Yamanaka dichiara sin dall'inizio essere l'approccio narrativo la sua scelta metodologica. Sicché la ricerca, *in intentione*, non dovrebbe occuparsi né di aspetti storici né delle tradizioni che stanno dietro al testo. Partendo dal racconto *ut jacet* si concentra su un personaggio minore del secondo tomo di Luca, ovvero Filippo, uno dei sette, protagonista di alcuni episodi.

Lo studio è organizzato in modo abbastanza classico, com'è tipico di una tesi: dopo un primo capitolo dove l'autore presenta lo *status questionis*, v'è un secondo capitolo dedicato all'opera lucana nel suo complesso e alla sua struttura fondamentale. Cinque capitoli, poi, sono consacrati all'analisi delle pericopi nel-

le quali compare Filippo, mentre l'ottavo e ultimo capitolo offre una sintesi della caratterizzazione del personaggio nel libro degli Atti.

Lo stato dell'arte ripercorre brevemente le grandi tappe della ricerca neotestamentaria, a partire dalla scuola di Tubinga, per affrontare poi la *Quellenkritik*, la *Formgeschichte* e la *Redaktionsgeschichte*. Particolare attenzione è riservata all'approccio narrativo. L'autore ricorda due studi recenti assai importanti esplicitamente dedicati a Filippo: il primo è firmato da F.S. SPENCER (*The Portrait of Philip in Acts: A Study of Roles and Relations* [Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 67], Sheffield Academic Press, Sheffield 1992), mentre il secondo, ancora più recente, è di P. Fabien (*Philippe «l'évangéliste» au tournant de la mission dans les Actes des apôtres. Philippe, Simon le magicien et l'eunuque éthiopien* [Lectio divina 232], Cerf, Paris 2010). Yamanaka dedica alcune pagine (13-16) a recensire lo studio di Spencer, mentre liquida il saggio di Fabien in nove righe (16-17), nonostante lo studio in francese sia esplicitamente narrativo. Una maggiore attenzione al saggio di Fabien, al suo metodo e soprattutto ai suoi risultati non avrebbe guastato la panoramica iniziale.

Il secondo breve capitolo consacrato all'intreccio di Lc-At di fatto si concentra sulle estremità, per mezzo del classico confronto fra il proemio del terzo Vangelo (Lc 1,1-4) e il proemio di Atti (At 1,1-2), la fine di Luca (Lc 24,46-49) e l'inizio di Atti (At 1,8). Poi, a proposito della sezione dei cc. 6-12 di Atti, l'autore riprende alcune intuizioni di D. Peterson, vedendo una serie di nessi fra causa ed effetto. Scrive: «[F]rom Acts 6 to 12, the narrator may arrange the episodes not only in a timeline, but also by a cause and effect linkage» (33): l'elezione e l'attività dei Sette, in particolare di Stefano (At 6,1-8,1a.2) rappresentano una causa che ha un triplice risultato: anzitutto la persecuzione della chiesa di Gerusalemme (8,1b.3), poi la persecuzione da parte di Saulo (9,1-31), infine la persecuzione della chiesa di Gerusalemme da parte di Erode (11,18). A sua volta la persecuzione della chiesa di Gerusalemme causa la missione fuori dalla città santa (8,4), in Samaria e presso l'eunuco (8,5-13.26-40); tale missione causa l'intervento di Pietro e Giovanni (8,14-25), al punto che una notevole sezione è dedicata al viaggio missionario di Pietro a Cesarea (9,32-11,18) e all'opera di Barnaba ad Antiochia (11,19-30). Particolare attenzione è poi dedicata ai termini riguardanti la testimonianza (μαρτύς, μαρτυρέω, μαρτύρομαι, διαμαρτύρομαι, μαρτυρία, μαρτύριον). A questo proposito il lettore si chiede, al di là della pertinenza dell'ipotesi di Peterson, quale sia il nesso fra questa panoramica e l'analisi narrativa.

Prima di entrare nello specifico del contenuto dei vari capitoli, è necessaria una nota sulla loro struttura. Con qualche differenza, solitamente l'autore precisa la delimitazione della pericope, poi offre una struttura e definisce il tipo di intreccio (di risoluzione o di rivelazione); segue un *close reading* del testo, secondo le scene individuate nello studio della struttura; infine, a conclusione, sintetizza i dati della ricerca, concentrandosi sui termini della caratterizzazione; un breve sommario chiude il capitolo.

Yamanaka sceglie di analizzare 6,1-7 (l'elezione dei Sette), 6,8-8,3 (la controversia fra Stefano e il sinedrio, il discorso di Stefano e il martirio), 8,4-25 (Filippo in Samaria), 8,26-40 (l'incontro con l'eunuco), 21,1-16 (Filippo a Cesarea). Questa scelta presta il fianco a critiche, in quanto in 6,8-8,3 Filippo non compare

mai. Lo studioso, tuttavia, giustifica la lunga analisi della pericope a motivo della *synkrisis* che Luca costruisce: Stefano e Filippo sono colmi di Spirito e sapienza (6,3); Stefano agisce all'interno di Gerusalemme (6,1-7,60) ed è ucciso fuori (7,58), mentre Filippo predica all'interno di una città della Samaria (8,5); Stefano compie grandi miracoli e segni (6,8) e dà la sua testimonianza (6,9-10; 7,2-53), mentre Filippo proclama il Cristo (8,5), evangelizza a proposito del regno di Dio e del nome di Gesù (8,13); la reazione al discorso di Stefano è la sua uccisione (7,54-58), mentre la reazione alla predicazione di Filippo è la gioia in città (8,8).

