Risarcimento e pena di morte nel diritto biblico-ebraico e ittita

Per conoscere il sistema giuridico e l'amministrazione giudiziaria ittita possediamo, oltre ai trattati internazionali, agli editti e alle istruzioni reali, una fonte di primaria importanza che consiste in copie tarde di raccolte di leggi composte in periodi più antichi.[1] Questi paragrafi di leggi si riferiscono, con un approccio più pratico che teorico, a varie colpe e condotte illegittime che sembrano caratterizzarsi quasi come un insieme di sentenze legali vincolanti, permettendoci quindi in alcuni casi un confronto immediato e interessanti parallelismi con corrispondenti disposizioni giuridiche bibliche.[2]

Inoltre, come vedremo meglio in seguito, scorrendo le raccolte di leggi ittite si può notare un doppio livello di datazione che in alcuni testi cuneiformi evidenzia chiaramente come la legge possa cambiare da un periodo a un altro in funzione di una situazione contingente,[3] permettendo una costante e continua evoluzione normativa, in cui le

[1] Le copie pervenuteci vengono generalmente datate dalla seconda metà del XIV secolo alla fine del XIII secolo a.C. Cf. A. Archi, «Sulla formazione del testo delle Leggi ittite», in *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici* 6(1968), 54-89; Id., «Le "leggi ittite" e il diritto processuale», in M. Liverani – C. Mora (edd.), *I diritti del mondo cuneiforme*, Pavia 2008, 273-292. Cf. inoltre R. Haase, «Anatolia and the Levant: The Hittite Kingdom», in R. Westbrook (ed.), *A History of Ancient Near Eastern Law* (HdO 1/72), Leiden 2003, 619-656.

[2] B. Christiansen, «Früher war er ein von Bienen Zerstochener. Jetzt aber gibt er 6 Schekel Silber: Sanktionen und Sanktionsprinzipien in der Hethitischen Rechtssammlung», in *ZAR* 21(2015), 32: «Die wichtigste Quelle, die Aufschluss über die juristische Ahndung von Vergehen im Hethitischen Reich und die dabei zur Anwendung kommenden Prinzipien gewährt, ist die hethitische kasuistische Rechts- bzw. Gesetzessammlung».

[3] Questo aspetto pratico delle leggi ittite, accompagnate da sentenze emesse in particolari situazioni createsi in precedenza, ha permesso anche di rilevarvi importanti e utili sviluppi diacronici e di avere così preziose notizie sui gruppi sociali che componevano la società ittita e sulla sua evoluzione. Si precisa, infatti, per esempio nel § 167: «Questo è ciò che si faceva in passato, ma ora…», nel senso ciò che prima si faceva in un altro modo, ora invece si fa in questo determinato modo. Cf. H.A. Hoffner, *The Laws of Hittite. A Critical Edition*, New York 1997, 133s.

punizioni corporali vengono in genere sostituite da multe,[4] gli importi delle quali vengono progressivamente diminuiti e spesso dimezzati, con un evidente e progressivo minor ricorso anche alla pena di morte.[5]

Di contro, nelle norme bibliche, pur ipotizzando anche per esse più livelli redazionali del testo e un generale progressivo alleggerimento delle condanne, soprattutto delle pene capitali, è di solito alquanto difficile individuare un livello normativo più antico che prevedeva una determinata pena più severa e un livello successivo che poteva sostituire la precedente normativa, mitigando talvolta la punizione secondo un nuovo schema redazionale.

Per quanto riguarda poi un possibile confronto tra queste tradizioni culturali, la lontananza geografica dai principali centri anatolici del regno di Ḥatti e le differenti origini etnico-linguistiche e culturali degli israeliti, insieme a una distanza cronologica rispetto al periodo di massima importanza ed estensione dell'impero ittita, hanno in passato reso scettici su alcune effettive somiglianze e possibili influenze ittite sul mondo biblico, nonostante gli ittiti siano nominati più volte tra le popolazioni che gravitavano nella «terra di Canaan», in vari episodi a partire dall'epoca patriarcale. Questa presenza etnicamente ben definita, dunque, non appare affatto secondaria e trascurabile nella lunga narrazione storica delle vicende bibliche e risulta connessa con la zona siro-cananaica in vari contesti.[6]

Nelle varie liste di popolazioni che compaiono nella Bibbia, gli ittiti vengono menzionati in primissima posizione, spesso in alternanza

---

[4] Si veda, in particolare la legge § 92 in cui si afferma che il furto di alveari comporta l'esposizione del colpevole alle punture delle stesse api, ma adesso egli darà sei sicli d'argento. Hoffner, *The Laws of Hittite*, 91 e 196.

[5] S. de Martino, *Gli Ittiti*, Roma 2003, 83-85; Id. – E. Devecchi, «Death Penalty in the Hittite Documentation», in R. Rollinger – M. Lang – H. Barta (edd.), *Strafe und Strafrecht in den antiken Welten*, Wiesbaden 2012, 191-201.

[6] L'usanza di prendere in moglie donne ittite appare fin dall'«età dei patriarchi» (Gen 26,34s; 36,2), in particolare in Gen 27,46 dove vengono definite «figlie di Ḥet». Questa usanza si ritrova in diversi periodi della storia biblica e viene spesso criticata come una possibile minaccia per la fede e l'integrità del "popolo eletto". La condanna di questa diffusa consuetudine si potrebbe anche ritrovare nel passo in cui il profeta Ezechiele (16,3) si rivolge alla città di Gerusalemme affermando: «Tu sei, per origine e nascita, del paese dei cananei; tuo padre era un amorreo e tua madre un'ittita (חִתִּית)». Si vedano inoltre Gdc 3,5s ed Esd 9,1-3 in cui si sottolinea, come già accennato, il pericolo ancora presente di matrimoni misti con genti ittite e con conseguenti possibili contaminazioni religiose, che preoccupavano ancora in epoche tarde e che dimostravano che l'etnia ittita e la sua influenza culturale non erano state localmente e completamente sradicate dalla terra di Canaan ancora in epoca post-esilica.

oppure assieme agli amorrei o ai cananei, che evidentemente, secondo gli autori biblici che si basavano su tradizioni tramandate dalle generazioni precedenti, rappresentavano i tre gruppi etnici politicamente più rilevanti dell'area.[7]

L'analisi comparativa delle tradizioni bibliche e ittite può infatti arricchire gli studi di entrambi gli ambiti e di recente ha trovato ulteriori impulsi grazie alla progressiva maggiore conoscenza dei regni neo-ittiti e in particolare dei potentati siriani che andarono creandosi tra il II e il I millennio,[8] e che probabilmente potrebbero spiegare, anche in ambito giuridico, la trasmissione e la continuità di alcune tradizioni ittite nel mondo ebraico-biblico.

Nel corso dei primi secoli del I millennio, quando appunto furono probabilmente redatti i primi racconti biblici, le genti ittite, a cui questi autori avrebbero potuto riferirsi o conoscere direttamente, non erano evidentemente gli ittiti-anatolici, ma gruppi di popolazione gravitanti o stabilitasi già da alcuni secoli nell'area siro-cananaica.[9] Proprio questi centri neo-ittiti di nuova costituzione, insieme ad altri importanti centri siriani come Karkemiš[10] e Aleppo,[11] sopravvissuti al collasso dell'impero ittita, potrebbero quindi aver rappresentato un canale di

---

[7] In Nm 13,29 e in Gs 11,3 gli ittiti e gli amorrei appaiono genericamente dimorare nelle zone montuose e collinari, mentre in Genesi gli ittiti più specificatamente sembrano essere associati a Bersabea (26,34; 27,46) e nell'episodio di Abramo alla morte di Sara (23) appaiono risiedere stabilmente nella zona di Ebron. Cf. anche 2Cr 8,7.

[8] Cf. M. Weeden, «After the Hittites: The Kingdoms of Karkamish and Palistin in the Northern Syria», in *BICS* 56(2013), 1-20; J.D. Hawkins, «The Soul in the Stele?», in A. Archi (ed.), *Tradition and Innovation in the Ancient Near East: Proceedings of the 57th Rencontre Assyriologique Internationale at Rome, 4-8 July 2011*, Winona Lake (IN) 2015, 49-56. Cf. inoltre F. Giusfredi, *Sources for a Socio-Economic History of the Neo-Hittite States*, Heidelberg 2010, 29-64; M.E Balza – C. Mora, «Memory and Tradition of the Hittite Empire in the post-Hittite Period», in Archi (ed.), *Tradition and Innovation in the Ancient Near East*, 427-437.

[9] T. Bryce, *The World of the Neo-Hittite Kingdoms. A Political and Military History*, Oxford-New York 2012, 133-138; J.D. Hawkins, «Hamath in the Iron age: the Inscriptions», in D. Parayre (ed.), *Le fleuve rebelle. Géographie historique du moyen Oronte d'Ebla à l'époque médiévale*, Beyrouth 2016, 183-190.

[10] Cf. T.-P.J. van den Hout, «Zur Geschichte des jüngeren hethitischen Reiches», in G. Wilhelm (ed.), *Akten des IV. Internationalen Kongresses für Hethitologie (Würzburg, 4.-8. Oktober 1999)*, Wiesbaden 2001, 213-223; J.L. Miller, «Are There Signs of the Decline of the Late Hittite State in the Textual Documentation from Hattuša?», in S. de Martino – E. Devecchi (edd.), *Anatolia between the 13th and the 12th Century BCE* (Eothen 23), Firenze 2020, 237-256.

[11] Weeden, «After the Hittites», 12-20.

trasmissione e una possibile connessione che giustifichino le supposte interazioni e influssi culturali sull'ambiente antico-israelita.[12]

Al di là di quale sia realmente la principale componente ittita che potrebbe aver avuto contatti diretti con gli israeliti o del fatto che vi siano state o meno nel corso del tempo influenze mediate da tradizioni più antiche e assorbite attraverso un lungo processo, non si possono negare, quando si confrontano certi testi cuneiformi ittiti con la Bibbia, alcune caratteristiche culturali apparentemente comuni, in particolare, come vedremo, nella sfera giurisprudenziale, ma anche in parte in ambito religioso e cultuale.[13] Questi dati ci possono consentire così una migliore comprensione del mondo ittita e soprattutto del mondo biblico, per il quale, sebbene conosciuto attraverso una tradizione ininterrotta, non disponiamo di archivi templari e palatini.[14]

---

[12] Tuttavia, sebbene alcuni Stati neo-ittiti fossero ancora politicamente e culturalmente attivi fino alle conquiste assire dell'VIII sec. a.C., è probabile che il generico riferimento agli «ittiti» in alcuni passi del testo biblico presupponesse in parte una memoria storica anche dell'importante ruolo svolto dall'impero ittita negli equilibri vicino orientali verso la fine dell'età del Bronzo, in particolare nella regione confinante siro-cananaica, come antagonisti prima e alleati poi del regno egizio. Si può infatti ipotizzare che, soprattutto durante il XIII secolo e in particolare a seguito della cosiddetta pace *Hethitica-Aegyptiaca*, si siano verificati contatti a vario livello tra i rappresentanti dell'impero ittita e le popolazioni coeve di Siria e Canaan, dove passava la principale via di comunicazione tra Ḫatti e l'Egitto con un considerevole afflusso di cortigiani, diplomatici, militari, commercianti, componenti importanti della società e dell'élite palatina ittita. Cf. I. Singer, «Hittite Cultural Influence in the Kingdom of Amurru», in *La circulation des biens, des personnes et des idées dans le Proche-Orient ancient. Actes de la XXXVIII^e Rencontre Assyriologique Internationale*, Paris 1992, 227-234. Cf. inoltre id., «A Hittite Hieroglyphic Seal Impression from Tel Aphek», in *Tel Aviv* 4(1977), 178-190; D. Arnoud, «Les ports de la "Phénicie" à la fin de l'âge du Bronze Récent (XIV-XIII siècles) d'après les textes cunéiformes de Syrie», in *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici* 30(1992), 179-194.

[13] Cf. in proposito anche I. Zatelli, «The Origin of the Biblical Scapegoat Ritual: The Evidence of Two Eblaite Texts», in *VT* 48(1998), 254-263; B. Christiansen, «Reinheitsvorstellungen und Entsühnungsriten der Hethiter und ihr möglicher Einfluss auf die biblische Überlieferung», in *BN* 156(2013), 131-153.

[14] D'altra parte, come è noto, per questo motivo l'analisi delle fonti ittite risulta in parte limitata alla classe dominante e al personale che con essa aveva a che fare. Cf. H.A. Hoffner, *Hittite-Israelite Cultural Parallels. Context of Scripture*, Boston 2002, III, 29-34; I. Singer, «The Hittites and the Bible Revisited», in A.M. Maeir – P. de Miroschedji (edd.), *«I Will Speak the Riddles of Ancient Times». Archeological and Historical Studies in Honor of Amihai Mazar on the Occasion of His Sixtieth Birthday*, Winona Lake (IN) 2006, 723-756.

Alcuni possibili paralleli tra leggi risarcitorie ittite e biblico-ebraiche

Nel Vicino Oriente antico e nel mondo biblico il ricorso alla pena detentiva era limitato. Spesso l'incarcerazione, più che come una punizione che prevedeva la privazione della libertà, era intesa come protezione del colpevole da possibili vendette private o come custodia in attesa della sentenza di colpevolezza, che talvolta contemplava appunto la pena capitale. Pertanto, quest'ultima, quando era eseguita, insieme alle pene corporali e al risarcimento monetario per la vittima e la sua famiglia, rimanevano le condanne più comuni previste in genere dai codici di legge dell'antichità. Tuttavia, in special modo presso gli ittiti e gli israeliti, la vita umana era considerata un bene assai prezioso e come tale da salvaguardare da abusi giustizialisti e da condanne che talvolta menomavano l'integrità fisica del reo, come la cosiddetta «legge del taglione», che – come vedremo in seguito – è stata invece erroneamente e pregiudizialmente associata alle norme bibliche. Ciò ha contribuito, fino in tempi recenti, a presentare spesso un'immagine distorta della legislazione ebraica, che avrebbe fatto proprio l'antico concetto di ritorsione fisica legalmente autorizzata del taglione babilonese e assiro con la formula «occhio per occhio, dente per dente»,[15] che concettualmente ben si adattava anche alla visione distorta di un Dio biblico crudele e vendicativo.[16]

Inoltre, la stessa pena della mutilazione che, per esempio, era così frequente nelle leggi assire, viene comminata in casi rari nelle leggi ittite e solo quando erano coinvolti degli schiavi (§§ 95 e 99). In maniera ancora più specifica, poi, nelle leggi ebraiche, data la sacralità del corpo umano fatto a immagine e somiglianza di Dio, si arrivava a vietare anche i semplici tagli nella carne fatti in alcuni casi in segno di lutto e persino scritture e tatuaggi sulla pelle (Lv 19,28). Inoltre, in Dt 23,2 si narra che un uomo evirato o privato del proprio pene non potrà più entrare nell'«adunanza del Signore».

Confrontando alcune leggi ittite e norme bibliche, potremmo evidenziare, come vedremo, oltre ad alcune evidenti similitudini casisti-

---

[15] Tuttavia, il termine taglione è attestato soltanto a partire dai primi codici di leggi romane (le cosiddette «dodici tavole»).

[16] Cf. R. Draï, *Le mythe de la loi du talion. Une introduction au droit hébraïque*, Aix-en-Provence 1991, 7-20; E. Otto, «Körperverletzungen in den Keilschriftrechten und im Alten Testament» (AOAT 226), Butzon & Bercker 1991, 97-117; inoltre, R. De Vaux, *Le Istituzioni dell'Antico Testamento*, Torino 1964, 157.

che e giurisprudenziali, anche una comune e generalizzata preferenza a condanne che, salvo casi di particolare gravità, prevedevano e si limitavano a pene pecuniarie. In esse, quindi, sembra prevalere il principio risarcitorio della vittima per il danno subito senza una vendetta diretta con danneggiamento fisico del colpevole, ma con una compensazione riparatrice attraverso un indennizzo patrimoniale. Infatti, tra le varie raccolte di leggi del Vicino Oriente antico la struttura delle leggi ittite elencate nei §§ 7-18 pare avere proprio un singolare e significativo parallelo con i casi di lesioni corporali contenute nei versetti di Es 21,18-32.[17]

In riferimento a ciò, un interessante confronto giuridico si può evidenziare analizzando nei due ambiti il caso di *inabilità temporanea a seguito di un'aggressione*[18]:

> Se qualcuno ferisce un uomo e lo rende temporaneamente infermo, provvederà alle cure mediche e al suo posto dia un uomo e questi continui a lavorare nella sua casa finché non sia guarito. Ma appena è guarito allora dia sei sicli d'argento e dia anche per le spese del medico (*Leggi ittite* § 10).

> Se due uomini litigano e uno colpisce l'altro con una pietra o con un pugno e il colpito non muore, ma è costretto a letto, se si rialza dal letto e può camminare fuori sul suo supporto, l'aggressore sarà scagionato, egli darà solo per la sua infermità e per le cure mediche (Es 21,18s).

La casistica descritta nelle norme sopra citate è assai simile, in quanto in entrambe si affronta il reato di aggressione aggravata durante una controversia che causa lesioni corporali e un'infermità temporanea a una persona. Inoltre, sia nella norma ittita che in quella biblica colui che ha causato il ferimento deve risarcire la parte lesa per il periodo in cui è stato privato della sua capacità lavorativa e, inoltre, pagare le spese per le cure e le prestazioni mediche che si sono rese necessarie.[19] In

---

[17] E. Otto, *Altorientalische und biblische Rechtsgeschichte* (BZAR 8), Wiesbaden 2008, 341-365.

[18] E. Otto, «Körperverletzungen im hethitischen und israelitischen Recht», in Id., *Kontinuum und Proprium. Studien zur Sozial- und Rechtsgeschichte des Alten Orients und des Alten Testaments*, Wiesbaden 1996, 193-195.

[19] Nel testo parallelo delle leggi ittite (§ IX) si analizza anche il caso specifico di una lesione alla testa con momentanea inabilità, per la quale in maniera ancora più precisa si prevede l'esatto ammontare del compenso al medico che, qualora il ferito sia un uomo libero, sarà di tre sicli d'argento. Cf. H.A. Hoffner, «On Homicide in Hittite Law», in G.D. Young et al. (edd.), *Crossing Boundaries and Linking Horizons. Studies in Honor of M. Astour on His 80th Birthday*, Bethesda (MD) 1997, 293-314.

nessun modo in entrambi questi ambiti vi è mai l'estensione della punizione a un membro della famiglia dell'aggressore, come invece viene descritto, per esempio, nel codice di Hammurabi (§ 210).

Nella legge ittita, oltre al risarcimento per i danni fisici, per l'inabilità lavorativa causata, e alle spese per le cure mediche, come avviene nelle norme bibliche, il colpevole dovrà fornire una persona che lavori nella casa al posto dell'uomo ferito finché questi non sia di nuovo abile al lavoro. Questi tipi di compensazione rispondono sicuramente più ai bisogni di assistenza sanitaria ed economica della vittima e della sua famiglia che a un'eventuale azione punitiva di tipo corporale nei confronti dell'aggressore.

Un altro caso esemplare che parallelamente viene affrontato nelle leggi ittite e bibliche con un analogo metodo giuridico per i danni economici subiti dalle proprietà agricole riguarda l'incendio e il danneggiamento di un'altra proprietà:

> Se qualcuno porta fuoco nel suo campo e lo lascia andare e l'incendio si estende in un campo maturo, colui che lo ha incendiato prenderà per sé il campo incendiato, ma darà un campo buono al proprietario del campo e lui lo mieterà. Se una persona lascia le sue pecore in una vigna coltivata e la danneggia, se è in frutto dovrà pagare 10 sicli d'argento per ogni IKU e guarderà alla sua casa per esso.[20] Ma se essa è vuota darà 3 sicli d'argento (*Leggi ittite* § 106s).

> Se qualcuno porta il suo bestiame in un campo o in una vigna di un altro e lo lascia andare a pascolare deve pagare con il meglio del suo campo o della sua vigna. Se un incendio si estende e trova dei pruni e i covoni di grano o il grano ancora da mietere o il campo vengono consumati, colui che ha acceso il fuoco sarà obbligato a pagare (Es 22,4s.).

I sopra menzionati §§ 106s delle leggi ittite rientrano in un più ampio ambito normativo che si occupa della condanna di furti e danni alla proprietà privata, ma, similmente ai due versetti di Esodo, anch'essi collegati tra loro, si collocano consecutivamente nello stesso contesto legislativo i danni agricoli prodotti dal bestiame e da un incendio.[21]

---

[20] Intendendo che la vittima possa accedere alla casa del colpevole per ricevere il risarcimento stabilito, cf. Hoffner, *The Laws of Hittite*, 168s; S. Hutter-Braunsar, «Hethitische und biblische Gesetzescorpora», in *BN* 156(2013), 92. Per una diversa traduzione cf. F. Imparati, *Le leggi ittite* (Incunabula Graeca 7), Roma 1964, 39.

[21] Più precisamente rispetto alle norme ittite, nel testo biblico appare l'ordine invertito del tipo di danneggiamento: su un campo coltivato o una vigna viene fatto pascola-

Nel caso del danneggiamento causato da animali che pascolano, Esodo non quantifica un preciso indennizzo, ma colui che ha prodotto il danno dovrà risarcire il proprietario del campo danneggiato con la parte migliore del proprio campo o della propria vigna. In maniera parallela, infatti, nelle leggi ittite si affrontava sempre il danneggiamento di una vigna, in questo caso causato da un gregge di pecore, ma si prevede un indennizzo diversificato di 10 sicli d'argento per ogni IKU di estensione,[22] se l'uva è ancora da raccogliere; altrimenti, l'indennizzo sarà di 3 sicli d'argento.[23]

Analogamente in entrambi gli ambiti si tratta, inoltre, dello specifico caso in cui un incendio distrugga un campo di grano prossimo alla mietitura, un evento con ogni probabilità abbastanza frequente anche in aree geografiche diverse, dovuto al fatto che il periodo della mietitura coincideva di solito con un periodo caldo e secco, quindi con un più alto rischio per il possibile svilupparsi di incendi incontrollabili. Per il fatto di non aver preso le dovute precauzioni, nella norma giuridica di Esodo la persona che ha causato l'incendio dovrà versare un indennizzo imprecisato per il grano pronto per la mietitura o già raccolto in covoni che è andato bruciato, mentre nella norma ittita l'autore involontario dell'incendio sarà obbligato a cedere l'intero proprio campo al danneggiato, che provvederà a mieterlo, potendo così raccogliere personalmente a titolo di risarcimento i frutti del lavoro e della proprietà del danneggiante.

Come analizzeremo in seguito, diversamente da altre casistiche giuridiche in cui il colpevole di un omicidio premeditato viene catturato, nel caso di un omicidio al di fuori del proprio insediamento da parte di uno sconosciuto prevale, sempre e comunque, sia in ambito ittita che biblico esclusivamente una pena risarcitoria senza ulteriori spargimenti di sangue:

> Se un uomo è ritrovato ucciso nel campo di proprietà di un'altra persona, se si tratta di un uomo libero, il proprietario darà il campo, la casa, e 60 sicli d'ar-

---

re liberamente del bestiame (Es 22,4); in seguito si affronta il caso in cui un incendio incontrollato si propaghi bruciando il campo del proprio vicino (Es 22,5).

[22] Misura di lunghezza di superficie che equivale a 30 *gipeššar*, cioè circa 3.600 mq.

[23] Così la casistica normativa ittita diversifica evidenziando se il danno provocato dal bestiame riguardi un terreno che sia ancora da vendemmiare o meno, cioè se si danneggino anche i grappoli o solo le viti dopo che è avvenuta la raccolta.

> gento, ma se si tratta di una donna darà 120 sicli d'argento.[24] Ma se è un terreno aperto e incolto si misurerà la distanza di tre DANNA la città più vicina e quella prenda.[25] Se non c'è alcuna città allora egli rinunci (*Leggi ittite* § IV; versione più recente di § 6).

> Se si trova un uomo ucciso nella terra che il Signore tuo Dio è per darti in possesso, e giace morto in un campo e non si sa chi lo abbia ucciso, i tuoi anziani e i tuoi giudici usciranno e misureranno la distanza delle città intorno alla vittima e avverrà che la città più vicina all'ucciso, gli anziani di quella città prenderanno una giovenca che non abbia lavorato e non abbia mai tirato un giogo (Dt 21,1-3).[26]

Nelle leggi ittite abbiamo *in primis* un caso in cui la responsabilità per un omicidio da parte di un aggressore sconosciuto, e quindi l'obbligo di risarcimento, ricada sul proprietario del campo. Tuttavia, se il campo non è una proprietà privata, si procede a una misurazione e la responsabilità ricadrà in questo modo sulla città più vicina al luogo del delitto.[27] Analogamente, nella legislazione biblica è contemplato il caso in cui il colpevole risulti ignoto, ma si considera solo la circostanza in cui un uomo sia assassinato in aperta campagna, in un campo incolto su cui nessuno esercitava il diritto di proprietà, e che pertanto determinerà la stessa necessità di misurare le distanze dalle città circostanti al luogo del delitto.

---

[24] Pertanto, nel caso la persona uccisa fosse una donna il proprietario del campo doveva pagare a titolo di risarcimento una somma doppia, ma senza cedere alcuna proprietà.

[25] Nel senso che l'erede della vittima per il pagamento del risarcimento si doveva rivolgere agli abitanti della città più vicina al luogo del delitto.

[26] In Dt 21,4-9, è descritto il particolare ruolo degli anziani della città più vicina, per la quale scattava la corresponsabilità economica collettiva per i suoi abitanti in mancanza del colpevole dell'omicidio. L'intervento degli «anziani» (זְקֵנִים) si manifestava con un preciso rito sacrificale tramite il quale essi potevano scagionare e allontanare la colpa dalla città, dichiarando davanti a Dio che le loro mani non si erano macchiate del sangue della vittima e che i loro occhi non avevano visto il crimine. Parallelamente alle fonti bibliche, in ambito ittita abbiamo, grazie ai testi della città siriana di Emar, informazioni circa il ruolo svolto dagli «anziani», che, anche in questa città, sotto il controllo ittita, pare non intervenissero nella promulgazione dei dispositivi di legge, ma avessero, similmente agli esempi biblici, un ruolo più consultivo e pubblicistico. Cf. L. D'Alfonso, «Le procedure giudiziarie ittite in Siria (XIII sec. a.C.)», in *Studia Mediterranea* 17(2005), 72-75; J.H. Tigay, «The Role of the Elders in the Laws of Deuteronomy», in G. Frame et al. (edd.), *A Common Cultural Heritage. Studies on Mesopotamia and the Biblical World in Honor of Barry L. Eichler*, Bethesda (MD) 2011, 89-96.

[27] Tuttavia, solo se la città sorgeva entro una precisa distanza di tre DANNA, oltre la quale non era possibile esercitare alcuna pretesa risarcitoria.

Quindi, riguardo all'estensione della colpa e all'obbligo di risarcire i familiari della vittima, che ricadeva indirettamente su un'intera città rispetto a un singolo responsabile sconosciuto, questo indennizzo viene prescritto sia nella norma ittita sia in quella biblica, e possiamo ipotizzare che entrambe avessero proprio lo scopo di impedire che gli abitanti della città più vicina al delitto potessero nascondere e coprire il vero assassino ed evitare che potesse essere identificato.[28]

Il falso mito del taglione biblico

Come abbiamo già accennato in precedenza, la proibizione nelle leggi ebraiche di qualsiasi tipo di mutilazione del corpo umano ci porta a un'ulteriore conferma della lontananza dello spirito della legge del taglione dal diritto ebraico. Appare, infatti, inconcepibile che un uomo potesse essere condannato da norme contenute nella Torah ad amputazioni o punizioni corporali. Ciò sembra confermare che nella Bibbia si intenda stabilire in generale una limitazione alla vendetta privata prevedendo una compensazione, per esempio, per la perdita di un occhio con una pena pecuniaria del valore di non più di un occhio. Quindi, il reo, che ha provocato un danno a un fratello israelita, va punito più proficuamente con un equilibrato risarcimento patrimoniale piuttosto che con un'inutile offesa e mutilazione fisica.[29]

Nondimeno, come vedremo in seguito, vi erano alcuni casi in cui sia la legislazione ittita sia quella biblica ricorrevano alla pena di morte, quando cioè per la particolare gravità del reato nessun risarcimento economico sostitutivo poteva essere adeguato per compensare il danno arrecato o la colpa commessa, come, invece, avveniva in tutti gli altri casi giuridici meno gravi. Infatti, specificatamente in ambito biblico, vi era la proibizione per alcuni reati ritenuti di un peso giuridico eccezionale e puniti con la pena capitale (per esempio, nel caso di un assassinio intenzionale) di risolvere il tutto con una transazione monetaria che poteva permettere a un individuo appartenente a un ceto

---

[28] Cf. anche Hoffner, *The Laws of Hittite*, 174; I. Taş – V. Dinler, «Hittite Criminal Law in the Light of Modern Paradigms: Searching for the Traces of Modernday Criminal Law in the Past», in *ARAMAZD* 9(2015), 73-90.

[29] B. Wells, «The Covenant Code and Near Eastern Legal Traditions: A Response to David P. Wright», in *MAARAV* 13(2006), 103s.

economicamente più alto di riuscire a sfuggire con maggior facilità alla condanna a morte.[30]

Riguardo a quest'ultima vi era, comunque, anche la possibilità che poi non venisse in pratica automaticamente eseguita, e non appunto a motivo di eventuali compensazioni monetarie, come detto talvolta espressamente escluse dalla stessa legge, ma anche per alcune garanzie processuali non rispettate, come la necessità di avere più di un singolo testimone del delitto (Dt 19,15), e con ogni probabilità anche in quanto, in entrambi questi due ambiti, la pena capitale pare venisse usata in realtà principalmente come deterrente o come punizione estrema, cercando di salvaguardare fin dove fosse possibile il valore e l'unicità della vita umana.

Diversamente, il comportamento distruttivo del taglione, con la sua spietata logica di un'azione e reazione simmetriche, appare estraneo sia alla cultura ittita sia alla cultura ebraico-biblica, al contrario di quanto è stato spesso affermato per quest'ultima nel corso di svariati secoli, soprattutto nel campo degli studi teologici neotestamentari.[31]

La tendenza giuridica del diritto ittita e biblico nel contemplare preferibilmente una riparazione risarcitoria a fronte anche di casi di lesioni corporali (come quella dell'occhio o del dente) accomuna queste due culture più di quanto è stato pregiudizialmente ritenuto fino in tempi recenti.

Infatti, alcuni studi attribuivano elettivamente alla Torah la cosiddetta «legge taglionica», contribuendo in maniera errata a presentare e mitizzare un'immagine distorta e diffamatoria della legge ebraica che avrebbe legittimato e fatto proprio l'antico concetto di ritorsione fisica del taglione babilonese, il quale si adattava prospettivamente bene proprio alla visione di un Dio biblico violento e vendicativo.[32]

---

[30] Cf. in seguito Nm 35,31 e, in particolare, R. Draï, «La prétendue "loi hébraïque" du talion», in *Le Droit en Procès*, Amiens 1983, 79-106.

[31] R. Draï, *Le mythe de la Loi du Talion*, Paris 2017, 1, afferma: «Deux mythes ont contribué depuis presque deux mille ans à défigurer la pensée juive, à présenter une image dénaturée du droit hébraïque et à mettre en danger l'existence du peuple d'Israël: le mythe du déicide, de l'assassinat du Fils de Dieu, et celui de la "loi du talion"».

[32] Al contrario, in ambito biblico (come recita Lv 19,18) proprio la vendetta appare giuridicamente vietata e proprio il superamento di questa violenza apre, invece, all'amore per il prossimo. Cf. Draï, *Le mythe de la Loi du Talion*, 7-20; Otto, «Körperverletzungen in den Keilschriftrechten und im Alten Testament». Inoltre cf. P. Doron, «A New Look at an Old Lex», in *JANES* 1(1969)2, 21-27; De Vaux, *Le Istituzioni dell'Antico Testamento*, 157.

> Se qualcuno in una lite acceca un uomo libero o gli fa cadere un dente, prima dava quaranta sicli d'argento, e ora dia venti sicli d'argento e guarderà alla sua casa per esso (*Leggi ittite* § 7).
>
> Se qualcuno fa abortire una donna libera, [se] è al decimo mese pagherà 10 sicli d'argento, se è al quinto mese pagherà 5 sicli d'argento e guarderà alla sua casa per esso (*Leggi ittite* § 17).
>
> Se alcuni uomini litigassero e uno di loro urtasse una donna incinta da farla abortire, questi sarà condannato a risarcire il marito della donna secondo quanto stabilito dai giudici, se invece ci fosse una fatalità, darai una vita secondo una vita, occhio secondo occhio, un dente secondo dente (Es 21,22-24).

Dal confronto fra queste leggi sembra evidente il ricorso a un risarcimento economico sia in caso di lesioni corporali sia di procurato aborto a seguito di una rissa, con un compenso quantificato in sicli d'argento nella norma ittita e in un risarcimento da stabilire in sede giudiziale per la legge israelitica.[33] In entrambi gli ambiti ricorrono parallelamente le stesse tipologie di lesioni procurate e nello stesso ordine di sequenza: la lesione all'occhio e poi al dente, due lesioni gravi che comportavano danni permanenti,[34] che nel passo biblico sembrano seguire per gravità decrescente la perdita della vita stessa.[35]

Nonostante il fatto che in Es 21 l'aborto preceda le lesioni e si indichi per esso una pena esclusivamente economica, una lettura superficiale, soprattutto fuori dal contesto dei versetti precedenti in cui si rileva un tono giuridico alquanto evoluto che contemplava per un'aggressione provvedimenti di natura risarcitoria,[36] potrebbe erroneamente anche far pensare a una giustizia approssimativa legata e ispira-

---

[33] È interessante rilevare come nelle norme bibliche viste finora, diversamente da quanto avviene in genere nelle leggi ittite, non si prestabilisce un preciso importo monetario della multa risarcitoria; essa va fissata da un giudice, evidentemente tenendo conto delle circostanze del caso, come il livello di intenzionalità o negligenza e con ogni probabilità la situazione economica del reo rispetto ai danni e alle esigenze della vittima.

[34] I §§ 13 e 16 delle leggi ittite riguardanti naso e orecchie formano una serie di paragrafi, §§ 7-18, che hanno, come già accennato, il loro parallelo più vicino nella legge israelita sulle lesioni corporali del «libro dell'alleanza» (Es 21,18-32). Cf. Otto, «Körperverletzungen im hethitischen und israelitischen Recht», 199.

[35] La possibilità di sopravvivenza aumentava per chi aveva una buona vista e poteva nutrirsi in modo adeguato; questi due tipi di lesioni si trovavano in ambito sia ittita che biblico nello stesso versetto, mentre per esempio nel codice di Hammurabi, che prevedeva la legge del taglione, rientravano in due leggi distinte (*LH* 196 e 200).

[36] Si veda quanto detto in precedenza per Es 21,18s (*supra*, p. 136).

ta appunto alla famosa legge del taglione riportata nel codice di leggi babilonese.[37]

Diversamente, come vedremo, sono proprio i suddetti versetti di Esodo sulle lesioni corporali che risultano in maniera convincente essere estranei al principio vendicativo del taglione, preferendo, invece, tendenzialmente le pene risarcitorie, il che pare interessare in generale la legge di Israele come quella ittita. Inoltre, sono proprio la stessa antica tradizione ebraica e le scuole rabbiniche a interpretare questo versetto in maniera diversa, stabilendo che il reato comporterà che si risarcisca con un indennizzo di un valore proporzionato comparabile al danno stesso.[38]

Analizzando difatti la famosa affermazione che compare nella Bibbia (עַיִן תַּחַת עַיִן שֵׁן תַּחַת שֵׁן, «occhio per occhio, dente per dente»: Es 21,24; Lv 24,20), il termine תַּחַת viene in genere tradotto con la preposizione «per» che in varie lingue pare in effetti dare una connotazione permutativa e irreversibile, e richiamare una giustizia basata sulla ritorsione. Tuttavia, da approfondimenti dello studio della lingua e del diritto ebraico si arriva a una ricostruzione del vero significato del principio עַיִן תַּחַת עַיִן che ci conduce invece in maniera completamente diversa a intendere un obbligo a una compensazione riparatrice,[39] che quindi comporti non una reazione vendicativa diretta sul reo, ma un giusto risarcimento consono al danno arrecato, cioè il valore compensativo di un occhio al posto di un occhio,[40] in cui la pace giuridica cui si ispira appunto il diritto ebraico porti in realtà proprio all'antitesi di

---

[37] Le lesioni di «occhio e dente» si ritrovano analizzate insieme nella stessa legge anche nelle leggi accadiche di Ešnunna (*LE* 42). In queste leggi, come quelle scritte in sumerico di Ur-Nammu, se pur anteriori a quelle di Hammurabi (XVIII sec.), si ritrovano molte più norme riguardanti i pagamenti compensativi per il danno arrecato rispetto al codice di Hammurabi. Cf. in proposito M.T. Roth, *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*, Atlanta (GA) 1995, 71-142; K. Schmidt, «The Monetization and Demonetization of the Human Body: The Case of Compensatory Payments for Bodily Injuries and Homicide in Ancient Near Eastern and Ancient Israelite Law Books», in M. Welker – J. von Hagen (edd.), *Money as God?*, Cambridge 2014, 259-281.

[38] In riferimento ai suddetti versetti di Es 21 cf. *bKet* 33b; *bBQ* 84a; commento di Rashi di Troyes su Es 21,24, *MekhRY* 21,24 e *MekhSh* 21,25.

[39] Cf. il termine ebraico *tiqqun* che potrebbe comprendere anche questo tipo di concetto di «riparazione» di un danno causato.

[40] In seguito, in un contesto assai diverso riguardante le disposizioni contro un falso accusatore (Dt 19,21), troveremo invece la formula עַיִן בְּעַיִן, in cui la preposizione בְּ pare indicare una relazione più diretta rispetto a תַּחַת, se pur in un contesto in apparenza più retorico che sostanziale. Cf. anche Draï, *Le mythe de la Loi du Talion*, 185-187; B. Wells, «The Purpose of the Covenant and the Deuteronomic Codes and the Insights of Eckart Otto», in *ZAR* 25(2019), 207-212.

una giustizia fondata sulla vendetta ritorsiva. Quest'ultima potrebbe dedursi in alcuni studi da un'erronea tendenza all'estrapolazione casuale di alcuni passi biblici dal loro contesto, basandosi su apparenti somiglianze concettuali e diversamente utilizzati per stabilire difficili confronti con testi neotestamentari,[41] talvolta con il fine di condurre a teorie diffamatorie verso l'ebraismo.

Pertanto, la parola תַּחַת, che primariamente significa «sotto», «in basso», nei suddetti contesti non può essere tradotta con la preposizione «per», ma, come esamineremo in seguito, dovrebbe invece essere resa anche con la formula «in sostituzione di», «in cambio di», «al posto di», come si può rilevare da vari dizionari di ebraico biblico. Di conseguenza, in questo caso תַּחַת designa una preposizione sostitutiva che ci permette di concludere che il legislatore abbia inteso far sì che venisse determinata una compensazione valutata in luogo e in relazione precisa al danno fisico arrecato.

Inoltre, proprio nei testi talmudici si riafferma che solo per gli assassini che hanno intenzionalmente privato un uomo della propria vita non può essere applicato, per l'estrema gravità dell'atto compiuto, il principio del risarcimento attraverso una compensazione patrimoniale, come recita in maniera chiara e inequivocabile Nm 35,31: «E non accetterete riscatto per la vita di un omicida, che sia reo di morte; ma deve essere messo a morte».[42]

Questa evidente esclusione della possibilità di un riscatto dell'omicida sotto forma di risarcimento pecuniario in un caso di omicidio intenzionale, ci conferma ulteriormente quanto detto a proposito di תַּחַת, e comporta di conseguenza in maniera chiara che in tutti gli altri casi di lesioni fisiche anche volontarie, che non erano seguite dalla morte della vittima, vigeva il principio del risarcimento economico.

Tale compensazione veniva, quindi, applicata in tutti i casi di danni fisici in cui venivano colpite e danneggiate le principali parti del corpo (occhio secondo occhio, dente secondo dente, braccia, gambe…) e che potevano difatti essere valutate in termini monetari.

---

[41] Cf. in proposito Mt 5,38.

[42] M. Greenburg, «Some Postulates of Biblical Criminal Law», in M. Haran (ed.), *Yehezkel Kaufmann Jubilee Volume*, Jerusalem 1960, 26: «Israelite religion considered human life sacred and thus prohibited compensation for homicide due to the attitude that murder was a direct transgression against God as the divine life-giver: "An absolute wrong has been committed, a sin against God which is not subject to human discussion"».

L'assenza totale di ritorsioni corporali nel diritto ebraico rispondeva anche all'esigenza di assicurare che un eventuale intervento punitivo su un essere umano, difficile da poter eseguire in maniera equilibrata al danno inizialmente arrecato, potesse comportare, con l'accecamento di un occhio o l'amputazione di un arto, delle infezioni o provocare altri danni irreparabili al condannato, fino alla perdita della stessa vita.

Fino a Es 21,22 restiamo nel campo dell'involontarietà dell'incidente che fa abortire la donna incinta e, quindi, nell'ambito risarcitorio del danno in cui il colpevole «darà» secondo quanto verrà stabilito dai giudici. Proseguendo con Es 21,23, qualora comunque si tratti sempre di una fatalità e non di un omicidio premeditato, anche nel caso che il danno procurato sia la perdita della vita stessa della donna incinta, non si usano verbi come «toglierai o prenderai una vita», ma è scritto וְנָתַתָּה נֶפֶשׁ תַּחַת נָפֶשׁ («Darai una vita secondo una vita») in cui il verbo נתן ci riporta, come la preposizione תַּחַת, a un'azione riparatrice non corporale, ma sanzionatoria come il versetto precedente.[43]

In entrambi i versetti per rendere giustizia alla parte offesa occorrerà fare una valutazione economica precisa a risarcimento del danno subito, secondo l'importante principio giuridico che solo la perdita deve essere risarcita, senza che segua alcuna vendetta fisica o richiesta incontrollata.[44]

Inoltre, in questo caso l'espressione «occhio secondo occhio, dente secondo dente» di Es 21,24 intenderebbe, oltre al dover risarcire l'occhio con il valore reale dell'occhio e il dente con il corrispondente valore del dente, anche il dover valutare in maniera equilibrata e costruttiva il danno in sé e per sé, a prescindere se la parte offesa sia un uomo importante e ricco o meno.

Il diritto israelita si esprimeva pertanto equamente rispetto a tutte le classi sociali in favore di un risarcimento della parte lesa, che mirava così principalmente alla protezione dei deboli della società e alla limi-

---

[43] Il verbo נתן, come in altri versetti della Torah, è usato nel senso di «pagare». Cf. anche Wells, «The Purpose of the Covenant and the Deuteronomic Codes and the Insights of Eckart Otto», 209.

[44] In proposito cf. anche Schmidt, «The Monetization and Demonetization of the Human Body», 19: «The verbatim understanding of the Exod 21:23 does not make much sense. These observations suggest that the lex talionis here is conceived in a monetized way: you shall pay as much a life is worth, you shall pay as much as an eye is worth, etc. But, of course, this interpretation of the *talio* as a payment shall still be recognizable as an interpretation to the reader, as the concrete formulation shows. Exod 21:21-25 is both tradition and innovation; it relies on the old tradition of the talion but interprets it in terms of monetary payments».

tazione della violenza della vendetta a favore della riparazione del danno. Per cui proprio negli stessi versetti di Esodo (21,18-32) si prende una posizione che contrasta apertamente con la legge delle lesioni corporali dell'antico codice babilonese di Hammurabi, in cui la violenza della sanzione del taglione era usata proprio per dare a una classe dirigente della società antico-babilonese una protezione speciale.[45]

La stessa interpretazione del termine biblico תַּחַת si può ricavare anche in un altro passo biblico che, tuttavia, anch'esso è stato spesso usato, vista l'estrema rilevanza e particolarità dei primi racconti patriarcali, per descrivere in tono denigratorio il Dio di Israele come un Dio terribilmente violento e sanguinario al confronto di quello buono e misericordioso del Nuovo Testamento. Un Dio che si sarebbe spinto a ordinare al patriarca Abramo di compiere un infanticidio attraverso l'olocausto del proprio amato figlio Isacco.

Al contrario, anche in questo caso il messaggio e lo scopo preciso del racconto biblico venivano distorti e decontestualizzati, in quanto erano finalizzati a sancire in maniera perentoria e totalizzante la condanna di ogni sacrificio umano, permettendo esclusivamente e definitivamente solo sacrifici animali. Infatti, תַּחַת, parola trilittera,[46] viene usata anche in questo episodio di Abramo, in cui il patriarca dopo aver saputo controllare e fermare all'ultimo momento un'azione sanguinaria e irreparabile, sacrifica «al posto di suo figlio» (תַּחַת בְּנוֹ: Gen 22,13) non un altro figlio o essere umano, ma semplicemente un animale selvatico.[47]

Questo ulteriore esempio dell'uso linguistico del termine biblico תַּחַת dimostra che non si tratta affatto di una preposizione di equivalenza, come si intende in genere appunto con «per», intendendo una semplice permutazione dell'identico. Invece, come avviene anche nell'episodio di Abramo, si ha uno spostamento del sacrificio su una vittima animale, che sembra inaugurare un momento nuovo della coscienza umana attraverso la proclamazione della volontà divina di stabilire chiaramente e universalmente la proibizione assoluta di praticare infanticidi e qualsiasi altro sacrificio umano. Così questo spostamento (al posto di) reso da תַּחַת contraddice ulteriormente in maniera signifi-

---

[45] Cf. Otto, «Körperverletzungen im hethitischen und israelitischen Recht», 236-245.

[46] La parola תַּחַת è palindroma e, singolarmente, ha un significato identico.

[47] In questo caso un montone אַיִל, le cui corna, per volontà divina, in quel simbolico momento si erano impigliate in un cespuglio.

cativa il valore permutativo, talvolta, come detto, erroneamente attribuito a questo termine anche in caso di danni corporali, aprendo invece per questi reati la sostituzione del danno fisico arrecato con un'equilibrata riparazione economica.

Riprendendo quanto precedentemente accennato, il valore che si intende con questa interpretazione di compensazione risarcitoria, ci allontana definitivamente da una traduzione di תַּחַת con un semplice significato «per» in senso ritorsivo, come ci viene confermato anche nel seguente testo chiave che si riferiva proprio al principio della compensazione pecuniaria previsto per l'uccisione di un animale.

> E chi uccide un animale pagherà per esso [il valore di] una vita secondo una vita [che ha preso] (וּמַכֵּה נֶפֶשׁ־בְּהֵמָה יְשַׁלְּמֶנָּה נֶפֶשׁ תַּחַת נָפֶשׁ: Lv 24,18).

Questo versetto con il pagamento a compensazione del danno subito dal proprietario di un animale colpito a morte ci conferma quanto in precedenza considerato e sostenuto circa il significato reale dell'espressione נֶפֶשׁ תַּחַת נָפֶשׁ, che anche in questo caso si collega ancor più chiaramente alla natura risarcitoria della pena per l'uccisione di un animale. Inoltre, nello stesso contesto si ritrova l'uso del termine תַּחַת che assume il suddetto significato di «al posto di», «secondo» anche in Lv 24,20: שֶׁבֶר תַּחַת שֶׁבֶר עַיִן תַּחַת עַיִן שֵׁן תַּחַת שֵׁן, cioè «frattura secondo frattura, occhio secondo occhio, dente secondo dente».

Tuttavia, in Lv 24,21 si ribadisce che nel caso un uomo provochi con un colpo intenzionale la morte non di un animale, ma di un altro uomo, non potrà essere più applicata una condanna patrimoniale (נֶפֶשׁ תַּחַת נָפֶשׁ), ma il colpevole sarà messo a morte sulla base anche di quanto abbiamo visto in Nm 35,31,[48] per cui è possibile un riscatto pecuniario nella maggior parte dei casi giuridici, ma non per l'omicidio intenzionale.[49]

Questa limitazione e un'eventuale condanna alla pena di morte per un atto premeditato di assassinio, non presenta alcuna obiezione al fatto che il principio risarcitorio fosse l'atteggiamento preferito e primario nel diritto israelita per danni accidentali causati al prossimo e che

---

[48] Draï, *Le mythe de la Loi du Talion*, 206 (cf. nota 24): «Ce verset soulève la question de la peine de mort dans le droit hébraïque. Elle appelle les précisions suivantes. Dans son principe la peine capitale fait partie du système juridique halakhique, mais elle s'y trouve assortie de telles exigences tant de fond que de procédure qu'elle est réputée pour n'avoir jamais été appliquée dans le cadre d'une telle procédure».

[49] Cf. anche Lv 24,17.

non comportavano la volontarietà nel procurare la perdita di una vita umana. Questa eccezione al principio generale della pena risarcitoria che ritroviamo in Nm 35,31 viene evidenziata anche in Dt 19,16-21 in cui si tratta in maniera estesa della falsa testimonianza, chiedendo di non avere alcuna misericordia per un calunniatore che congiura con una falsa accusa per far morire una persona del suo popolo o del suo clan in cui è in stretta relazione.

Pertanto, anche in questo grave caso la pena spettante al reo è la morte, espressa appunto diversamente con la formula: נֶפֶשׁ בְּנֶפֶשׁ senza infatti l'uso di תַּחַת.

Dobbiamo pensare che nella Bibbia la calunnia, la menzogna, insieme alla maldicenza, risultavano comportamenti profondamente deprecabili ed erano collegati all'inosservanza del nono comandamento sulla falsa testimonianza verso il prossimo,[50] considerato un reato gravissimo che implicava appunto che al testimone menzognero venisse applicata la stessa pena, compresa la pena capitale, che avrebbe voluto far infliggere alla persona falsamente accusata in giudizio.[51] Se tale falsa accusa era inequivocabilmente provata anche in ambito biblico si poteva quindi, in teoria in questo unico caso, prevedere una sorta di giustizia retributiva sul modello del taglione babilonese?[52]

Indubbiamente non andrà usata nessuna misericordia nei confronti del calunniatore che con una falsa accusa poteva far emettere un'ingiusta condanna di morte; nei confronti di questi era prevista la stessa pena capitale che cercava di far infliggere (נֶפֶשׁ בְּנֶפֶשׁ) ad altri. Tuttavia per quanto sopra evidenziato, anche se in Dt 19,21 non compare il termine תַּחַת, ma la preposizione בְּ (נֶפֶשׁ בְּנֶפֶשׁ עַיִן בְּעַיִן שֵׁן בְּשֵׁן), tenendo comunque conto di quanto si afferma in Nm 35,31, insieme alla tendenza risarcitoria del diritto antico-israelita in cui in pratica si ammetteva un riscatto pecuniario per qualsiasi tipo di danno anche corporale, neanche in questo caso evidentemente si procedeva a eventuali mutila-

---

[50] Cf. Es 20,16; 23,1-3; Dt 5,17.

[51] In realtà questo reato rappresentava, infatti, non solo un reato di semplice calunnia relativa alla falsa testimonianza, ma era considerato una colpa contro tutto l'impianto dei dieci comandamenti e della stessa Torah, i quali si reggevano totalmente ed erano intimamente legati a questa essenza di giustizia divina in cui tutto doveva essere veritiero e affidabile.

[52] «I giudici esamineranno ben bene; e trovando che il testimone è un falso testimone, che ha attestato una falsità contro suo fratello: farete a lui ciò che egli aveva pensato di fare a suo fratello, e così sgombererai il male di mezzo a te. E gli altri udendo ciò temeranno, e non faranno più una tale azione in mezzo a te» (Dt 19,18-21; traduzione di Shemuel David Luzzato: http://www.archivio-torah.it/testotorah/).

zioni corporali del menzognero. D'altra parte, la categorica esclusione di ogni tipo di risarcimento per la colpa di causare volontariamente la perdita di una vita umana, questa volta attraverso una falsa testimonianza, non comporterà, comunque, una giustizia retributiva sul modello del taglione, ma rientrerà tra le condanne alla pena capitale, giuridicamente previste dalla legge biblica.[53]

Anche nelle leggi cuneiformi di altri ambiti giuridici vicino-orientali veniva affrontato il gravissimo reato della falsa testimonianza,[54] che distorceva la realtà, compromettendo completamente l'esercizio regolare della giustizia e permettendo a una persona di utilizzare in maniera fraudolenta lo stesso sistema giudiziario per nuocere a un'altra persona.

Nello stesso ambito ittita, il fornire una falsa testimonianza al fine di ostacolare la giustizia in un processo per omicidio e condurre erroneamente a condannare a morte SAG.DU-*aš*[55] una persona innocente, così come viene riportato in un editto reale di carattere tecnico-normativo di Tuṯḫaliya I/II (*CTH* 258),[56] era considerata un'azione gravissima che, parallelamente all'ambito biblico-ebraico, comportava una condanna senza appello alla pena di morte.[57] Difatti, la falsa testimonianza in un giudizio penale rappresentava un'offesa diretta allo stesso sovrano ittita come massima autorità del sistema giuridico, il quale veniva ingannato proprio durante il corretto esercizio delle sue funzioni e indotto inconsapevolmente in errore.[58]

Parimenti, così come abbiamo visto anche in ambito biblico, una calunnia diffamante che distorceva in modo consapevole la verità processuale, quando veniva dimostrata palesemente come falsa, era considerata un'offesa gravissima e diretta contro la stessa Torah e, quindi, verso lo stesso Signore Dio.

---

[53] B. Wells, «The Law of Testimony in the Pentateuchal Code», in *BZAR* 4(2004), 166: «To summarize, the biblical texts may have been influenced by the ancient Near Eastern tradition concerning false testimony before the Neo-Babylonian period».

[54] In particolare, in riferimento a ingiuste accuse per falsa testimonianza in ambito giuridico mesopotamico e biblico, cf. ancora Wells, «The Law of Testimony in the Pentateuchal Code», 133-147.

[55] Cf. M. Marazzi – H. Gzella, «Bemerkungen zu SAG.DU-ZU waš- und waššein CTH 258 und HG § 198/*84», in *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici* 45(2003), 71-78.

[56] J. Cohen, *Taboos and Prohibitions in Hittite Society* (THeth 24), Heidelberg 2002, 138s.

[57] De Martino – E. Devecchi, «Death Penalty in the Hittite Documentation», 194.

[58] Archi, «Le "leggi ittite" e il diritto processuale», 279-280.

Come accennato, sempre in ambito giuridico antico-israelita, la non intenzionalità riguardo a un omicidio e la mancanza di premeditazione portano, comunque, la giustizia ad attenuare la responsabilità penale e la possibilità che un'uccisione accidentale involontaria comporti la successiva perdita di un'altra vita umana con la morte immediata del responsabile. In Es 21,12s si stabiliscono, pertanto, delle città rifugio in cui un omicida si poteva riparare per sfuggire a una possibile vendetta di sangue dei parenti della vittima.[59] Al contrario, nessun luogo e nessuna possibilità di asilo («neppure l'altare del tempio»: Es 21,14) potevano proteggere il colpevole di un omicidio commesso con premeditazione.

Anche nelle leggi ittite i casi di omicidio possono condurre l'iter giudiziario sia verso una condanna a morte sia verso un risarcimento compensativo. Quest'ultima scelta giuridica riguarda in particolare i primi quattro paragrafi delle leggi ittite in cui la vittima è stata colpita senza premeditazione durante una lite (§§ 1s) o in modo accidentale (§§ 3s).[60] Parallelamente alle leggi bibliche anche in ambito ittita sono previsti alcuni casi di omicidio volontario ritenuti invece così gravosi per cui viene esclusa qualsiasi possibilità di compensazione economico-patrimoniale per i colpevoli, ai quali pertanto spetterà direttamente la pena di morte senza alcuna possibilità di risarcimento (§§ 37s).[61]

Sviluppo normativo e confronti nei casi di pena di morte nel diritto ittita e antico-israelita

Singolarmente rispetto ad altri ambiti, nel testo biblico ritroviamo connesse e intercalate anche moltissime norme sulla condotta religiosa che descrivevano vari riti e culti, che in altri contesti vicino-orientali venivano trattati di solito in testi separati dalle raccolte di leggi. In riferimento a ciò dobbiamo considerare l'importante concetto teologico, riportato nella stessa Torah, che considera, come è noto, che il diritto

---

[59] In proposito, cf. Nm 35,9-34; Dt 4,41-43; 19,1-13; Gs 20,4-6.

[60] Resa dall'espressione «la sua mano pecca», nel senso che manca l'intenzionalità omicida della «testa» del colpevole. Cf. in proposito Imparati, *Le leggi ittite*, 35-37; Hoffner, *The Laws of Hittite*, 17s.

[61] La premeditazione nel commettere un omicidio viene appunto resa dall'espressione «la sua testa pecca». Cf. *CTH* 258; Imparati, *Le leggi ittite*, 185s; Hoffner, *The Laws of Hittite*, 44s e 186s.

biblico risalga in origine alla rivelazione divina, mediata attraverso la figura di Mosè, dopo la liberazione dalla schiavitù egizia.[62]

Proprio questa peculiarità delle leggi bibliche di discendere e legittimarsi direttamente dalla volontà divina, oltre a differenziarle dalle altre leggi del Vicino Oriente antico,[63] potrebbe far pensare che il diritto israelita sia rimasto tendenzialmente chiuso e immutabile rispetto ai cambiamenti storico-sociali, politici, e religiosi avvenuti nel tempo, cosa che, come vedremo, non rispecchia lo sviluppo e il progresso normativo che ha interessato appunto anche l'ambito israelita. A ogni modo bisogna evidenziare che apportare modifiche giuridiche a un testo legale considerato divinamente rivelato potrebbe far incorrere nel rischio di indebolirne l'autorità divina.[64] Pertanto il canone religioso creava un insieme di vincoli che avrebbero potuto impedire emendamenti e revisioni legali.[65]

Tale aspetto di sicuro non interessò, invece, le raccolte di leggi ittite che anzi, senza alcuna cornice letteraria, non pretendevano di affermare in genere una specifica origine e paternità, ma derivavano la loro ufficialità dal fatto di essere state emesse dalla cancelleria di Stato della capitale Ḫattuša. Questi testi, infatti, rivelano in modo esplicito, come

---

[62] Per cui l'osservanza delle leggi è collegata in generale all'alleanza con Dio e basata sull'idea che il popolo d'Israele avesse in precedenza accettato tutte le leggi divinamente stabilite, impegnandosi a osservarle fedelmente. Cf. in proposito R. Westbrook, «The Character of Ancient Near Eastern Law», in Id. (ed.), *A History of Ancient Near Eastern Law*, Leiden 2003, 8-90; B.M. Levinson, *«The Right Chorale». Studies in Biblical Law and Interpretation* (FAT 54), Winona Lake (IN) 2008, 58s; K.A. Kitchen – P.-J.N. Lawrence, *Treaty, Law and Covenant in the Ancient Near East (Part. 1-3)*, Wiesbaden 2012; E. Zenger – C. Frevel, «Die Bücher der Tora/der Pentateuch als Ganzes», in C. Frevel et al. (edd.), *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart 2015, 67-151.

[63] Leggi la cui autorità proveniva invece spesso dai sovrani che le avevano promulgate, i quali godevano comunque del favore divino per poter regnare sul proprio paese.

[64] La loro autorità era infatti anche rafforzata da una tradizione biblica che includeva queste leggi nelle alleanze stipulate tra Dio e il suo popolo. B.M. Levinson, «Du sollst nichts hinzufügen und nichts wegnehmen (Dtn 13,1): Rechtsreform und Hermeneutik in der Hebräischen Bibel», in *ZThK* 103(2006), 160 e 164: «Die Zerstörung des Zweiten Tempels durch die Römer im Jahr 70 n. Chr. Sie erzwang das Ende des Opferkultes, der für die israelitische Religion von zentraler Bedeutung gewesen war». Inoltre: «Indem sie auf diese Weise die literarische Konvention veränderten, führten die israelitischen Schreiber eine radikale Neuerung ein: die göttliche Offenbarung des Rechts. Nicht die Gattung der Rechtssammlung war das Besondere in Israel, sondern die Art, wie es verlautbart wurde: Das Recht galt als der persönliche Wille Gottes. Die Wirkung auf das literarische und intellektuelle Leben war weitreichend. Als Offenbarung Gottes gewinnt der rechtliche Text ultimative Autorität».

[65] B.M. Levinson, «Strategies for the Reinterpretation of Normative Texts within the Hebrew Bible», in *IJLD* 3(2018), 1-31.

vedremo in seguito, gli sviluppi giuridici e le varie riforme e aggiornamenti di pene che furono operate per armonizzare e consolidare progressivamente il potere sulla società delle varie dinastie che si succedettero, distinguendo nettamente tra quello che la legge stabiliva prima e ciò che era in vigore in quel determinato momento.

Tuttavia, anche nella società israelita che subì grandi sconvolgimenti e cambiamenti della vita sociale, economica e politica – dal dominio neo-assiro alla distruzione di Gerusalemme, alla deportazione babilonese – si arrivò comunque, similmente ad altri ambiti vicino-orientali, a una riformulazione e a un aggiornamento del diritto anche tramite un'esegesi che forniva la possibilità di revisioni legali per far fronte a questi mutamenti epocali che hanno fortemente rivoluzionato le condizioni di vita del popolo ebraico.

Inoltre, eventuali innovazioni non furono esplicite, ma operate verosimilmente con una sorta di «occultamento», per dissimulare un indispensabile sviluppo storico-legislativo rispetto ad alcune norme più antiche e divinamente ispirate, che subirono una cancellazione o una sovrapposizione, senza che autori ed editori successivi mostrassero palesi flessibilità, modifiche e riforme giuridiche come era invece ben evidenziato nel testo stesso delle leggi ittite.[66]

Difatti, come già accennato nell'introduzione, nelle leggi ittite lo sviluppo giuridico è spesso testimoniato e definito in maniera esplicita nelle stesse norme che menzionano espressamente un'evoluzione da una fase più antica, in cui era previsto un certo tipo di punizione di solito più severa, a una nuova fase in cui la legge attuale provvede del tutto a sostituire e alleggerire le pene.

D'altra parte, anche nelle leggi ebraiche si possono cogliere alcuni indizi, ovviamente non così evidenti, che indicano che vi fu una certa innovazione e rielaborazione in alcune prescrizioni giuridiche, che potrebbero avere come le leggi ittite più livelli redazionali e fasi in cui si metteva effettivamente in pratica una versione legislativa rinnovata, che talvolta prevedeva anch'essa punizioni modificate e progressivamente attenuate.[67]

---

[66] M.S. Jaffee, «The Taqqanah in Tannaitic Literature. Jurisprudence and the Construction of Rabbinic Memory», in *JJS* 41(1990), 204-225; J.C. Gertz, «Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung. Untersuchungen zur Endredaktion des Pentateuch», in *FRLANT* 186(2000), 29-73. Inoltre cf. Levinson, «Du sollst nichts hinzufügen und nichts wegnehmen», 167; Id., *«The Right Chorale»*, 256-275.

[67] G. Brin, *Studies in Biblical Law. From the Hebrew Bible to the Dead Sea Scrolls*, Sheffield 1994, 20-51.

In Es 21,16, per esempio, il grave reato di rapimento di una persona appare comportare, a prescindere dalla sorte della vittima, il ricorso in maniera assoluta e tassativa alla punizione capitale. Tuttavia, esaminando il successivo versetto che riguarda il rapimento in Dt 24,7, si può dedurre che nel caso di un sequestro di persona senza che seguisse l'uccisione o la vendita come schiavo del «fratello israelita»,[68] il reato veniva, in questo specifico caso, declassato e non più passibile di pena capitale, ottenendo così una revisione indiretta della legge e una pena assai meno severa senza un'evidente modifica o cancellazione operata direttamente sul testo biblico.[69]

Un altro esempio in cui si intende mitigare la pena di morte trasformandola in un risarcimento economico, pur come detto lontano dalla chiarezza espositiva delle norme ittite rinnovate, si può individuare in Es 21,29-30 a proposito di un bue che incorna a morte un essere umano, dopo che in passato l'animale aveva già manifestato la propria aggressività. In questo caso per poter rendere inapplicabile la pena capitale stabilita in precedenza nei confronti di una persona colpevole di aver causato indirettamente con la sua ripetuta negligenza l'uccisione di un uomo, si ricorre a un espediente letterario, senza cancellare la legge più antica, ma facendola seguire subito da una frase apparentemente condizionale: «se (אִם) però gli [al proprietario del bue] verrà imposto un riscatto, pagherà il riscatto della propria vita, secondo quello che gli verrà imposto» (Es 21,30), che in pratica sostituisce l'originale pena di morte con un'assai più indulgente pena risarcitoria.[70]

Si ottiene così la revisione di una legge che prevedeva inizialmente la morte per il proprietario negligente e la stessa sorte per l'animale, il che appariva nell'evoluzione del diritto israelita una norma assai sbi-

---

[68] Per esempio, se rimaneva in vita lavorando presso la casa del rapitore. Cf. Brin, *Studies in Biblical Law*, 24-26.

[69] Per poter variare e alleggerire la pena del responsabile del solo rapimento, il redattore deuteronomico non scrive una legge che annulli o sia in contrasto con Es 21,16, ma fa intendere che si tratti di un caso giuridicamente diverso, omettendo il semplice reato di sequestro e limitando così la pena di morte all'aggravamento della colpa causato dalla vendita successiva al rapimento: «[…] affinché eliminiate il male di mezzo a voi» (Dt 24,7). Cf. anche Schmidt, «The Monetization and Demonetization of the Human Body», 259-281.

[70] Appare difficile pensare che la frase condizionale possa prevedere il caso in cui il pagamento di un compenso risarcitorio in qualche modo coesista con la pena capitale, in quanto, se il proprietario del bue fosse economicamente capace di pagare il riscatto, sceglierebbe il risarcimento monetario alla propria vita, introducendo così un elemento discriminatorio rispetto alle classi sociali assai lontano dallo spirito della legge israelita.

lanciata e severa, in quanto puniva con la morte sia l'omicidio premeditato da parte di un uomo sia l'omicidio colposo e indiretto provocato appunto dal proprio animale.[71]

Pertanto, allo stesso modo della legge precedente sul rapimento, si riesce a restringere il campo di applicazione della pena capitale, in questo caso con l'aggiunta di un versetto che consente con un pagamento di riscattare la vita del proprietario, permettendo così in entrambe le situazioni giuridiche createsi di mostrare in concreto, anche se in maniera più occultata rispetto alle leggi ittite, alcuni inconfondibili riflessi di due fasi di sviluppo subite dalla legge e operate dagli autori biblici con abile maestria, in genere preferibilmente con aggiunte al testo piuttosto che tramite eliminazioni di norme precedenti.

Un altro caso di aggiunte successive a un testo normativo più antico si può ipotizzare per Es 21,12-14, dove appaiono due diverse formulazioni per il caso di omicidio che potrebbero appartenere anch'esse, come gli esempi visti in precedenza, a due fasi giuridiche successive: nella fase più tarda viene eliminato il ricorso alla pena capitale per la casistica analizzata di seguito e definita nello specifico un omicidio «colposo» (Es 21,13). Mentre con Es 21,12 la legge precedente prescriveva inequivocabilmente, senza approfondimenti sull'intenzionalità, l'uccisione per chi percuoteva un uomo a morte, nei successivi versetti si distingue invece chiaramente, qualora si tratti di un omicidio involontario, «che Dio avrà fatto avvenire per caso» o meno.

In base a questa riformulazione, il colpevole non solo non viene più giustiziato, ma può anzi, come già visto in precedenza, rifugiarsi in luoghi protetti per sfuggire a un'eventuale vendetta della famiglia della vittima. In Es 21,14 viene poi prescritta distintamente di nuovo la condanna capitale, ma solo nel caso di un omicidio espressamente deliberato, che pertanto al contrario non può prevedere alcun tipo di protezione o indulgenza.

Nel diritto ittita, quindi, le norme più recenti potevano in alcuni casi revisionare e abolire palesemente una previsione normativa precedente, la quale per lo stesso tipo di reato poteva prevedere anche una condanna capitale, stabilendo in seguito una punizione del tutto diversa e assai mitigata, come, per esempio, per il furto di un aratro o per la semina proibita di un campo già coltivato. Nella legge sul furto dell'aratro (§ 121), l'uccisione del ladro tramite un supplizio con lo stesso

---

[71] Cf. anche R. Westbrook, *Studies in Biblical and Cuneiform Law*, Paris 1988, 60s.

aratro viene sostituita da un risarcimento di sei sicli d'argento;[72] mentre nei §§ 166s la pena di morte, eseguita sempre tramite il supplizio dell'aratro per la semina proibita, viene invece sostituita da offerte rituali, evidentemente per la necessità di riconsacrare il terreno profanato, come in parallelo sembra prevedere la legge biblica[73]:

> Se qualcuno sparge un seme sopra un altro seme, si ponga il suo collo su un aratro, si attaccherà due buoi rivolti da una parte e dall'altra; l'uomo venga ucciso e i buoi vengano uccisi e colui che ha seminato il campo per primo egli per sé mieterà. Questo è ciò che si faceva in passato[74] ma ora si sostituisce l'uomo con una pecora, con due pecore si sostituisce i buoi, e dovrà dare trenta pani e tre giare di birra per purificare il campo e colui che lo ha seminato per primo egli per sé mieterà (*Leggi ittite* § 166s).[75]

> Non dovrai seminare nella tua vigna con due tipi di semi o l'intero raccolto dei semi che avrai seminato e della vigna diventeranno proibiti (Dt 22,9).

> Tu osserverai le mie leggi: non farai accoppiare il tuo bestiame con specie diverse, non seminerai il tuo campo con due tipi di semi, e non indosserai vesti tessute con due specie diverse (Lv 19,19).[76]

I due paragrafi delle leggi ittite (§§ 166s) sono collegati tra loro, in quanto in precedenza era prevista una durissima condanna forse per aver infranto un antico tabù e aver sparso un altro seme in un campo già seminato. La condanna prevista dal diritto ittita più antico era la morte immediata del colpevole tramite un supplizio arcaico che prevedeva lo squartamento e uccisione degli stessi buoi che avevano trainato l'aratro, che fungeva poi anche come mezzo per giustiziare l'agricoltore reo della semina sacrilega.[77]

---

[72] Cf. la legge § 123; Hoffner, *The Laws of Hittite*, 110-112.

[73] Brin, *Studies in Biblical Law*, 48.

[74] Senza alcuna linea di separazione prosegue il successivo § 167, che riporta la disposizione di legge più recente.

[75] In proposito, cf. Imparati, *Le leggi ittite*, 296.

[76] Cf. anche quanto riportato in Dt 22,11, dove si parla della proibizione di indossare abiti di tessuto misto: più specificatamente di una stoffa mista di lana e lino insieme. Cf. O. Shamir, «*Sha'atnez*. The Biblical Prohibition Against Wearing Mixed Wool and Linen Together and the Observance and Enforcement of the Command in the Orthodox Jewish Communities Today», in S. Gaspa et al. (edd.), *Textile Terminologies from the Orient to the Mediterranean and Europe, 1000 BC to 1000 AD*, Lincoln (NE) 2017, 164-172.

[77] Nel § 166, che riporta la versione più antica della legge, si prescrive difatti che vengano uccisi gli stessi buoi coinvolti nel supplizio o perché hanno partecipato all'esecu-

Nel paragrafo successivo, dopo aver evidenziato che il supplizio dell'aratro era il vecchio modo di procedere nei confronti del colpevole, si riporta la versione più recente della legge con il sacrificio di animali che sostituisce la condanna a morte del colpevole e dei suoi buoi, e contestualmente si descrivono con precisione le offerte cultuali dovute per purificare e riconsacrare il terreno da un reato che doveva riguardare con ogni probabilità anche l'ambito religioso e sacrale.

Nei versetti di Deuteronomio e Levitico si ha un evidente parallelismo con le suddette norme ittite per quanto concerne la proibizione di seminare una vigna o un campo già seminato. Un'altra possibile somiglianza potrebbe riguardare l'utilizzo per la seconda semina di semi di specie diverse, che renderebbero il terreno contaminato e necessariamente da purificare.[78] In Lv 19,19, tuttavia, si estende la limitazione, oltre a non mescolare semi di qualità diversa in uno stesso campo, anche all'accoppiare o aggiogare insieme animali di diversa specie, nonché all'indossare vesti realizzate con tessuti misti di lana e lino.[79]

Questi passi biblici pare vogliano sottolineare che gli elementi che non sono della stessa specie non devono essere mescolati né con la semina, né mediante l'accoppiamento, e nemmeno tramite la tessitura. Con ogni probabilità nell'ottica degli autori biblici l'incrocio di bestiame o di semi di specie diversa poteva comportare sempre l'incertezza sulla qualità o sul vigore della generazione successiva e questa ibridazione di piante o animali poteva aumentare le possibilità che si producessero varietà contaminate o improduttive.[80]

Nondimeno, il reato preso in esame dalla legge ittita, rispetto alle norme bibliche, pare possa comunque appartenere a una casistica giuridica più grave, in quanto il colpevole sparge un seme di specie diversa su un campo già seminato in precedenza da un'altra persona appa-

---

zione di un essere umano o perché in precedenza hanno partecipato alla semina e al crimine come bestiame da aratro. Cf. Hutter-Braunsar, «Hethitische und biblische Gesetzescorpora», 95s.

[78] Cf. in proposito anche R. Haase, «Deuteronomium und hethitisches Recht», in *WO* 25(1994), 74.

[79] Cf. G. Braulik, *Deuteronomium II* (NEB.AT 28), Würzburg 1992, 162s; J.A. Wagenaar, «You Shall not Sow Two Kinds of Seed in Your Field: Leviticus 19,19 and the Formation of the Holiness Code», in *ZAR* 7(2001), 318-331.