Il *focus* della tesi è la caratterizzazione di Filippo, sicché il lettore si attende che l'esegeta utilizzi la strumentazione messa a punto finora dalla ricerca narratologica *tout-court* e, *in specie*, dall'analisi narrativa applicata alla Bibbia, per illustrare questo aspetto. Invece così non accade. Paradossalmente Yamanaka ignora la discussione a proposito dell'analisi dei personaggi, ma soprattutto non si è impadronito di una metodologia che gli permetta di scendere in profondità. I criteri euristici sono pochissimi, sostanzialmente tre: *telling*, *showing* e *synkrisis*. Significativa è la tabella finale (256-258) dove sono elencati i passi studiati e per ogni pericope si precisa l'utilizzo del *telling*, dello *showing* e della *synkrisis*. Non che queste osservazioni siano inutili o malfatte, ma rappresentano solo una piccola parte degli strumenti euristici per analizzare la caratterizzazione di un personaggio. Stupisce, per esempio, l'assoluta mancanza dei celebri criteri messi a punto da Robert Alter (autore mai citato). In quell'opera pionieristica dell'analisi narrativa (divenuta, poi, un classico) egli affermava: «Now, in reliable third-person narrations, such as in the Bible, there is a scale of means, in ascending order of explicitness and certainty, for conveying information about the motives, the attitudes, the moral nature of characters. Character can be revealed through the report of actions; through appearance, gestures, posture, costume; through one character's comments on another; through direct speech by the character; through inward speech, either summarized or quoted as interior monologue; or through statements by the narrator about the attitudes and intentions of the personages, which may come either as flat assertions or motivated explanations» (R. ALTER, *The Art of Biblical Narrative: Revised and Updated*, Basic Books, New York 2011, 146). I primi quattro elementi appartengono al procedimento denominato *showing*, con cui il narratore tende a fornire una rappresentazione più distanziata e oggettivante del personaggio, senza intromettersi direttamente con considerazioni proprie; l'ultimo elemento rientra nel *telling*, attraverso cui il narratore entra in maniera più diretta a orientare la visione e la valutazione del personaggio. In altre parole, non basta distinguere fra *telling* e *showing*, ma bisogna chiedersi: «Chi dice che cosa?». Non è la stessa cosa che un'affermazione sia sulle labbra di un personaggio o sia in bocca al narratore, in quanto il grado di certezza cambia notevolmente. Uno studio narrativo si fa attento a queste differenze, in quanto la strategia comunicativa è interamente costruita proprio su questi particolari e il lettore è così istruito ad avanzare nella comprensione del personaggio. Ma di tutto questo processo non v'è traccia nello studio di Yamanaka.

Qual è il risultato? Dopo pagine di analisi l'autore ripete esattamente le stesse parole del testo biblico. A conclusione scrive: «The narrator presents Philip by telling as the one who is filled with the Holy Spirit, wisdom, and faith (6,3.5).

And he is chosen by the Christian assembly in Jerusalem (v. 5) and assigned as one of the seven ministers at table in Jerusalem by the apostles (v. 4). Philip becomes an assistant for the twelve in Jerusalem (v. 6). Then, the narrator defines Philip by telling as the evangelist (21,8), and the substantive *euaggelistés* is applied only to him in Acts» (258). V'è anzitutto l'imprecisione (anzi l'errore) di attribuire le caratteristiche dei Sette e dunque di Filippo (cf. 6,3.5) al narratore, quando invece sono gli apostoli a fornirle; il fatto che non sia il narratore ma siano gli apostoli a elencare tali caratteristiche avrebbe dovuto suscitare una serie di interrogativi e, dunque, condurre la ricerca nella direzione di capire in che modo la narrazione onori quanto gli apostoli affermano. In che modo, cioè, la dichiarazione di un gruppo di personaggi (da prendere con le pinze, secondo quanto afferma sapientemente Alter) diventa programmatica e quindi da verificare all'interno della narrazione? Inutile dire che una simile istruzione del problema manca interamente, non essendoci nemmeno la percezione della differenza fra quanto dice il narratore e quanto affermano i personaggi; così tutto è appiattito e si ripete *verbatim* quanto dice il testo. Alla fine, il lettore rilegge esattamente gli stessi termini di Atti, senza alcun incremento nella comprensione del racconto; chi poi è minimamente addentro all'analisi narrativa intende che l'autore non dispone di una strumentazione adeguata per condurre un'analisi critica.

Vi sono altre scelte che disturbano. La prima sono le continue concordanze. Spesso l'autore elenca tutti (o quasi) i passi dell'opera lucana nei quali ricorre un vocabolo che sta considerando. Indubbiamente l'attenzione alle ricorrenze è importante per valutare la pertinenza o meno di un'interpretazione. Ma che senso ha compilare la concordanza senza alcuna osservazione circa il contesto? Scrive, per esempio: «The noun *sophía*, meaning “wisdom or the human capacity to understand”, is used four times in Acts. The word is applied to the seven (6,3), Stephen (6,10), Joseph (7,10), and Moses (7,22). In the Lucan Gospel, it is applied to Jesus (Luke 2,40.52; 7,35; 21,15) and Solomon (11,31) and God (11,49). Then, *sophía* describes human qualities, as well as divine. But the human wisdom which is expressed by the term may be recognized in the Lucan writings as having divine origin (v. 49). Moreover, all persons who are regarded as having wisdom in Luke-Acts exercise their roles to actualize the divine will: to guide and teach the people, to overcome persecutions which happen against their faith, etc.» (59-60). Si tratta di una conclusione sostanzialmente omiletica, ben lontana dalla completezza, dalla ricchezza e dalla specificità del termine σοφία in Luca; soprattutto, mancando la distinzione su «chi dice che cosa», tutto è appiattito ed essendo del tutto assente una precisazione sui differenti contesti, si tirano conseguenze troppo semplici (si vedano a proposito, a titolo di esempio, le ben differenti considerazioni sul termine σοφία in Luca di L. MAZZINGHI, «Perché mi cercavate? Non sapevate che io devo occuparmi delle cose del Padre mio?» (Lc 2,49)», in E.M. TONIOLO [a cura di], *Maria e il Dio dei nostri Padri, Padre del Signore nostro Gesù Cristo. Atti del XII Simposio Internazionale Mariologico (Roma, 5-8 ottobre 1999)*, Marianum, Roma 2001, 187-219: 204-209).