[80] Nei passi biblici, in cui non si fa accenno a pene più o meno gravi, colui che compie questa contaminazione tra due diversi tipi di semi nel proprio campo sembra rendere unicamente il proprio terreno e i suoi frutti contaminati e apparentemente compromessi per il loro eventuale futuro utilizzo.

rentemente ignara.[81] Da questo confronto, tuttavia, possiamo evincere che anche in ambito ittita ci si possa riferire a un qualche tipo di vecchio tabù religioso e che il reato riguardi ugualmente, almeno in parte, l'aspetto sacrale. Difatti nella legge ittita non sembra che ci si riferisca a un caso di semplice appropriazione indebita di un terreno altrui. Ciò si può dedurre, per esempio, anche dal fatto che la vecchia punizione con il supplizio dell'aratro, che prevedeva lo squartamento del colpevole, se pur successivamente aggiornata, possa apparire comunque troppo grave e sbilanciata per la mentalità giuridica ittita per un reo che si è impossessato di un campo per procedere a una nuova semina. Inoltre, il contesto sacrale pare anche ricavarsi dalla sostituzione di animali sacrificali al posto dell'uomo e dei suoi buoi e dal fatto che la terra deve essere comunque riconsacrata.[82]

Anche in altri casi le redazioni più recenti delle raccolte di leggi ittite sembrano in questo modo tendere progressivamente a limitare il ricorso alla pena di morte, sostituendola con un risarcimento del danno procurato. Più in generale, si assiste a un processo continuo di revisione delle norme, dove l'occasione per la compilazione della raccolta di leggi nella versione più recente sembra difatti consistere sempre in una riforma che prevedeva in modo esplicito la diminuzione di alcune pene in precedenza stabilite con una riduzione generale anche degli importi dei risarcimenti.[83]

Continuando a esaminare altri aspetti relativi alla pena di morte, vedremo attraverso alcune norme giuridiche ittite e bibliche, che riguardano comportamenti peccaminosi come i reati di incesto e di rapporti

---

[81] Comunque, la persona che aveva già seminato il campo agricolo potrà mietere il grano del campo raccogliendone personalmente e totalmente i frutti.

[82] Anche Imparati, *Le leggi ittite*, 298, in proposito afferma: «Anche questi due paragrafi sono collegati tra sé (§§ 166s). Nel primo si condanna assai gravemente, secondo il diritto più antico, colui che sparge un seme su un (altro), che getta cioè in un campo già seminato un seme di qualità diversa». Inoltre: «dopo che si è commutata la pena di morte del reo con il sacrificio di una pecora, e dei due buoi con due pecore, si debba compiere una cerimonia di purificazione con relativa offerta di trenta pani e di tre vasi di birra: ciò mi porta a concludere anche che il reato investa l'ambito religioso». Anche Hoffner, *The Laws of Hittite*, 215, arriva successivamente alle stesse conclusioni.

[83] La stessa formula tecnica vista in §§ 166s è usata per rivedere più del dieci per cento delle leggi ittite, sia per ridurre le multe che per passare da punizioni corporali a risarcimenti finanziari. Cf. in proposito le seguenti leggi: §§ 7, 9, 19, 25, 51, 54, 57, 58, 59, 63, 67, 69, 81, 91, 92, 94, 101, 119, 121, 122, 129. Cf. inoltre Archi, «Le "leggi ittite" e il diritto processuale», 273s; de Martino – Devecchi, «Death Penalty in the Hittite Documentation», 191-201; Levinson, «Strategies for the Reinterpretation of Normative Texts within the Hebrew Bible», 7.

sessuali con animali, come questi siano trattati assai duramente in entrambe le legislazioni:

> Se un uomo pecca con una mucca, è un'azione perversa: egli muoia. Viene portato alla porta del re[84] e il re lo fa uccidere o, se decide di farlo vivere, non si avvicini al re (*Leggi ittite* § 187).[85]
>
> Se un uomo pecca con una pecora, è un'azione perversa: egli muoia. Viene portato alla porta del re e il re lo fa uccidere o, se decide di farlo vivere, non si avvicini al re (*Leggi ittite* § 188).
>
> Se qualcuno pecca con un maiale o un cane, egli muoia. Si conduce [l'uomo] alla porta del Palazzo e il re li fa uccidere [uomo e animali] o, se decide di farli vivere, [l'uomo] non si avvicini al re (*Leggi ittite* § 199).
>
> Chiunque giace con una bestia dovrà essere messo a morte (Es 22,18).[86]
>
> Non ti unirai con nessun animale così da non contaminarti con esso, né una donna deve stare davanti a un animale per accoppiarsi con esso: è una depravazione (Lv 18,23).
>
> Se un uomo giace con una bestia, dovrà esser messo a morte e si ucciderà anche la bestia. Se una donna si avvicina a una bestia per accoppiarsi con lei, ucciderai la donna e la bestia. Esse dovranno essere messe a morte e il loro sangue ricadrà su di loro (Lv 20,15s).

La quasi totalità delle raccolte di leggi vicino-orientali ignora completamente il reato di bestialità. Le leggi ittite e le leggi bibliche sono le uniche ad affrontare questo tipo di crimine.[87] Le norme che si occupano di punire questi comportamenti evidenziano comunemente, oltre a una ferma condanna morale e religiosa, che prevedeva in genere anche l'uccisione della bestia oggetto della depravazione, anche un gravissimo reato che sul piano giuridico contemplava, come visto, di norma in entrambi gli ambiti l'uccisione del responsabile.

---

[84] Compiere questo tipo di accoppiamento sessuale severamente proibito rappresenta un abominio gravissimo per il quale era prevista la morte, ma occorreva comunque rimettersi prima al giudizio del re.

[85] Il colpevole, nel caso gli sia stata risparmiata la vita, non comparirà comunque mai personalmente dinanzi al re per non contaminare la sua purezza regale.

[86] J. Scharbert, *Exodus* (NEB.AT 24), Würzburg 1989, 94s.

[87] I. Peled, «Gender and Sex Crimes in the Ancient Near East: Law and Custom», in Id. (ed.), *Structures of Power. Law and Gender Across the Ancient Near East and Beyond*, Chicago (IL) 2018, 27-40.

Proprio al sovrano, come si rileva nelle disposizioni ittite (§§ 187, 188, 199), spettava inoltre di confermare la condanna a morte prevista per queste tipologie di reato oppure eccezionalmente decidere anche di risparmiare la vita del reo, che tuttavia non poteva comunque più comparire alla presenza del sovrano, essendo appunto ormai irrimediabilmente marchiato e contaminato dall'atto perverso e dall'impurità.[88]

Tuttavia, pare degno di nota osservare che, mentre nelle leggi bibliche la condanna della bestialità nei rapporti carnali con animali appare totalizzante e assoluta, il fatto che vengano elencate specificatamente nei vari paragrafi delle leggi ittite diverse tipologie di animali con i quali l'unione sessuale comportava la pena di morte evidenzia che diversamente l'accoppiamento sessuale tra uomini e alcuni animali, pur sempre considerati atti impuri per la società ittita, apparivano in alcuni casi in parte tollerati. Lo si deduce proprio dall'ultimo paragrafo del codice di leggi ittite (§ 200), in cui si afferma che, diversamente dalla norma comune, un rapporto sessuale tra un uomo e un cavallo o un mulo non è un'azione meritevole di pena, cioè non era un reato giuridicamente perseguibile, anche se rimaneva un atto impuro e contaminante per la persona che lo commetteva, a cui era per questo preclusa ogni possibilità di esercitare in futuro la carica di sacerdote.[89]

Passando poi ad analizzare le norme relative ai casi di incesto previste dalle leggi ittite e bibliche, rileviamo quanto segue:

> Se un uomo pecca con sua madre è un'azione perversa. Se un uomo pecca con sua figlia è un'azione perversa. Se un uomo pecca con suo figlio è un'azione perversa (*Leggi ittite* § 189).

---

[88] Se il re decreta che l'uomo debba essere ucciso viene messo a morte insieme all'animale; altrimenti, entrambi sono lasciati in vita.

[89] Pertanto, vista la condanna a morte in genere comminata per rapporti sessuali tra uomini e animali altrettanto severamente sia nelle leggi ittite sia in quelle bibliche, sfugge la ragione, non essendo chiarita direttamente o indirettamente in nessun testo cuneiforme pervenutoci, dell'atteggiamento giuridico così diverso e in apparenza squilibrato e permissivo contemplato nel § 200. Rimane quindi oscura la reale intenzione del legislatore ittita riguardo agli accoppiamenti con cavalli e muli rispetto agli altri animali elencati. Hoffner, *The Laws of Hittite*, 224s, prova a spiegare questo diverso atteggiamento verso cavalli e muli, ipotizzando che ciò potrebbe essere dovuto al fatto che questi animali erano stati introdotti presso gli ittiti o i loro antenati in un'epoca più tarda rispetto ad altri precedentemente addomesticati, rimanendo così esclusi dalle pesanti pene stabilite per gli atti di bestialità.

Se un uomo o una donna hanno rapporti con una persona deceduta non è un'azione meritevole di pena.[90] Se un uomo pecca con la matrigna non è un'azione meritevole di pena, ma se suo padre è ancora vivo è un'azione perversa (*Leggi ittite* § 190).

Se un uomo giace con la moglie di suo fratello, e suo fratello è vivo, è un'azione perversa. Se un uomo ha in moglie una donna libera e anche con la figlia di lei ha rapporti sessuali è un'azione perversa. Se un uomo ha la figlia in moglie e con sua madre oppure con sua sorella ha rapporti sessuali è un'azione perversa (*Leggi ittite* § 195).

Nessun uomo si avvicinerà ad alcuno dei suoi parenti stretti per scoprire la loro nudità.[91] Io sono il Signore. Non scoprirai la nudità di tuo padre né la nudità di tua madre […]. Non scoprirai la nudità della moglie di tuo padre; è la nudità di tuo padre.[92] La nudità di tua sorella, sia essa figlia di tuo padre o figlia di tua madre […].[93] La nudità della figlia di tuo figlio o della figlia di tua figlia non scoprirai, perché sono la tua nudità […]. Non scoprirai la nudità della sorella di tuo padre […]. Non scoprirai la nudità del fratello di tuo padre, non ti avvicinerai a sua moglie; essa è tua zia.[94] Non scoprirai la nudità di tua nuora […]. Non scoprirai la nudità della moglie di tuo fratello: è la nudità di tuo fratello […].[95] Non prenderai una donna se avrai già sua sorella, per scoprire la sua nudità, mentre tua moglie è in vita (Lv 18,6-18).

---

[90] Evidentemente qui si affronta un caso di necrofilia e il fatto non appare meritevole di pena e, almeno in parte, tollerato.

[91] È proibito «scoprire la nudità» nel senso che non si possono «avere rapporti sessuali». Diversamente I. Dershowitz, «Revealing Nakedness and Concealing Homosexual Intercourse: Legal and Lexical Evolution in Leviticus 18», in *Hebrew Bible and Ancient Israel* 6(2017), 510-516, esplora la semantica del termine biblico גלה ערוה, ipotizzando che l'oscurità di questa particolare espressione deriverebbe da una riscrittura di Lv 18, rispetto a una precedente dottrina riguardante i rapporti tra persone dello stesso sesso.

[92] Il figlio non può pertanto unirsi con la vedova o la divorziata del proprio padre: è come se oltraggiasse il pudore dello stesso padre. Cf. in proposito anche Dt 23,1; 27,20.

[93] Cf. Dt 27,22.

[94] Tuttavia, nella narrazione di Es 6,20 si elenca l'importante linea genealogica da cui discende Yochebed moglie, ma anche zia di Amram, che dette alla luce due personaggi basilari del racconto biblico, quali Aronne e Mosè. La narrazione biblica, pertanto, potrebbe suggerire che, similmente alla legge ittita, e difformemente da Lv 18,14, almeno in alcuni casi l'unione con la propria zia non veniva proibita.

[95] Sia nella legge ittita che biblica, essendo proibito avere rapporti sessuali con la propria cognata, se il fratello era in vita, rappresentava indubbiamente un'eccezione l'unione prevista invece dalla cosiddetta legge del levirato in vigore anche presso altri popoli dell'antichità. Questa usanza, in caso di morte del marito, rispondeva soprattutto all'esigenza di dare la possibilità alla vedova di avere dei figli e rimanere all'interno della famiglia del marito defunto. In un importante trattato del Talmud babilonese (*Yebamot*) si affronta, oltre a questioni riguardanti il matrimonio e il divorzio, anche questo particolare aspetto del levirato.

> E l'uomo che giace con la moglie di suo padre avrà scoperto la nudità di suo padre, tutti e due dovranno essere messi a morte; il loro sangue è su di loro.[96] E un uomo che giace con sua nuora, tutti e due dovranno essere messi a morte; hanno commesso una depravazione: il loro sangue è su di loro. E l'uomo che giace con un maschio come con una donna, tutti e due hanno commesso un abominio; dovranno essere messi a morte: il loro sangue è su di loro. E un uomo che prende una donna e sua madre ciò è una depravazione. Bruceranno lui e loro nel fuoco, e non ci sarà immoralità in mezzo a voi (Lv 20,11-14).

La giurisprudenza biblica proibisce in pratica tutti i rapporti sessuali con i propri consanguinei,[97] mentre scorrendo le suddette norme ittite non sembra, per esempio, che ci si occupi specificatamente del caso dell'unione tra fratello e sorella e dell'omosessualità. Inoltre, in apparenza le leggi ittite sembrano non determinare per le varie tipologie di rapporti incestuosi pene specifiche da comminare ai responsabili,[98] anche se vengono chiaramente distinti da alcuni accoppiamenti che, se pur ritenuti sconvenienti, non sono ritenuti rilevanti ai fini giuridici.[99]

In Lv 20,11-14 si può invece notare che nella categoria di reati per cui si arriva a prescrivere la pena capitale sono comprese in particolare quattro tipologie di rapporti sessuali considerate moralmente così abominevoli e socialmente così sconvenienti da essere punite con decisione con la morte. Si tratta, come visto, del caso del figlio che disonora lo stesso padre avendo un rapporto con sua moglie, del padre che ha una relazione con la propria nuora, del caso di un rapporto omosessuale tra due uomini, infine la situazione in cui un uomo si accoppia con una donna e sua madre.[100] Questi reati di incesto e l'omosessualità, essendo probabilmente considerati gravissimi crimini contro la decenza e l'integrità familiare, venivano considerati un serio pericolo per le basilari norme di convivenza dell'antica società israelitica.[101]

---

[96] Cioè sono la causa dello spargimento del proprio sangue.

[97] Cf. B. Rosenstock, «Incest, Nakedness, and Holiness: Biblical Israel at the Limits of Culture», in *JSQ* 16(2009), 333-362.

[98] Diversamente, nelle leggi ittite (§§ 187, 188, 199) relative alle relazioni sessuali con alcuni animali, abbiamo visto come vigesse chiaramente la pena di morte, a meno che il re non graziasse il colpevole.

[99] R. Haase, «Der Inzest in den sog. hethitischen Gesetzen», in *WO* 9(1977), 72-76; Id., «Anatolia and the Levant», 648s.

[100] W. Kornfeld, *Levitikus* (NEB.AT 6), Würzburg 1983, 70-73.

[101] In Lv 18,22 abbiamo parallelamente la stessa ferma condanna di un rapporto omosessuale senza che sia espressa la conseguente pena capitale evocata in Lv 20,13. Tuttavia, per una diversa interpretazione, cf. J. Joosten, «A New Interpretation of Le-

D'altra parte, nelle leggi ittite e bibliche menzionate si evidenzia comunque una comune forte preoccupazione per quanto concerne i rapporti sessuali tra parenti e consanguinei, e il divieto di incesto appare, pertanto, in entrambi gli ambiti un imperativo comune e un fatto assodato.[102]

Inoltre, la mancata specifica menzione della pena di morte, soprattutto nei casi più gravi di incesto nella legislazione ittita (in particolare nel § 189 con il rapporto tra ascendenti e discendenti di primo grado), non dovrebbe, a nostro parere, significare una maggiore tolleranza del diritto ittita rispetto a quello biblico; al contrario, si può verosimilmente spiegare il fatto che non si ricorra al giudizio del re, come in altri reati puniti con la pena capitale, in quanto l'incesto era ritenuto un reato così grave da essere punito inequivocabilmente con la pena di morte.[103]

Ciò sembra confermato anche da fonti diverse dalle leggi ittite, come avviene per il rapporto incestuoso tra fratello e sorella che – come abbiamo visto – non compariva espressamente nelle suddette norme relative ai casi di incesto, ma che veniva comunque ritenuto un atto indegno e perverso punibile con la morte, come si deduce dal trattato tra il sovrano ittita Šuppiluliuma I e Ḫuqqana di Ḫayasa (*CTH* 42, § 29), in cui si afferma:

> Nel paese di Ḫatti c'è un'usanza importante: un fratello non prende una propria sorella o una cugina. Non è permesso. A Ḫattuša chi fa una tale cosa non resta in vita, ma muore.[104]

---

viticus 18:22 (par. 20:13) and Its Ethical Implications», in *Journal of Theological Studies* 71(2020), 1-10.

[102] In particolare, come abbiamo visto, nelle norme ittite appaiono vietati i rapporti tra parenti e affini di primo grado in linea ascendente e discendente e tra affini di secondo grado, nel qual caso, tuttavia, il vincolo decadeva in caso di morte di uno dei due coniugi che avevano originato il legame di affinità.

[103] Ugualmente anche per i §§ 190-195 si può ipotizzare che, nel caso di «azioni perverse», quindi considerate più gravi, la pena prevista fosse la morte. Cf. in proposito Imparati, *Le leggi ittite*, 314; de Martino – Devecchi, «Death Penalty in the Hittite Documentation», 195-197.

[104] Traduzione di E. Devecchi, *Trattati internazionali ittiti*, Brescia 2015, 106s. Questo trattato tra Šuppiluliuma I e Ḫuqqana di Ḫayasa, uno Stato vassallo nel nord-est dell'Anatolia, nasconde un'evidente preoccupazione del sovrano ittita per i costumi sociali e sessuali di questo sovrano subordinato al quale ricorda appunto la proibizione di rapporti sessuali tra un fratello e la propria sorella o cugina, per i quali a Ḫatti vigeva la condanna a morte.

Per quanto riguarda inoltre il divieto e la pesante condanna delle relazioni omosessuali che appare nelle suddette disposizioni legislative (Lv 20,13), si può affermare che comunemente nei vari testi giuridici e raccolte di leggi vicino-orientali l'omosessualità sembra invece trascurata del tutto, né viene menzionata come un comportamento passibile di una grave pena. In questo singolo caso, come accennato, neanche dal confronto con le disposizioni legislative ittite possiamo rilevare una previsione di reato o una condanna simile a quella stabilita nei versetti di Levitico. Tuttavia, da alcune fonti non appartenenti all'ambito giuridico-legislativo, ma relative allo svolgimento di rituali magici ittiti (*CTH* 393; *CTH* 406; *CTH* 412),[105] pare potersi dedurre un atteggiamento almeno tendenzialmente negativo verso l'omosessualità, se pur giuridicamente non perseguita.

Peraltro, si può affermare che anche in alcuni passi del racconto biblico, al di fuori del contesto strettamente legislativo, gli atteggiamenti omosessuali o perlomeno equivoci di alcuni personaggi biblici non appaiono trattati poi in maniera così infamante e punitiva.[106] Come già accennato in precedenza in nota, Dershowitz[107] arriva a ipotizzare che in una versione precedente di Lv 18 mancasse un esplicito divieto generale contro le relazioni sessuali tra uomini, e presupponeva per tali accoppiamenti in origine una sorta di tacita accettazione, così come pare avvenisse in ambito ittita. Diversamente, un redattore successivo avrebbe operato una riscrittura di Lv 18 e 20 adeguando il testo biblico all'etica e alla dottrina di purità in seguito vigenti.

Vi è, inoltre, un'altra casistica di reati in cui la procedura giudiziaria sembra condurre a una condanna a morte dei colpevoli di un'unione sessuale al di fuori di quella legalmente riconosciuta. Quella che si consuma appunto tramite una violenza sessuale o un atto di adulterio:

---

[105] Cf. H.A. Hoffner, «Paskuwatti's Ritual Against Sexual Impotence (CTH 406)», in *AuOr* 5(1987), 271-287; M. Giorgieri, «Magia e intrighi alla corte di Labarna-Ḥattušili», in *RIL* 124(1990), 247-277; G. Torri – F.G. Barsacchi, *Hethitische Texte in Transkription KBo 12*, Wiesbaden 2018, 114s.

[106] Riguardo tuttavia al particolare rapporto tra David e Gionata in 1Sam 18,1-4; 20,17, cf. A. Taggar-Cohen, «Political Loyalty in the Biblical Account of 1Samuel XX-XXII in the Light of Hittite Texts», in *VT* 55(2005), 251-268.

[107] Dershowitz, «Revealing Nakedness and Concealing Homosexual Intercourse», 510-516.

> Se un uomo afferra[108] una donna in montagna, è una colpa dell'uomo: egli muoia. Ma se lui la prende in casa, è una colpa della donna: la donna muoia. Se il marito li trova e li uccide, non è un'azione meritevole di pena (*Leggi ittite* § 197).

> Se un uomo commette adulterio con la moglie di un altro uomo, con la moglie del suo simile, l'adultero e l'adultera saranno uccisi (Lv 20,10).

> Se c'è una ragazza vergine promessa in matrimonio a un uomo, e un altro uomo la trova in città e giace con lei, li porterete entrambi alla porta di quella città e li colpirete con pietre, e moriranno: la ragazza perché non ha gridato nella città, l'uomo perché ha violato la moglie del suo prossimo. Così allontanerete il male da voi. Ma se un uomo trova la promessa sposa nel campo, e l'uomo la sovrasta e giace con lei, allora solo l'uomo che giace con lei morirà, alla ragazza non farai nulla; la fanciulla non ha commesso una trasgressione meritevole di morte, perché come un uomo insorge contro il suo simile e lo uccide, quando l'ha trovata nel campo e la sposa promessa aveva gridato, ma non c'era nessuno a salvarla (Dt 22,22-27).

Il rapporto sessuale tra due persone non sposate viene in genere condannato in tutte le società del Vicino Oriente antico, in particolare se si tratta dello stupro di una donna non consenziente e del rapporto tra due adulteri. Tuttavia, il parallelo più stretto per il testo biblico ancora una volta lo si ritrova nelle leggi ittite.[109]

Per questi reati la legislazione biblica è più elaborata ed esplicativa e ci permette anche di comprendere meglio la volontà del legislatore ittita in casi simili per cui una donna in un'area isolata di montagna non era ritenuta colpevole per la violenza subita, mentre l'uomo che le aveva usato violenza era condannato subito a morte. Diversamente, se il rapporto sessuale avveniva in una casa, la donna era colpevole quanto l'uomo e, se colti in flagrante, il marito poteva esercitare una giustizia privata uccidendo entrambi senza incorrere in alcuna pena.

I versetti biblici riportano due situazioni assai simili, se pur invertite nell'esposizione dei casi, in cui la donna, trovandosi in casa o analogamente all'interno di un centro abitato di una città, viene considerata consenziente e ritenuta colpevole in quanto avrebbe potuto difendersi e opporsi all'ipotetica violenza sessuale gridando e chiedendo aiuto. Inoltre, Dt 22,25-27 ci fornisce la spiegazione anche del caso di un

---

[108] La traduzione letterale è «afferra», ma in questo caso il significato è «le fa violenza».

[109] Peled, «Gender and Sex Crimes in the Ancient Near East», 27-31.

possibile stupro avvenuto in montagna presente nella norma ittita o in aperta campagna, in cui la donna, pur provando a gridare e manifestando la sua opposizione resistendo ipoteticamente all'approccio sessuale dell'uomo, poteva in effetti non essere udita. In questo caso, sia nella norma ittita sia in quella biblica vi è la condanna a morte senza appello solo dello stupratore.

Anche nel caso di adulterio il rapporto consenziente viene decisamente punito: nelle norme bibliche si prescrive la morte di entrambi gli adulteri, mentre secondo la norma ittita è il marito che può ucciderli sul momento, in caso colga gli amanti in flagrante. Altrimenti, solo in un secondo momento, chiarisce § 198, l'uomo potrà condurre i colpevoli davanti alla corte reale presso cui potrà richiedere la morte di entrambi o la grazia per la moglie, da cui eventualmente conseguirà anche la salvezza per l'adultero.[110]

Come abbiamo visto, quindi, anche in precedenza, per alcuni reati la giurisprudenza ittita non prevedeva l'uccisione immediata dei colpevoli, ma era il sovrano che aveva l'ultima parola in merito e poteva o decretare la pena di morte o decidere di salvare la vita al reo. Questo aspetto era del tutto assente nelle leggi bibliche, in quanto la norma giuridica esprimeva già il volere divino. Difatti, come evidenziato, il diritto biblico presenta questa peculiarità rispetto alle altre documentazioni vicino-orientali, in quanto i principi giuridici sono teologicamente ricondotti a YHWH e, grazie a ciò, acquistano direttamente forza di legge.[111]

Tuttavia, all'epoca della monarchia unita pare che anche il sovrano israelita avesse la possibilità di commutare un reato capitale con un proprio atto giuridico, ma più che di una normale prerogativa regale (Sal 72,1s), sembra piuttosto si trattasse di una giustizia divinamente ispirata per risolvere particolari situazioni giuridiche complesse. Per cui il potere del sovrano israelita verrebbe circoscritto dalla stessa To-

---

[110] Anche se la legge ittita, come quella israelita, stabiliva che il verdetto appropriato in questo caso fosse l'esecuzione di entrambi gli adulteri. L'ultima decisione, se condannare a morte o meno gli amanti, spettava quindi al sovrano ittita, e si può evidenziare a ogni modo una certa modernità giuridica in quanto gli «amanti» o «trasgressori» ricevono la stessa pena senza nessuna differenziazione di genere: se la moglie viene lasciata in vita dal marito, allora anche l'amante vivrà; diversamente, se la moglie verrà giustiziata, anche l'amante sarà giustiziato. Tuttavia, alla fine solo il re ittita, come suprema autorità giudiziaria, poteva decidere se giustiziarli o mostrare clemenza, non ostacolando comunque l'eventuale desiderio di perdono del marito.

[111] In generale, cf. Otto, *Altorientalische und biblische Rechtsgeschichte*, 33-55.

rah (2Sam 14,1-24),[112] in cui appare che il re più che promulgare le leggi, sia egli stesso un'espressione della legge biblica.[113]

Di conseguenza, come detto, la legislazione biblica presenta una certa singolarità rispetto alle altre documentazioni del Vicino Oriente antico. Invece, il fatto che la fonte del diritto ittita non sia considerata divinamente rivelata come quella antico-israelita spiega le ripetute ed evidenti innovazioni che aggiornano le leggi ittite. Comunque, pare che anche lo stesso re ittita fosse accompagnato dalla divinità nel far rispettare la legge e avere un giusto giudizio,[114] così come abbiamo in precedenza accennato almeno per la prima monarchia israelita.

Un altro grave caso in cui è contemplata nel diritto ebraico-biblico la pena capitale è rappresentato dall'offesa arrecata al Dio di Israele tramite bestemmia, così come viene evidenziato in Lv 24,16: «Chiunque bestemmi il nome di YHWH sarà fatto morire (מוֹת יוּמָת)». Oltraggiare il nome di Dio, pertanto, era un reato talmente grave da venire sanzionato con la morte, e tale colpa veniva così in pratica equiparata a quella dell'uccisione intenzionale di un essere umano, che in ogni caso consisteva anch'essa in ultima analisi in una pesante offesa allo stesso YHWH, in quanto veniva violato il suo diritto di proprietà verso gli uomini e la loro unicità (Gen 9,6: «[…] poiché a immagine di Dio egli ha fatto l'uomo»).

Nelle leggi ittite non abbiamo ovviamente una pena di morte per un'offesa simile verso una delle numerose divinità del pantheon. Tuttavia, un crimine più o meno diretto contro il sovrano poteva ugualmente determinare una condanna a morte, soprattutto se veniva ricondotto giuridicamente nella sfera del reato di tentata sedizione verso l'autorità statale. In ambito biblico troviamo invece il reato di apostasia verso il Dio di Israele, che parallelamente veniva considerato un reato as-

---

[112] Cf. anche 1Re 3,16-28. Cf. inoltre Levinson, *«The Right Chorale»*, 76.

[113] Sembra, infatti, che David e Salomone solo grazie a un intuito regale divinamente ispirato potevano dirimere casi giuridici complessi e accogliere eventuali ricorsi giudiziari. In certi casi, questa prerogativa giudiziaria li autorizzava, solo eccezionalmente a differenza di quanto avveniva di frequenza nella legge ittita, anche di perdonare il colpevole di un reato capitale, che altrimenti avrebbe richiesto la pena di morte.

[114] Cf. l'inno del re Mursili II rivolto alla dea del Sole di Arinna (*CTH* 376 A i 29' – ii 2'), la quale con la sua misericordia riesce divinamente a ispirare il giusto giudizio nel sovrano. I. Singer, «Hittite Prayers», in *Writings from the Ancient World* 11(2002), 49-51. Cf. anche Es 22,26; Otto, «Körperverletzungen im hethitischen und israelitischen Recht», 214s.

sai grave e, come abbiamo visto per la stessa blasfemia, era giudicato un crimine che determinava l'uccisione del colpevole (Lv 24,10-23).[115]

Una possibile correlazione tra un pericolo di apostasia e tradimento verso YHWH e una cospirazione politica tendente a una rivolta verso il gran re ittita può essere stabilita attraverso alcuni versetti di Dt 13 e il cosiddetto *Trattato di Ismerika* (*CTH* 133),[116] due testi che presentano una struttura singolarmente analoga, in particolare nei §§ 9s del trattato ittita[117] e in Dt 13,7-19:

> Il re ittita raccomanda di non avere alcuna pietà nel caso che, tra la gente di Ismerika, vi sia qualcuno che cerchi maliziosamente di indurre alla ribellione, anche qualora si tratti di un genitore, di un fratello o sorella, di un figlio, o di un «parente per matrimonio», si comanda di non ascoltarli o nasconderli, ma essi dovranno essere presi e uccisi; ma se è solo una persona a commettere iniquità solo questa muoia, mentre se si commettano atti iniqui in qualche città intorno ne colpirete e ne ucciderete gli uomini e si prenderà loro il bestiame (*CTH* 133, righe 21-28).

> Se qualcuno, anche se è un fratello carnale, o un figlio o una figlia, o una moglie, ti tenta invitandoti ad adorare altri dèi sconosciuti, non si dovrà ascoltarli o nasconderli, ma essi dovranno essere uccisi perché hanno cercato di sviarti dal Signore tuo Dio, e tutto Israele così ascolterà e avrà rispetto, e non farà più alcun male come questo in mezzo a voi; ma, se sentirete che alcuni uomini hanno sviato gli abitanti di una città vicina verso altri dèi, li passerai a fil di spada insieme al loro bestiame, bruciando infine tutta la città e i suoi beni (Dt 13,7-19).

In entrambi i casi, dunque, sia che si tratti di incitare alla ribellione verso il potere ittita sia che si tratti di invitare a rinnegare il Dio unico di Israele, non si dovrà dare ascolto agli istigatori, che senza alcu-

---

[115] J. Vroom, «Recasting *Mišpātîm*: Legal Innovation in Leviticus 24:10-23», in *JBL* 131(2012), 27-44.

[116] Le sezioni del trattato di Ismerika che presentano maggiori somiglianze con Dt 13 sono proprio quelle riguardanti i possibili atti di contrasto e sedizione verso il potere ittita. Il trattato ovviamente si preoccupava soprattutto di prevenire disordini e insurrezioni di carattere socio-politico tra la popolazione, mentre nel testo biblico la preoccupazione si concentrava più sul piano religioso, cercando di mettere in guardia il popolo per scongiurare un possibile tradimento e ribellione nei confronti del credo verso il Dio unico, che poteva tuttavia minare dall'interno anche le basi etiche e sociali della compagine israelita.

[117] Cf. J. Berman, «CTH 133 and the Hittite Provenance of Deuteronomy 13», in *JBL* 130(2011), 25-44; N. Charekishvili, *Political Unification of East Peripheryes of Hittites – for Searching of Ismerika*, Tiblisi 2020, 144-154.

na pietà o indugio andranno denunciati e colpiti, anche se si tratta dei propri familiari. Così nel trattato ittita l'agitatore, anche se appartiene al popolo di Ismerika, o se è un proprio parente stretto, non deve essere nascosto, ma dev'essere eliminato senza alcuna esitazione, tanto più se è un congiunto, che proprio per questo motivo potrà essere più convincente e pericoloso nei suoi intenti. Parallelamente, in Deuteronomio, se qualcuno del proprio popolo vuol convincere qualcuno a ribellarsi al suo Dio, anche se si tratta del congiunto più prossimo, si dovrà scegliere tra la fedeltà al Signore Dio rispetto a quella verso la propria famiglia e non si dovrà nasconderlo, ma ucciderlo come esempio per tutto il popolo.

Inoltre, sia il gran re ittita sia il Dio di Israele pretendono la stessa estrema fermezza nel colpire gli abitanti di una città vicina che, come nel caso di Ismerika, potrebbero istigare alla ribellione politica minacciando la sovranità territoriale ittita e gli uomini che tramite il reato di apostasia offenderebbero la sovranità unica e assoluta del Dio di Israele sul proprio territorio, ragion per cui la loro città verrebbe distrutta e annientata per sempre (Dt 13,13-18).[118]

Oltre a ciò, il parallelismo tra questi versetti biblici e il genere dei trattati di «vassallaggio» ittiti si può evidenziare anche nella logica stessa della sottomissione a YHWH che si ritrova in Dt 13. Difatti l'estremo atto di benevolenza che Dio ha concesso al suo popolo liberandolo dalla schiavitù in terra d'Egitto (13,6; 13,11) comportava inevitabilmente un «debito di gratitudine»; analogamente un debito simile compare e viene proclamato con forza anche nel prologo dei trattati ittiti di subordinazione, proprio nei confronti del re ittita, da cui il vassallo ha ricevuto benefici passati senza alcun reale diritto e a cui pertanto deve la sua futura obbedienza.

Proseguendo, in Dt 13,18 si afferma che la prova di fedeltà e la fermezza nel combattere l'apostasia porteranno alla compassione e alla generosità divina, così come i contraenti del trattato, che sconfiggeran-

[118] Sia *CTH* 133 che il Deuteronomio terminano, quindi, con direttive riguardanti il bestiame e, più in generale, il bottino della città ribelle. Tuttavia, il trattato con gli «uomini di Ismerika» prevede che per il loro contributo all'annientamento dei ribelli possano partecipare al bottino e al bestiame della città, mentre in Dt 13,16-18 tutti i beni appartenuti agli apostati andavano completamente distrutti, forse in quanto potevano essere ormai contaminati tramite l'uso e l'adorazione di altre divinità.

no la ribellione, potranno beneficiare della protezione e della prosperità elargita per questo dal gran re ittita.[119]

Conclusioni

Attraverso il confronto di alcune importanti norme legislative ittite e bibliche che abbiamo potuto analizzare nel presente lavoro si possono evidenziare nel diritto interno di entrambi gli ambiti diverse similitudini e possibili connessioni. Talune di queste appaiono molto significative, mentre altre disposizioni individuali e principi giuridici risultano meno caratteristici e potrebbero non derivare direttamente o per trasmissione dal mondo ittita o neo-ittita, ma in generale più semplicemente far parte di una tradizione giuridica originatasi nel quadro ampio e cronologicamente diffuso di una *koinè* culturale del Vicino Oriente antico.

Tuttavia, anche se resta difficile, com'è noto, poter dimostrare un eventuale influsso diretto del codice di leggi ittite su alcune norme giuridiche riportate nel testo biblico, non potendo determinare quale potesse essere l'effettiva modalità di ricezione di concetti culturali e giuridici ittiti, dai confronti effettuati emergono, comunque, alcuni possibili collegamenti tra i due ambiti nella formulazione di obblighi comportamentali e delle relative pene e ammende.[120] Proprio queste somiglianze nella formulazione di alcune leggi con evidenti parallelismi normativi e comuni casistiche, in molti casi non si ritrovano in altre culture vicino-orientali, anche coeve al mondo biblico, di cui chiaramente non abbiamo talvolta un quadro completo e un'approfondita conoscenza normativa come per l'ambito ittita.

D'altronde, molti sono gli esempi nelle leggi ittite e in quelle bibliche in cui si ha un evidente e simile quadro giuridico verso un risarcimento del danno subito, progressivamente percepito come una pena più equilibrata e lungimirante che tendeva prospettivamente ad asso-

---

[119] Cf. G. Beckman, «The Role of Vassal Treaties in the Maintenance of the Hittite Empire», in *Sahasram Ati Srajas, Indo-Iranian and Indo-European Studies in Honor of Stephanie W. Jamison*, New York 2016, 5-7. Questi strumenti diplomatici, con le loro ancor più esplicite minacce di punizione divina in caso di violazione, costituivano – com'è noto – il collante ideologico che teneva insieme l'impero ittita.

[120] Tali similarità tra certe norme ittite e bibliche non sembrano così superficiali o casuali da impedirci di pensare a una trasmissione più o meno mediata che abbia fatto in modo che influenze originariamente ittito-anatoliche arrivassero in terra di Israele e fossero in seguito assorbite dalla cultura biblica.

migliare all'odierna concezione di giustizia riparativa. Alcuni casi giudiziari esaminati riguardanti una rissa vengono affrontati similmente nei due ambiti con un atteggiamento riparatorio assai evoluto, che ci conferma la preferenza e la predilezione della legge ittita e biblica nel poter riparare economicamente, dove è possibile, i danni subiti.

Questo evidente atteggiamento giuridico nel diritto antico-israelita ci permette perciò di respingere in maniera decisa il pregiudizio che tendeva, soprattutto in passato, all'erroneo accostamento della legge biblica con quella fisicamente violenta e ritorsiva del taglione. Diversamente, infatti, abbiamo sottolineato come proprio per la punizione dei colpevoli di danni corporali si possa con sicurezza affermare, dal punto di vista sia contenutistico che linguistico, e quindi non solo secondo le fonti tradizionali ebraico-rabbiniche, che il danno fisico arrecato andava valutato con attenzione da un giudice per arrivare a un'equilibrata riparazione economica, che è quanto di più estraneo possa esistere rispetto alla giustizia violenta e impersonale a cui si affidava il modello del taglione.

Inoltre, da alcuni indizi testuali, si può desumere che anche nelle leggi biblico-ebraiche vi sia stata una progressiva diminuzione del ricorso alla pena di morte e un generale ammorbidimento delle pene, sebbene non si possa assistere con chiarezza a una sistematica e drastica riduzione delle ammende, spesso dimezzate, e a una decisa riduzione e sostituzione della pena capitale con risarcimenti, come invece viene progressivamente testimoniato dalle leggi ittite. Differentemente, come sopra evidenziato, in un contesto normativo antico-israelita ritenuto divinamente ispirato occorrevano artifici giuridici e letterari da parte del redattore per rendere uno stadio successivo della legge biblica legittimamente aggiornato e validato.

Per quanto riguarda poi le finalità delle pene in entrambe le giurisprudenze, oltre alla riparazione del danno e la punizione del reato, in alcuni casi giocava un ruolo importante anche il principio di deterrenza.[121] Questo valeva in particolare per i paragrafi che prevedevano la punizione di un reato per mezzo della pena di morte e delle punizioni corporali in ambito ittita. Comunque, anche se non abbiamo per le norme bibliche la possibilità di rilevare quali erano le pene e le ammende in precedenza in uso e quali invece quelle che venivano direttamente applicate, si può ipotizzare in generale anche per il diritto bibli-

[121] Christiansen, «Früher war er ein von Bienen Zerstochener», 76.

co un graduale alleggerimento dei risarcimenti e delle condanne e sostenere verosimilmente che vi sia stata comunque nel corso del tempo una concreta evoluzione giuridica.

Gli studiosi che hanno analizzato l'evoluzione della legge biblica hanno evidenziato un progressivo sviluppo con revisioni che traspaiono anche all'interno delle raccolte di leggi del Pentateuco.[122] Tutto ciò pare aver coinciso con una possibile generale attenuazione del ricorso alla pena di morte, eventualmente sostituita da una pena risarcitoria, dall'esilio o dalla messa al bando del colpevole. Questo progresso giuridico ha portato inevitabilmente, come nel diritto ittita,[123] a un crescente rispetto e protezione della vita umana.[124]

Il fatto che il testo biblico contenesse leggi considerate divinamente rivelate non ha, quindi, precluso uno sviluppo e una costante modifica e innovazione del patrimonio giuridico israelita; al contrario, si è creata l'occasione per una profonda analisi dialettica del testo, che si aprì a una continua interpretazione da parte di autori e scribi, che – se pur apparentemente impotenti di fronte al dettato divino – si sono impegnati mediante vari espedienti letterari a trasformare il testo, cambiando o occultando[125] alcune norme ritenute giuridicamente superate.[126]

In alcuni degli esempi analizzati le singole disposizioni normative mostrano pertanto innegabili somiglianze e una corrispondente articolata giurisprudenza, che si occupava di vari aspetti della vita quotidiana. Questi principi giuridici paralleli, che iniziano spesso comunemente con una formula condizionale, si possono ritrovare anche in altre culture vicino-orientali. Ciò nonostante, considerando che le disposi-

---

[122] Cf. in proposito J. Berman, «Supersessionist or Complementary? Reassessing the Nature of Legal Revision in the Pentateuchal Law Collections», in *JBL* 135(2016), 201-222.

[123] Hoffner, *Hittite-Israelite Cultural Parallels*, 29-34; Levinson, «Du sollst nichts hinzufügen und nichts wegnehmen», 165-167; Archi, «Le "leggi ittite" e il diritto processuale», 280.

[124] Cf. anche K. Laster – E. Erez, «Capital Punishment in Jewish Law», in R.M. Bohm – G. Lee (edd.), *Routledge Handbook on Capital Punishment*, New York 2018, 218-230.

[125] Per B.M. Levinson, «The Human Voice in Divine Revelation: The Problem of Authority in Biblical Law», in M.A. Williams et al. (edd.), *Innovations in Religious Traditions*, Berlin 1992, 45: «legal revision in the Bible represents a covert exegetical activity, or what he calls the "rhetoric of concealment"».

[126] La diversità di opinioni e la riflessione critica riguardo all'analisi e all'approfondimento dei testi biblici, oltre a permettere questa revisione legale talvolta necessaria, ha anche forse perennemente stimolato un ricco e proficuo dibattito religioso che è rimasto una caratteristica tipica del mondo ebraico.

zioni dovevano comunque adattarsi alle rispettive diverse esperienze di vita giornaliera e alle condizioni locali della società religiosa e politica del tempo, pur non potendo, come già affermato, determinare e ipotizzare una precisa e cronologicamente ben definita modalità di trasmissione e di contatto tra la cultura ittita ed ebraico-biblica, gli atteggiamenti e i tratti normativi comuni che abbiamo riscontrato in entrambe appaiono innegabilmente e, talvolta, puntualmente molto più stretti e univoci rispetto ad altri possibili confronti con le culture mesopotamiche e di altre aree e regni del Vicino Oriente antico.

Pertanto, lo studio comparativo dei testi ittiti e biblici può, a mio avviso, aiutare una migliore comprensione di entrambe le documentazioni grazie al possibile approfondimento e confronto non solo riguardo ad argomenti pertinenti il diritto interno e l'applicazione delle pene, ma anche rispetto a molteplici altri aspetti culturali, sociali e storici.

Andrea Bemporad
Via Pier Fortunato Calvi, 21
50137 Firenze
andre.benrad@gmail.com

Parole chiave

Leggi ittite – Leggi bibliche – Risarcimento economico – Legge del taglione – Pena di morte

Keywords

Hittite laws – Israelite laws – Economic compensation – Law of Talion – Capital punishment

Sommario

Il confronto tra alcune disposizioni contenute nella Torah con certe norme parallele del diritto ittita pare evidenziare maggiori corrispondenze e similitudini rispetto ad altre culture vicino-orientali geograficamente e cronologicamente più vicine al mondo ebraico-biblico. L'apparente tendenza del diritto ittita e israelita a prediligere in genere una riparazione del danno inflitto mediante una compensazione economica accomuna le due normative e rafforza una migliore comprensione soprattutto della cultura biblica, facendo venire meno un pregiudizio plurisecolare che identificava erroneamente le leggi antico-israelite con la legge ritorsiva fisica e violenta del taglione. Tuttavia, in alcuni gravi casi come la ribellione verso l'autorità divina in ambito biblico e l'autorità regale in ambito ittita, oltre ad altri crimini contro la decenza e l'integrità sociale e familiare quali l'incesto,

la bestialità, la violenza sessuale e l'adulterio, sia nel diritto ittita sia in quello biblico-ebraico, la pena era solitamente l'esecuzione capitale.

Summary

The comparison of certain provisions contained in the Torah with certain parallel norms of Hittite law, seems to highlight more correspondences and similarities than in other Near Eastern cultures geographically and chronologically closer to the Hebrew-Biblical world. The apparent tendency of Hittite and Israelite law to generally favour reparation of the harm inflicted through economic compensation brings the two regulations together and reinforces a better understanding of the biblical culture in particular, dispelling a centuries-old prejudice that erroneously identified ancient Israelite laws with the physical and violent retaliatory law of Talion. However, in some serious cases such as rebellion against divine authority in the biblical context and against royal authority in the Hittite context, as well as other crimes against decency and social and family integrity such as incest, bestiality, sexual assault and adultery, in both Hittite and biblical-Jewish law, the punishment was usually capital execution.

Sir 25,1–27,3: le gioie e le insidie nelle relazioni tra uomo e donna e nei rapporti sociali. Parte I: Sir 25,1–26,4

Introduzione

Dopo l'analisi di Sir 18,15–23,27,[1] procediamo con Sir 25,1–27,3,[2] tralasciando per ora l'analisi di Sir 24, capitolo sul quale torneremo nonostante i molti studi in proposito.[3] Inizieremo con l'esame delle singole parti, per passare poi all'analisi della struttura dell'insieme. Come nei nostri studi precedenti,[4] la numerazione dei capitoli segue l'ebraico, e quella dei versetti il testo esteso della versione greca. Tralasciamo 25,12ab, aggiunta del Greco II, e il testo di Sir 26,19-27, che appare di-

[1] S. Bussino – R. De Zan – M. Gilbert – M. Priotto, «Sir 18,15–19,17: preghiera, passioni e parola», in *RivB* 63(2015), 117-136; M. Gilbert – S. Bussino – R. De Zan – M. Priotto, «Sir 19,20–20,31: vera e falsa sapienza», in *RivB* 65(2017), 329-348; M. Priotto – S. Bussino – R. De Zan – M. Gilbert, «Sir 21,1–22,26: successo e insuccesso esistenziale. Parte I: 21,1-28», in *RivB* 66(2018), 101-123; Idd., «Sir 21,1–22,26: successo e insuccesso esistenziale. Parte II: 22,1-26», in *RivB* 66(2018), 349-372; R. De Zan – S. Bussino – M. Gilbert – M. Priotto, «Sir 22,27–23,27: custodia della bocca e tutela da una sessualità scorretta. Parte I: 22,27–23,15», in *RivB* 68(2020), 213-233; Idd., «Sir 22,27–23,27: custodia della bocca e tutela da una sessualità scorretta. Parte II: 23,16-27», in *RivB* 68(2020), 357-378.

[2] Ritorneremo su questa delimitazione dopo l'analisi della struttura del testo. Si vedano comunque R. Smend, *Die Weisheit des Jesus Sirach erklärt*, Berlin 1906, 214-242; J. Haspecker, *Gottesfurcht bei Jesus Sirach* (AnBib 30), Roma 1967, 172-174.

[3] M. Gilbert, «L'éloge de la Sagesse (Siracide 24)», in *RTL* 5(1974), 326-348 (= Id., *Ben Sira. Recueil d'études. Collected essays* [BEThL 264], Leuven-Paris-Walpole 2014, 143-164); Id., «Les additions grecques et latines à Siracide 24», in J.M. Auwers – A. Wénin (edd.), *Lectures et relectures de la Bible*, FS P.M. Bogaert (BEThL 144), Leuven 1999, 195-207 (= Id., *Ben Sira*, 233-246); J. Marböck, *Gottes Weisheit unter uns. Zur Theologie des Buches Sirach* (HBS 6), Freiburg-Basel-Wien 1995, 73-87; C.T.R. Hayward, «Sirach and Wisdom's Dwelling Place», in S. Barton (ed.), *Where Shall Wisdom Be Found?*, Edinburgh 1999, 31-46; T. Lorenzin, «Sapienza e Legge. L'auto-elogio della Sapienza (Sir 24)», in M. Priotto (ed.), *Libri sapienziali*, Padova 2015, 297-307. Si veda anche la bibliografia in F.V. Reiterer, «The Interpretation of Wisdom Tradition of the Torah within Ben Sira», in A. Passaro – G. Bellia (edd.), *The Wisdom of Ben Sira. Studies on Tradition, Redaction and Theology* (DCLSt 1), Berlin-New York 2008, 209-231, spec. 229-231.

[4] Cf. Bussino – De Zan – Gilbert – Priotto, «Sir 18,15–19,17», 117, nota 1.

stante, per stile e contenuto, dall'insieme di questi capitoli.[5] Per alcuni passi è disponibile anche il testo ebraico del ms. C.

L'insieme del testo è strutturato dalla ricorrenza di una serie di proverbi numerici, che in Ben Sira si ritrovano solo in 23; 25–26; 50,25s. Ritorneremo sull'organizzazione del testo dopo avere studiato le singole sezioni; per ora è sufficiente notare come la ricorrenza dei proverbi numerici in Sir 25,1s.7s; 26,5.28 permetta una prima suddivisione dell'insieme di questi capitoli. La presenza del riferimento alla sapienza e al timore del Signore in Sir 25,5s e in 25,10s,[6] oltre che alla conclusione delle beatitudini legate al precedente proverbio numerico, permette di segnare uno stacco tra Sir 25,13 e quanto precede. Inoltre Sir 25,13 si presenta come un'affermazione di carattere generale che introduce l'insegnamento sulla donna,[7] mentre in Sir 25,1-11 il riferimento è sempre all'uomo.

Questo primo lavoro è dedicato all'analisi di Sir 25,1–26,4, mentre in un successivo studio ci soffermeremo su Sir 26,5–27,3 e sull'organizzazione e il messaggio di tutto l'insieme.

Sir 25,1–11: condizioni di vita felice per l'uomo

L'inizio del brano è chiaramente delimitato dalla conclusione del discorso della Sapienza in Sir 24,34 e dalla ripresa in prima persona in Sir 25,1. In Sir 25,11 si conclude l'elenco delle situazioni di beatitudini, con il climax sul timore del Signore, e in Sir 25,13 si passa a una prospettiva negativa. I proverbi numerici che ricorrono in Sir 25,1.2 e in Sir 25,7, entrambi in prima persona, separano l'insieme in due parti, Sir 25,1-6 e 25,7-11. Ulteriori elementi di parallelismo e di strutturazione risulteranno evidenti dopo aver studiato ciascuna delle due parti.

---

[5] Per questi testi, cf. S. Bussino, *The Greek Additions in the Book of Ben Sira* (AnBib 203), Roma 2013, 381-390; 391-397.

[6] In Sir 25,5a e 25,10a ricorre il termine σοφία, mentre in Sir 25,6b e 25,11a si ritrova l'espressione φόβος κυρίου. Il tema del timore del Signore ricorre anche in Sir 23,27; 26,3; 27,3.

[7] «Ab 25,13 werden Fehler und Fehlver und Fehlverhalten von Frauen behandelt, sodaß sich 25,1-11 (12) als gesonderten Block darstellt» (F.V. Reiterer, «Gelungene Freundschaft als tragende Säule einer Gesellschaft. Exegetische Untersuchung von Sir 25,1-11», in Id. [ed.], *Freundschaft bei Ben Sira* [BZAW 244], Berlin-New York 1996, 133-169, spec. 137).

Critica testuale

Il primo problema, più complesso, si trova in Sir 25,1ab, dove adottiamo nel primo stico la proposta di Ziegler[8], nel secondo stico la forma più breve suggerita da Reiterer[9]:

Sir 25,1ab ἐν τρισὶν ἠράσθη ἡ ψυχή μου
καὶ ἀνέστην ὡραία ἔναντι κυρίου καὶ ἀνθρώπων·

Questa lettura è confermata dalla versione siriaca (ܠܬܠܬ ܪܓܝܬ ܐܬܪܓܪܬ ܠܗܬ ܢܦܫ ܘܗܢܝܢ ܐܢܝܢ ܩܕܡ ܐܠܗܐ ܘܩܕܡ ܒܢܝܢܫܐ)[10] e da quella latina («in tribus placitum est spiritui meo quae sunt probata coram Deo et hominibus»). Tra le traduzioni in lingua moderna, seguono questa ricostruzione Alonso Schökel, Skehan – Di Lella, Sauer.[11]

Un secondo problema si trova in Sir 25,2d, dove la lettura γέροντα μοιχόν, «un vecchio adultero», appare preferibile rispetto a γέροντα μωρόν, «un vecchio stolto», con una inutile ripetizione del successivo ἐλαττούμενον συνέσει, «che manca di senno». La lettura con μοιχόν si ritrova nel ms. 248[12] ed è confermata dal Talmud.[13] Lo stesso fenomeno ricorre anche in Sir 33,6.

Un ulteriore problema di carattere testuale si ritrova in Sir 25,8 dove in greco manca uno stico, se si vuole mantenere un ritmo a distici,

---

[8] J. Ziegler, *Sapientia Iesu Filii Sirach* (S.VTG 12/2), Göttingen ²1980 (1965), 76-78; 242.

[9] Reiterer, «Gelungene Freundschaft als tragende Säule einer Gesellschaft», 133-169, spec. 142.

[10] Per il testo siriaco ci siamo avvalsi, qui e in seguito, di N. Calduch-Benages – J. Ferrer – J. Liesen, *La sabiduría del escriba. Wisdom of the Scribe. Edición diplomática de la Peshitta del libro de Ben Sira según el Códice Ambrosiano con traducción española e inglesa. Diplomatic Edition of the Peshitta of the Book of Ben Sira according to Codex Ambrosianus with Translation in Spanish and English* (Biblioteca Midrásica 26), Estella (Navarra) ²2015.

[11] L. Alonso Schökel, *Proverbios y Eclesiástico* (Los libros sagrados 8.1), Madrid 1968, 222s; P.W. Skehan – A.A. Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira* (AncB 39), New York 1987, 339; G. Sauer, *Jesus Sirach / Ben Sira. Übersetzt und erklärt* (ATD Apokryphen 1), Göttingen 2000, 187.

[12] J.H.A. Hart, *Ecclesiasticus. The Greek text of codex 248*, Cambridge 1909, 34.

[13] Talmud Babli, *Pesahim*, 113b: A.E. Cowley – A. Neubauer, *The Original Hebrew of a Portion of Ecclesiasticus (XXXIX. 15 XLIX. 11) together with the Early Versions and an English Translation Followed by the Quotations from Ben Sira in Rabbinical Literature*, Oxford 1897, xxiv. Cf. Ziegler, *Sapientia Iesu Filii Sirach*, apparato critico.

e dove il siriaco e l'ebraico aggiungono la decima beatitudine. Rimandiamo la discussione nel seguito, dopo aver brevemente presentato il testo ebraico.

Un'ultima annotazione riguarda Sir 25,9a, dove il greco, μακάριος ὃς εὗρεν φρόνησιν («beato chi trova conoscenza»), differisce dal latino,[14] Sir^{Lat} 25,12b, «beatus qui invenit amicum verum» («beato chi trova un vero amico»), che meglio si inserisce nel contesto e che riprende un tema ricorrente in Ben Sira.[15] Qui si tratta di uno scambio nella lettura del testo ebraico tra מרע, «amico», e מדע, «conoscenza»; o forse anche tra רעה, «amico», e דעה, «conoscenza». In entrambi i casi si tratta di uno scambio ר–ד.[16] Il testo siriaco ha ܚܘܒܐ, «amore», «grazia», «misericordia», corrispondente alla radice ebraica רחם: in siriaco ܚܒܝܒ significa anche «amico» e questo confermerebbe la lezione del latino.

Sir 25,1-6: concordia nella giovinezza per una vecchiaia gradita

Ecco il testo della prima parte e la relativa traduzione:

1 ἐν τρισὶν ἠράσθη ἡ ψυχή μου
καὶ ἀνέστην ὡραία ἔναντι κυρίου καὶ ἀνθρώπων
ὁμόνοια ἀδελφῶν καὶ φιλία τῶν πλησίον
καὶ γυνὴ καὶ ἀνὴρ ἑαυτοῖς συμπεριφερόμενοι
2 τρία δὲ εἴδη ἐμίσησεν ἡ ψυχή μου
καὶ προσώχθισα σφόδρα τῇ ζωῇ αὐτῶν
πτωχὸν ὑπερήφανον καὶ πλούσιον ψεύστην
γέροντα μοιχὸν ἐλαττούμενον συνέσει
3 ἐν νεότητι οὐ συναγείοχας
καὶ πῶς ἂν εὕροις ἐν τῷ γήρᾳ σου
4 ὡς ὡραῖον πολιαῖς κρίσις
καὶ πρεσβυτέροις ἐπιγνῶναι βουλήν
5 ὡς ὡραία γερόντων σοφία
καὶ δεδοξασμένοις διανόημα καὶ βουλή
6 στέφανος γερόντων πολυπειρία
καὶ τὸ καύχημα αὐτῶν φόβος κυρίου.

---

[14] La VL-Vg è stata fatta su un ms. greco anteriore ai nostri mss. e il siriaco è stato tradotto su un ms. ebraico.

[15] L'espressione «trovare un amico» ricorre in Sir 6,14.16; 27,16, mentre nei LXX εὑρίσκω non regge mai φρόνησις. In Ben Sira si ritrova però 3x εὑρίσκω unito a σοφία: Sir 6,18; 18,28; 25,10; cf. anche Sir 51,16.20.26.

[16] Smend, *Die Weisheit des Jesus Sirach erklärt*, 227 cita come esempi analoghi Sir 22,19 e forse anche Sir 40,20.

1 Di tre cose è innamorata la mia anima,
che appaiono gradite al Signore e agli uomini:
concordia tra fratelli, amicizia tra vicini,
uomo e donna tra loro in armonia.
2 Tre tipi [di persone] odia la mia anima
e molto detesto la loro vita:
un povero superbo e un ricco bugiardo,
un vecchio adultero che manca di senno.
3 Nella giovinezza non hai raccolto,
come troverai nella vecchiaia?
4 Come s'addice ai bianchi capelli il giudizio,
e agli anziani riconoscere un [giusto] consiglio!
5 Come s'addice ai vecchi la sapienza,
e a chi è onorato riflessione e consiglio!
6 Corona dei vecchi: molta esperienza,
e loro vanto: il timore del Signore.

Sir 25,1 è composto da due distici ed è un proverbio numerico con un contenuto positivo. Segue poi Sir 25,2, che è anch'esso un proverbio numerico costituito da due distici ma con contenuto negativo. Infine Sir 25,3-6 è una sezione più lunga, tutta con contenuto positivo, che si apre con un passaggio dalla prima alla seconda persona.

Alcune ricorrenze lessicali possono essere messe in evidenza nelle tre parti:

Prima strofa (Sir 25,1): 2 distici - positivo
annuncio + specificazione di ciò che è annunciato come positivo
linguaggio dell'armonia (ὁμόνοια; φιλία; συμπεριφερόμενοι)
e della prossimità (ἀδελφῶν; πλησίον; γυνὴ καὶ ἀνήρ)

Seconda strofa (Sir 25,2): 2 distici - negativo
annuncio + specificazione di ciò che è annunciato come negativo
linguaggio della contraddizione (πτωχὸν ὑπερήφανον; καὶ πλούσιον ψεύστην; γέροντα μοιχόν)
annuncio del tema di συνέσει, che verrà ripreso tramite i sostantivi κρίσις, βουλήν e σοφία nella strofa successiva

Domanda introduttiva + terza strofa (Sir 25,3-6)
Le ricorrenze di ὡς ὡραῖον e βουλήν legano tra loro i vv. 4 e 5 e richiamano il termine ὡραία del v. 1b.
La doppia ricorrenza di γερόντων lega tra loro i vv. 5 e 6.
Nei vv. 4 e 5 ricorre il doppio parallelo (κρίσις // βουλήν) // (σοφία // βουλή), che culmina nel v. 6 con πολυπειρία e φόβος κυρίου.
In tutti i distici 3, 4, 5, 6 ricorre un termine del campo semantico «vecchio», costruito in maniera speculare: 3b, 4b, 5a, 6a. Inoltre, nel v. 3a ricorre l'opposto, «giovinezza».

L'unità sugli anziani (Sir 25,3-6), in qualche maniera già anticipata da Sir 25,2d (γέροντα μοιχὸν ἐλαττούμενον συνέσει), è fortemente strutturata. Al centro c'è una successione fissa (Sir 25,4a: ὡς ὡραῖον; v. 4b: καί + βουλήν; v. 5a: ὡς ὡραία; v. 5b: καί + βουλή). Questa successione è inclusa dal radicale γερ- (v. 3b: ἐν τῷ γήρᾳ; v. 6a: στέφανος γερόντων). Al centro della successione fissa, si ritrovano ancora due omonimi per indicare gli anziani (v. 4b: πρεσβυτέροις; v. 5a: γερόντων). Inoltre, alla domanda iniziale (Sir 25,3) segue una risposta dove sono enumerate le qualità degli anziani: v. 4a: κρίσις; v. 4b: βουλήν; v. 5a: σοφία; v. 5b: διανόημα; v. 6a: πολυπειρία. Chiude l'elenco la qualità principale: v. 6b: φόβος κυρίου. Il tema del φόβος κυρίου chiude sia il testo della seconda parte del proverbio numerico (v. 10b: τὸν φοβούμενον τὸν κύριον; v. 11a: φόβος κυρίου) sia il testo sulla moglie buona (Sir 26,3b: φοβουμένων κύριον).

Le tre sottounità riflettono tre ambiti della vita.

– Sir 25,1: l'ambito relazionale. Fratelli e vicini.
  Si parte dai fratelli, intesi come grande famiglia; si passa poi all'ambito dei vicini che costituiscono il vicinato di casa, per soffermarsi infine sull'ambito più ristretto della coppia familiare. È su quest'ultima che cade l'accento attraverso una progressione: interessante la sequenza «grande famiglia (clan)» – «vicinato», un ambito nel quale l'amicizia può risultare più impegnativa.
– Sir 25,2: l'ambito sociale. Poveri, ricchi e anziani.
  Anche qui c'è una progressione che indirizza verso gli anziani, vero centro di interesse del Siracide, che infatti dedica i vv. 3-6 a loro. Cf. la parola gancio «vecchio» (v. 2) – «vecchiaia» (v. 3b). È la mancanza di senno, cioè di sapienza, a essere stigmatizzata.
– Sir 25,3-6: l'ambito vitale. Giovinezza e vecchiaia.
  Anzitutto il Siracide, che sta parlando a un giovane, invita a investire in giovinezza in un percorso serio di maturazione sapienziale, che sarà la ricchezza del tempo della vecchiaia. Poi vengono citate sette qualità (la ripetizione di «consiglio» serve verosimilmente a raggiungere il numero sette), con all'apice il timor di Dio, che le racchiude tutte e che si presenta così come il bene più prezioso per la vecchiaia. Il giovane, per poter raccogliere in vecchiaia giudizio, consiglio, sapienza, timore di Dio, deve investire in ciò nella sua crescita personale.

Infine, si può notare come in Sir 25,6 ricorrano molti termini che si ritrovano in Sir 1,11: φόβος κυρίου δόξα καὶ καύχημα καὶ εὐφροσύνη καὶ στέφανος ἀγαλλιάματος. In Sir 25,5b ricorre anche la forma δεδοξασμένοις.

Sir 25,7-11: dieci beatitudini

Anche la seconda parte, come già osservato, inizia con un proverbio numerico in prima persona e si conclude con un riferimento alla sapienza e al timore del Signore. Ecco il testo e la relativa traduzione:

7 ἐννέα ὑπονοήματα ἐμακάρισα ἐν καρδίᾳ
καὶ τὸ δέκατον ἐρῶ ἐπὶ γλώσσης
ἄνθρωπος εὐφραινόμενος ἐπὶ τέκνοις
ζῶν καὶ βλέπων ἐπὶ πτώσει ἐχθρῶν
8 μακάριος ὁ συνοικῶν γυναικὶ συνετῇ
[. . .]
καὶ ὃς ἐν γλώσσῃ οὐκ ὠλίσθησεν
καὶ ὃς οὐκ ἐδούλευσεν ἀναξίῳ ἑαυτοῦ
9 μακάριος ὃς εὗρεν φρόνησιν
καὶ ὁ διηγούμενος εἰς ὦτα ἀκουόντων
10 ὡς μέγας ὁ εὑρὼν σοφίαν
ἀλλ᾽ οὐκ ἔστιν ὑπὲρ τὸν φοβούμενον τὸν κύριον
11 φόβος κυρίου ὑπὲρ πᾶν ὑπερέβαλεν
ὁ κρατῶν αὐτοῦ τίνι ὁμοιωθήσεται;

7 Nove situazioni ritengo beate nel mio cuore,
e la decima dirò con la bocca:
un uomo che è lieto per i figli,
chi durante la sua vita vede la caduta dei nemici.
8 Beato chi vive con una donna assennata,
[. . .][17]
e chi con la lingua non scivola,
e chi non ha servito uno indegno di lui,
9 Beato chi ha trovato un amico,[18]
chi parla a orecchi di chi ascolta;
10 come è grande chi trova la sapienza,
ma non è superiore a chi teme il Signore!
11 Il timore del Signore eccede su tutto,
chi lo possiede a chi sarà paragonato?

La radice μακαρ- collega i primi due versetti, viene poi ripresa in Sir 25,9 ed è richiamata dalla forma εὐφραινόμενος in Sir 25,7c. I vv. 8s sono costruiti utilizzando la struttura μακάριος… + καί + participio/pro-

[17] «e chi non ara come il bue con l'asino», secondo il testo ebraico. Si veda *infra*, pp. 183-186.

[18] Si veda la breve discussione nel paragrafo dedicato ai problemi principali di critica testuale in Sir 25,1-11 (*supra*, p. 178).

posizione relativa. La coppia di distici successivi, Sir 25,9 e 25,10, è legata dal verbo εὑρίσκω, mentre in Sir 25,10.11 ricorre il termine σοφία e l'espressione φόβος κυρίου come in Sir 25,5-6. Il tema del timore del Signore è rafforzato dalla doppia ricorrenza in Sir 25,10b e 25,11a. Nel testo ricorrono alcuni elementi che richiamano la dimensione della comunicazione verbale, sia nell'uso dei sostantivi (ἐπὶ γλώσσης: v. 7b; ἐν γλώσσῃ: v. 8b; εἰς ὦτα: v. 9b) che in quello delle forme verbali (ἐρῶ: v. 7b; ὁ διηγούμενος: v. 9b; ἀκουόντων: v. 9b).

Anche ora, come in Sir 25,1-6, si può notare un'alternanza tra situazioni positive e situazioni negative:

Parte positiva
v. 7c: figli; v. 7d: caduta dei nemici; v. 8a: moglie assennata

Parte negativa
v. 8c: scivolare con la lingua; v. 8d: servire un padrone indegno

Parte positiva
v. 9a: amico; v. 9b: ascolto; v. 10a: sapienza

Climax: il timore del Signore: vv. 10b-11a

In questo schema si possono notare alcune ricorrenze. Un primo elemento consiste nel richiamo a una relazione interpersonale, «figli» nel v. 7c e «amico» nel v. 9a. Un altro richiamo è costituito dal riferimento alla qualità della relazione: «moglie assennata» nel v. 8a e «sapienza» nel v. 10a. In un certo senso anche «nemici» nel v. 7d e «scivolare con la lingua» nel v. 8c si richiamano l'un l'altro, poiché indicano entrambi una situazione di conflitto, e si contrappongono al terzo elemento centrale, l'«ascolto» del v. 9b, che mostra il lato positivo del dialogo. La sezione Sir 25,7-11 mostra così una strutturazione unitaria,[19] stilistica e di contenuto, che ne caratterizza anche l'articolazione interna.[20]

---

[19] Secondo Reiterer, «Gelungene Freundschaft als tragende Säule einer Gesellschaft», 140, può essere considerata la quarta strofa di Sir 25,1-11.

[20] «Der Abschnitt ist in sich jedoch thematisch wie stylistisch mehrschichtig gestaltet, so daß der Aufbau und die Strukturierungskriterien erst herausgearbeitet werden müssen» (Reiterer, «Gelungene Freundschaft als tragende Säule einer Gesellschaft», 137).

Il proverbio numerico con cui si apre la sezione annuncia nove motivi per essere beati, mentre nel testo ne sono presenti solo otto. Già i commentatori antichi avevano notato il problema, e interpretavano la forma latina estesa del v. 9a, «quam magnus qui invenit sapientiam et scientiam» (Sir^{Lat} 25,13) come la ottava e la nona beatitudine.[21] Secondo Estius[22] la soluzione di Rabano e altri non è soddisfacente, poiché in greco non compare alcun testo corrispondente all'aggiunta latina «et scientiam».[23] Anche altri autori più recenti, ad esempio dom Calmet,[24] Fritzsche[25] o Reuss,[26] hanno proposto diverse soluzioni, senza trovare

---

[21] «"Quam magnus est, qui invenit sapientiam!" *nonum*: "Et scientiam" […] Ita haec novem computat Rabanus, Palacius [Paul de Palacios, Cologne 1593] et Hugo [de Saint-Cher, O.P., card., †1263: *Postillae in universa Biblia*, Paris 1538, Venezia 1600]: Per sapientiam, inquit, accepit cognitionem et contemplationem divinorum; per scientiam vero, cognitionem recte operandi, puta, prudentiam recte conversandi in hoc mundo, scilicet in medio nationis pravae. Octavum ergo et nonum sunt sapientia contemplationis et scientia operationis» (Cornelius a Lapide [1567-1637], *Commentaria in Scripturam Sacram. Accurate recognovit ac notis illustravit Augustinus Crampon. Ed. nova accurate expurgata mendis quae in priorem irrepserant*, Paris 1868, IX, 675). Per il riferimento a Rabano Mauro (780-856), si veda *PL* 109,948D.949A.

[22] Guilielmus Estius (Willem Hessels van Est), *Annotationes in praecipua ac difficiliora Sacrae Scripturae loca*, Joannis Guignard et al., Parisiis ^{5}1683, 270.

[23] Estius utilizzava il ms. greco 248 della Vaticana, con il testo greco minuscolo con aggiunte. Ora, in Sir 25,11a all'inizio non compare φόβος κυρίου, ma ἀγάπησις κυρίου: ἀγάπησις δὲ κυρίου ὑπὲρ πάντα ὑπερέβαλεν εἰς φωτισμόν. Per Estius, il timore del Signore in Sir 25,10b è la nona beatitudine e l'amore del Signore in Sir 25,11a la decima.

[24] Per A. Calmet, *Commentaire littéral sur tous les Livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. L'Ecclésiatique*, Paris 1730, 329s, l'ottava beatitudine è legata a «Celui qui rencontre la sagesse» e la nona a «Celui qui a pour partage la science. Ce dernier n'est pas dans le Grec». Così continua l'autore, proponendo di leggere due beatitudini in 25,7b: «Ainsi, suivant ce Texte, il n'y auroit que huit béatitudes. Pour accomplir le nombre de neuf, il faut prendre pour deux ces paroles du v. dix. 1°. *Celui qui vit*, qui joüit d'une heureuse santé; & 2°. *Celui qui voit la chûte de ses ennemis.* Vivre, & être heureux malgré ses ennemis, les voir périr à ses yeux».

[25] «Noch erhebt sich die Frage, wie die angekündigte Zehentzahl herauskommt, nach obiger Zählung fehlt eine Nummer. Dadurch, dass man ζῶν καὶ βλέπων Vs. 7 trennt (Linde [J.H. Linde, *Sittenlehre Jesu des Sohns Sirach*, Leipzig 1782] Deres. [T.A. Dereser, *Die heilige Schrift des Alten Testaments*, Frankfurt am Main 1820-1835]) lässt sich natürlich nicht helfen, vielmehr ist entweder ein Glied ausgefallen, oder der Verf. versah sich, vielleicht durch das zweite Glied von Vs. 10 veranlasst. Ersteres ist möglich, nur ist dafür aus den alten Uebersetzungen nichts Sicheres zu entnehmen» (O.F. Fritzsche, *Die Weisheit Jesus Sirach's* [Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zu den Apokryphen 5], Leipzig 1859, 139).

[26] «D'après les nombreux passages parallèles, on n'a pas besoin de prendre ces nombres au pied de la lettre. […] Cependant ici il semble que l'auteur voulait réellement faire l'énumération de *neuf* cas de bonheur, sauf à mettre un dixième au-dessus de tous les autres. Mais si cela est, il faudra convenir que le texte offre une lacune. Aussi bien l'ordre des distiques n'est pas parfait, à moins d'admettre le complément fourni par le

una spiegazione del tutto convincente. Fritzsche ha anche avanzato l'ipotesi che Ben Sira si sia semplicemente sbagliato nel conteggio, confuso dai distici che contengono due possibili beatitudini, come 25,7b («vivere» e «vedere la caduta dei nemici») o 25,10.11a («sapienza» e «timore del Signore» nel v. 10 e nuovamente «timore del Signore» nel v. 11a). Si potrebbe forse anche supporre un influsso della cifra 8 nelle beatitudini, come in Sir 14,20-27; 4Q425 e Mt 5,1-12,[27] oppure intendere Sir 25,7 nel senso che Ben Sira esplicita ora nove beatitudini, mentre proporrà la decima nel corso del suo insegnamento, oralmente, «la decima dirò con la bocca»? Una ulteriore proposta di soluzione deriva dallo studio del testo ebraico e della versione siriaca, che ha uno stico in più.

Il testo ebraico Sir^{H} 25,7.8

Utilizzando il ms. C, inclusi i frammenti in seguito scoperti,[28] è possibile ricostruire Sir^{H} 25,7s[29]:

---

texte latin, lequel cependant omet également une ligne, celle qui suit immédiatement la glose» (E. Reuss, *La Bible. Nouvellement traduite sur les textes originaux avec une introduction à chaque livre des notes explicatives sur l'Ancien Testament et un commentaire complet sur le Nouveau Testament. Sixième Partie: Philosophie Religieuse et Morale des Hébreux*, Paris 1878, 423, nota 5).

[27] Cf. É. Puech, «4Q525 et les péricopes des béatitudes en Ben Sira et Matthieu», in *RB* 98(1991), 80-106.