Nell'analisi narrativa è buona norma tener conto dell'ordine della narrazione. Se il racconto opera sul lettore, è necessario far emergere *come* questo avvenga, in quale modo, cioè, il testo plasmi il suo lettore non solo informandolo, ma

proponendogli una determinata visione del mondo. Poiché il testo è letto così come si presenta, pagina dopo pagina, pericope dopo pericope, ne consegue che va rispettato sommamente l'ordine in cui le cose sono raccontate dal narratore e, dunque, presentate al lettore. Alla linearità del processo di lettura corrisponde la progressiva e stratificata ermeneutica del lettore. Come gli elementi verbali appaiono uno dopo l'altro, anche i complessi semantici vengono costruiti cumulativamente. Sicché l'interpretazione si costruisce pian piano. Yamanaka, invece va avanti e indietro indifferentemente, ancora una volta non rispettando i criteri dell'analisi narrativa.

Disturbano poi alcuni approfondimenti storici (per esempio, quello circa i Samaritani [119-125]) che rivelano una confusione di piani. Che senso ha in una ricerca narrativa dedicare pagine a questioni storiche che, per quanto interessanti, esulano interamente dal metodo? Se essi fossero stati rubricati come *excursus* potevano essere considerati contributi arricchenti, ma all'interno di un discorso dominato dall'analisi narrativa, sembrano davvero fuori luogo.

Insomma, se Yamanaka ha profuso grande impegno a scrivere questa dissertazione, il risultato è abbastanza deludente proprio perché il gesuita giapponese non padroneggia il metodo narrativo, ma si limita a qualche osservazione di tipo narrativo. Ne consegue che lo studio assomiglia molto a una parafrasi che non permette di entrare nella complessità del racconto, tantomeno nella sua intelligenza narrativa e teologica.

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

FRANCO MOSCONI

Ruminare la Scrittura

Introduzione alla *lectio divina*

PREFAZIONE DI PIERGIORGIO CATTANI

Frutto dell'antica sapienza spirituale custodita nell'Eremo di Camaldoli, il libro introduce alla *lectio divina*. Per far propria la Parola di Dio, traducendola in esperienza di vita, occorre "ruminare la Scrittura", stare su di essa, sostare con pazienza, per avere il tempo di gustarne i diversi sapori che pian piano vengono riconosciuti, ricercati, attesi.



«SENTIERI»

pp. 80 - € 8,00



SOCIETÀ EDITORIALE IL PORTICO Spa
Via Scipione Dal Ferro, 4 - 40138 Bologna
Tel. 051 3941205 - commerciale@ilporticoeditoriale.it

*XXII Convegno di Studi Veterotestamentari
Associazione Biblica Italiana
La diaspora. Realtà e significati delle diaspore
giudaiche nell'età del Secondo Tempio
(Montesilvano 5-7 settembre 2022)*

Al termine «diaspora» viene usualmente attribuito il significato negativo di «dispersione, sparpagliamento» del popolo d'Israele dal proprio luogo di origine. La diaspora designerebbe, cioè, il periodo storico successivo a quello di un'esperienza storica secolare che il popolo ebraico avrebbe vissuto in modo unitario nel suo originario territorio geografico circoscritto, cioè la terra d'Israele. Sulla base di una più attenta considerazione dei dati storici e letterari, tale prospettiva principalmente negativa dovrebbe essere rivista. Infatti, le più recenti acquisizioni storiografiche rendono difficile sostenere, da un punto di vista critico, una secolare identità unitaria del popolo ebraico in terra d'Israele precedente il periodo esilico.

Ciò comporta, almeno per quanto riguarda l'uso del termine, una concezione di quella realtà che è piuttosto tardiva e che probabilmente non corrisponde alla situazione del periodo storico che si suole definire del «Secondo Tempio» (pensiamo qui al periodo che va dalla fine dell'esilio babilonese all'inizio dell'era cristiana).

Infatti, durante il periodo del Secondo Tempio varie comunità giudaiche vivevano stabilmente in diverse regioni geografiche, spesso lontano dalla terra d'Israele, e accettavano di condividere con altri popoli una serie di fattori di solito determinanti per la definizione della propria identità, quali per esempio l'esprimersi in una determinata lingua, accettare usi propri di determinati contesti politico-sociali e inserirsi pienamente nel contesto economico.

Per una trattazione metodologicamente più corretta di ciò che per convenzione viene chiamato «diaspora» (sempre in riferimento all'ambito ebraico/giudaico) è quindi forse opportuno invertire la prospettiva e considerare la «dispersione» – o forse meglio la «disseminazione» – del popolo ebraico come una situazione normale e permanente durante tale periodo, indipendentemente da come esso abbia concepito la propria origine, nei tempi in cui furono redatti e accolti come autorevoli gli scritti biblici. In altre parole, non ci si dovrebbe lasciare influenzare da una prospettiva storiografica per lo più successiva al periodo del Secondo Tempio, e questo nonostante la concezione negativa della diaspora sia presente già in diversi testi biblici.

CRISTINA SIMONETTI ha presentato una relazione dal titolo: «Gli Ebrei sotto i Persiani: là sui fiumi di Babilonia». Tracce degli esuli ebrei a Babilonia sono presenti nella documentazione cuneiforme del periodo, e altre tracce si hanno nei documenti di età achemenide. Anche dopo la conquista di Babilonia da parte di Ciro II, non tutti gli Ebrei tornarono a Gerusalemme e ci sono molte indicazioni che farebbero pensare a un ritorno più lento, diluito nel tempo. L'apporto della nuova documentazione cuneiforme, che sta lentamente venendo pubblicata, fornisce preziose informazioni relative alla collocazione di contadini giudei nella Mesopotamia centrale, la cui attività è attestata continuativamente dalla conquista del 587 fino al 477 a.C. e oltre. Tuttavia la mancata pubblicazione dell'intero *corpus* dei documenti, che sembra trattare questioni di natura economica e giuridica di vita quotidiana, ci impedisce di avere informazioni sulla parte dei deportati che decisero poi di tornare: questi documenti ci fanno vedere come nel corso degli anni gli Ebrei si fossero ambientati nella cultura babilonese, pur continuando, tuttavia, a mantenere vive alcune loro tradizioni, a iniziare dall'uso dei nomi propri e, forse, anche di alcune festività.