[28] S. Elizur, «קטע חדא מהנוסח העברי של ספר בן סירא», in *Tarbiz* 78(2008), 17-28. Su Sir 25,7: M. Gaster, «A New Fragment of Ben Sira», in *JQR* 12(1900), 688-702. Su Sir 25,8: J.-S. Rey, «Un nouveau bifeuillet du manuscrit C de la Genizah du Caire», in H. Ausloos – B. Lemmelijn – M. Vervenne (edd.), *Florilegium Lovaniense. Studies in Septuagint and Textual Criticism*, FS F. García Martínez (BEThL 224), Leuven 2008, 387-416; P.C. Beentjes, «Hermeneutics in the Book of Ben Sira. Some Observations on the Hebrew Ms. C», in *EstBib* 46(1988), 45-59, spec. 58s (= Id., *«Happy the One who Meditates on Wisdom» [Sir. 14,20]. Collected Essays on the Book of Ben Sira* [BE&T 43], Leuven 2006, 333-347, spec. 346s); Id., «Ben Sira and the Book of Deuteronomy», in J. Pakkala – M. Nissinen (edd.), *Houses Full of All Good Things: Essays in Memory of Tino Veijola* (Publications of the Finnish Exegetical Society 95), Göttingen 2008, 413-433, spec. 427s (= Id., *«With All Your Soul Fear the Lord» [Sir. 7:27]. Collected Essays on the Book of Ben Sira II* [BE&T 87], Leuven 2017, 103-123, spec. 117); A. Scheiber, «A Leaf of the Fourth Manuscript of the Ben Sira», in *Magyar Könyvszemle* 98(1982), 179-185; corretto da A.A. Di Lella, «The Newly Discovered Sixth Manuscript of Ben Sira from the Cairo Geniza», in *Bib* 69(1988), 226-238; P.C. Beentjes, «A Closer Look at the Newly Discovered Sixth Hebrew Manuscript (Ms. F) of Ben Sira», in *EstBib* 51(1993), 171-186 (= Id., *«Happy the One who Meditates on Wisdom»*, 361-374).

[29] Questi versetti corrispondono al greco Sir 25,7cd-8.

25,7	חי וראה בשבר צריו	אשרי איש שמח באחריתו
25,8	ולו עבד נקלה ממנו	אשרי שלא נפל בלשון
	ולא חורש כשור עם חמור	אשרי בעל אשה משכלת

25,7 Beato l'uomo lieto per la sua discendenza
vive e vede la rovina dei suoi nemici
25,8 Beato chi non cade per la lingua
e non serve uno inferiore a lui
Beato il marito di una moglie[30] assennata
e chi non ara come un bue con un asino.

In particolare si ritrova uno stico, Sir^H 25,8d, «e chi non ara come un bue con un asino», assente in greco e inseribile come secondo stico nella versione greca di Sir 25,8. Questo stico richiama sostanzialmente Dt 22,10, con alcune varianti testuali minori.[31] L'aggiunta della decima beatitudine è testimoniata anche dalla versione siriaca,[32] con un diverso ordine degli stichi tra ebraico e siriaco, che comunque per contenuto e vocabolario sono in accordo tra loro. Il greco ha lo stesso ordine del siriaco, ma omette lo stico 8b.[33]

L'inserimento dello stico Sir 25,8b,[34] a valenza negativa, conferisce al testo greco il ritmo usuale in distici, risolve il problema della man-

---

[30] Cf. Es 21,3: אִם־בַּעַל אִשָּׁה הוּא, «se è sposato», «se ha moglie».

[31] Dt 22,10: לֹא־תַחֲרֹשׁ בְּשׁוֹר־וּבַחֲמֹר יַחְדָּו ; οὐκ ἀροτριάσεις ἐν μόσχῳ καὶ ὄνῳ ἐπὶ τὸ αὐτό. Si noti come in Sir^H 25,8 ricorra כחמר, mentre la forma utilizzata in Dt 22,10 è בחמר.

[32] Sir^{Pesh} 25,8:
ܛܘܒܘܗܝ ܠܒܥܠܗ ܕܐܢܬܬܐ ܛܒܬܐ
ܕܠܐ ܕܒܪ ܦܕܢܐ ܒܬܘܪܐ ܘܒܚܡܪܐ ܐܟܚܕܐ
ܛܘܒܘܗܝ ܠܕܠܫܢܗ ܠܐ ܬܠܬܠܗ
ܘܠܐ ܦܠܚ ܠܕܒܨܝܪ ܡܢܗ

Happy the husband of a good woman.	[= Sir^H 25,8c = Sir 25,8a]
(Happy) he who has not yoked the plough with ox and with ass together.	[= Sir^H 25,8d]
Happy he whose tongue has not brought reproach upon him	[= Sir^H 25,8a = Sir 25,8b]
and (happy he who) has not laboured for him who is inferior to him.	[= Sir^H 25,8b = Sir 25,8c]

Traduzione di Calduch-Benages – Ferrer – Liesen, *La sabiduría del escriba. Wisdom of the Scribe*, 174.

[33] Secondo Beentjes l'omissione potrebbe essere stata intenzionale, poiché il verbo חרש ha anche un significato sessuale e questo avrebbe "preoccupato" il traduttore: P.C. Beentjes, «Ben Sira and the Book of Deuteronomy», 428, nota 48 (= Id., *«With All Your Soul Fear the Lord»*, 117, nota 64).

[34] Ci sono due interpretazioni di questo stico: si potrebbe trattare del rapporto tra uomo e donna, tra marito e moglie, oppure dell'invito – rivolto all'uomo – a non avere due mogli tra loro incompatibili, come suggerirebbe la lettura della versione siriaca. Si veda la sintesi di C. Mopsik, *La Sagesse de ben Sira*, Lagrasse 2003, 171, nota 2: «Cette association hétérogène symbolise ici, sans doute, aux yeux de Ben Sira, un mariage dont

canza di una beatitudine nel testo greco attuale e propone una struttura più elegante, con tre distici successivi che si aprono con un macarismo. Anche la struttura della parte negativa di questa sezione risulterebbe in questo modo organizzata attorno a tre temi («donna» v. 8b; «lingua» v. 8c; «padrone» v. 8d) come le altre due parti, positive, che la precedono e la seguono.

La struttura dell'insieme Sir 25,1-6.7-11

L'organizzazione interna di Sir 25,1-11 può essere schematizzata nella forma seguente:

Prima sezione	vv. 1-6	Atteggiamenti retti e disdicevoli
Strofa A	v. 1	Proverbio numerico (3) – positivo
Strofa B	v. 2	Proverbio numerico (3) – negativo
Strofa C	v. 3	Domanda di collegamento
	vv. 4-6	Sentenze sulla vecchiaia – positivo
Seconda sezione	vv. 7-11	Massime di vita
Premessa	v. 7ab	Enunciazione del proverbio numerico (9+1)
Beatitudini	vv. 7cd-9	Le prime otto beatitudini
Climax finale	vv. 10s	Sapienza + timore del Signore

Sir 25,1 funziona anche come introduzione a tutto l'insieme, poiché ritroviamo gli stessi tre personaggi in Sir 25,7cd-9 (almeno due, amici e moglie; 25,1 ha poi «fratelli» mentre 25,7c ha «figli»).

Dal punto di vista del vocabolario, Sir 25,1-11 mostra una struttura compatta, almeno in alcune sue componenti: ci sono cioè elementi les-

---

les deux parties sont incompatibles». Contro questa ipotesi N. Calduch-Benages, «Animal Imagery in the Hebrew Text of Ben Sirach», in J.-S. Rey – J. Joosten (edd.), *The Texts and Versions of the Book of Ben Sira: Transmission and Interpretation* (JSJ.S 150), Leiden 2011, 55-71 (= «Symbología animal en el texto de Ben Sira», in N. Calduch-Benages, *Pan de sensatez y agua de sabiduría*, Estella [Navarra] 2019, 118): «En este caso, el sentido figurado de la frase cambia: el buey y el asno no son la dos esposas rivales en un matrimonio polígamo, sino que el buey es el marido (supuestamente inteligente y fuerte) y el asno es su esposa (supuestamente necia y testaruda)». Si veda anche Id., «Poligamia in Ben Sira?», in *RivB* 60(2012), 221-232 (= Id., «¿Poligamia en Ben Sira?», in Id., *Pan de sensatez y agua de sabiduría*, 307-317, spec. 316). Così commenta Beentjes, «Ben Sira and the Book of Deuteronomy», 428 (= Id., *«With All Your Soul Fear the Lord»*, 118): «The image of ploughing with an ox and a donkey yoked together as a rapresentation of an unsuccessfull marriage reminds the ban as formulated in Dt 22:10. In my view, however, we cannot consider this to be a real parallel. […] it looks very much as if we have to do with a *topos*».

sicali che collegano l'insieme ed elementi lessicali che collegano tra loro coppie di distici. Ne riportiamo alcuni:

25,6 e 25,11	φόβος κυρίου	conclude le due parti 25,1-6 e 25,7-11 + collega tra loro 25,10b e 25,11a
25,5 e 25,10	σοφία	collega le due parti 25,1-6 e 25,7-11
25,1s	τρεῖς	collega tra loro 25,1a e 25,2a
25,1.4s	ὡραῖος	collega 25,4a.5a tra loro e con 25,1b
25,5s	γέρων	collega tra loro 25,5a e 25,6a
25,7-9	μακαρ-	collega tra loro 25,7a.8a.9a
25,9s	εὑρίσκω	collega tra loro 25,9a e 25,10a

Nei primi due stichi di Sir 25,7 si trova l'enunciazione del proverbio numerico, nella forma n/n+1,[35] una formula che in Ben Sira si ritrova, oltre che in Sir 23,16s, anche in tutti i proverbi numerici successivi: Sir 26,5s; 26,28 e 50,25.

Si può notare l'alternanza, nelle due sezioni Sir 25,1-6 e 25,7-11, dell'uso delle diverse persone nelle forme verbali.

Sir 25,1-6

25,1 - 2 distici - **io** (primo stico, 25,1a) + **essi** (secondo stico, 25,1b) + situazione positiva (25,1cd)

25,2 - 2 distici - **io** (primo distico, 25,2ab) + **essi** (secondo distico, 25,2cd) + situazione negativa (25,2cd)

25,3-6 - 4 distici - **tu** (primo distico, 25,3ab) + **essi** (distici successivi, 25,4-6) + situazione positiva (25,4-6)

Sir 25,7-11

25,7ab	Introduzione	- **io**
25,7cd.8a	Parte Positiva	- **essi**
25,8bc.8d	Parte Negativa	- **essi**
25,9ab.10a	Parte Positiva	- **essi**
25,10b-11a	Climax con timore del Signore **essi** + domanda retorica	

[35] «In Sir i proverbi numerici tendono non solo a porre in risalto l'ultimo elemento della formula x/x+1, ma ad amplificarlo: cf. 23,16 (2+1) che si sviluppa in 23,17 (o forse in 23,17-27); 25,7-11 (9+1) (spec. vv. 10-11); 26,28 (2+1) (28ef rispetto a 28b; cf. anche 26,29–27,3, specialmente 28eS e 27,3aS [S=Siriaco] "timor di Dio"); 50,25-26 (2+1) (26b rispetto a 25b)» (G.L. Prato, *Il problema della teodicea in Ben Sira. Composizione dei contrari e richiamo alle origini* [AnBib 65], Roma 1975, 377, nota 28). In Sir 50,26b μωρός, נבל nel ms. A, rimanda a Sal 14,1 e 53,2.

In entrambe le parti si tratta di un movimento positivo-negativo-positivo. Sir 25,1-6.7-11 funziona come introduzione generale a Sir 25–26. In Sir 25,1-11 si tratta sempre di un riferimento all'uomo. Dopo Sir 25,1s, lo sviluppo del tema è racchiuso tra due domande retoriche, una all'inizio dell'insegnamento, in Sir 25,3, e una in conclusione, con il riferimento al timore del Signore in Sir 25,11.

Infine si possono annotare alcuni aspetti relativi all'organizzazione del testo, mettendo in evidenza i personaggi coinvolti e le ricorrenze lessicali utilizzate per caratterizzarli.

I personaggi:
fratelli (25,1c), vicini (25,1c), sposi (25,1c), figli (25,7c), moglie (25,8a), amici (25,9a), anziani (3x positivo, in 25,4b.5a.6a, e 1x negativo, in 25,2d).

I comportamenti:
25,1cd utilizza tre volte un termine che esprime armonia, ὁμόνοια (25,1c), φιλία (25,1c), συμπεριφερόμενοι (25,1d);
25,2cd utilizza tre immagini che esprimono contrasto, dissonanza: «un povero [che è] superbo» (25,2c), «un ricco [che è] falso» (25,2c), «un vecchio [che è] adultero» (25,2d).

I termini che si riferiscono alla capacità di giudizio:
κρίσις (25,4a), βουλή (25,4b.5b), σοφία (25,5a.10a), διανόημα (25,5b), πολυπειρία (25,6a).

Secondo Reiterer, in Sir 25,1-11 Ben Sira manifesta una particolare attenzione per il bene comune e per questo pone l'accento sugli anziani.[36] In tale prospettiva si inserirebbe anche l'attenzione alla concordia e all'amicizia.[37]

All'interno di Sir 25,1-11[12] il testo esteso propone l'aggiunta di un solo distico, Sir 25,12ab.[38]

---

[36] «Dies sieht Sira vor allem durch die Alten, die offensichtlich zu seiner Zeit die (moralisch anerkannt) führenden Persönlichkeiten gewesen sich (nicht die Priester, nicht die Fürsten; andere leitende Instanzen gab es in der Zeit vor den Makkabäern kaum). Deren Aufgabe ist umfassend, wie schlagwortartig die Termini κρίσις, βουλή, σοφία, διανόημα, πολυπειρία in Erinnerung rufen» (Reiterer, «Gelungene Freundschaft als tragende Säule einer Gesellschaft», 167).

[37] «Der Freund gewährleistet einen harmonischen Übergang vom engsten Kreis des Lebens zur gesamtgesellschaftlichen Beziehungsstruktur» (Reiterer, «Gelungene Freundschaft als tragende Säule einer Gesellschaft», 167).

[38] Bussino, *The Greek Additions in the Book of Ben Sira*, 381-390.

Sir 25,13–26,4: primo dittico sulla donna

L'inizio dell'insieme Sir 25,13–26,4 è ben delimitato: il testo segue il climax sul timore del Signore in Sir 25,11, espresso con una domanda retorica, e si apre con un'affermazione a carattere generale, di tipo proverbiale. In Sir 26,5 ricorre poi il successivo proverbio numerico, mentre in Sir 26,3 si trova un riferimento al timore del Signore, come a conclusione della prima parte, Sir 25,1-11. Anche dal punto di vista del contenuto, Sir 25,13–26,4 appare unitario, poiché è tutto riferito alla figura della donna e può essere suddiviso in due parti, l'una a carattere negativo, Sir 25,13-26, e l'altra positiva, Sir 26,1-4, che si apre con marcato cambio tematico, γυναικὸς ἀγαθῆς, e con la ricorrenza dell'aggettivo μακάριος, riferito al marito della donna buona, come in Sir 25,8s e assente in Sir 25,13-26.

Critica testuale

Nel v. 15a compare il termine κεφαλή, nel costrutto ὑπὲρ κεφαλὴν ὄφεως, seguito anche dal latino[39] e dal siriaco.[40] Il greco potrebbe aver tradotto l'ebraico חמה, che significa «testa», ad esempio in Ez 3,14, ma anche «veleno», come in Dt 32,24; Gb 6,4 o «collera» in Gen 27,44. Il termine ראש, ripreso dalla versione siriaca, può significare anche «veleno»,[41] ad esempio in Os 10,4 o Ger 8,14. Lo stesso sostantivo κεφαλή significa anche «veleno»,[42] un significato che bene si adatta all'immagine suggerita dalla costruzione κεφαλὴ ὄφεως.

In greco, i versetti 26,1s.5-7 si leggono su una pergamena del IV o V secolo, conservata a Firenze.[43]

Sir 25,13-26: la moglie malvagia

Ecco il testo della prima parte di questo primo dittico sulla moglie e la relativa traduzione:

---

[39] Sir^{Lat} 25,22: *non est caput nequius super caput colubri*.

[40] Sir^{Pesh} 25,15a: ܠܝܬ ܪܫܐ ܪܡ ܕܢܐ ܡܢ ܪܫܗ ܕܚܘܝܐ.

[41] F. Zorell, *Lexicon hebraicum Veteris Testamenti*, Roma 1984 (1966), 749s.

[42] Cf. J. Lust – E. Eynikel – K. Hauspie, *Greek-English Lexicon of the Septuagint. Revised Edition*, Stuttgart 2003, 338. Tuttavia, potrebbe anche trattarsi semplicemente di una metonimia.

[43] R. Pintaudi, «Dai papiri della Biblioteca Medicea Laurenziana (PLaur. III)», in *Papyrologica Florentina* 5(1976)55, 29-32, tav. LII. Il testo non presenta differenze rispetto all'edizione critica di Ziegler, *Septuaginta*.

25,13 πᾶσαν πληγὴν καὶ μὴ πληγὴν καρδίας
καὶ πᾶσαν πονηρίαν καὶ μὴ πονηρίαν γυναικός
14 πᾶσαν ἐπαγωγὴν καὶ μὴ ἐπαγωγὴν μισούντων
καὶ πᾶσαν ἐκδίκησιν καὶ μὴ ἐκδίκησιν ἐχθρῶν.

15 οὐκ ἔστιν κεφαλὴ ὑπὲρ κεφαλὴν ὄφεως
καὶ οὐκ ἔστιν θυμὸς ὑπὲρ θυμὸν γυναικός
16 συνοικῆσαι λέοντι καὶ δράκοντι εὐδοκήσω
ἢ συνοικῆσαι μετὰ γυναικὸς πονηρᾶς
17 πονηρία γυναικὸς ἀλλοιοῖ τὴν ὅρασιν αὐτῆς
καὶ σκοτοῖ τὸ πρόσωπον αὐτῆς ὡς ἄρκος
18 ἀνὰ μέσον τῶν πλησίον αὐτοῦ ἀναπεσεῖται ὁ ἀνὴρ αὐτῆς
καὶ ἀκουσίως[44] ἀνεστέναξεν πικρά
19 μικρὰ πᾶσα κακία πρὸς κακίαν γυναικός
κλῆρος ἁμαρτωλοῦ ἐπιπέσοι αὐτῇ
20 ἀνάβασις ἀμμώδης ἐν ποσὶν πρεσβυτέρου
οὕτως γυνὴ γλωσσώδης ἀνδρὶ ἡσύχῳ

21 μὴ προσπέσῃς ἐπὶ κάλλος γυναικὸς
καὶ γυναῖκα μὴ ἐπιποθήσῃς
22 ὀργὴ καὶ ἀναίδεια καὶ αἰσχύνη μεγάλη
γυνὴ ἐὰν ἐπιχορηγῇ τῷ ἀνδρὶ αὐτῆς
23 καρδία ταπεινὴ καὶ πρόσωπον σκυθρωπὸν
καὶ πληγὴ καρδίας γυνὴ πονηρά
χεῖρες παρειμέναι καὶ γόνατα παραλελυμένα
ἥτις οὐ μακαριεῖ τὸν ἄνδρα αὐτῆς

24 ἀπὸ γυναικὸς ἀρχὴ ἁμαρτίας
καὶ δι᾽ αὐτὴν ἀποθνῄσκομεν πάντες.
25 μὴ δῷς ὕδατι διέξοδον
μηδὲ γυναικὶ πονηρᾷ παρρησίαν
26 εἰ μὴ πορεύεται κατὰ χεῖράς σου
ἀπὸ τῶν σαρκῶν σου ἀπότεμε αὐτήν

25,13 Ogni ferita, ma non ferita di cuore
e qualunque malvagità, ma non malvagità di donna;
14 ogni sventura, ma non sventura da coloro che odiano
e ogni vendetta, ma non vendetta di nemici.

15 Non c'è veleno più del veleno di un serpente,
non c'è ira più dell'ira di una donna.

---

[44] Assumiamo qui la lettura di Ziegler, *Septuaginta*, in accordo con il ms. 248 e il commentario di Malachia monaco. Anche Rahlfs, *Septuaginta* sceglie questa lezione.

16 Preferirò abitare con un leone e con un drago
piuttosto che abitare con una donna malvagia.
17 La malvagità di una donna ne àltera l'aspetto,
rende il suo volto tetro come un orso.
18 Suo marito siederà in mezzo ai suoi vicini
e senza volerlo geme amaramente.
19 Ogni malizia è cosa piccola di fronte alla malizia di una donna,
cada su di lei sorte di peccatore!
20 Come una salita sabbiosa per i piedi di un vecchio,
così una donna linguacciuta per un uomo pacifico.

21 Non soccombere al fascino di una donna,
e una donna non desiderare.
22 Ira, vituperio e grande vergogna
è una donna se mantiene il proprio marito.
23 Cuore abbattuto e volto triste
e ferita al cuore è una donna malvagia;
mani inerti e ginocchia infiacchite,
colei che non rende felice il proprio marito.

24 Da una donna è l'inizio del peccato
e per causa sua tutti moriamo.
25 Non dare all'acqua una via d'uscita
né libertà di parola a una donna malvagia.
26 Se non cammina secondo le tue mani,
separala dalle tue carni.

Il testo di Sir 25,13-26 è dominato dal tema della «malvagità della donna» e della «donna malvagia»:

25,13b: πονηρίαν γυναικός
25,16b: μετὰ γυναικὸς πονηρᾶς
25,17a: πονηρία γυναικός
25,19a: πρὸς κακίαν γυναικός
25,23b: γυνὴ πονηρά
25,25b: γυναικὶ πονηρᾷ

Oltre a questi elementi formali, il nome della donna è associato, per il Siracide, alla sua irrefrenabile voglia di parlare (Sir 25,20b: γυνὴ γλωσσώδης), alla sua vita riprovevole (prostituta?) quando mantiene suo marito (Sir 25,22) oppure non lo rende felice (Sir 25,13d). Si tratta di un testo molto negativo.

L'insieme di Sir 25,13-26 appare organizzato in quattro strofe. Al centro del brano, in 25,21, si trova un insegnamento in forma negativa, che segna il passaggio tra le prime due strofe e le due strofe successive:

25,13s	Prima strofa: paragoni con cose negative	2 distici
25,15-20	Seconda strofa: paragoni con animali selvaggi e natura	6 distici
25,21-23	Terza strofa: malvagità di una donna	4 distici
25,24-26	Quarta strofa: ammonimento	3 distici

L'espressione precisa γυνὴ πονηρά compare qui per la prima volta all'interno dell'intera unità Sir 25,1–27,3. Inoltre Sir 25,13s e 25,15 sono costruiti allo stesso modo: nel primo e nel secondo emistichio di ogni distico si ripete lo stesso nome:

v. 13a	πληγήν	πληγήν
v. 13b	πονηρίαν	πονηρίαν
v. 14a	ἐπαγωγήν	ἐπαγωγήν
v. 14b	ἐκδίκησιν	ἐκδίκησιν
v. 15a	κεφαλή	κεφαλήν
v. 15b	θυμός	θυμόν

Infine si può osservare come il vocabolo ἐχθρός costituisca una parola gancio tra Sir 25,14b e 25,15b.

Passiamo ora a esaminare ciascuna delle strofe che compongono l'insieme di Sir 25,13-26.

La strofa introduttiva, Sir 25,13s, è fortemente strutturata dalla costruzione. In ogni stico si ripete quattro volte la successione πᾶς + x (nome) + καὶ μή + x (nome) + un altro nome al genitivo. Nel secondo stico, e solo nel secondo stico, di ciascun distico questa struttura è preceduta da καί, aggiungendo così un ulteriore elemento di organizzazione del testo. La strofa è molto concisa e immediata ed è espressa con un accusativo assoluto.[45] Questo fa pensare alla vivacità comunicativa di un proverbio, in cui vengono associati tra loro diversi elementi che possono addolorare la vita dell'uomo: la ferita del cuore, la malvagità di donna, la sventura da parte di chi odia, la vendetta dei nemici.

[45] F. Blass – A. Debrunner, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 1976; trad. it., *Grammatica del Greco del NT*, Brescia 1982, § 137.3.

La prima parte della strofa successiva, Sir 25,15-17, è caratterizzata dai paragoni costruiti utilizzando figure di animali[46]: serpente (v. 15a), leone e drago (v. 16a), orso (v. 17b). L'accoppiata leone-drago compare anche in Gb^{Gr} 4,10; 38,39; Sal 91[90],13; Ez^{Gr} 32,2. Gli ultimi due testi sono i più eloquenti: il salmista vede l'uomo giusto calpestare questi due animali e il profeta dice che Dio sconfiggerà il faraone che era temuto come leone e drago.

Il testo è scandito in tre momenti particolari:

i) il primo distico (Sir 25,15) è legato dalla costruzione (καί) οὐκ ἔστιν x ὑπέρ x + genitivo;
ii) il secondo distico (Sir 25,16) è legato dalla ripetizione della forma verbale συνοικῆσαι all'inizio di ciascuno stico;
iii) il terzo distico (Sir 25,17) è legato dalla presenza di due sinonimi, τὴν ὅρασιν nel v. 17a e τὸ πρόσωπον nel v. 17b.

Inoltre, gli stichi 16b.17a sono associati dall'espressione γυναικὸς πονηρᾶς / πονηρία γυναικός. Il testo di Sir 25,16s mostra una progressione dall'aspetto interiore (θυμός / θυμόν: v. 15) all'aspetto della convivenza abitativa (2x συνοικῆσαι: v. 16), all'aspetto esteriore (τὸ πρόσωπον αὐτῆς: v. 17). Il volto testimonia l'atteggiamento interiore della donna.

La seconda parte della stessa strofa, Sir 25,18-20, è delimitata dalla inclusione ὁ ἀνηρ αὐτῆς nel v. 18a e ἀνδρὶ ἡσύχῳ nel v. 20b. La stessa inclusione caratterizza la prima parte della strofa successiva, Sir 25,22s, con τῷ ἀνδρὶ αὐτῆς nel v. 22b e τὸν ἄνδρα αὐτῆς nel v. 23d. Queste due parti, Sir 25,18-20 e 25,22s, si richiamano quindi l'un l'altra, ma sono interrotte da Sir 25,21, caratterizzato da un cambio di persona e di genere letterario, con il passaggio a un comando di tipo apodittico. Il legame tra i due stichi del v. 18 e i due stichi del v. 19 è dato dal gioco fonetico tra πικρά, «cose amare», del v. 18b e μικρά, «cosa piccola», del v. 19a. In Sir 25,18-20 il gemito del marito nasce dalla malizia e dalla lingua lunga della donna e per antitesi il marito è chiamato ἥσυχος, pacifico.

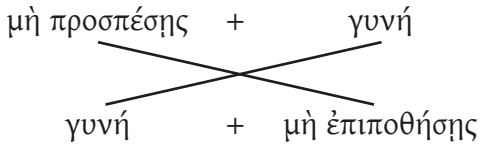
Il testo di Sir 25,21 si colloca come un'interruzione nelle considerazioni sapienziali dell'autore perché dal tono riflessivo l'autore passa momentaneamente al tono ingiuntivo per tornare al riflessivo fino a Sir 25,25 dove c'è una nuova ingiunzione seguita da un precetto casistico in Sir 25,26. Si potrebbe ipotizzare che il Siracide ponga al centro il v. 21:

---

[46] Questi animali ricorrono raramente nel libro del Siracide: ὄφεως (2x), λέων (8x), δράκων (*hapax auctoris*), ἄρκος (2x).

a Sir 25,18-20
b Sir 25,21
a’ Sir 25,22s

Il testo di Sir 25,21 è strutturato in modo forte: due comandi negativi apodittici, μὴ προσπέσῃς / μὴ ἐπιποθήσῃς, disposti in un parallelismo sinonimo chiasmatico.



L’espressione μὴ προσπέσῃς è tipica del Siracide e compare solo qui e mai altrove nell’AT, mentre l’espressione μὴ ἐπιποθήσῃς compare una seconda volta nell’AT, Sal 62(61),11 («bramare rapine»).

Per il Siracide la bellezza della donna, κάλλος γυναικός, potrebbe diventare una realtà negativa (cf. Sir 9,8; 25,21): il giudizio negativo potrebbe derivare da Pr 31,30 (ψευδεῖς ἀρέσκειαι καὶ μάταιον κάλλος γυναικός· γυνὴ γὰρ συνετὴ εὐλογεῖται φόβον δὲ κυρίου αὕτη αἰνείτω, «falso è il fascino e stolta la bellezza di una donna, ma la donna saggia che teme Dio è da lodare»). Per il Siracide la bellezza della donna è però anche positiva (Sir 26,16; 36,27): il maestro comanda al discepolo di non soggiacere né alla bellezza femminile né alla passione.

La terza strofa, Sir 25,22s, è anch’essa inclusa dall’espressione ἀνὴρ αὐτῆς: τῷ ἀνδρὶ αὐτῆς nel v. 22b e τὸν ἄνδρα αὐτῆς nel v. 23d. La congiunzione καί domina sempre il primo stico della costruzione che struttura la strofa. Il nome καρδία presente in Sir 25,23ab caratterizza la costruzione centrale. Questi tre distici sono inoltre strutturati da una costruzione che si ripete negli stichi per tre volte. Prima sono elencati degli elementi negativi: per le prime due volte gli elementi sono tre (v. 22ab = ira, vituperio, vergogna / v. 23ab = cuore abbattuto, volto triste, ferita al cuore); una volta, la terza, sono due (v. 23c = mani inerti, ginocchia infiacchite). Questi elementi sono seguiti da una caratteristica che ha la donna come protagonista, secondo lo schema:

Sir 25,22 3 elementi negativi + γυνὴ ἐὰν ἐπιχορηγῇ τῷ ἀνδρὶ αὐτῆς
Sir 25,23ab 3 elementi negativi + γυνὴ πονηρά
Sir 25,23cd 2 elementi negativi + ἥτις οὐ μακαριεῖ τὸν ἄνδρα αὐτῆς

La quarta strofa, Sir 25,24-26, è inclusa da una costruzione ἀπό + genitivo: ἀπὸ γυναικός nel v. 24a e ἀπὸ τῶν σαρκῶν σου nel v. 26b. I primi due stichi hanno una considerazione teologica (v. 24ab), mentre gli ultimi due hanno una considerazione giuridica (v. 26ab) in forma di precetto casistico. Resta aperta la discussione sul significato del v. 24 e sul suo possibile riferimento a Gen 3. Su questo punto si veda l'ampia bibliografia riportata nel commentario di Skehan – Di Lella,[47] in particolare la posizione di Levison, che sostiene che il versetto faccia riferimento alla donna malvagia.[48] Al centro c'è un precetto didattico-educativo (v. 25ab), che continua idealmente l'educazione che il maestro impartisce al discepolo. Sir 25,24 è la motivazione basilare o giustificazione per ciò che viene detto dopo (Sir 25,25s).[49] È dibattuta la questione se Sir 25,26 si riferisca alla concessione del ripudio o alla negazione dei rapporti sessuali.[50]

Sir 26,1-4: la moglie buona

Questi versetti sono la seconda parte, più breve della prima (Sir 25,13-26), del primo dittico sulla moglie. Ecco il testo e la traduzione della versione greca del brano:

26,1 γυναικὸς ἀγαθῆς μακάριος ὁ ἀνήρ
καὶ ἀριθμὸς τῶν ἡμερῶν αὐτοῦ διπλάσιος
2 γυνὴ ἀνδρεία εὐφραίνει τὸν ἄνδρα αὐτῆς
καὶ τὰ ἔτη αὐτοῦ πληρώσει ἐν εἰρήνῃ
3 γυνὴ ἀγαθὴ μερὶς ἀγαθή
ἐν μερίδι φοβουμένων κύριον δοθήσεται

---

[47] Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 348s.

[48] J. Levison, «Is Eve to Blame? A Contextual Analysis of Sirach 25,24», in *CBQ* 47(1985), 617-623.

[49] «El resto del cap. 25 está dedicado, en su mayor parte, a evidenciar los rasgos negativos de la mujer y en especial de la mala esposa. El clímax de este pasaje es sin duda alguna 25,24 […], una interpretación de Génesis 2–3 que encontramos también en 2 Co 11,3 y 1 Tm 2,14» (N. Calduch-Benages, «La mujer en la versión siríaca [Peshitta] de Ben Sira: ¿Sesgos de género?», in J. Campos Santiago – V. Pastor Julián [edd.], *Congreso Internacional «Biblia, memoria histórica y encrucijada de culturas»*, Zamora 2004, 689 (= Calduch-Benages, *Pan de sensatez y agua de sabiduría*, 341). Si veda anche l'ulteriore bibliografia citata dall'autrice nella nota 9.

[50] Per una discussione su questo versetto si veda N. Calduch-Benages, «"Cut Her Away from Your Flesh" (Sir 25,16). Divorce in the Book of Ben Sira», in G. Xeravits – J. Zsengellér (edd.), *Studies in the Book of Ben Sira* (JSJS 127), Leiden 2008, 81-95 (= N. Calduch-Benages, «"Córtala de tu carne" [Sir 25,16]. Divorcio en el libro de Ben Sira», in Id., *Pan de sensatez y agua de sabiduría*, 298-302).

4 πλουσίου δὲ καὶ πτωχοῦ καρδία ἀγαθή
ἐν παντὶ καιρῷ πρόσωπον ἱλαρόν

26,1 Moglie buona: beato il marito,
il numero dei suoi giorni raddoppia.
2 Moglie forte rallegra suo marito,
gli anni di lui abbondano in pace.
3 Moglie buona: partito buono,
porzione data ai timorati del Signore.
4 Ricco e povero: il loro cuore è buono,
in ogni occasione faccia gaia.

A differenza del brano negativo precedente di Sir 25,13-26, questi quattro versetti sono quasi solenni come Sir 10,19-24 e specialmente 10,19.

I due primi distici mettono in risalto la donna: è «buona», ma anche, come sottolinea 26,2, è «forte»: ἀνδρεία, cioè חיל, come quella di Pr 31,10 (cf. anche Pr 12,4a e Sir 28,15a). Il senso può essere anche: una donna «di grande valore». Quanto allo sposo (בעל nell'ebraico di Sir 26,1a.2a), egli merita congratulazioni: questo è il senso della beatitudine, come già detto in Sir 25,8a, corrispondente a Sir^{H} 25,8c. La duplicazione degli anni rispecchia la teologia deuteronomistica: Dt 5,16.33; 6,2; 11,9; 22,7; 25,15. Sir 26,1s vanno insieme per considerare che la moglie buona e di valore fa sì che il marito abbia una vita lunga e, inoltre, una vita vissuta «in pace», nel benessere, nell'armonia.

I due versetti seguenti, Sir 26,3s, riprendono dall'inizio di 26,1a l'espressione «moglie buona», ma in 26,3 si spiegano due cose. Anzitutto è da Dio che l'uomo che teme il Signore riceve una moglie sensata, come «partito buono» e come «porzione». Poi si sottolinea ancora il tema del timore del Signore, già sviluppato nell'introduzione della pericope, cioè in Sir 25,6, in relazione all'idea di vecchiaia, e poi in Sir 25,10b-11, come la cosa più felice (cf. 25,7), più ancora di una moglie sensata. Sir 26,4 è l'antitesi di Sir 25,23.

In Sir 10,19-25 Ben Sira aveva affermato che il timore del Signore è ciò che merita onore. Sir 26,4 allora spiega, come in Sir 10,19-25, che, sotto l'aspetto del timore del Signore, non c'è nessuna differenza tra ricco e povero.[51] Ambedue hanno un cuore buono e un volto gioioso: ambedue si sentono *interiormente* beati e lo manifestano *al di fuori*,

[51] Cf. anche Pr 22,2: «ambedue sono creature dello stesso Signore».

così che tutti lo vedono. In Sir 30,22, la stessa felicità profonda e visibile moltiplica i giorni, cioè prolunga la vita fino alla vecchiaia, ciò che affermava Sir 26,1b.2b.

Il pensiero di Ben Sira è saldo e coerente.

Sir^{H} 25,13.17-24 e 26,1-3

Il primo versetto di questa sezione è noto anche in ebraico, Sir^{H} 25,13, testimoniato dal ms. C:

25,13 כל מכה ולא כ[מכת] לב כל רעה ולא כר[עת אשה]

Qualunque ferita, ma non come una ferita di cuore
qualunque cattiveria, ma non come una cattiveria di donna.

Il testo concorda con il siriaco e sostanzialmente anche con il greco, che non ha però la costruzione comparativa, introdotta in ebraico da כ.

Il ms. C prosegue poi:

25,17	בודל וי[נ]פ רידקיו	שיא הארמ ריחשי השא ער
18	חנאתי ומעט אלבו	הלעב בשי סיער זיב
19	הילע לופי אטוח לרוג	השא הערכ הער טעמ
20	דמ שיאל זושל תשא	שישי שיאל קזח הלעמכ
21	רהמת ל[א] הל שי לעו	השא יפוי לא לופת לא
22	הלעב [תא] תלכלכמ השא	תשוב [ה....] הדעב יכ
23	הלעב תא רשאת אל השא	סיכרב זולש[כו] סידי זויפר
24	דחי ונעוג הללגבו	זוע תלחת השאמ

25,17 La malvagità di una donna adombra l'aspetto dell'uomo
e rende il suo volto tenebroso come un orso.
18 Tra gli amici si siede suo marito
e senza potersi contenere sospira.
19 Poca cattiveria come la cattiveria di una donna,
il destino del peccatore cade su di lei.
20 Come una salita è dura per un uomo anziano,
una donna linguacciuta per un uomo mite.[52]

[52] «El término מך no existe en heb. canónico, aunque sí el vb. מכך = "derrumbarse". En heb. tardío significa, entre otras cosas, "mediocre", "humilde", "sumiso"» (V. Morla Asensio, *Los manuscritos hebreos de Ben Sira. Traducción y notas* [ABE 59], Estella [Navarra] ^{2}2015, 374, nota 3).