LUCIO TROIANI ha offerto una relazione dal titolo: «Osservazioni sopra la diaspora di età ellenistico-romana». Ha esaminato documenti letterari di autori classici come Orazio, Petronio, Persio, Epitteto, circa lo *status* degli Ebrei della diaspora nel contesto ellenistico-romano, senza dimenticare autori ebrei di lingua greca come Filone e Flavio Giuseppe. In conclusione, la diaspora di età greca e romana rappresenta un mondo variegato e complesso che si nutre dell'apporto di diverse culture locali, in specie quella ellenistica, che concorrono fra l'altro a giustificare la ricchezza e la complessità del *kerygma* cristiano. Il Nuovo Testamento è, infatti, testimonianza storica di primo ordine per fare luce su questo mondo. È innegabile che non sarebbe possibile spiegare storicamente, senza il canale della diaspora ebraica, la rapida diffusione del *kerygma* dall'Asia alla Spagna.

GIOVANNI IBBA ha offerto un intervento su: «La dispersione come castigo e il ritorno come premio in alcuni testi giudaici del Secondo Tempio». Sono stati analizzati alcuni testi tratti dal *Libro dei Giubilei*, dal *Documento di Damasco* e dal *Libro dei Sogni*, oltre all'opera qumranica detta *La nuova Gerusalemme*. In questi testi, la dispersione è vista come una punizione finalizzata alla conversione del popolo d'Israele (la «circoncisione del cuore»). La differenza più importante sta nell'identificare il «resto» che ritornerà in patria; nei manoscritti qumranici si tratta evidentemente dei membri della setta. In queste opere, la dispersione è vista come qualcosa di ineludibile e scritto nel cielo, necessaria alla circoncisione del cuore e alla realizzazione di un regno che garantisca la presenza di Dio fra il popolo con la descrizione di una Gerusalemme maestosa e di un tempio funzionante: tutto quello che in qualche modo era stato indicato nella Torah, ma che non poteva realizzarsi pienamente senza questo lungo periodo storico vissuto da Israele; un lungo periodo computato in modi differenti, come si vede in *Giubilei*, *Documento di Damasco*, *Daniele*.

La relazione di MARIA BRUTTI ha avuto come tema: «Il complesso rapporto della diaspora ebraica con il potere dominante: alcuni esempi significativi». In un primo momento, ha studiato il rapporto della diaspora/esilio ebraica/o con il potere dominante durante i periodi neo-babilonese e della dominazione persia-

na. Ha introdotto il lavoro una breve discussione sulle fonti, a partire da quelle bibliche (Daniele, Ester, Tobia, Esdra-Neemia), da alcuni studiosi considerate oggi del tutto inaffidabili dal punto di vista storico. È seguita la prospettiva generata da nuove ricerche (Alstola, Lipschitz...) che hanno messo in primo piano (2000-2022) il contributo archeologico e documentario, in particolare grazie alla scoperta degli archivi di Murasu e di Yahadu. In secondo momento, Brutti ha affrontato il tema della diaspora in Asia Orientale durante il periodo ellenistico, tenendo presente l'apporto di Flavio Giuseppe e dei documenti derivanti dai dati epigrafici. Sono stati offerti alcuni esempi significativi, in particolare i giudei della diaspora sotto Antioco III, con particolare riferimento alla città di Sardis. Si può affermare che, anche se gli imperi di età persiana mostrano una certa tolleranza riguardo al culto e al mantenimento delle proprie leggi delle comunità ebraiche in diaspora, tutto è subordinato alla strategia di conservazione imperiale, non alla concessione di una reale autonomia, come per esempio quella di cittadinanza.

È toccato ad ANNA PASSONI DELL'ACQUA analizzare come la diaspora è trattata nella LXX. Testimone eccezionale della diaspora ellenofona, il suo legame con l'Egitto appare sempre più importante non solo per l'universo ellenofono, ma anche per l'influsso della cultura autoctona, erede dell'antichissima civiltà egizia. La relazione è stata imperniata sull'analisi lessicale dei gruppi semantici impiegati per riferirsi alla diaspora giudaica sia come deportazione in Babilonia, quale fatto del passato, sia come futura «dispersione», minacciata dai profeti o da Dio come castigo.

Da un esame delle ricorrenze del gruppo semantico di σπείρω (seminare, disperdere) e corradicali (διασπείρω, disperdo, e διασπορά, dispersione, da cui deriva il medesimo termine nelle lingue moderne) quale resa della radice ebraica הלך (andare in esilio), תּוֹרָא (esilio) e קְהִלָּה (comunità degli esiliati), emerge che tale famiglia lessicale compare raramente e non è da considerare un'espressione tecnica dell'allontanamento forzato dalla patria. La scelta del gruppo semantico di οἰκέω (abitare) e οἰκίζω (far abitare) e composti, che indica la colonizzazione, attesta una concezione più neutra della «dispersione» quale «emigrazione», mettendo sul medesimo piano ebrei e greci confluiti in Egitto. L'analisi si è estesa, tra l'altro, ai gruppi lessicali di λυκμάω (disseminare/vagliare), σκεδάννυμι e composti (disperdere, annullare), (δια)χωρίζω (distinguere, dividere) e φυγαδεῖα (i dispersi). L'occorrenza di accusativi interni con lessemi corradicali e la struttura parallelistica rivelano interessanti sinonimie e rimandi interni che precisano l'ambito semantico.