21 Non cedere alla bellezza di una donna,
e su ciò che ha non precipitarti.[53]
22 Poiché per causa sua […] vergogna,
una donna che mantiene suo marito.
23 Debolezza di mani e incertezza di ginocchia,
una donna che non rende felice suo marito.
24 Da una donna è iniziato il peccato,
e a causa sua moriremo insieme.

Anche Sir^{H} 26,1-3 è noto in ebraico grazie al ms. C:

26,1	ומספר ימיו כפלים	אשה טובה אשרי בעלה
26,2	ושנו[ת חייו ת]שמ[ח]	אשת חיל תדשן לבעלה
26,3	ובחלק ירא ייי תנת[.]	אשה [.]ובה מנה [...]

26,1 Una donna buona, beato suo marito
doppio il numero dei suoi giorni.
26,2 Una donna di valore dà vigore a suo marito
[……]
26,3 Una donna buona è parte
e come porzione a chi teme il Signore sarà destinata.

Il ms. C continua con Sir 26,13-17: ritiene dunque solo gli aspetti positivi della moglie, tralasciando Sir 26,5-12, marcatamente negativa. In Sir 26,3ab, il ms. C usa due parole per il greco μερίς, cioè מנה e חלק,[55] come il latino: «pars bona mulier bona in parte bona» (Sir^{Lat} 26,3a). Il siriaco è diverso. Sir 26,1.3 si legge anche nel Talmud, ma in Sir 26,1 ricorre יפה, «bella», al posto di טובה, «buona», e in 26,3b si legge חיק, «seno», al posto di חלק, «porzione», probabilmente una lettura erronea del manoscritto di Ben Sira.[56] Ancora in Sir 26,3b, il greco mette

---

[53] Cf. Beentjes, «Hermeneutics in the Book of Ben Sira», 59 (= Id., *«Happy the One who Meditates on Wisdom»*, 347).

[54] F. Vattioni, *Ecclesiastico* (Testi 1), Napoli 1968, 137 propone di ricostruire lo stico nella forma תשמח חייו ושנות, «ed ella rallegrerà gli anni della sua vita». Si vedano anche Morla Asensio, *Los manuscritos hebreos de Ben Sira*, 376 e Mopsik, *La Sagesse de ben Sira*, 175: «durant les années [de sa vie] il se réjouit». In nota 2, Mopsik continua osservando: «Comparez avec Proverbes 31:10-12».

[55] Cf. Beentjes, «Hermeneutics in the Book of Ben Sira», 55s (= Id., *«Happy the One who Meditates on Wisdom»*, 343); Id., «Daughters and Their Father(s) in the Book of Ben Sira», in A. Passaro (ed.), *Family and Kinship in the Deuterocanonical and Cognate Literature* (DCLY 2012/2013), Berlin-Boston (MA) 2013, 183-201, spec. 189s (= Id., *«With All Your Soul Fear the Lord»*, 191-205, spec. 197s).

[56] Cf. Cowley – Neubauer, *The Original Hebrew of a Portion of Ecclesiasticus*, xxiv; B.G. Wright III, «B. Sanhedrin 100b and Rabbinic Knowledge of Ben Sira», in N.

il plurale φοβουμένων, seguito dal latino *timentium*, quando l'ebraico del ms. C e del Talmud utilizza il singolare יראּ, così come il siriaco, che ha anch'esso il singolare ܕܚܠ.

La struttura dell'insieme Sir 25,13–26,4

L'insieme Sir 25,13–26,4, cioè il primo dittico, appare organizzato in due parti:

Sir 25,13-26:	1. La moglie malvagia – parte negativa
25,13s:	Prima strofa: paragoni con cose negative
25,15-20:	Seconda strofa: paragoni con animali selvaggi e con la natura
25,21-23:	Terza strofa: malvagità di una donna e conseguenze per suo marito
25,24-26:	Quarta strofa: ammonimento
Sir 26,1-4:	2. La moglie buona – parte positiva

Sir 26,1-4 è dominato dalla donna buona e forte. C'è tuttavia una sproporzione notevole tra gli stichi dedicati alla donna cattiva (15 distici) e gli stichi dedicati alla donna buona (4 distici). Il Siracide ritornerà però sugli stessi temi anche nei versetti successivi. Anche l'alternarsi di una sezione a carattere negativo con una parte dal contenuto positivo si ritroverà ancora nel seguito dell'insegnamento di Ben Sira in Sir 26,5-12.13-18.

Conclusione

L'analisi precedente ha descritto la struttura delle prime due parti di Sir 25,1–27,3, cioè Sir 25,1–26,4, e ne ha analizzato il contenuto. In questi due capitoli Ben Sira si sofferma, con profonda introspezione umana, sulle condizioni per vivere in armonia nei rapporti personali, nelle relazioni tra uomo e donna, nel divenire della società. Ampio spazio viene dedicato dal maestro alle insidie di un comportamento malvagio e dominato dalle passioni: in una vivace e comunicativa alternanza di situazioni negative e positive. Qui Ben Sira ricorda la realtà positiva dell'uomo, ma già nel proverbio numerico di Sir 23,16-18 aveva enumerato la fornicazione, l'incesto e l'adulterio del marito. Il quadro

---

Calduch-Benages – J. Vermeylen (edd.), *Treasures of Wisdom: Studies in Ben Sira and the Book of Wisdom* (BEThL 143), Leuven 1999, 41-50, spec. 43.

verrà completato dalle altre due sezioni, Sir 26,5-18 e 26,28–27,3, che saranno oggetto di un prossimo studio.

Severino Bussino
Università Roma Tre – Roma
sbussino@uniroma3.it

Renato De Zan
Pontificio Ateneo S. Anselmo – Roma
dott.dezan@gmail.com

Maurice Gilbert
Pontificio Istituto Biblico – Roma
maurice.gilbert@jesuites.com

Michelangelo Priotto
Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale – Fossano
priotto.michelangelo@gmail.com

Parole chiave

Armonia – Beatitudine – Coppia – Sessualità – Peccatore – Padronanza della mente – Educazione – Commercio

Keywords

Harmony – Beatitude – Pair – Sexuality – Sinner – Self-control – Training – Business

Sommario

Il testo di 25,1–27,3 è scandito da quattro unità principali: condizioni di vita in armonia (25,1–11), sposa cattiva e sposa buona (25,13–26,4), donna cattiva e donna buona (26,5-18), uomo cattivo nelle diverse situazioni di vita sociale (26,28–27,3). Questo primo contributo è dedicato all'analisi delle prime due parti, mentre un successivo studio affronterà l'analisi di 26,5-18 e 26,28–27,3, per suggerire una visione unitaria dell'insieme.

Summary

The text of 25,1–27,3 is organized in four major units: living conditions in harmony with man (25,1-11), the evil wife and the good wife (25,13–26,4), the evil woman and the good woman (26,5-18), the evil man in various situations of

social life (26,28–27,3). This first section is dedicated to the analysis of the first two parts, while a subsequent study will pursue an analysis of 26,5-18 and 26,28–27,3, to offer a unified view of the whole.

Da *Salmi di Salomone* 8 a 1Ts 4,13–5,11: un comune sistema apocalittico[1]?

ἀποκαθεστάκοτα
δὲ [εἰρ]ήνην καὶ
τὴν ἀσφάλειαν καὶ
κατὰ γῆν καὶ κατὰ
θάλασσαν

Così recita l'ultima parte dell'iscrizione scoperta a Ilio, l'antica Troia, nel 1987.[2] L'iscrizione apparteneva alla statua dedicata a Pompeo Magno, nella metà del I secolo a.C., dal demo e dai giovani di Ilio. L'importante attestazione, su cui torneremo, è databile nello stesso periodo in cui furono composti i *Salmi di Salomone* (= *SalS*).[3] Circa un secolo dopo, agli inizi degli anni 50 d.C., sotto il principato di Tiberio Claudio, Paolo di Tarso invia 1 Tessalonicesi.

Fino a oggi i contributi sulle relazioni tra i *Salmi di Salomone* e le lettere di Paolo sono stati incentrati sulla teodicea e la Legge mosaica.[4] Sembra che non si segnalino approfondimenti che spostino l'at-

---

[1] Per la versione in inglese del contributo cf. A. Pitta, «From Psalms of Solomon 8 to 1Thess 4,13 – 5,11: A Common Intra-Jewish Apocalyptic System?», in *Bib* 104(2023), 110-130.

[2] *SEG* 46, 1565. Cf. E. Winter, «Stadt und Herrschaft in spätrepublikanischer Zeit: Eine neue Pompeus-Inschrift aus Ilion», in E. Schwertheim – H. Wiegartz (edd.), *Die Troas. Neue Forschungen zu Neandria und Alexandria Troas*, Bonn 1996, II, 175-194.

[3] Circa le diverse testimonianze provenienti dalla numismatica, dai monumenti e dalle iscrizioni antiche sul binomio «pace e sicurezza» tra il I sec. a.C. e il I sec. d.C. cf. J.A.D. Weima, «"Peace and Security" (1 Thess 5.3): Prophetic Warning or Political Propaganda?», in *NTS* 58(2012), 331-359.

[4] M. Winninge, *Sinners and the Righteous. A Comparative Study of the Psalms of Solomon and Paul's Letters* (Coniectanea Biblica NTS 26), Stockholm 1995; J. Schröter, «Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Das Gottesbild der Psalmen Salomos in seinem Verhältnis zu Qumran und Paulus», in *NTS* 44(1998), 557-577; K. Atkinson, «Theodicy in the Psalms of Solomon», in A. Laato - J.C. de Moor (edd.), *Theodicy in the World of the Bible*, Leiden-Boston 2003, 546-575; F. Ábel, *The Psalms of Solomon and the Messianic Ethics of Paul* (WUNT 2.416), Tübingen 2016; S. Schreiber, «Violators of the Law and the Curse of the Law: The Perception of the Torah in the Psalms of Solomon and Paul's Letter to the Galatians», in P. Pouchelle – G.A. Keddie – K. At-

tenzione sull'apocalittica e la soteriologia nei *Salmi di Salomone* e nelle lettere di Paolo. Con il presente contributo intendiamo approfondire il modello apocalittico che sembra accomunare *SalS* 8 e la sezione di 1Ts 4,13–5,11. Con le opportune peculiarità e le differenze, i due scritti presentano diversi contatti lessicali e soprattutto sistemici. In base al loro contesto, *SalS* 8 e 1Ts 4,13–5,11 riflettono una propaganda antimperiale o una polemica intragiudaica? Che tipo di movimento religioso veicolano i due scritti? E qual è il loro impatto sui relativi destinatari?

Focalizzeremo l'attenzione sul paradigma apocalittico partendo dal retroterra di *SalS* 8 per giungere a quello di 1Ts 4,13–5,11. Quindi, procederemo con i diversi segmenti che compongono il sistema apocalittico in comune: dal suono del corno, all'incontro e alla fedeltà elettiva del Signore per la salvezza.[5] Circa l'edizione critica, seguiremo la versione greca dei *Salmi di Salomone* pubblicata da R.B. Wright, mentre è tuttora aperto il dibattito se siano stati composti in ebraico e tradotti, in seguito, in greco oppure se siano stati scritti direttamente in greco.

Un comune contesto di cattività

Poiché *SalS* 8 non menziona la morte di Pompeo in Egitto (48 a.C.), sembra che appartenga allo stadio più antico dei *Salmi di Salomone.*[6] La morte di Pompeo, dopo la battaglia di Farsalo, è invece riferita in

---

kinson (edd.), *The Psalms of Solomon. Text, Context, and Intertexts* (EJL 54), Atlanta (GA) 2021, 139-164.

[5] Circa l'edizione critica, seguiremo la versione greca dei *Salmi di Salomone* pubblicata da R.B. Wright, *The Psalms of Solomon. A Critical Edition of the Greek Text*, London 2007. Per la nostra analisi rimane ininfluente se i *Salmi di Salomone* siano stati composti in ebraico e tradotti, in seguito, in greco (cf. M.E. Gordley, «Psalms of Solomon as Solomonic Discourse: The Nature and Function of Attribution to Solomon in a Pseudonymous Psalm Collection», in *JSP* 25[2015], 52-88) oppure se siano stati scritti direttamente in greco, come per esempio sostiene J. Joosten, «Reflections on the Original Language of the *Psalms of Solomon*», in E. Bons – P. Pouchelle (edd.), *The Psalms of Solomon. Language, History, Theology* (SBL 40), Atlanta (GA) 2015, 31-47. Fra i contributi più recenti sui *Salmi di Salomone* cf. K. Atkinson – P. Pouchelle – F. Albrecht (edd.), *Essays on the Psalms of Solomon. Its Cultural Background, Significance, and Interpretation* (Parabiblica 2), Tübingen 2023.

[6] Così fra gli altri K. Atkinson, *I Cried to the Lord. A Study of the Psalms of Solomon's Historical Background and Social Setting* (SJSJ 84), Leiden-Boston 2004, 56-64; M.E. Gordley, «Creating Meaning in the Present by Reviewing the Past: Communal Memory in the *Psalms of Solomon*», in *JAJ* 5(2014), 368-392.

SalS 2,26s.[7] Gli accenni all'occupazione di Gerusalemme e la profanazione del tempio, compiuti da Pompeo, non escludono diversi rimaneggiamenti successivi dei *Salmi di Salomone*, soprattutto sotto il regno di Erode il grande. Tuttavia, le glosse successive s'innestano sulle allusioni alla conquista compiuta da Pompeo.

In prima persona, il salmista si trova a Gerusalemme, quando ascolta il suono del corno che annuncia il giudizio di Dio contro il suo popolo, con l'ingresso trionfale di Pompeo in città, verificatosi nel 63 a.C. (*SalS* 8,1-4.15).[8] La situazione è di tribolazione (cf. la menzione di θλῖψις in *SalS* 8,1) per «i pii di Dio» (*SalS* 8,23.34), che il salmista rappresenta, e per l'Israele disperso (*SalS* 8,28). L'ambiente più plausibile in cui erano utilizzati i *Salmi di Salomone* sembra sinagogale[9] richiamato, tra l'altro, da *SalS* 17,16 che menziona «le sinagoghe dei pii» (συναγωγὰς ὁσίων). A tale ambiente liturgico sinagogale si devono le diverse stratificazioni che i *Salmi di Salomone* hanno ricevuto, prima di raggiungere la redazione definitiva, tra la fine del I sec. a.C. e gli inizi del secolo successivo.

SalS 8 si compone di quattro parti: l'esordio con il suono del corno per la battaglia (vv. 1-6), l'intervento di Dio contro il suo popolo infedele (vv. 7-13), l'ingresso dell'invasore a Gerusalemme (vv. 14-22) e l'epilogo con la supplica dei «pii di Dio» (vv. 23-34).[10] A nostro parere, la tesi principale di *SalS* 8 è enunciata al v. 7 con cui il salmista si accinge a meditare sui giudizi di Dio e a rendergli giustizia (Ἀνελογισάμην τὰ κρίματα τοῦ θεοῦ ἀπὸ κτίσεως οὐρανοῦ καὶ γῆς, ἐδικαίωσα τὸν θεὸν ἐν τοῖς κρίμασιν αὐτοῦ τοῖς ἀπ' αἰῶνος). Nonostante la situazione di tribolazione, l'orante confessa la giustizia di Dio per appellarsi alla sua misericordia in vista della salvezza. Circa la finalità, *SalS* 8 è un inno incentrato sulla speranza della salvezza per i «pii di Dio».[11]

---

[7] Sul retroterra storico degli accenni a Pompeo in *SalS* 2 e 8 cf. B. Eckhardt, «The Psalms of Solomon as a Historical Source for the Late Hasmonean Period», in Bons – Pouchelle, *The Psalms of Solomon*, 7-29.

[8] L'origine gerosolimitana dei *Salmi di Salomone* è uno dei pochi dati che incontra maggiore consenso fra gli studiosi. Cf. J. Joosten, «Reflections on the Original Language of the *Psalms of Solomon*», in Bons – Pouchelle, *The Psalms of Solomon*, 31-47.

[9] Cf. Gordley, «Creating Meaning in the Present by Reviewing the Past», 368-392; K. Atkinson, «Perceptions of the Temple Priests in the Psalms of Solomon», in Bons – Pouchelle, *The Psalms of Solomon*, 94s.

[10] Con poche variazioni sulla composizione di *SalS* 8 cf. Ábel, *The Psalms of Solomon and the Messianic Ethics of Paul*, 134.

[11] Sulla prospettiva soteriologica di *SalS* 8 cf. A.K. Harkins, «The Imaginative Experiencing of Psalms of Solomon 8», in Pouchelle – Keddie – Atkinson, *The Psalms of Solomon*, 203-220.

Dibattuto è il movimento giudaico in cui furono composti i *Salmi di Salomone*, compreso *SalS* 8: se siano di origine farisea,[12] se riflettano un gruppo apocalittico più vicino ai qumraniti o se si tratti di uno dei tanti movimenti sorti nel giudaismo del Secondo Tempio.[13] Nel restringere l'attenzione a *SalS* 8, l'asserzione dei vv. 16s riflette la critica dei «pii di Dio» contro Ircano II, in occasione dell'ingresso pacifico di Pompeo a Gerusalemme. L'influenza farisea in *SalS* 8 sembra trovare riscontri soprattutto nei vv. 15.19 poiché l'occupazione di Pompeo è attribuita a Dio che «lo fece venire dai confini del mondo» (v. 15) e «con sicurezza, mediante il loro inganno» (v. 19). Tale prospettiva della teodicea di *SalS* 8 trova convergenza con quanto Flavio Giuseppe ricorda sui farisei che riconoscono, nello stesso tempo, la responsabilità umana e il governo di Dio sul mondo (*Antichità giudaiche* 18,13).

In tempi e in condizioni diverse, 1 Tessalonicesi riflette un contesto analogo di cattività. In situazione di tribolazione (θλῖψις) si trovano i destinatari della lettera (1Ts 1,6; 3,3) e Paolo (1Ts 3,7). Da una parte i tessalonicesi attraversano situazioni di sofferenza, analoghe a quelle delle Chiese della Giudea (1Ts 2,14); dall'altra Paolo e i suoi collaboratori hanno sofferto a Filippi e continuano a subire tribolazione da quanti ostacolano la loro predicazione verso i gentili affinché siano salvati (1Ts 2,2.16a). Nonostante le tribolazioni, i destinatari sono esortati a proseguire nella loro santificazione, in vista della parusia di Cristo, con tutti i suoi santi (1Ts 3,13; 4,3.4.7). Con le loro peculiarità, «i pii (ὅσιοι) di Dio» (*SalS* 8,23.34) e «i santi (ἅγιοι)» (1Ts 4,13) sono accomunati dall'elezione divina (1Ts 5,24). Sarà un caso, ma soltanto in 1Ts 2,10, Paolo ricorre all'avverbio ὁσίως nelle sue lettere per denotare il proprio modo di agire corrispondente alla santità di Dio.

A prescindere dalle sezioni propriamente epistolari,[14] 1 Tessalonicesi si compone di quattro parti, introdotte dalla *partitio* generale di 1Ts 1,9s[15]: l'ingresso di Paolo a Tessalonica (1Ts 1,9a = 2,1–3,13); ser-

---

[12] Così secondo l'interpretazione tradizionale sostenuta, fra gli altri, da D. Lührmann, «Paul and the Pharisaic Tradition», in *JSNT* 36(1989), 75-94.

[13] Sostenitore di un movimento apocalittico autonomo è soprattutto K. Atkinson, «Understanding the History, Theology, and Community of the Psalms of Solomon in Light of the Dead Sea Scrolls», in Pouchelle – Keddie – Atkinson, *The Psalms of Solomon*, 57-80.

[14] Cf. il prescritto con i ringraziamenti in 1Ts 1,1-8 e il poscritto epistolare in 1Ts 5,12-28.

[15] Per approfondimenti cf. A. Pitta, «A Peg to Hang 1 Thessalonians on? Nature and Function of 1 Thess 1,9-10», in *Bib* 101(2020), 87-106.

vire il Dio vivente e vero (1Ts 1,9b = 4,1-12); l'attesa del Risorto (1Ts 1,10a = 4,13-18); e il redentore dall'ira ventura (1Ts 1,10b = 5,1-11). Considerata come frammento prepaolino, a livello storico-critico, comunque l'asserzione di 1Ts 1,9s veicola il vocabolario della propaganda per la conversione dei gentili al giudaismo. Circa il genere retorico-epistolare, 1 Tessalonicesi sembra presentare i caratteri di una lettera paracletica o di conforto in situazione di sofferenza, tesa a incoraggiare i destinatari nel confidare e sperare nel Signore. Per quanto riguarda l'origine farisea di Paolo, non c'è ragione valida per metterla in discussione, soprattutto a causa dell'affermazione autobiografica di Fil 3,5 (cf. anche At 23,6).[16]

Un ultimo tratto in comune tra i *Salmi di Salomone* e 1 Tessalonicesi riguarda la fede nella risurrezione: «Coloro che temono il Signore risorgeranno (ἀναστήσονται) per la vita eterna e la loro vita sarà nella luce del Signore», recita *SalS* 3,12.[17] In genere, quando Paolo allude alla risurrezione, ricorre al verbo ἐγείρω; soltanto in 1Ts 4,14.16 si serve di ἀνίστημι, lo stesso verbo di *SalS* 3,12, per accennare alla risurrezione di Cristo e di quanti si sono addormentati. Con tale background, approfondiamo le relazioni sul paradigma apocalittico in comune tra *SalS* 8 e 1Ts 4,13–5,11.

Le categorie apocalittiche

Con esagerazioni e reticenze, la cosiddetta «intertestualità» è una delle tendenze più diffuse nell'esegesi contemporanea.[18] Fra le principali riserve, si segnala la composizione arbitraria di termini sparsi ed estrapolati dal loro contesto originario. Per questo l'indagine sui paralleli lessicali fra due o più fonti andrebbe valutata in rapporto al paradigma sottostante e non per affrettate equiparazioni. Vediamo dunque come linguaggio e paradigma apocalittico interagiscono in *SalS* 8 e in 1Ts 4,13–5,11.

***SalS* 8**	**1Ts 4,13–5,11**

[16] Per approfondimenti cf. Pitta, «Paul, The Pharisee, and the Law», in T.G. Casey – J. Taylor (edd.), *Paul's Jewish Matrix*, Roma 2011, 99-122.

[17] Cf. inoltre *SalS* 3,10.

[18] Sull'intertestualità per i *Salmi di Salomone*, cf. in particolare K. Atkinson, *An Intertextual Study of the Psalms of Solomon* (SBLEC 49), Lewiston (NY)-Queenston (ON) 2000.

1) Il suono del corno: φωνὴν σάλπιγγος (v. 1a);	1) φωνῇ ἀρχαγγέλου […] ἐν σάλπιγγι θεοῦ (4,16);
2) La devastazione: ὄλεθρον (v. 1b);	2) ὄλεθρος (5,3);
3) I peccati nascosti: ἐν καταγαίοις κρυφίοις αἱ παρανομίαι (v. 9);	3) καθεύδοντες νυκτὸς καθεύδουσιν (5,7a);
4) L'ubriacamento: ποτήριον οἴνου ἀκράτου εἰς μέθην (v. 14);	4) οἱ μεθυσκόμενοι νυκτὸς μεθύουσιν (5,7b);
5) L'incontro: ἀπήντησαν (v. 16);	5) ἀπάντησιν (4,17);
6) Pace e sicurezza: μετ᾽ εἰρήνης […] μετὰ ἀσφαλείας (v. 18);	6) εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια (5,3);
7) L'inganno e la collera: ἀπώλεσεν (v. 20);	7) καὶ οὐ μὴ ἐκφύγωσιν (5,3b);
8) La speranza: ἡ ἐλπὶς ἡμῶν, κύριε (v. 31);	8) ἐλπίδα σωτηρίας (5,8);
9) Signore, Salvatore: κύριε σωτήρ (v. 33);	9) σωτηρίας διὰ τοῦ κυρίου (5,9);
10) La fedeltà elettiva: ἡ πίστις σου (vv. 28.33b).	10) περιποίησιν (v. 9a) […] πιστὸς ὁ καλῶν (5,24).

Senza ignorare le differenze e le relative peculiarità, il paradigma di *SalS* 8 si ripresenta, con alcune variazioni, in 1Ts 4,13–5,11. Alcuni motivi sono diffusi nell'apocalittica giudaica del tempo e non si riscontrano soltanto in *SalS* 8 e in 1Ts 4,13–5,11. Tuttavia, una sequenza così corrispondente non si verifica per alcuna altra fonte del tempo. Tale corrispondenza non si deve soltanto alla possibile influenza del movimento fariseo sui *Salmi di Salomone* e alla formazione farisea di Paolo, ma comprende la tendenza apocalittica di *SalS* 8 e di 1Ts 4,13–5,11. Non sappiamo se Paolo conoscesse *SalS* 8, anche se l'ambiente giudaico-palestinese, gerosolimitano e sinagogale appartiene all'autore dei *Salmi di Salomone* (cf. *SalS* 17,6, richiamato sopra) e a Paolo, quanto meno fino all'incontro/scontro sulla strada di Damasco (cf. le allusioni in Gal 1,13.22).

Quanto al vocabolario e allo stile, a prescindere se i *Salmi di Salomone* siano stati originariamente scritti in ebraico e tradotti in greco o in siriaco, *SalS* 8 e 1Ts 4,13–5,11 sono accomunati da diversi «septuagintismi» o dall'influenza del greco della LXX.[19]

[19] Così fra gli altri Joosten, «Reflections on the Original Language of the *Psalms of Solomon*», 33.

Il suono del corno e la partecipazione alla battaglia

«Tribolazione e suono di guerra ha udito il mio orecchio, suono del corno che annuncia strage e devastazione» (*SalS* 8,1). Così inizia il «salmo per la vittoria», dedicato alla guerra con cui Dio si appresta a giudicare il suo popolo (*SalS* 8,3). Gli accenni alla strage e alla devastazione segnalano l'approssimarsi della guerra, introdotta dal suono del corno. Per riscontrare il risvolto positivo del suono del corno bisogna passare a *SalS* 11,1 dove si annuncia la pietà del Signore per il suo popolo. Dunque, come altrove, il suono del corno in *SalS* 8 introduce la battaglia con il risvolto fausto (cf. Es 19,13.16-19; Lv 25,9; 2Sam 6,15) e infausto (cf. Gs 6,20; Is 58,1) per i destinatari.

Se si prescinde dalle asserzioni contestuali e cristologiche, proprie di 1Ts 4,13-16, «la voce dell'arcangelo con il corno» (v. 16) introduce l'incontro e la parusia del Risorto. Tuttavia, mentre in *SalS* 8,1-3 il suono del corno svolge funzione infausta, in 1Ts 4,13–5,11 introduce l'evento festoso dell'incontro con il Signore. Comunque, il risvolto negativo dell'incontro è evocato in 1Ts 5,3 dove si accenna all'ὄλεθρον, come in *SalS* 8,1. Il vocabolario di 1Ts 4,16 è inusuale per Paolo: il sostantivo κέλευσμα è *hapax legomenon* per il NT ed è usato soltanto in Pr 30,27 per la LXX, dove allude alle locuste che marciano pur non avendo un re.[20] Più che «comando» oppure «ordine», il termine κέλευσμα andrebbe reso con «chiamata», di tipo militare. A una «voce dell'arcangelo» si accenna soltanto in 1Ts 4,16 per il greco biblico.[21] Anche il sostantivo σάλπιγξ è raro nelle lettere paoline: ricompare soltanto in 1Cor 14,8 per alludere a qualsiasi battaglia, in termini generali, e in 1Cor 15,52 per annunciare la risurrezione dei morti. L'uso anaforico della preposizione ἐν per introdurre i termini (la chiamata, la voce dell'arcangelo e il corno di Dio) che annunciano la discesa del Signore, segnala che si tratta di una endiatri o di tre termini accomunati dall'annuncio della parusia del Signore, accennata in 1Ts 4,15. In tale paradigma della battaglia reale o simbolica si spiega l'accenno alla panoplia, menzionata al culmine della sezione di 1Ts 4,13–5,11, che comprende la corazza della fede e dell'amore e l'elmo della speranza per la salvezza (1Ts 5,8).

---

[20] Per l'uso di κέλευσμα nel contesto militare cf. anche Erodoto, *Storie* 4,141. Inoltre cf. Filone, *Abramo* 1,116; *I premi e le pene* 1,117.

[21] Per gli apocrifi cf. *Oracoli sibillini* 8,460 e, in seguito, *Apocalisse apocrifa di Giovanni* 9,14.

Pertanto, il sistema apocalittico di *SalS* 8 e di 1Ts 4,13–5,11 prevede uno squillo di tromba ed è attraversato da una battaglia tra la sconfitta e la vittoria: la sconfitta per «i peccatori» e per coloro che s'ingannano; la vittoria per i «pii di Dio» e per i «santi» che pongono la loro speranza nel Signore.

La devastazione

Con il suono del corno, l'orante di *SalS* 8 ascolta l'approssimarsi di «strage e devastazione» (*SalS* 8,1b). Il sostantivo ὄλεθρος, diffuso nella LXX, compare soltanto qui per i *Salmi di Salomone*. Poiché la prima parte del salmo riguarda la sconfitta di quanti hanno partecipato all'incontro con l'invasore (vv. 16-19), la rovina o la devastazione, annunciata al v. 1, si concretizza con la morte dei capi, dei sapienti del consiglio e degli abitanti di Gerusalemme (vv. 20-22). Il sostantivo ὄλεθρος è raro nelle lettere paoline ed è usato in 1Ts 5,3b per il capovolgimento della situazione contro quanti dicono «pace e sicurezza».[22] Torneremo sul binomio «pace e sicurezza» che accomuna *SalS* 8 e 1Ts 5,3. Intanto rileviamo che, a causa della confluenza del «suono del corno» e della «devastazione» in *SalS* 8,1.20s e in 1Ts 4,16; 5,3, la scena principale riguarda l'incontro imperiale che attraversa i paragrafi di 1Ts 4,13-18 e 5,1-11. In 1Ts 4,13-18 l'attenzione si concentra sulla modalità, mentre in 1Ts 5,1-11 subentra il giorno dell'incontro con il Signore. E mentre in 1Ts 4,13-18 l'incontro è positivo per coloro che si sono addormentati e risorgeranno con il Signore, in 1Ts 5,1-11 si ritrova un'antinomia analoga a quella di *SalS* 8: la rovina per coloro che non cercano «pace e sicurezza» nel Signore (v. 3) e la salvezza per i figli della luce (v. 5).

Dunque, mentre in occasione dell'incontro imperiale, la rovina caratterizza la prima parte di *SalS* 8, è spostata in 1Ts 5,3 per l'incontro finale con il Signore. Il sistema apocalittico di *SalS* 8 sembra adattato da Paolo alla situazione dei tessalonicesi, ma non cambia perché annuncia la rovina per i «peccatori», in contrasto con la salvezza per i «pii di Dio» e i «santi».

I peccati nascosti

Prima dell'incontro con l'invasore, *SalS* 8 accenna alla rivelazione dei «peccati davanti al sole» (v. 8), anche se le trasgressioni umane av-

[22] Oltre a 1Ts 5,3, cf. l'uso di ὄλεθρος in 1Cor 5,5; 2Ts 1,9; 1Tm 6,9.

venivano «in luoghi nascosti» (v. 9). I peccati e le trasgressioni denunciate dal salmo sono di natura sessuale, come l'incesto e l'adulterio (vv. 9s), e d'impurità cultuale (vv. 11s). Tra impurità sessuale e cultuale o ἀκαθαρσία (vv. 12.20), il salmo denuncia le trasgressioni dei peccatori. Tale situazione di peccati, che non si verificano neanche fra i gentili (v. 12), serve all'autore per giustificare l'intervento punitivo del Signore contro il proprio popolo (v. 15).[23]

Il motivo delle tenebre e della luce, con le relative attribuzioni, torna in 1Ts 5,5 per sottolineare che i credenti in Cristo appartengono non alle tenebre, ma alla luce. Mentre il salmo si sofferma più in dettaglio sui peccati nascosti nelle tenebre, Paolo accenna appena ai peccati di coloro che sono nelle tenebre (v. 4) e concentra l'attenzione sui figli della luce e non della notte (v. 5). Tuttavia, prima di affrontare gli interrogativi sull'incontro con il Signore, in 1Ts 4,1-8 si è già soffermato sull'impudicizia o πορνεία (1Ts 4,3) e sull'impurità o ἀκαθαρσία (1Ts 4,7) che Dio condanna (1Ts 4,6). Dunque, mentre Paolo mette in guardia i tessalonicesi a non abbandonarsi a forme d'impudicizia e d'impurità, li esorta a vigilare in vista dell'incontro finale con il Signore.

L'ubriacamento

L'autore di *SalS* 8 attribuisce a Dio l'azione di chi immette nei peccatori «uno spirito d'inganno» e «vino schietto per l'ubriacamento» (v. 14). Le due azioni si spiegano a vicenda. Allo spirito d'inganno corrisponde il vino schietto o non fermentato per l'ubriacamento. Il sostantivo μέθη si trova soltanto in *SalS* 8,14 per i *Salmi di Salomone* e precede l'inganno che si realizzerà, di fatto, con l'accoglienza riservata all'invasore (v. 16).

Dopo aver accennato al contrasto tra le tenebre e la luce (1Ts 5,4-6), come in *SalS* 8,8-10, Paolo si sofferma su coloro che «dormono di notte e […] s'ubriacano di notte» (1Ts 5,7). Il verbo μεθύω è raro nelle lettere di Paolo e soltanto in 1Ts 5,7 è utilizzato nel contesto apocalittico di chi si ubriaca di notte.[24] I motivi dei peccati nelle tenebre e dell'ubriacamento accomunano *SalS* 8 e 1 Ts 5,4-7. Anche in tal caso

---

[23] La denuncia di peccati che non si verificano neanche fra i gentili, come l'incesto, riscontra un interessante parallelo con 1Cor 5,1s dove Paolo affronta un caso d'incesto che «non avviene neanche fra i gentili».

[24] Il verbo μεθύω ricompare soltanto in 1Cor 11,21 per l'epistolario paolino. Inusuale è anche l'uso del sostantivo μέθη: si riscontra soltanto in Gal 5,21 e Rm 13,13 nel contesto analogo di cataloghi dei vizi.

risalta il contrasto tra coloro che si ubriacano di notte (v. 7) e i credenti che appartengono al giorno e sono sobri (v. 8).

L'incontro

Gran parte degli studiosi ritiene che dietro l'incontro evocato in *SalS* 8,16s ci siano gli eventi che precedono l'occupazione di Gerusalemme nel 63 a.C., a opera di Pompeo. In quell'occasione «i signori della terra gli andarono incontro (ἀπήντησαν) con gioia» (*SalS* 8,16).[25] Così il salmista ricorda l'incontro che precede l'occupazione di Gerusalemme e che, secondo Flavio Giuseppe, si verificò a Damasco, con le ambascerie di Siria, Egitto e della Giudea (*Antichità giudaiche* 14,34). Le complesse trattative diplomatiche tra Pompeo, Ircano II e Aristobulo proseguirono fin quando i sostenitori di Ircano «accolsero l'esercito di Pompeo e gli consegnarono la città e la reggia» (*Antichità giudaiche* 14,59). L'iniziale accoglienza pacifica riservata a Pompeo e al suo esercito è richiamata da *SalS* 8,16b-17, quando i sostenitori di Ircano «gli dissero: Benedetta la tua via: suvvia, entrate in pace! Prima del suo ingresso hanno spianato strade accidentate, hanno aperto le porte verso Gerusalemme, hanno inghirlandato le sue mura».[26]

Preparato dalla parusia (1Ts 2,19; 3,13; 4,15; 5,23), l'incontro escatologico occupa la scena principale nella sezione di 1Ts 4,17–5,10, con i suoi esiti positivi e negativi. Mentre altrove nelle lettere paoline il sostantivo παρουσία e il verbo corrispondente πάρειμι alludono all'apusia/parusia epistolare o alla «presenza in assenza» di Paolo e dei suoi collaboratori dalle sue comunità,[27] nei passi citati e in 1Cor 15,23; 2Ts 2,1.8s subentra l'orizzonte escatologico dell'incontro con il Signore. Circa il retroterra della parusia di Cristo nelle lettere paoline, in passato si tendeva a contrapporre l'ambiente apocalittico giudaico a quello greco-romano imperiale. Poiché non si tratta di un termine tecnico, né

---

[25] Il verbo ἀπαντάω compare soltanto in *SalS* 8,16 per i *Salmi di Salomone*.

[26] Sugli eventi dell'accoglienza pacifica riservata a Pompeo in *SalS* 8,16-18 cf., fra gli altri, D. Pevarello, «Psalms of Solomon», in J.K. Aitken (ed.), *T & T Clark Companion to the Septuagint*, London-New York 2015, 427.