LUDOVICA DE LUCA ha offerto un lavoro sulla «Diaspora e il cosmopolitismo secondo Filone di Alessandria». Partendo dall'analisi di come la diaspora giudaica dovette apparire agli occhi di Filone, si è prima concentrata sul significato filosofico e politico che le città di Alessandria, Gerusalemme e Roma assunsero metaforicamente nei suoi scritti. In secondo luogo, ha analizzato l'uso del termine διασπορά nell'opera filoniana. Egli conferisce alla diaspora una valenza etico-simbolica e il διασπείρω viene contrapposto allo σπείρω: Dio semina nel mondo il bene perfetto, mentre dissemina l'empietà e i modi ostili alla virtù (Conf. 196-198). L'analisi si chiude mettendo in luce le principali caratteristiche

del cosmopolitismo filoniano, che rappresenta un'interpretazione ebraica del cosmopolitismo cinico-stoico. Filone parla di Adamo come del *μόνος κοσμοπολίτης* che abita il cosmo delle origini; a suo avviso, il cosmo rappresenta la città in cui l'uomo può convivere con Dio (*Opif.* 142-143). La stessa figura di Filone, analizzata da un punto di vista storico, rappresenta un esempio di *κοσμοπολίτης*. Non solo per l'influenza dello stoicismo, così presente nelle sue opere (soprattutto successive alla *Legatio*), ma anche per il suo vissuto personale, l'immagine del *κοσμοπολίτης* diventa efficace per mostrare ai suoi lettori la sua idea di diaspora, quasi a voler suggerire un modo di sentirsi a casa nella grande città del mondo al di là dei particolarismi delle singole nazioni.

VASILE BABOTA, con una relazione dal titolo «Il tempio di Onia a Leontopoli: il ruolo del tempio nella formazione della diaspora», ha compiuto un approfondimento sulle vicende e sulle motivazioni che portarono alla fondazione del tempio di Leontopoli in Egitto. Questa diaspora, al contrario di altre precedenti emigrazioni, ha un particolare rilievo perché compiuta da alcuni membri dell'istituzione centrale di Gerusalemme, in assenza di evidenti motivazioni socio-economiche. Per di più, gli Oniadi usano il concetto del tempio per radunare intorno a sé una comunità. Dopo una breve panoramica sulle fonti storiche riguardanti il sommo sacerdote Onia e i problemi storiografici a esse connessi, il contributo ha illustrato il ruolo politico e religioso dei sommi sacerdoti all'inizio dell'epoca asmonea e delle lotte tra le diverse famiglie sacerdotali che portarono il tempio di Gerusalemme, nel corso degli anni, a oscurare tutte le altre comunità dell'ebraismo.

Infine, la relazione di MASSIMO GARGIULO, si è occupata de «Il concetto di diaspora nella letteratura rabbinica antica e nella dialettica tra ebrei e cristiani». Dopo un rapido esame sull'uso e il significato dei termini esilio (*galut*) e diaspora, lo studio cerca di illustrare la duplice connotazione che il giudaismo, in particolare rabbinico, attribuisce alla condizione storica della diaspora: condanna od opportunità. In questo quadro si inserisce la dialettica con quei Padri che utilizzano le tragedie della storia ebraica come argomento per sostenere il rigetto degli ebrei da parte di Dio nell'ottica della teologia della sostituzione. Ciò poté dare un impulso ulteriore alla ricerca da parte ebraica di una ragione positiva per la quale Dio avrebbe permesso l'esilio. Soprattutto una risposta, che sembra collocabile verso la metà del III sec., andava nella direzione dell'universalismo della chiamata divina, la stessa che stavano seguendo i cristiani. La Torah era stata proposta a tutti ed era ancora a disposizione di tutti; erano state le altre nazioni a non accoglierne il giogo e tale missione era stata assunta dagli ebrei, ma al di fuori di una precisa dimensione territoriale, in quel non luogo che è il deserto; ora la missione era portarla alle genti e a ciò era finalizzata una diaspora da intendersi come semina a ciò progettata, e non disordinata dispersione.

Luca Mazzinghi
via della Chiesa, 123
50036 Bivigliano – Vaglia (FI)
mazzinghi@unigre.it

*XIX Convegno di Studi Neotestamentari
e Anticristianisti Associazione Biblica Italiana
Lo spazio e la costruzione dell'identità.
Prassi e raffigurazione dei gruppi protocristiani
(Montesilvano 8-10 settembre 2022)*

Dall'8 al 10 settembre, a Montesilvano (Pescara) si è tenuto il XIX Convegno di Studi Neotestamentari e Anticristianisti promosso dall'Associazione Biblica Italiana sul tema: *Lo spazio e la costruzione dell'identità. Prassi e raffigurazione dei gruppi protocristiani.*

In apertura dei lavori, D. GARRIBBA, in rappresentanza della commissione scientifica che ha preparato il convegno, ha illustrato i criteri che hanno portato alla scelta dei temi e dei relatori. In particolare, ha richiamato quanto, nell'ambito della ricerca, vada sempre più crescendo l'interesse sul ruolo che lo «spazio» ha esercitato nello sviluppo del cristianesimo delle origini. Lo spazio non è una semplice cornice all'interno della quale gli individui e i gruppi si muovono, ma è qualcosa di «agito», qualcosa con cui i gruppi sociali entrano in relazione e attraverso cui i medesimi gruppi danno a sé stessi forma. E questo è ancor più vero per i primi seguaci di Gesù, in quel complesso processo di costruzione di un'identità cristiana.

«Spazio» è una parola dai molti valori. Essa può indicare una regione o un'area geografica, oppure le zone all'interno di una data città, o può indicare il luogo/i luoghi dove i seguaci di Gesù si riunivano. O ancora ci si può riferire a uno spazio «immaginato» o «idealizzato»: lo spazio è insomma un concetto che può essere declinato in molti modi. Il convegno di Montesilvano ha cercato di prediligere due particolari aspetti: interrogarsi sugli spazi interni – quelli in cui le prime comunità si riunivano, celebravano i propri riti, si avvertivano e si riconoscevano come gruppo – e sugli spazi esterni, lo spazio «altro» con cui si entra in contatto e in relazione e di cui si avverte l'alterità, la differenza da sé.

Nella prima relazione, «Pratiche dello spazio e identità sociali. Come lo spazio “costruisce” un gruppo? E come il gruppo fa dello spazio una componente della propria identità?», CARLOS GIL ARBIOL ha presentato, con lineare lucidità, i temi portanti che le moderne scienze sociali hanno affrontato in riferimento allo spazio e all'identità. Servendosi dei modelli elaborati da H. Lefebvre (poi ulteriormente sviluppati da D. Harvey e da E. Soja), Gil Arbiol ha illustrato i concetti di *spatial turn* e di *produzione dello spazio*, distinguendo tra spazi fisici, mentali e sociali. L'uso dello spazio, soprattutto in riferimento ai gruppi sociali, si realizza in tre modalità: spazio percepito, spazio concepito, spazio vissuto. Si

tratta di tre modalità inseparabili e reciproche, che agiscono simultaneamente sui soggetti (siano essi individui o gruppi) e si concretizzano, rispettivamente, in una «pratica spaziale», in una «rappresentazione dello spazio» e in uno «spazio della rappresentazione». Quanto la teoria dello *spatial turn* può proficuamente essere applicata alla comprensione dei testi neotestamentari? Gil Arbiol ha dimostrato, servendosi dell'operato di Paolo, come la dialettica della triplicità spaziale giochi un ruolo portante nella costruzione di una nuova identità.

GIANATTILIO BONIFACIO, con «L'incidente del Tempio: dal rinnovamento escatologico alla confessione cristologica. I primi passi di un processo di congedo», ha affrontato uno dei temi più controversi nella ricerca sul Gesù storico: la posizione che Gesù assunse nei confronti dello spazio sacro per eccellenza del giudaismo, il Tempio di Gerusalemme. Dopo aver sinteticamente illustrato le diverse posizioni storiografiche, Bonifacio ha offerto una ricostruzione dell'episodio del Tempio (Mc 11,15-19; Mt 21,12-17; Lc 19,45-48; Gv 2,13-21), ammettendone una sostanziale storicità, ma riconoscendo due diverse tradizioni dietro Marco e Giovanni che riflettono il conflitto di interpretazioni che l'episodio generò nelle prime generazioni cristiane. L'interpretazione degli avvenimenti che Bonifacio propone è piuttosto cauta: egli inserisce l'azione di Gesù nel più ampio annuncio escatologico del Regno. Il compimento del Regno investe anche il Tempio, le sue pratiche, i suoi spazi e i suoi capi. In questa posizione di Gesù, Bonifacio individua le condizioni che avrebbero portato, soprattutto dopo il 70, a un superamento teologico del Tempio come spazio fisico dell'incontro con Dio, a vantaggio di una relazione con il Padre attraverso la confessione di Gesù Signore e Messia.

AMEDEO RICCO ha proposto una ricca riflessione su «Quale contributo offre l'archeologia alla individuazione degli "spazi" dei seguaci di Gesù nei primi tre secoli?». Partendo dalla constatazione dell'assenza di un'inequivoca documentazione archeologica per i primi due secoli di storia cristiana, Ricco si è proposto di presentare quegli spazi che, a partire dalla metà del III sec., si presentano come specificamente cristiani. Il relatore ha mostrato l'importanza documentaria delle aree cimiteriali (meno soggette alla furia delle persecuzioni): luogo di sepoltura che come tale costituisce un prezioso documento del modo in cui i cristiani si rappresentavano, ma anche memoriale, luogo cioè che rappresenta l'identità di gruppo. In merito agli spazi vissuti, Ricco ha ricordato come le persecuzioni (e in particolare quella di Diocleziano al principio del IV secolo) siano intervenute proprio contro gli edifici e i luoghi dei cristiani (e più in generale contro i beni da loro posseduti), cancellando di fatto ogni possibile evidenza archeologica. Fino all'età di Costantino bisogna piuttosto guardare ad alcuni casi «eccezionali» – come per esempio la *domus* destinata al culto di Dura Europos, risalente alla metà del III sec. – che ci permettono sì di conoscere una realtà cristiana altrimenti ignota, ma che non possono essere considerati rappresentativi dell'intero cristianesimo coevo.

PIERLUIGI FERRARI con «Il valore dello spazio. La "casa" nel Vangelo di Marco» ha passato in rassegna il testo marciano, testo che mette in scena una vicenda unica nella quale lo spazio topico della casa si intreccia con quello eterotopico della *basileia*. Ferrari distingue tre livelli di riferimento alla casa nel secondo Vangelo: nell'azione di montaggio delle tradizioni che precedono la composizione del testo, Marco ha avuto cura di legare gli spazi della narrazione a luoghi

(della Palestina del I sec.) o a spazi (come, per esempio, le case) spesso riscontrabili e talvolta ricostruibili (tempo di Gesù); ma ha piegato quegli stessi spazi a sue esigenze narrative e teologiche (come avviene nella rappresentazione della casa quale luogo del confronto fra Gesù e il solo gruppo discepolare) (tempo della scrittura). Quello di Marco è un racconto che guarda ai lettori, è finalizzato a suscitare fede e sequela: il tema «casa» è allora riveduto alla luce dei fattori culturali propri della comunità credente che legge il testo (tempo del lettore). La rappresentazione della casa nel Vangelo di Marco assume così un valore che travalica il solo sfondo scenografico per diventare uno spazio gesuano e, quindi, cristiano.