[27] Cf. 1Cor 16,17; 2Cor 7,6s; 10,10; Fil 1,26; 2,12. Sul motivo della presenza in assenza epistolare nelle lettere paoline cf. A. Pitta, «"Tollere amicorum conloquia absentium?". Paolo di Tarso e le assemblee epistolari», in *Ricerche Storico Bibliche* 33(2021), 39-55.

esclusivo per designare l'incontro imperiale, oggi si preferisce riconoscere la declinazione di entrambi i contesti.[28]

La prima menzione della parusia di Cristo in 1 Tessalonicesi si riscontra in congiungimento con la metafora «della corona di vanto», con cui Paolo definisce i destinatari (1Ts 2,19). Influenzati dall'uso della metafora in Fil 4,1, nel contesto della corsa agonistica, molti studiosi interpretano nella stessa traiettoria l'uso della metafora in 1Ts 2,19.[29] Altri evidenziano il contesto politico delle associazioni cultuali volontarie per i propri benefattori.[30] A ben vedere, in 1 Tessalonicesi manca qualsiasi accenno alla metafora agonistica e alla relazione con il Signore come benefattore. Piuttosto, il rapporto con la parusia di Cristo orienta verso la preparazione all'incontro festoso con il Signore. In altri termini, mentre in occasione dell'incontro con Pompeo, i cittadini «hanno inghirlandato (ἐστεφάνωσαν) le mura» (*SalS* 8,16) di Gerusalemme, Paolo si appresta ad andare incontro al Signore con i tessalonicesi, la propria corona (στέφανος) di vanto. Di fatto i tessalonicesi sono (e non saranno) la corona di vanto da presentare davanti al Signore, in vista della sua parusia, e non quella che Paolo si attende alla fine della sua corsa dal Signore. Dunque, a nostro parere la metafora non allude alla corona ricevuta in premio per la partecipazione a una metaforica corsa agonistica, come in Fil 4,1, né al riconoscimento di un'associazione cultuale per i benefici ricevuti dai propri protettori, bensì alla corona floreale con cui Paolo spera di presentarsi davanti al Signore, in occasione della sua parusia e dell'incontro finale.

La sezione dedicata all'incontro finale in 1Ts 4,13–5,11 è introdotta dalla tesi generale della lettera (1Ts 1,9s), con il verbo ἀναμένω (attendere, aspettare) per coloro che attendono il Figlio di Dio dai cieli.[31] In relazione con ἀναμένω sono il verbo ἀπήντησαν di *SalS* 8,16 e il so-

---

[28] Cf. J.R. Harrison, *Paul and the Imperial Authorities at Thessalonica and Rome. A Study in the Conflict of Ideology* (WUNT 273), Tübingen 2011, 56s con paralleli sulla parusia nell'ambiente giudaico e greco-romano.

[29] Così fra gli altri R. Fabris, *1-2Tessalonicesi. Nuova versione, introduzione e commento* (LBNT 13), Milano 2014, 106s; J.A.D. Weima, *1-2 Thessalonians* (BECNT), Grand Rapids (MI) 2014, 203.

[30] Così R.S. Ascough, *Paul's Macedonian Associations* (WUNT 2.161), Tübingen 2003, 153. Cf. in seguito J. Peters, «Crowns in 1 Thessalonians, Philippians, and 1 Corinthians», in *Bib* 96(2015), 68-71.

[31] Per l'uso del verbo ἀναμένω, *hapax legomenon* NT, nel contesto dell'ingresso imperiale cf. Flavio Giuseppe, *Guerra giudaica* 7,68 a proposito del popolo romano che si reca all'incontro con Vespasiano dopo le guerre civili. Cf. inoltre l'uso di ὑπάντησις in Flavio Giuseppe, *Guerra giudaica* 7,100 per l'ingresso di Tito ad Antiochia.

stantivo ἀπάντησις in 1Ts 4,17 poiché alludono, rispettivamente, all'ingresso di Pompeo a Gerusalemme e all'incontro con il Signore alla fine dei tempi.[32] La portata e il retroterra del verbo ἀπαντάω e del sostantivo ἀπάντησις sono dibattuti: se riflettano una delle teofanie dell'apocalittica giudaica oppure uno degli incontri imperiali nelle città sottomesse e se siano esclusivi per descrivere l'incontro con le autorità imperiali.[33] In termini generali, il sostantivo ἀπάντησις e/o ὑπάντησις non sono utilizzati soltanto per le visite imperiali o regali. Per esempio, in At 28,17 i fratelli di Roma raggiungono Paolo e i suoi compagni per l'incontro o ἀπάντησις al Foro Appio.[34]

Comunque, la corrispondenza tra il verbo ἀπήντησαν in *SalS* 8,16 e il sostantivo ἀπάντησις in 1Ts 4,17 dimostra che i due termini alludono all'incontro di Pompeo a Gerusalemme e a quello escatologico con il Risorto. In definitiva non è necessario pensare a due termini tecnici per riconoscere che in *SalS* 8,16 e in 1Ts 4,17 è in questione l'incontro con l'autorità imperiale e con il Signore.

Pace e sicurezza

In un primo momento, l'ingresso di Pompeo a Gerusalemme è salutato con esultanza in *SalS* 8: «Come un padre è entrato nella casa dei suoi figli, con pace ha posato i suoi piedi, con molta sicurezza» (v. 18). Nella versione greca di *SalS* 8 si riscontra un parallelismo, tra μετ' εἰρήνης e μετὰ ἀσφαλείας, per sottolineare la pace e la sicurezza con cui Pompeo è stato accolto nella città santa. La corrispondenza con la statua di Ilio, richiamata nell'introduzione, è sostanziale:

> Il popolo e i giovani a Gneo Pompeo, figlio di Gneo, Magno, per la terza volta in capo, patrono e benefattore della città, per la sua devozione alla dea che è qui […] e la sua benevolenza verso il popolo, lui che ha liberato gli uomini

---

[32] Il sostantivo ἀπάντησις è raro nel NT: si trova soltanto in 1Ts 4,17; Mt 25,6 e At 28,15. Cf. anche il sinonimo ὑπάντησις in Mt 8,34; 25,1; Gv 12,13. Cf. inoltre i verbi corrispondenti ἀπαντάω (Mc 14,13; Lc 17,12) e il più diffuso ὑπαντάω (Mc 5,2; Mt 8,28; 28,9; Lc 8,27; 14,31; Gv 4,51; 11,20.30; 12,18; At 16,16).

[33] Cf. i contributi di chi è reticente come M.R. Cosby, «Hellenistic Formal Receptions and Paul's Use of APANTHSIS in 1Thessalonians 4:17», in *BBR* 4(1994), 15-33; e di chi è favorevole come R.H. Gundry, «A Brief Note on "Hellenistic Formal Receptions and Paul's Use of APANTHSIS in 1 Thessalonians 4:17"», in *BBR* 6(1996), 39-41.

[34] In Mt 8,34 il sostantivo ὑπάντησις non si riferisce all'incontro con le autorità imperiali, bensì all'incontro dei gadareni che chiedono a Gesù di allontanarsi dalla loro città.

dalle guerre contro i barbari e dai pericoli dei pirati ha ristabilito la pace e la sicurezza per terra e per mare.[35]

Come abbiamo precisato nell'introduzione, l'iscrizione è stata ritrovata sulla costa settentrionale di Ilio e nel I sec. a.C. – I sec. d.C. doveva essere visibile a chiunque raggiungesse il porto della città. Il binomio si ripresenta in 1Ts 5,3a, con una diversa disposizione sintattica rispetto a *SalS* 8,18, ma con la stessa sequenza dell'iscrizione di Ilio dedicata a Pompeo: «Pace e sicurezza». La corrispondenza ha indotto diversi studiosi a sostenere la presenza di uno slogan della politica anti-imperiale con cui Paolo entrerebbe in aperta polemica.[36] Altri hanno avanzato diverse riserve contro la presenza di tale slogan in 1Ts 5,3, sino ad attribuire la «pace» all'ideale politico romano e la «sicurezza» a quello greco.[37] In tal caso Paolo stesso avrebbe inventato la diceria per delegittimare qualsiasi tentativo di pace e sicurezza al di fuori del Signore Gesù Cristo.[38]

Precisiamo che la formula ὅταν λέγωσιν non è mai utilizzata da Paolo per introdurre un passo dell'AT.[39] Anche se diversi commentatori ipotizzano una ripresa indiretta di Ger 6,14; Ez 13,10 e di Mi 3,5, è difficile che tale retroterra profetico ricompaia in 1Ts 5,3.[40] D'altro canto nei passi profetici citati si accenna alla «pace», ma non è menzionata la «sicurezza». Inoltre, soltanto in 1Ts 5,3 il sostantivo εἰρήνη assume accezione politica, mentre nel restante epistolario paolino veicola una basilare dimensione teologica. Neanche il sostantivo ἀσφάλεια rientra nel linguaggio di Paolo, poiché compare soltanto qui per le sue lettere.[41]

Dunque, molto probabilmente Paolo sta citando un detto popolare analogo a quello che il popolo e i giovani di Ilio hanno dedicato a Pom-

---

[35] Per la traduzione, con poche variazioni, cf. G. Ceraci – A. Marcone (edd.), *Fonti per la storia romana*, Firenze 2006, 483.

[36] Cf. in particolare Weima, «"Peace and Security"», 331-359.

[37] J. White, «"Peace and Security" (1 Thessalonians 5.3): Is It Really a Romans Slogan?», in *NTS* 59(2013), 382-395, che però intende l'espressione di 1Ts 5,3 in modo alquanto restrittivo e limitato al periodo del principato romano.

[38] Così White, «"Peace" and "Security" (1 Thess 5.3): Roman Ideology and Greek Aspiration», in *NTS* 60(2014), 499-510. L'ipotesi ci sembra alquanto macchinosa e ignora le evidenze sulla natura esterna di 1Ts 5,3a rispetto a quanto dicono altri e non Paolo.

[39] Così opportunamente Weima, «"Peace and Security"», 332.

[40] Così Weima, *1-2 Thessalonians*, 349.

[41] Il sostantivo ἀσφάλεια si trova soltanto tre volte nel NT: 1Ts 5,3; Lc 1,4 e At 5,23. L'aggettivo corrispondente ἀσφαλής è usato soltanto in Fil 3,1 per le lettere di Paolo (cf. inoltre At 21,34; 22,30; 25,26; Eb 6,19).

peo e che abbiamo riscontrato come *parallelismus membrorum* in *SalS* 8,18. La corrispondenza sintattica con l'iscrizione dedicata a Pompeo permette di riconoscere il sintagma «pace e sicurezza» come un'endiadi per alludere alla «salvezza» o σωτηρία che ci si attende dal potere politico terreno. Tuttavia, per riconoscere la funzione endiadica di «pace e sicurezza», è necessario soffermarsi sulla proposizione principale da cui dipende la subordinata.

L'inganno e la collera

SalS 8 reinterpreta l'ingresso di Pompeo a Gerusalemme secondo una teodicea propria, «perché Dio l'ha condotto con sicurezza mediante il loro inganno» (*SalS* 8,19). A causa dell'inganno di quanti hanno peccato, il salmista attribuisce a Dio la sicurezza con cui Pompeo si è impadronito di Gerusalemme e ha profanato il tempio. Così dalla pace illusoria, con cui le truppe di Pompeo sono state acclamate, si passa improvvisamente alla rovina o alla devastazione per i capi e gli abitanti della città. Lo stesso incontro con le autorità imperiali, esaltato come espressione di pace e sicurezza, si trasforma in irrimediabile devastazione: si realizza così la devastazione annunciata dal suono del corno all'inizio di *SalS* 8,1.

Si è ancora nel contesto dell'accoglienza riservata a Pompeo con pace e sicurezza, ma che, di fatto, realizza la distruzione di Gerusalemme e la morte dei suoi abitanti. L'inganno introduce la rovina intesa come espressione della violenza con cui i nemici hanno occupato Gerusalemme e hanno saccheggiato il tempio. La rovina di Gerusalemme e dei suoi abitanti raggiunge il vertice con lo sterminio: «Ha versato come acqua impura il sangue degli abitanti di Gerusalemme, ha portato via i loro figli e le loro figlie che avevano generato nella profanazione» (vv. 20s). La devastazione con violenza e collera, richiamata in *SalS* 8,20s, è ripresa da *SalS* 2 e 17 quando accennano alla violenza di Pompeo durante l'occupazione di Gerusalemme. Da una parte *SalS* 2 ricorda che le truppe di Pompeo hanno riversato «su di noi la loro collera depredando» (*SalS* 2,24). Dall'altra Pompeo ha deportato gli abitanti di Gerusalemme «con collera e furore» (*SalS* 17,12).[42]

[42] Sull'occupazione di Pompeo a Gerusalemme in modo tutt'altro che pacifico, come invece aveva fatto intendere Flavio Giuseppe, ma con particolare violenza e collera, e per la corrispondenza tra *SalS* 2 e *SalS* 8, cf. L. Canfora, *Il tesoro degli Ebrei. Roma e Gerusalemme*, Bari-Roma 2021, 174s.

Anche se manca il termine corrispondente, un inganno analogo a quello di *SalS* 8 si ripresenta in 1Ts 5,3b: «Allora, improvvisa su di loro incombe la rovina, come chi ha le doglie nel grembo, e non potranno sfuggire». Per rendere più espressiva la situazione, Paolo ricorre alla similitudine delle doglie per una donna incinta. Con la stessa rapidità con cui si passa alle doglie per il parto, chi ha detto «pace e sicurezza» si trova in una condizione di sciagura. A causa dell'esito infausto per chi non può evitare la devastazione, la metafora del parto assume connotazione negativa, come per le doglie che precludono la sventura e l'impossibilità di essere salvati.[43]

L'ὄλεθρος annunciato all'inizio di *SalS* 8,1 è ripreso in 1Ts 5,3 per segnalare l'esito imprevisto della devastazione, invece della salvezza. Di fatto l'incontro finale con il Signore esprime l'esito positivo della partecipazione alla risurrezione in 1Ts 4,17 e negativo per la rovina per chi continua a dire «pace e sicurezza», ma non può evitare la collera e la devastazione. L'attribuzione dell'occupazione di Gerusalemme alla collera del nemico e/o di Dio, in *SalS* 2,23s; 8,20s; 17,12, anticipa il motivo della collera in 1 Tessalonicesi. Paolo accenna alla collera nella tesi generale della lettera (1Ts 1,9s), nel corso della periautologia (1Ts 2,16) e a proposito del giorno del Signore (1Ts 5,9). Precisiamo che il sostantivo ὀργή compare in 1Tessalonicesi senza soggetti di riferimento: se di Dio, degli esseri umani o di entrambi. La situazione è diversa, per esempio, da «la collera di Dio», a cui si accenna in Rm 1,18. Quanto meno è da escludere la prospettiva cristologica poiché, sin dall'inizio della lettera, il Figlio di Dio è confessato come redentore dall'ira ventura (1Ts 1,10).

Più complessa è la menzione dell'ira contro coloro che impediscono a Paolo e ai suoi collaboratori di parlare ai gentili «affinché siano salvati» (1Ts 2,16). Poiché non ci sono motivi validi per sostenere la presenza di una glossa seriore in 1Ts 2,14-16, l'espressione «su di loro è giunta la collera per la fine» trova la sua collocazione più appropriata nel contesto intragiudaico dei *Salmi di Salomone* e delle comunità protocristiane. La proposizione di 1Ts 2,16 presenta due lezioni varianti: il perfetto ἔφθακεν,[44] invece dell'aoristo ἔφθασεν, e l'aggiunta τοῦ θεοῦ dopo ὀργή.[45] Per entrambe le varianti, dovrebbe valere la regola della *lectio brevior et difficilior potior*, per cui è più probabile l'uso

[43] Cf. Is 13,8; 21,3; 26,17s; Ger 13,21.
[44] Così per B, D*,c, Ψ, 0278, 104, 1505.
[45] Cf. D, F, G, 629.

dell'aoristo e l'assenza di soggetto a cui attribuire la collera. L'importante parallelo del *Testamento di Levi* 6,11 (ἔφθασε δὲ ἡ ὀργὴ κυρίου ἐπ' αὐτοὺς εἰς τέλος) segnala, come per i passi citati sulla collera nei *Salmi di Salomone*, quanto meno che il motivo della collera contro i peccatori è presente nell'ambiente giudaico prima della distruzione del Secondo Tempio.

Pertanto, non soltanto il binomio «pace e sicurezza», ma anche i motivi della rovina e della collera improvvise sono i risvolti negativi che separano i credenti in Cristo da coloro che non hanno sperato nel Signore. Ancora una volta, quella dei *Salmi di Salomone* e di 1 Tessalonicesi non presenta tanto le caratteristiche di una polemica anti-imperiale, né antigiudaica, bensì intragiudaica, propria di due movimenti minori (i «pii di Dio» e i «santi») provenienti dallo stesso ambiente giudaico. Sull'ultima menzione della collera in 1Ts 5,9 rinviamo sotto alla topologia della fedeltà elettiva.

La speranza

L'ultima parte di *SalS* 8 è dedicata ai «pii di Dio» (vv. 23-34): «Tu sei il nostro Dio fin dall'inizio e in te è la nostra speranza, Signore» (v. 31). Così il salmista coinvolge nella supplica i «pii di Dio» che assumono le distanze dai peccatori. Non è semplice definire l'identità dei «pii di Dio» nei *Salmi di Salomone*.[46] Quanto meno la loro menzione in *SalS* 8,23.34 evidenzia alcune peculiarità: sono come «agnelli innocenti» in mezzo ai gentili (v. 23), lodano il Signore per i suoi giusti giudizi e si attendono che il Signore benedica Israele per sempre (v. 34). In situazione di tribolazione, come quella che si riflette con l'occupazione di Gerusalemme da parte di Pompeo e la profanazione del tempio, i pii di Dio si differenziano dai peccatori o dagli ἁμαρτωλοί descritti in *SalS* 8,8-14 per le loro trasgressioni. Principale termine di paragone per i «pii di Dio» non sono soltanto i gentili, ma anche coloro per cui «non ci fu alcun peccato che non commisero più dei gentili» (*SalS* 8,13). In pratica l'autore di *SalS* 8 ingaggia una polemica intragiudaica

[46] Fra quanti hanno cercato di definire l'identità dei pii di Dio nei *Salmi di Salomone* cf. R.A. Werline, «The Formation of the Pious Person in the Psalms of Solomon», in Bons – Pouchelle, *The Psalms of Solomon*, 133-154; G.A. Keddie, «Poverty and Exploitation in the *Psalms of Solomon*: At the Intersection of Sapiential and Apocalyptic Discourses», in Pouchelle – Keddie – Atkinson, *The Psalms of Solomon*, 81-110.

contro le autorità politiche e religiose e, in particolare, contro la dinastia degli asmonei.

Molto probabilmente, quando Paolo detta 1Tessalonicesi, l'espressione «pii di Dio» è diventata carattere identitario per definire coloro che riconoscono la giustizia di Dio nella prova. La tematica della speranza attraversa 1 Tessalonicesi: dalla virtù della speranza (1Ts 1,3) a «l'elmo della speranza per la salvezza» (1Ts 5,8). Fra tali limiti, i destinatari sono, tra l'altro, la speranza di Paolo, in vista della parusia di Cristo (1Ts 2,19), e sono esortati a non rattristarsi, come «quelli che non hanno speranza» (1Ts 4,13). Non andrebbe sottovalutata la differenza tra la speranza attribuita al Signore (Dio d'Israele) in *SalS* 8 e fondata sull'elezione e quella relazionata al Signore Gesù Cristo in 1Ts 4,13–5,11. Tuttavia, il paradigma apocalittico per i «pii di Dio» si ripresenta per i «santi» che ripongono la loro speranza nell'unico salvatore.

Signore, salvatore

Le battute finali di *SalS* 8 si concentrano sulla salvezza: «Signore, salvatore nostro» (v. 33). I *Salmi di Salomone* tornano spesso sul motivo della salvezza, intesa come contenuto della speranza: «Noi speriamo in Dio, salvatore nostro» (*SalS* 17,3).[47] L'orientamento della salvezza, come quello della speranza, è indirizzato verso l'azione redentrice del Signore. In particolare, secondo *SalS* 8, «il riscattatore» (λυτρούμενος: vv. 11.30) sembra Dio stesso (cf. *SalS* 9,1) che assicura la salvezza per i suoi eletti. Anche se in modo alquanto fugace, l'accenno a un «erede riscattatore» (v. 11) sembra indirizzare verso la prospettiva messianica, particolarmente attestata nei *Salmi di Salomone.*[48]

Anche la sezione di 1Ts 4,13–5,11 termina con la menzione del «possesso della salvezza», assicurata da Dio mediante «il Signore nostro Gesù Cristo» (1Ts 5,9). Significativo è il trasferimento soteriologico innestato da Paolo, rispetto a *SalS* 8, poiché attribuisce a Dio, per mezzo del Signore Gesù Cristo, il possesso della salvezza. Per riscontrare l'applicazione diretta del nome σωτήρ a Gesù Cristo bisogna at-

---

[47] Cf. inoltre il motivo della salvezza in *SalS* 3,6; 16,4.

[48] Sul messianismo nei *Salmi di Salomone*, con particolare attenzione a *SalS* 17, cf. J.L. Trafton, «What Would David Do? Messianic Expectation and Surprise in Ps. Sol. 17», in Bons – Pouchelle, *The Psalms of Solomon*, 155-174.

tendere il passo di Fil 3,20 dove, comunque, assume ancora valenza attributiva e, non a caso, si verifica nell'orizzonte escatologico.[49]

Tra continuità e discontinuità, il verbo λυτρόομαι, usato in *SalS* 8,11.30, è sinonimo di ῥύομαι scelto in 1Ts 1,10 per precisare la funzione salvifica di Gesù Cristo.[50] Naturalmente, mentre per i *Salmi di Salomone* si tratta di una redenzione sperata, in 1Ts 5,9 la salvezza è iniziata con la fede nella morte e risurrezione di Cristo ed è in fase di attuazione (1Ts 4,14). Tuttavia, il paradigma apocalittico della salvezza dalla collera accomuna i «pii di Dio» e i «santi». I due movimenti intragiudaici condividono una prospettiva della salvezza fondata sull'elezione che assicura i loro membri dall'esclusione dalla collera presente e futura.

La fedeltà elettiva

SalS 8 termina con la confessione nella fedeltà di Dio per i suoi eletti: «Non vacilleremo mai più» (v. 33). In positivo, il motivo della fedeltà di Dio inizia dal v. 28 con l'accenno alla πίστις del Signore verso i suoi eletti. L'orante si appoggia sulla fedeltà elettiva di Dio per affermare che, poiché egli è l'unico Salvatore, i «pii di Dio» non saranno mai più scossi o non vacilleranno. Il motivo della πίστις di Dio per i suoi eletti si riscontra soltanto due volte nei *Salmi di Salomone*: qui e all'inizio di *SalS* 14,1, dove si riconosce che il Signore è fedele (πιστός) «con coloro che lo amano nella verità, con coloro che perseverano nella sua disciplina».[51] Dunque, soltanto *SalS* 8 per la raccolta dei salmi termina con l'appello esplicito alla fedeltà del Signore verso gli eletti. Nella traiettoria della fedeltà elettiva di Dio, soltanto in *SalS* 18,5 compare il sostantivo ἐκλογή per il greco dell'AT e degli apocrifi, dove si allude al «giorno dell'elezione», quando il Signore farà sorgere il Messia futuro.[52]

Con termini leggermente diversi, la sezione di 1Ts 4,13–5,11 termina con lo sguardo sulla fedeltà elettiva di Dio in vista del possesso del-

---

[49] Per l'uso di σωτήρ nelle lettere paoline con rilevanza cristologica cf. Ef 5,23; Tt 1,4; 2,13; 3,6; 2Tm 1,10.

[50] Per la coniugazione dei verbi λυτρόομαι e ῥύομαι nello stesso contesto cf. Es 6,6; Sal 68,19; Os 13,14; Mi 4,10; Dn 3,88.

[51] Anche in *SalS* 17,10 si accenna alla fedeltà di Dio, ma rispetto ai suoi giudizi o sentenze giuste.

[52] Il sostantivo ἐκλογή ritorna soltanto in *SalS* 9,4 per il greco degli apocrifi, ma allude alla scelta umana e non all'elezione divina.

la salvezza. La proposizione di 1Ts 5,9 è densa e richiede di essere dipanata. Anzitutto il verbo τίθημι, all'aoristo, allude all'elezione divina per i credenti in Cristo. In forza di tale elezione, i credenti non sono stati scelti per la collera, ma per la salvezza. Poiché alla «salvezza» Paolo ha già accennato in 1Ts 5,8, a proposito della «speranza della salvezza», adesso l'attenzione si concentra sulla περιποίησις della salvezza. Il sostantivo περιποίησις è poco frequente nel NT e assume intonazioni diverse a seconda del contesto in cui è usato: compare in 1Ts 5,9; 2Ts 2,14; 1Pt 2,9; Eb 10,39.[53] Il precedente più appropriato per 1Ts 5,9 si riscontra in Ag 2,9 dove il profeta collega la περιποίησις divina alla pace futura. In modo analogo, poiché il soggetto principale di 1Ts 5,9 è Dio, la περιποίησις si riferisce a chi realmente compie «pace e sicurezza», invece della collera. Dunque, in questione non è il possesso della salvezza raggiunto o acquistato dai credenti, bensì quello della salvezza che soltanto il Signore dona, per grazia, ai suoi eletti, invece della collera. Per questo il sintagma περιποίησιν σωτηρίας, utilizzato soltanto in 1Ts 5,9 per il greco biblico, assicura ai destinatari «il possesso della salvezza» donata da Dio per mezzo di Gesù Cristo.

Come *SalS* 8,28-33 si chiude con la πίστις del Signore che non permetterà ai suoi eletti di vacillare, così la sezione di 1Ts 4,13–5,11 termina con il possesso della salvezza, garantito dalla sua fedeltà. In tale paradigma apocalittico si spiega l'ultimo accenno alla parusia di Cristo in 1 Tessalonicesi: «Fedele (πιστός) è colui che chiama, che anche farà» (così recita alla lettera il passo di 1Ts 5,24). Soggetto implicito della chiamata elettiva in 1 Tessalonicesi, come per l'intero epistolario paolino, è Dio (si vedano, in precedenza, 1Ts 2,12; 4,7). Dunque, i credenti sono stati posti da Dio non per la collera, perché sono stati chiamati da lui a partecipare alla salvezza finale. La περιποίησις annunciata in 1Ts 5,9 è confermata dall'uso del verbo ποιέω, senza specificazione, in 1Ts 5,24. Quel che il Signore «farà» nell'incontro finale è la salvezza per mezzo di Cristo, fondata sull'elezione. L'attribuzione della πίστις a Dio in *SalS* 8,28 e alla sua fedeltà elettiva in 1Ts 5,9.24 chiarifica, in parte, uno degli annosi dibattiti sulla πίστις/πιστός nelle lettere paoline. Quando la πίστις divina s'identifica con la sua fedeltà, coinvolge la chiamata o l'elezione,[54] mentre l'aggettivo πιστός non è mai riferito a Gesù Cristo. Così la partecipazione alla salvezza per mezzo di Cristo è assicurata dalla fedeltà elettiva di Dio.

---

[53] Raro è anche l'uso di περιποίησις nella LXX: cf. 2Cr 14,12; Ag 2,9; Mal 3,17.

[54] Oltre a 1Ts 5,24, cf. l'espressione πιστὸς ὁ θεός in 1Cor 1,9; 10,13; 2Cor 1,18.

A proposito dell'elezione, abbiamo segnalato l'unica menzione di ἐκλογή in *SalS* 18,5 per il greco della LXX e degli apocrifi. Per il NT soltanto Paolo ricorre allo stesso termine per richiamare l'elezione divina dei tessalonicesi (1Ts 1,4) e approfondirne i contenuti nella sezione di Rm 9,1–11,36.[55] Introdotta in 1Ts 1,4, l'elezione attraversa, con il verbo καλέω, 1 Tessalonicesi.[56] L'originaria e passata chiamata di Dio (1Ts 1,4; 4,7), per mezzo di Cristo, perdura nel presente (1Ts 2,12; 5,24) e si apre verso il futuro dell'incontro finale con il Signore (1Ts 5,9). Così i destinatari sono consolati perché «sono stati posti» da Dio o eletti non per la collera, ma per il possesso della salvezza finale.

Conclusione

Con le dovute differenze, che non vanno sottovalutate, il modello apocalittico di *SalS* 8 si ripresenta in 1Ts 4,13–5,11. Non c'è chi non veda che, mentre per *SalS* 8,11 l'erede riscattatore è atteso per la redenzione futura, per 1Ts 4,14 la fede nella morte e risurrezione di Gesù fonda l'attesa dell'incontro con il Signore che discenderà dal cielo (1Ts 4,26). Poiché Gesù Cristo è «morto per» i credenti in lui, quel che più conta è «vivere con lui» (1Ts 5,10). Nondimeno, il modello dell'incontro con le autorità imperiali o con il Signore accomuna *SalS* 8 a 1Ts 4,13–5,11, anche se con esiti contrapposti. Il duplice esito della devastazione e della salvezza costituisce l'asse portante di *SalS* 8 e di 1Ts 4,13–5,11. Tra il suono del corno che annuncia il giorno del Signore e l'appello finale alla fedeltà elettiva del Signore, si snoda il paradigma apocalittico che da *SalS* 8 raggiunge la sezione di 1Ts 4,13–5,11. Quella di *SalS* 8 non sembra tanto una polemica antimperiale, al punto che l'invasore è scelto da Dio stesso per realizzare la devastazione dei peccatori, bensì una polemica intragiudaica tra «i peccatori» che commettono impudicizia e impurità, impensabili persino fra i gentili, e i «pii di Dio» che confidano nel Signore, nonostante la tribolazione. Con le dovute differenze, neanche la polemica di 1Ts 4,13–5,11 sembra rivolta in prima istanza contro il culto imperiale. Piuttosto la sezione riscontra la propria ragion d'essere nel giudaismo palestinese e della diaspora in cui sorge il movimento protocristiano.

---

[55] Cf. l'uso di ἐκλογή in Rm 9,11; 11,5.7.28. Il termine ricompare in At 9,15 e in 2Pt 1,10, entrambi successivi rispetto all'epistolario autoriale di Paolo.

[56] Cf. l'uso di καλέω in 1Ts 2,12; 4,7; 5,24 dov'è sempre riferito all'elezione divina.

Diffuso è il fraintendimento per cui poiché in 1 Tessalonicesi non è citata, in modo esplicito, la Scrittura, la comunità a cui è indirizzata la lettera somiglia più a un'associazione cultuale volontaria.[57] In tal modo s'ignora che il paradigma assembleare scelto da Paolo per le Chiese domestiche di Tessalonica corrisponde a quello delle «Chiese della Giudea che sono in Cristo» (1Ts 2,14). Costrette a subire la stessa tribolazione, le Chiese della Giudea ricordano che colui, che un tempo le perseguitava, annuncia la fede che in passato cercava di distruggere (Gal 1,22).

A nostro parere, sarebbe affrettato etichettare Paolo come seguace di una corrente apocalittica del giudaismo prima della distruzione del Secondo Tempio.[58] Piuttosto la sua origine farisea non gl'impedisce di assumere le categorie apocalittiche con cui *SalS* 8 pone la speranza nel Signore. Comunque, dovrebbe essere innegabile che il linguaggio apocalittico di 1Ts 4,11–5,13 si avvicina più a quello simbolico e poetico di *SalS* 8 e all'apocalittica giudaica del I sec. a.C. – I sec. d.C., che a un'associazione cultuale volontaria. Se, come annotava opportunamente Roberts Beverly Gaventa a proposito di 1Ts 4,16s, «this passage has more in common with poetry than with blueprints»,[59] tale dato si comprende per il sistema apocalittico che *SalS* 8 condivide con 1Ts 4,13–5,11.

Antonio Pitta
Pontificia Università Lateranense – Roma
pittaantonio7@gmail.com

Parole chiave

Giudaismo apocalittico – Speranza – Parusia – Pace e sicurezza – Salvezza

Keywords

Apocalyptic Judaism – Hope – Parousia – Peace and Security – Salvation

---

[57] Cf. soprattutto R.S. Ascough, *Paul's Macedonian Associations. The Social Context of Philippians and 1 Thessalonians*, Tübingen 2003; Id., «Redescribing the Thessalonians' "Mission" in Light of Graeco-Roman Associations», in *NTS* 60(2014), 61-82.

[58] *Pace* per chi, come G. Boccaccini, *Le tre vie di salvezza di Paolo l'ebreo. L'apostolo dei gentili nel giudaismo del I secolo*, Torino 2021, 161 definisce Paolo come «ebreo apocalittico», ignorando la sua matrice farisea.

[59] B.R. Gaventa, *First and Second Thessalonians*, Louisville (KY) 1998, 66.

Sommario

Il sistema apocalittico di *SalS* 8, che inizia con il suono del corno, annuncia l'incontro fasto e infausto di Dio con il suo popolo e termina con la fedeltà di Dio per i suoi eletti, si ripresenta in 1Ts 4,13–5,11. Nella stessa traiettoria le due fonti sono accomunate dai motivi della devastazione, dei peccati nascosti, dell'ubriacamento e dell'incontro con il Signore. Di fronte all'ingannevole proclamazione della «pace e sicurezza» e alla consequenziale manifestazione della collera, l'autore di *SalS* 8 e Paolo condividono la speranza e la salvezza nella fedeltà elettiva di Dio. Più che una propaganda antimperiale, *SalS* 8 e 1Ts 4,13–5,11 riflettono una polemica tra movimenti religiosi intragiudaici contro quanti non pongono la loro speranza nel Signore. Le innegabili differenze fra le due fonti proseguono con la permanenza di un sistema apocalittico condiviso tra i «pii di Dio» e i «santi».

Summary

PsSal 8 and 1Thess 4,13–5,11 seem to share the same Jewish apocalyptic system: from the sound of the horn to the solemn encounter of God with his people, to God's faithfulness to his chosen people, to hope, and salvation. In the same vein, the two sources are unified by the topics of devastation, the hidden sins, drunkenness, and the encounter with the Lord. Against the misleading proclamation of «peace and security», and the following manifestation of wrath, the author of *PsSal* 8 and Paul confess their hope for salvation in God's faithfulness and election. More than an anti-imperial propaganda, *PsSal* 8 and 1Thess 4,13–5,11 reflect a controversy between intra Jewish religious movements against those who do not put their hope in the Lord. The undeniable differences between the two sources and their intra Jewish movement continue with the permanence of an apocalyptic system testified by the so-called «pious of God» and «the saints».

La *Cura sanitatis Tiberii* e l'origine della figura di Volusiano

L'emorroissa e la leggenda della Veronica

Tra i brani più belli e toccanti dei vangeli sinottici (Mt 9,20-22; Mc 5,25-34; Lc 8,43-48) quello che narra la guarigione dell'emorroissa,[1] la donna *in profluvio sanguinis*, come la definisce la Vulgata, occupa certamente un posto di grande rilievo. Questa figura biblica non solo ha rappresentato, fin dalle origini del cristianesimo, un riferimento e un modello di fede per i credenti, ma nel corso dei secoli è stata anche ispiratrice d'importanti devozioni,[2] argomento di accesi dibattiti teologici,[3] soggetto d'innumerevoli rappresentazioni artistiche[4] e, in particolare, protagonista di moltissime leggende.[5]

Tra le fonti delle narrazioni fiorite intorno all'emorroissa vi è un testo generalmente conosciuto come *Evangelium Nichodemi*, un apocrifo di cui fanno parte quei famosi *Acta Pilati* a cui si riferiscono, o almeno sembrano riferirsi, nel II sec. d.C., sia Giustino (*I Apol.* 35,48) che

---

[1] Sul termine αἱμορροοῦσα, presente solo in Mt, cf. M.R. Petringa, «Uno pseudogrecismo fortunato: a proposito della forma haemorrhoissa nei testi patristici», in *Commentaria Classica* 6(2019), 161-168, in part. 163.

[2] Cf. A.P. Frutaz, «Veronica», in *Enciclopedia Cattolica*, Firenze 1954, XII, 1299-1303.

[3] L'emorroissa fu citata, ad es., in diversi interventi durante il concilio di Nicea II (II sess. 1° ottobre 787).

[4] Cf. M. Perraymond, «Il miracolo dell'emorroissa nell'arte paleocristiana», in *Atti della V Settimana «Sangue e Antropologia. Riti e Culto»*, Roma 1984, 1719-1728; Id., «L'emorroissa e la cananea nell'arte paleocristiana», in *Bessarione* 5(1986), 147-174; Id., «Emorroissa», in F. Bisconti (ed.), *Temi di iconografia paleocristiana*, Città del Vaticano 2000, 171-173.

[5] Cf. E. von Dobschütz, *Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende*, Leipzig 1899 (consultabile in https://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/dobschuetz1899; Id., *Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende*, Leipzig 1909, trad. it. *Immagini di Cristo*, Milano 2006). Sulla Veronica e sull'immagine di Gesù si vedano anche i più recenti J.-M. Spieser, *Images du Christ, des catacombes aux lendemains de l'iconoclasme*, Genève 2015; A.C. Murphy – H.L. Kessler – M. Petoletti et al. (edd.), *The European Fortune of the Roman Veronica in the Middle Ages* (Convivium supplementum), Turnhout 2017; J.E. Taylor, *What Did Jesus Look Like?*, London 2018.