Dell'opera lucana si è occupato LORENZO ROSSI con «“Quale casa potrete costruirmi?”». In che modo Luca presenta e rappresenta i luoghi entro cui si muovono i primi cristiani?». Il relatore, ponendosi nel solco di una lunga tradizione di studi sull'importanza dei luoghi e degli spazi geografici in Luca-Atti, dopo una sintetica perlustrazione di alcuni luoghi topografici (il monte, la pianura, il lago), affronta l'istanza geopolitica del viaggio, cioè quella polarizzazione – che struttura i due volumi dell'opera – tra la Galilea e Gerusalemme, nel Vangelo (Lc 9,51), e tra Gerusalemme e l'estremità della terra, negli Atti (At 1,8). Questa spazialità non appare come una semplice cornice all'interno della quale si muovono i personaggi, ma veicola una precisa concezione teologica, funzionale alla cristologia e all'ecclesiologia. Il viaggio è la modalità attraverso cui Luca rappresenta la visita di Dio al suo popolo (Lc 1,68-69.78; 7,16; 19,43-44) e illustra le modalità dell'accoglienza, attraverso la simbolica dell'ospitalità, e la prosecuzione di tale visita nella missione della Chiesa.

L'intervento si è quindi concentrato su due luoghi architettonici, il tempio e la casa, che simbolizzano lo spazio del rifiuto e quello dell'accoglienza. Attraverso i *topoi* del viaggio, del tempio e della casa, Luca dimostra una sorprendente capacità di immaginare lo spazio dell'Evangelo e di abilitare i lettori a prendervi posto, aiutandoli nella costruzione della propria identità di gruppo, attraverso la mediazione del racconto. Questo percorso ha permesso di cogliere l'impatto costruttivo dei fattori spazio-temporali sull'identità sociale del lettore implicito, *in primis* la comunità lucana. Con la sua opera in due volumi, infatti, Luca intende promuovere lo spazio domestico come luogo in cui si attua l'integrazione della fede e la sua propagazione nel contesto universalistico del modo greco-romano, attraverso l'instaurazione di legami come quelli simbolizzati nell'antico rituale dell'ospitalità.

ALESSANDRO CAVICCHIA, nel suo intervento «La sinagoga come spazio socio-logico e identitario all'interno di un dibattito conflittuale. La testimonianza giovannea», ha posto al centro della sua attenzione le implicazioni sociali e identitarie che assume la sinagoga negli scritti giovannei. La sinagoga è uno spazio pubblico multifunzionale che agisce sui suoi frequentatori come spazio vissuto, ma anche come spazio immaginato e rappresentato. Servendosi dei criteri dello *spatial turn*, Cavicchia, a cominciare da Gv 6, analizza lo spazio sinagogale come luogo dell'incontro e dell'automanifestazione di Gesù e, inevitabilmente, come luogo del confronto dialettico intorno a Gesù. Anche in Gv 9, e più specificamente in 9,22, con l'espressione *ἄποσυναγωγός*, si crea una stretta connessione tra spazio, identità e conflitto: chi confessa Gesù diventa un escluso, un uomo

privato del proprio spazio sociale e identitario: la sinagoga è per l'evangelista sì uno spazio fisico, ma nel contempo agisce come spazio relazionale, identitario e di appartenenza.

«La casa come spazio dell'*ekklesia*» è il titolo della relazione tenuta da ROMANO PENNA. Egli, volgendo il proprio sguardo all'epistolario paolino, ha cercato di far luce sulle funzioni che la casa svolge in quanto spazio comunitario. Le comunità dei seguaci di Gesù vivono nel mondo greco-romano (e una parte di essa vi proviene e vi appartiene): qui la casa, lungi dall'essere una mera abitazione, assolveva diverse funzioni sociali (funzioni di rappresentanza dello status di appartenenza; funzioni di culto verso le divinità domestiche; funzioni aggregative di associazioni religiose o anche di scuole filosofiche). Comprendere il valore e le funzioni delle cosiddette *domus-ekklesiai* significa prima di tutto interrogarsi sull'impatto che i comportamenti e i modelli sociali (gentili) dominanti abbiano avuto sui membri delle comunità paoline, significa cioè capire il ruolo dell'inculturazione nel primissimo cristianesimo. È un'indagine proficua, che permette di cogliere le «differenze» cristiane, di portare cioè in evidenza il modo in cui i seguaci di Gesù costruivano un proprio modo di stare insieme che li rendesse (prima di tutto ai loro stessi occhi) distinti e diversi.

Ha chiuso il convegno l'intervento di GABRIELE PELIZZARI dal titolo «“Aspettando in Atene” (At 17,16). I luoghi della gentilità tra necessità della missione e attesa del Regno». Il relatore è partito da una precisa domanda: quale rapporto intercorre nei testi neotestamentari tra luoghi e il messaggio che il testo vuole veicolare? Quale nesso è possibile riscontrare tra il dove avvengono gli episodi narrati e il contenuto dei medesimi episodi? E ha inteso rispondere servendosi di un episodio specifico: il discorso di Paolo all'Aeropago di Atene di At 17. Pelizzari, che riconosce all'episodio una sostanziale storicità e ne ipotizza un'elaborazione tradizionale piuttosto antica, vede in questo episodio un punto di snodo nella costruzione lucana di Atti: il passaggio dall'annuncio escatologico a quello soteriologico. È una svolta che avviene in uno spazio nuovo e unico (l'Aeropago): al salto in avanti del messaggio corrisponde un balzo in avanti dello spazio in cui Paolo predica (fino ad At 17 l'apostolo aveva parlato solo in sinagoga o in piazza). L'Aeropago diventa così uno spazio che rafforza il messaggio e si fa esso stesso messaggio.

La partecipazione al dibattito che si è sviluppata al termine delle singole relazioni è stato il miglior riscontro all'importanza e alla centralità dei temi affrontati. È da sempre uno dei punti di forza dei convegni organizzati dall'Associazione Biblica lo spazio concesso al dibattito, momento di vero confronto (talora anche dialetticamente vivace) tra studiosi di formazione e sensibilità diverse. Anche il convegno di Montesilvano ha confermato questa regola, e di questo va dato grande merito ai relatori che hanno saputo interpretare al meglio il tema loro assegnato.

Dario Garribba
via G. Gigante, 46
80136 Napoli
dario.garribba@gmail.com

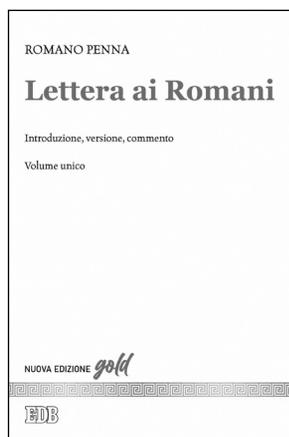
ROMANO PENNA

Lettera ai Romani

Introduzione, versione, commento

NUOVA EDIZIONE

Arrivare a conoscere il testo della Lettera di Paolo ai Romani fin dentro le sue pieghe più minute è l'impresa che l'autore ha portato a felice compimento con quest'opera, divenuta un classico e ora riproposta in una nuova edizione. Il lavoro di Romano Penna costituisce il frutto maturo della sua ricerca e del suo insegnamento sulle lettere paoline.



«GOLD»

pp. 1408 - € 78,00



SOCIETÀ EDITORIALE IL PORTICO Spa
Via Scipione Dal Ferro, 4 - 40138 Bologna
Tel. 051 3941205 - commerciale@ilporticoeditoriale.it

GIANFRANCO RAVASI

Il Cantico dei cantici

Commento e attualizzazione

Il poderoso studio del cardinal Ravasi – divenuto fin dalla prima pubblicazione punto di riferimento irrinunciabile – affronta il contesto storico-letterario e per ogni nucleo tematico propone struttura del testo, esegesi, analisi simbolica e messaggio religioso, concludendo infine col tracciare le tante risonanze prodotte dal Cantico in campo artistico, letterario, teologico.

GIANFRANCO RAVASI

Il Cantico dei cantici

Commento e attualizzazione

NUOVA EDIZIONE *gold*

EDB

NUOVA EDIZIONE

pp. 900 - € 35,00



SOCIETÀ EDITORIALE IL PORTICO Spa
Via Scipione Dal Ferro, 4 - 40138 Bologna
Tel. 051 3941205 - commerciale@ilporticoeditoriale.it

MANLIO SIMONETTI
EMANUELA PRINZIVALLI

Storia della letteratura cristiana antica

L'opera, un classico a firma di due tra i più importanti specialisti italiani della materia, costituisce uno strumento agile e denso per introdurre allo studio della letteratura cristiana antica. Presentata in una nuova edizione, essa coniuga la chiarezza espositiva con un'accurata informazione sullo stato degli studi italiani e stranieri. A distanza di anni dalla sua prima pubblicazione, il testo conserva integra la sua freschezza, pietra miliare e punto di riferimento imprescindibile per chiunque sia interessato, a qualunque titolo, alla letteratura cristiana antica.

MANLIO SIMONETTI
EMANUELA PRINZIVALLI

Storia della letteratura cristiana antica

NUOVA EDIZIONE *gold*

EDB

«GOLD»

pp. 648 - € 55,00



SOCIETÀ EDITORIALE IL PORTICO Spa
Via Scipione Dal Ferro, 4 - 40138 Bologna
Tel. 051 3941205 - commerciale@ilporticoeditoriale.it

JEAN-LOUIS SKA

Introduzione alla lettura del Pentateuco

Chiavi per l'interpretazione
dei primi cinque libri della Bibbia

L'opera del grande biblista Jean-Louis Ska è divenuta un classico. La nuova edizione vuole essere un impulso a rileggere, studiare e meditare i testi fondamentali della tradizione d'Israele e dei nostri antenati nella fede che danno avvio alla Bibbia, il "grande codice" della cultura occidentale.



«GOLD»
pp. 384 - € 33,00



SOCIETÀ EDITORIALE IL PORTICO Spa
Via Scipione Dal Ferro, 4 - 40138 Bologna
Tel. 051 3941205 - commerciale@ilporticoeditoriale.it

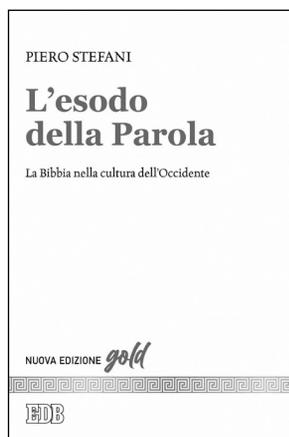
PIERO STEFANI

L'esodo della Parola

La Bibbia nella cultura dell'Occidente

NUOVA EDIZIONE

Con eleganza e sapienza l'autore ci guida nell'affascinante viaggio della Parola di Dio lungo la storia e nella cultura dell'Occidente, nella consapevolezza che «di fronte a noi si estendono interi continenti e, per quanto si studi, se ne percorreranno solo minuscole porzioni».



«GOLD»

pp. 360 - € 32,00



SOCIETÀ EDITORIALE IL PORTICO Spa
Via Scipione Dal Ferro, 4 - 40138 Bologna
Tel. 051 3941205 - commerciale@ilporticoeditoriale.it

CHRISTOPH THEOBALD

Trasmettere un Vangelo di libertà

NUOVA EDIZIONE

In una società secolare, in cui la cultura e i linguaggi si trasformano, la formulazione tradizionale della fede cristiana risulta spesso inefficace, e le domande ultime dell'esistenza umana rischiano di restare senza risposta. Con questa opera, riproposta in una nuova edizione, Christoph Theobald spiega le condizioni per trasmettere un Vangelo di libertà per tutti e mostra come dire oggi, nella trama delle Scritture, le sue dimensioni antropologiche e cristiane.



«NUOVI SAGGI TEOLOGICI»

pp. 164 - € 18,00



SOCIETÀ EDITORIALE IL PORTICO Spa
Via Scipione Dal Ferro, 4 - 40138 Bologna
Tel. 051 3941205 - commerciale@ilporticoeditoriale.it