Tertulliano (*Apol.* 5,21).[6] L'emorroissa vi interviene come una semplice testimone al processo di Gesù davanti a Pilato ed è in questa occasione che il nome di Veronica compare per la prima volta[7]:

> Item et mulier quaedam Veronica nomine a longe clamavit praesidi: Fluens sanguine eram ab annis duodecim, et tetigi fimbriam vestimenti eius, et statim fluxus sanguinis mei stetit. Dicunt ludaei: Legem babemus mulierem ad testimonium non venire (7,1).[8]

Si tratta di una breve apparizione, ma, seppur in modo seminale, le componenti della storia che ci è familiare ci sono tutte (la donna e Gesù, il sangue, e un focus speciale su un capo di abbigliamento che diventa il tramite tra i due).

Un'altra notizia che contribuirà agli sviluppi successivi della leggenda è contenuta in un celebre passo di Eusebio di Cesarea, in cui, ai dati già offerti dai vangeli, se ne aggiungono di nuovi: non più però in relazione diretta al miracolo operato da Gesù, bensì in relazione a una statua in bronzo che ne aveva perpetuato la memoria, ovvero la statua di Paneas. Era questa una città che sorgeva in prossimità delle sorgenti del Giordano, ribattezzata dal tetrarca Filippo,[9] in onore dell'impe-

---

[6] Cf. L. Moraldi, *Apocrifi del Nuovo Testamento*, Torino 1971, I, 524s. Una presentazione generale di questi testi si trova in Z. Izydorczyk, «The Evangelium Nicodemi in the Latin Middle Ages», in Id. (ed.), *The Medieval Gospel of Nicodemus. Texts, Intertexts and Contexts in Western Europe*, Tempe (AZ) 1997, 43-101. Cf. anche M. Geerard, *Clavis Apocryphorum Novi Testamenti*, Turnhout 1992, s. n. 64-77. Per ulteriori approfondimenti si rinvia a von Dobschütz, *Christusbilder*, 157-189; M. Erbetta, *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento*, Torino 1981, I/2, 381-387; Moraldi, *Apocrifi del Nuovo Testamento*, I, 754-764; P. Geoltrain – J.D. Kaestli (edd.), *Écrits apocryphes chrétiens*, Paris 2005, II; J.-D. Dubois, «L'Utilisation des Actes de Pilate au IVe siècle», in *Apocrypha* 2(1991), 85-98; H.C. Kim, *The Gospel of Nicodemus. Gesta Salvatoris*, Toronto 1973; R. Gounelle – Z. Izydorczyk, *L'Évangile de Nicodème ou les Actes faits sous Ponce Pilate (recension latine A), suivi de la Lettre de Pilate à l'empereur Claude*, Turnhout 1997.

[7] Il nome Veronica, che compare in tutte e tre le recensioni che dell'*Evangelium Nichodemi* ci sono pervenute – la greca, la latina e la copta (grec. 7; lat. 7; copto 5,6) –, proviene dal greco macedone *Berenike*, che deriva a sua volta dal greco antico Φερενίκη ed è composto dalle radici φέρω e νίκη, e significa «colei che porta la vittoria», «apportatrice di vittoria». Il nome della donna traslato in latino come Veronica fu interpretato con una paronomasia come «vera icona». Cf. E. De Felice, *Dizionario dei nomi italiani*, Milano 1986, p. 89.

[8] K. von Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, Lipsiae 1876, 356. Ove non diversamente indicato, per i testi latini citiamo da questa edizione.

[9] Su Filippo, anche noto come Filippo il tetrarca o Erode Filippo II (4 a.C.-34 d.C.), cf. E. Schürer, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo (175 a.C. - 135 d.C.)*, Brescia 1985, I, 421s.

ratore Tiberio, Cesarea di Filippo,[10] ed è qui che, al principio del IV sec., Eusebio raccoglie, verosimilmente dai membri della locale comunità cristiana, una singolare tradizione locale:

> sopra un'alta pietra, c'era una scultura di bronzo di una donna piegata sulle ginocchia e con le mani protese in atteggiamento di supplice; di fronte a questa scultura ce n'era un'altra, dello stesso materiale, che raffigurava un uomo in piedi che, avvolto sfarzosamente in un mantello, tendeva la mano alla donna; ai suoi piedi, sul monumento stesso, spuntava un'insolita specie di erba, che arrivava fino al bordo del mantello di bronzo ed era un antidoto contro malattie di ogni genere. Si diceva che questa scultura riproducesse l'immagine di Gesù ed essa è esistita fino ai nostri giorni, così che l'abbiamo vista personalmente, quando siamo stati in visita in quella città (Eusebio di Cesarea, *HE* 7,18,2s).

Molto probabilmente si trattava di una statua dell'imperatore Adriano e della provincia di Giudea, raffigurata come una donna in atteggiamento di supplice, corredata di una dedica alla regina Berenice che, mal reinterpretata dai cristiani, era verosimilmente all'origine del nome stesso attribuito dalla tradizione all'emorroissa: Veronica.

In seguito, a questa notizia di Eusebio se ne aggiungeranno altre (in particolare sulle vicende occorse a Pilato dopo la morte di Gesù) che contribuiranno all'evoluzione di due diverse tradizioni leggendarie, le quali daranno vita a numerose e complesse varianti[11]: la prima, diffusasi in Oriente, è la *Leggenda del re Abgar* (cf. *infra*); la seconda, conosciuta in Occidente, è nota come la *Leggenda della Veronica* di cui le prime forme scritte, la *Vindicta Salvatoris* e la *Cura sanitatis Tiberii*, sono databili tra il IV-V e il VII-VIII sec.. La *Cura sanitatis Tiberii*, in base sia alla testimonianza della tradizione manoscritta che a indizi interni, è il testo che offre senz'altro la forma più antica,[12] il cui

---

[10] Su Paneas (Cesarea di Filippo), l'attuale Banias, cf. J.F. Wilson, *Caesarea Philippi: Banias, the Lost City of Pan*, London 2004; J.F. Wilson, «Paneas/Caesarea Philippi and the World of the Gospels», in *Forum* 7(2014), 7-26.

[11] Come ha mostrato von Dobschütz nel suo magistrale *Christusbilder*, la leggenda che associa il ritratto di Gesù alla Veronica è strettamente legata a una serie di tradizioni letterarie su Ponzio Pilato, al punto che non può essere adeguatamente compresa al di fuori di questo contesto (cf. von Dobschütz, *Christusbilder*, 197-262). Queste tradizioni sono di grande complessità e purtroppo non hanno goduto di tutta l'attenzione che avrebbero meritato. Diversi testi importanti sono ancora in attesa di un'edizione critica e i pochi studi che vi sono stati dedicati nel corso del XX sec. hanno mostrato l'insufficienza delle edizioni esistenti.

[12] Un sicuro *terminus ante quem* per la datazione della *Cura sanitatis Tiberii* è fornito dal più antico testimone manoscritto conosciuto (Lucca, Bibl. capitol. 490), risalen-

nucleo, forse antichissimo, c'è chi pensa possa risalire addirittura all'epoca dell'imperatore Claudio.[13] È su questo documento che si concentrerà ora la nostra attenzione.

La *Cura sanitatis Tiberii*

La trama dell'opera è estremamente semplice.[14] L'imperatore Tiberio è molto malato. Venuto a sapere, da un giudeo di nome Tommaso, delle guarigioni compiute da Gesù, decide di invitarlo a Roma. A questo scopo sceglie «inlustrem virum Volusianum, sacerdotem templi, iam ex comite rei publicae privatum» e l'invia a Gerusalemme. A causa dell'inclemenza del tempo, egli vi giunge soltanto dopo un anno e tre mesi, quando ormai Gesù è stato crocifisso: «Volusianus vero post annum unum et tribus mensibus discrimina faciente maris Hierusolimam pervenit». Fatto arrestare immediatamente Pilato,

> Post haec coepit Volusianus cum magno desiderio perquirere, ut aliquam similitudinem eius posset agnoscere, sic venit quidam homo Marcius nomine pandens secretum cuiusdam mulieris dixit ad Volusianum: «Ante annos fere tres mulierem curavit a profluvio sanguinis; quae cum sanitatem recepisset ob amorem eius imaginem ipsius sibi depinxit, dum ipse maneret in corpore, ipso Jhesu sciente», tunc Volusianus dixit ad iuvenem: «Indica mihi mulieris nomen». Et ipse dixit: «Veronice dicitur et manet in Tyro».

Volusiano, convocata d'autorità Veronica, la costringe a consegnare la propria reliquia, ma la donna, pur di non lasciarla, sceglie di partire con lui per Roma, insieme a Pilato in catene, e vi giunge nove mesi dopo («et post novem menses Romam pariter pervenerunt»). Giunti nella capitale dell'impero, Tiberio, senza neppure ascoltarne le ragioni, condanna Pilato e ne ordina l'esilio ad Ameria nella Tuscia (Toscana),

---

te all'VIII sec. Un *terminus a quo* è fornito invece dal recupero di brani del *Vangelo di Nicodemo*, che esclude una datazione anteriore al IV sec. (cf. R. Gounelle, «Les origines littéraires de la légende de Véronique et de la Sainte Face: la *Cura sanitatis Tiberii* et la *Vindicta Saluatoris*», in A. Monaci Castagno [ed.], *Sacre impronte e oggetti «non fatti da mano d'uomo» nelle religioni. Atti del Convegno internazionale [Torino, 18-20 maggio 2010]*, Alessandria 2011, 231-251).

[13] Cf. A. De Santos Otero, *Los evangelios apócrifos*, Madrid 1956, 512.

[14] Il testo, che mostra qualche velleità storica, citando «cum Tiberio et Vitellio consulibus eodem tempore Tiberius Caesar gubernabat Imperium», pur errando, sembra ambientare il racconto a partire dal 34 d.C., anno in cui Vitellio fu effettivamente console, ma non con Tiberio, bensì con Paulus Fabius Persicus.

dopo di che, fatta comparire Veronica, ne venera l'icona e viene subito guarito. Il racconto prosegue poi con Veronica che viene ricompensata dall'imperatore, con gli onori resi all'immagine di Gesù e con il Battesimo dell'imperatore stesso, il quale, dopo aver goduto a lungo di buona salute, muore in pace.

È possibile che non tutti gli elementi presenti in questa descrizione appartengano al nucleo originario della leggenda: «testi simili sono sempre, per così dire, in continua evoluzione».[15] Tuttavia, si può affermare, con relativa certezza, che il segmento riguardante la figura di Tiberio rappresenta probabilmente il nucleo più antico del racconto. Di fatto, l'infermità dell'imperatore è già menzionata in Tacito (*Annales* 4,57) e Svetonio (*Tiberius* 3,68.72s), e la notizia della successiva conversione può essere fatta risalire al celebre brano dell'*Apologeticum* di Tertulliano già citato (*Apologeticum* 5,2). Non altrettanto invece si può dire della sua guarigione, un episodio che sembra essere essenzialmente una creazione della stessa *Cura sanitatis Tiberii*. È probabile che per questo specifico elemento narrativo la *Cura* risenta di una contaminazione con la leggenda del re Abgar di Edessa,[16] ripresa, sebbene con alcune divergenze, anche da Eusebio (*HE* 1,13). Anche in questo racconto, un sovrano, afflitto da un grave morbo, riceve la visita di un inviato – Anania secondo alcune redazioni, Taddeo (*Addai*) secondo altre[17] – che narra di aver assistito ai miracoli di Cristo. Abgar compone allora una missiva destinata al Messia e l'affida al messaggero: Cristo, ricevuta la lettera, redige una risposta in cui si trova la promessa di guarigione;[18] successivamente si asciuga il volto con un panno in cui

---

[15] Von Dobschütz, *Immagini di Cristo*, 157.

[16] Cf. De Santos Otero, *Los Evangelios apócrifos*, 656-663; Geoltrain – Kaestli, *Écrits apocryphes chrétiens*, 375.

[17] Nel documento siriaco denominato *Doctrina Addai*, la conversione del re Abgar si compie grazie all'apostolo Addai, inviato in Mesopotamia settentrionale direttamente da Tommaso, uno dei dodici apostoli; nel suo discorso al popolo di Edessa, Addai dice di essere di Paneas, sul fiume Giordano. Sulla leggenda di Abgar cf. H.J.W. Drijvers, «The Abgar Legend», in W. Schneemelcher (ed.), *New Testament Apocrypha*, Louisville (KY) 1991, 492-499; M. Illert, *Doctrina Addai. De imagine Edessena – Die Abgarlegende. Das Christusbild von Edessa*, Turnhout 2007; sulla sua storicità cf. J.B. Segal, *Edessa, «The Blessed City»*, Oxford 1970; A. Desreumaux, *Histoire du roi Abgar et de Jésus*, Turnhout 1993; H.J.W. Drijvers, «Edessa und das jüdische Christentum», in *Vigiliae Christianae* 24(1970), 4-33; J.G. Núñez, *La leyenda del rey Abgar y Jesús. Orígenes del cristianismo en Edesa*, Madrid 1995, 31; I. Ramelli, «Possible historical traces in the Doctrina Addai», in *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 9(2006), 51-127.

[18] Sulla corrispondenza tra Cristo e Abgar, che dà vita – com'è noto – a un'ulteriore materia apocrifa, oltre a De Santos Otero, *Los Evangelios apócrifos*, 656-663, in part.

rimane impressa la sua immagine, e lo affida al messo insieme all'epistola. La visione del volto di Gesù consente ad Abgar di ritornare in salute. In chiusura di narrazione si trova un accenno all'intenzione del re di punire i persecutori di Cristo: un progetto che, negli apocrifi successivi, diventerà un atto fondamentale.

I punti di contatto tra la leggenda del re Abgar e la *Cura sanitatis Tiberii* sono evidenti. Quest'ultima, naturalmente, arricchisce la leggenda orientale di nuovi eventi e personaggi: accanto a Volusiano e a Veronica, menzionando solo le figure principali, si ritrovano infatti Giuseppe d'Arimatea e Pilato, entrambi provenienti dall'*Evangelium Nichodemi*, e la figura di Marcio (o Marco) che dopo una fugace apparizione scompare dalla scena senza lasciare traccia.

Nel testo, la figura di Volusiano appare particolarmente intrigante e, visto il ruolo che gli viene assegnato nella storia, ci si aspetterebbe una sua facile identificazione. In realtà, nessuna fonte storica attesta l'esistenza di un sacerdote romano di questo nome vissuto all'epoca di Tiberio.

Von Dobschütz, che in una lunga nota del suo *Christusbilder* affronta l'argomento, ammette molto onestamente: «Il titolo di *templi sacerdos, iam ex comite rei publicae privatus* non mi è del tutto chiaro […] Volusiano è un nome romano di certo non rintracciabile all'epoca appunto di Tiberio, ma diffuso in epoca imperiale più tarda» e, dopo aver elencato alcuni esponenti dell'aristocrazia tardo imperiale romana, è costretto ad affermare: «Non si può dire quale di questi personaggi l'autore avesse in mente; quindi, questi nomi non forniscono alcun dato certo».[19]

Le conclusioni di von Dobschütz non sembrano, dunque, lasciare spazio a possibili soluzioni. Tuttavia, analizzando la prosopografia dell'epoca tiberiana, ci s'imbatte in un singolare personaggio dell'*entourage* dell'imperatore che, a un dipresso, parrebbe invece rispondere esattamente alle caratteristiche del leggendario Volusiano: si tratta di Lucio Volusio Saturnino, nato nel 37 a.C. e morto nel 56 d.C.

660s, cf. G. Phillips, *The Doctrine of Addai, the Apostole*, London 1876; J. Tixeront, *Les origines de l'Eglise d'Edesse et la légende d'Abgar. Etude critique suivie de deux textes orientaux inédits*, Paris 1888; R.J.H. Gottheil, «An Arabic Version of the Abgar Legend», in *Hebraica* 7(1890-1891), 268-277; S. Grébaut, «Les relations entre Abgar et Jésus», in *Revue de l'Orient Chrétien* 21(1918-1919), 73-91 e 190-203; E. Láscaris Comneno, «Apócrifa carta de Jesucristo», in *Oriente* 2(1950), 33-36.

[19] Von Dobschütz, *Immagini di Cristo*, 254, nota 43.

Lucio Volusio Saturnino e Volusiano come *inlustrem virum*

Studiando i documenti sul suo conto, questo Volusio Saturnino[20] si rivela immediatamente un personaggio a dir poco insolito, per non dire unico. Fu uno dei più longevi senatori romani, godette sempre di una distinta reputazione, servì egregiamente sotto ben cinque imperatori, cosa che anche a Tacito parve tanto eccezionale da meritare di essere utilizzata, con pochi altri dati, per tracciare il suo profilo *post mortem*.[21] Lucio Volusio Saturnino, sotto Augusto, fu console suffetto nel 3 d.C., proconsole d'Asia, dal 9 al 10 d.C., e legato propretore, probabilmente in Illiria, verso il 14 d.C. In seguito, lo ritroviamo legato imperiale anche sotto Tiberio e Caligola, dal 34 al 50 d.C., in Dalmazia, pur senza esservisi mai trasferito. Infine, dal 42 d.C., sotto Claudio, viene nominato prefetto di Roma, carica che ricoprirà fino alla sua morte, nel 56 d.C., sotto Nerone, alla veneranda età di 93 anni.[22]

L'aura di nobiltà che circondava Saturnino era tale che, alla sua morte, Nerone volle che si celebrassero dei funerali di Stato degni di un imperatore e, per onorarne la memoria, ordinò addirittura la costruzione di nove sue statue che fece erigere nei maggiori templi, teatri ed edifici pubblici di tutta Roma[23]:

---

[20] Cf. *PIR*[1] V, 661; R. Syme, *The Roman Revolution*, Oxford 1939, 518, nota 2. Occorre non confondere il nostro Volusio con l'omonimo Lucio Volusio Saturnino, suo padre (*PIR*[1] V, 660). Su quest'ultimo cf. B.E. Thomasson, *Fasti Africani. Senatorische und ritterliche Ämter in den römischen Provinzen Nordafrikas von Augustus bis Diokletian*, Stockholm 1996. Sui Volusi Saturnini cf. W. Eck, «Die Familie der Volusii Saturnini in Neuen Inschriften aus Lucus Feroniae», in *Hermes* 100(1972), 461-484, con errata corrige in *Hermes* 101(1973), 128; S. Treggiari, *Family life among the Staff of the Volusii*, in *Transactions of the American Philological Association* 105(1975), 393-401; M. Taliaferro Boatwright (ed.), *I Volusii Saturnini. Una famiglia romana della prima età imperiale*, Bari 1982; F. Coarelli, «I *praedia Volusiana* e l'albero genealogico dei Volusii Saturnini», *ivi*, 37-43.

[21] Tacito, *Annales* 13,30: «cui […] inoffensa tot imperatorum amicitia fuit».

[22] Cf. Tacito, *Annales* 13,30 e 14,56.

[23] Ne conosciamo la successione e le caratteristiche da due iscrizioni: una lastra marmorea (di cui qui riportiamo il testo AE 1982, 268) proveniente dal larario della fastosa villa suburbana dei Volusii a Lucus Feroniae, dove la memoria dell'illustre antenato era venerata, e il frammento di una base destinata a sostenere una delle statue menzionate, proveniente con ogni probabilità dall'area del Foro Romano: «[L(ucio) Volusio L(uci) f(ilio) Q(uinti) n(epoti) Sa]turnino co(n)s(ul) / [augur sodalis Augustal]is sodalis Titi proc[o(n)s(ul) Asiae] / [legatus divi Augusti et Ti(beri) Caesa]ris Aug(usti) pro praetore in [provinciis] / [— et Dalmatia pra]efectus urbis fuit [annos XVI? in quo] / 5 [honore cum nonagesimum tertium] annum agens dec[essisset senatus] / [auctore Caesare Aug(usto) Germa]nico funere publico [eum efferri] / [censuit vadimoniis exse]q[ui] arum [ei]us causa dilatis item statuas ei / [ponend]as tr[ium]fales(!) in foro Augusti ae-

– tre statue trionfali: due di marmo, esposte nel tempio del Divo Augusto, e una di bronzo, collocata tra quelle dei generali romani che avevano ottenuto gli *ornamenta triumphalia*, eretta nei portici laterali del Foro di Augusto;

– tre statue consolari: una nel tempio del Divo Giulio nel Foro romano; un'altra sul Palatino all'interno di un *tripylum*, da identificare forse con l'arco che Augusto fece erigere in onore del suo padre naturale Ottavio; la terza, sempre sul Palatino, nel piazzale antistante il tempio di Apollo, nel cui portico spesso si riuniva il senato, dove quindi più vivo era il ricordo del ruolo politico avuto da Saturnino in qualità di console e di ex console;

– una statua equestre destinata a essere eretta presso i rostri, onore straordinario, in età imperiale, per una persona che non facesse parte della *domus augusta*;[24]

– una statua augurale, che doveva rappresentare Saturnino in veste di sacerdote, cioè *capite velato* e con il *lituus*, da esporre nella *Regia*, sede tradizionale della massima autorità religiosa dello Stato romano;

– una statua seduta sulla sella curule (cioè in veste di magistrato giusdicente) posta nel portico dei Lentuli presso il teatro di Pompeo, con cui forse si intendeva onorare l'attività svolta da Saturnino in veste di proconsole nelle province dell'Impero romano.

Come risulta chiaro, nulla era lasciato al caso, né la tipologia delle immagini, né la loro localizzazione: entrambe erano destinate a sottolineare l'importanza del ruolo svolto da Saturnino nei vari momenti del

---

neam in templo novo div[i Au]gusti(!) / [m]armoreas [du]as consulares unam in templo Divi Iuli alteram [i]n / 10 [P]alatio intra tripylum tertiam in aria(!) Apolinis(!) in conspectum(!) curiae / auguralem in regia equestrem proxime rostra sella curuli residentem at(!) / theatrum Pompeianum in porticu Lentulorum». Su questa epigrafe, lo studio più approfondito rimane quello già citato di W. Eck, *Die Familie der Volusii Saturnini*, cui si possono aggiungere M. Moretti – A.M. Sgubini Moretti (edd.), *La villa dei Volusii a Lucus Feroniae*, Roma 1977, 33-35 e S. Panciera, «*Volusiana*. Appunti epigrafici sui Volusii», in Taliaferro Boatwright (ed.), *I Volusii Saturnini*, 83-87 = AE 1982, 268. Nell'elaborare questo specifico argomento ci siamo avvalsi dell'ottimo lavoro di S. Orlandi, «"Statuae in publico positae". Gli onori a L. Volusio Saturnino e il problema della *porticus Lentulorum*», in *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 106(1995), 259-268, con bibliografia.

[24] Il peso della tradizione repubblicana nella decisione del senato di tributare a Volusio Saturnino una statua equestre *proxime rostris* dovette essere particolarmente forte. La tribuna degli oratori nel Foro romano, infatti, era considerata a buon diritto *celeberrimus urbis locus* e fin dal IV sec. a.C. aveva ospitato statue di generali romani; ma soprattutto i grandi condottieri del I sec. a.C. (Silla, Pompeo, Cesare, Ottaviano, Lepido) ebbero l'onore di ricevere qui una statua equestre dorata (cf. F. Coarelli, *Il Foro Romano*, Roma 1985, II, 238-257).

suo lungo *cursus honorum*. I diversi aspetti della sua attività di senatore vennero individuati collegandoli con luoghi politicamente significativi della città che, uniti alle caratteristiche tipologiche delle immagini esposte, suggerivano di volta in volta le varie tappe della carriera di Saturnino e nel loro complesso concorrevano a offrire un quadro globale dell'opera svolta dal senatore al servizio dello Stato.

A questo punto, crediamo non sia difficile riconoscere nell'insigne senatore romano, membro dell'alta aristocrazia imperiale, glorificato con questa straordinaria serie di onori, il primo dei tratti distintivi del leggendario Volusiano, l'*inlustrem virum* al servizio dell'imperatore.

Lucio Volusio Saturnino e Volusiano come *sacerdotem templi*

In alcuni casi, i luoghi scelti per onorare Volusio Saturnino costituiscono, allo stato attuale delle nostre conoscenze, addirittura un *unicum*: nella *Regia* e nel tempio del Divo Augusto, infatti, non sono note altre statue erette a privati. Inoltre, a sottolinearne il significato simbolico, queste scelte dei senatori neroniani si inserivano in un filone di tradizioni che risalivano in buona parte allo stesso Augusto, il quale restava, anche in questo campo, un modello di riferimento insuperabile. Nella sua opera di riorganizzazione dello Stato romano, infatti, Augusto, all'inizio del principato non trascurò di individuare i punti della città da destinare agli onori pubblici nei confronti di personaggi del presente, del passato e, presumibilmente, anche del futuro, creandoli *ex novo* o rivitalizzando quelli ereditati dal passato repubblicano.[25] Ed è appunto a questo periodo che riporta la menzione del tempio del Divo Giulio, voluto da Augusto per celebrare la memoria del padre adottivo, ma destinato evidentemente a ospitare anche le immagini onorarie di altri personaggi come avvenne appunto per Volusio Saturnino.

La divinizzazione di Cesare era destinata a costituire una premessa indispensabile all'introduzione del culto imperiale, formalizzata dall'erezione, decretata da Tiberio subito dopo la morte del primo *princeps*, del *templum novum Divi Augusti*, localizzato probabilmente nell'area

[25] Il caso più eloquente e significativo è costituito dal Foro di Augusto, che rimase lo scenario ufficiale della glorificazione della potenza romana e di tutto quanto avesse a che fare con la *virtus* e la gloria delle armi fino all'inizio del II sec. d.C., quando questa funzione fu assunta dal Foro di Traiano, che a sua volta la conservò fino al V sec. Cf. Orlandi, «"Statuae in publico positae"», 261.

della Basilica Giulia.[26] Qui, oltre alla statua di culto dell'imperatore, erano esposte le immagini di sua moglie Livia e di altri membri divinizzati della casa giulio-claudia; e la presenza in questo medesimo tempio di due statue di Volusio Saturnino, che costituiscono il primo e, finora, unico caso a noi noto di un personaggio non appartenente alla *domus augusta*, che ricevette tale onore, non può che essere stata determinata dal ruolo svolto da questo personaggio nel culto imperiale in qualità di *sodalis Titius* e *sodalis Augustalis*. Questo ci permette di introdurre, in modo coerente, il secondo elemento di convergenza tra Volusio Saturnino e il Volusiano *sacerdotem templi* della *Cura sanitatis Tiberii*: l'essere cioè Volusio Saturnino membro di due tra i più esclusivi collegi sacerdotali romani.

Come recita l'iscrizione della villa dei Volusii a Lucus Feroniae, citata sopra, L. Volusio Saturnino fu *sodalis Augustalis* e *sodalis Titius*. Nel processo di restaurazione della religione arcaica intrapreso da Augusto, figura il recupero dei *sodales Titii*, un'antica confraternita sacerdotale le cui funzioni si erano però assai indebolite negli ultimi secoli della repubblica.[27] L'interesse di Augusto nei confronti di questa *sodalitas* fu piuttosto rilevante e volle farne parte, sebbene ricoprisse già le principali cariche sacerdotali.[28]

Naturalmente, in questa sede non ci soffermeremo sulle ragioni di un tale interesse del *princeps* per questa antica confraternita, le cui attività Augusto fu probabilmente costretto, se non a ripristinare, quantomeno a rinobilitare. Quello che invece ci preme sottolineare è il fatto che la restaurazione dell'antica *sodalitas* dei Titii attuata da Augusto, a giudicare dalle attestazioni epigrafiche d'epoca imperiale, sembra aver avuto un particolare successo. A partire da Augusto, infatti, probabilmente tutti gli imperatori entrarono a far parte di questa *sodalitas*, e molti rivestirono il sacerdozio anche prima della presa del potere: Claudio, già augure e *sodalis Augustalis supra numerum* (subito dopo il

---

[26] Cf. D. Fishwick, «On the Temple of Divus Augustus», in *Phoenix* 46(1992), 232-255 e, da ultimo, M. Torelli, «Augustus, Divus, Templum (novum); aedes», in E.M. Steinby (ed.), *Lexicon Topographicum Urbis Romae*, Roma 1993, I, 145s.

[27] Sui *sodales Titii* lo studio più completo è quello di S. Weinstock, «Titii sodales», in *RE* VI.A.2, 1538-1540. Cf. anche S. Montero, «I *sodales Titii*: tradizione e innovazione», in G. Urso (ed.), *Sacerdos. Figure del sacro nella società romana. Atti del convegno internazionale (Cividale del Friuli, 26-28 settembre 2012)*, Pisa 2014, 191-210.

[28] Come ci ricorda il *Monumentum Ancyranum* (1,46), che registra tutti i sacerdozi rivestiti da Augusto («pontifex maximus, augur, quindecimvir sacris faciundis, septemvir epulonum, frater arvalis, sodalis Titius, fetialis fui»).

14 d.C.), divenne poco dopo *sodalis Titius*; Galba rivestì le cariche sacerdotali di quindecemviro, di *sodalis Titius* e *sodalis Augustalis* prima del consolato, dopo i successi militari degli anni '40; Vespasiano accede all'augurato e alla *sodalitas* dei Titii dopo gli *ornamenta triumphalia* del 44 d.C. Il ruolo di *sodalis* risulta quindi appannaggio delle più alte cariche dell'amministrazione e non sorprende che, oltre a imperatori, membri della famiglia imperiale e senatori consolari, facessero parte della *sodalitas* le più importanti figure della Roma imperiale. A questo riguardo, l'influente *gens* dei Volusii Saturnini si distingue ancora una volta: essa è l'unica, infatti, ad avere avuto l'onore di fornire a questo collegio sacerdotale due membri: il nostro Lucio Volusio Saturnino e suo figlio Quinto Volusio Saturnino.[29]

Anche tra i *sodales Augustales*, o *sacerdotes Augustales* (Tacito, *Annales* 2,83), istituiti da Tiberio sul finire del 14 d.C. (Tacito, *Annales* 1,54),[30] appena dopo la morte del padre adottivo, vediamo emergere in primo piano il nome di Lucio Volusio Saturnino. Tale collegio sacerdotale, al momento della sua istituzione, comprendeva ventuno senatori appartenenti alle famiglie di maggior prestigio, scelti a sorte tra i *primores civitatis*,[31] e tra questi il nostro Volusio Saturnino figura tra i primi chiamati a farne parte.

A questo punto il titolo di *sacerdos templi* assegnato a Volusiano nella *Cura sanitatis Tiberii*, titolo che, come abbiamo visto, lasciava alquanto perplesso von Dobschütz, alla luce di un possibile confronto con l'appartenenza di Lucio Volusio ai due collegi sacerdotali dei *sodales Titii* e dei *sodales Augustales*, sembra ora ben più comprensibile. Se poi si aggiunge che i *sodales Augustales* vennero istituiti con la stessa *consecratio* emanata dal senato con cui venne ufficializzato il culto del *Divus Augustus Divi filius*[32] e decretata la costruzione del *templum novum Divi Augusti* in cui venne eretta una delle statue di Lucio

---

[29] Q. Volusio Saturnino succedette al padre come *sodalis Augustalis* e *sodalis Titius* forse intorno agli stessi anni in cui ricoprì il consolato (56 d.C.). Cf. *PIR*[1] V, 664; *RE* Suppl. 9, 1863; J. Rüpke, *Fasti sacerdotum. Die Mitglieder der Priesterschaften und das sakrale Funktionspersonal römischer, griechischer, orientalischer und jüdisch-christlicher Kulte in der Stadt Rom von 300 v. Chr. bis 499 n. Chr.*, Stuttgart 2005, I, 3574.

[30] Cf. G. Howe, *Fasti sacerdotum P.R. publicorum aetatis imperatoriae*, Leipzig 1904; M.W.H. Lewis, *The Official Priests of Rome under the Julio-Claudians*, Rome 1955; J. Linderski, «Augustales and sodales augustales», in *Historia et Ius* (Roman Questions [RQ] 2), Selected Papers, Stuttgart 2007, 179-183.

[31] A questi vennero aggiunti *supra numerum* Tiberio, Germanico, Druso e Claudio, restando il *collegium* sempre aperto ai componenti della *domus* imperiale.

[32] Cassio Dione 56,46,3. Cf. I. Gradel, *Emperor Worship and Roman Religion*, Oxford 2002.

Volusio Saturnino; e che ai *sodales Augustales*, di cui Saturnino faceva parte, era affidato il culto privato di Augusto divinizzato, nel tempio consacrato da Livia come *sacrarium*, nel 22 d.C.,[33] il cerchio si chiude completamente.

Lucio Volusio Saturnino e Volusiano come *iam ex comite rei publicae privatum*

Finora, abbiamo confrontato i dati biografici di Lucio Volusio Saturnino con due delle tre caratteristiche che, nella *Cura sanitatis Tiberii*, individuano il personaggio di Volusiano: *inlustrem virum* e *sacerdotem templi*. Rimane ora un ultimo punto da affrontare: il fatto che Volusiano fosse *iam ex comite rei publicae privatum*. Prima però di occuparci di questo punto, per amore di completezza, ci corre l'obbligo di esaminare una possibile obiezione preliminare.

Un interessante suggerimento di L. De Feis,[34] secondo il quale l'espressione *ex comite rei publicae privatus* può essere spiegata alla luce del titolo di un funzionario imperiale denominato *comes rerum privatarum*, ci induce, infatti, a una prudente considerazione previa.

La figura del *comes rerum privatarum* compare per la prima volta nelle cronache in epoca tardo imperiale ed era colui che, coadiuvato da aiutanti chiamati *rationales rei privatae*, si occupava di gestire le proprietà personali dell'imperatore (*res privata principis*). Esso traeva origine dal *procurator rei privatae* il quale, sotto Settimio Severo, soprintendeva ai beni privati dell'imperatore che erano andati a costituire un dipartimento amministrativo distinto. Successivamente, sotto Diocleziano o Costantino, il capo di questo ministero ricevette il titolo di *magister*, mentre quello di *procurator* venne mantenuto per i suoi subordinati. Infine, mentre il *rationalis* continuò a restare in uso, il titolo del più alto funzionario fu cambiato in *comes rerum privatarum*, il cui riferimento più antico sembra risalire all'anno 318.[35]

---

[33] M. Torelli, *Typology and Structure of Roman Historical Reliefs*, Ann Arbor (MI) 1982, 73s.

[34] L. De Feis, «Del monumento di Paneas e delle immagini della Veronica e di Edessa», in *Bessarione* 4(1898), 177-192, in part. 183, nota 3.

[35] R. Delmaire, *Les responsables des finances impériales au Bas-empire romain (IV^e^ -V^e^ s.). Études prosopographiques*, Bruxelles 1989, 11-13; L. De Giovanni, *Istituzioni, scienza giuridica, codici nel mondo tardoantico. Alle radici di una nuova storia*, Roma 2008, 206s. Sulla burocrazia costantiniana, si veda A.H.M. Jones, *The Later Roman*

Ora, non vi è dubbio che in un testo, risalente a un periodo tra il IV e l'VIII sec., come la *Cura sanitatis Tiberii* possano trovare un'eco titoli e figure del basso impero o di epoca successiva: Gaio Ceionio Rufio Volusiano, *corrector (Italiae)* per l'anno 282/283 e *praefectus Urbi* nel 310 e nel 313-314,[36] potrebbe esserne un valido esempio. Anzi, sulla base dello stesso ragionamento, anche l'espressione *inlustrem virum* potrebbe, volendo, essere confrontata con il titolo di *vir illustris* usato, nella tarda antichità, come indicazione formale per descrivere i ranghi più elevati del senato di Roma e Costantinopoli.[37] Tuttavia, proprio perché la *Cura* è un testo cronologicamente assai vicino, se non contemporaneo, all'epoca in cui erano ancora in uso le precise titolature ufficiali di *comes rerum privatarum* e *inlustrem virum*, ci si aspetterebbe da parte dell'autore, una maggiore precisione nel citarle. Invece, anche tra le varianti analizzate da von Dobschütz,[38] l'unico titolo che viene citato con esattezza è quello di *imperator*. D'altra parte, ci sembra che, per dirimere in modo sufficientemente chiaro la questione, basti rammentare il fatto che il Volusiano della leggenda riveste la dignità di *sacerdotem templi* (in una variante citata da von Dobschütz, addirittura, *princeps sacerdotum ydolorum*)[39] e questo titolo, naturalmente, non può trovare alcuna corrispondenza all'interno di un impero cristiano. Se dunque non si può escludere, in via del tutto teorica, che l'autore della *Cura sanitatis Tiberii* avesse presente un Volusiano suo contem-

---

Empire (284-602). A Social Economic and Administrative Survey, Oxford 1964, II, 788-792; M. Sargenti, *Studi sul diritto del tardo impero*, Padova 1986, 124-126.

[36] Cf. von Dobschütz, *Immagini di Cristo*, 254, nota 43.

[37] Tutti i senatori avevano il titolo di *vir clarissimus*; ma dalla metà del IV sec. in poi, *vir illustris* e *vir spectabilis* (un rango inferiore a *illustris*) furono usati per distinguere i titolari di alte cariche. L'usanza dei senatori romani della tarda antichità di aggiungere ai loro nomi il titolo di *vir clarissimus* si sviluppò nel corso dei primi due secoli. Durante il IV sec. l'ordine senatorio crebbe notevolmente di numero, tanto che il titolo divenne più comune e furono ideati nuovi titoli per distinguere i senatori di dignità superiore, vale a dire *vir spectabilis* e *vir illustris*. Il primo caso di *vir illustris* si ebbe nel 354 d.C. con il suo uso da parte del *praefectus praetorio* (*Cod. Theod.* 11,1,6: «Rufini viri clarissimi et inlustris praefecti praetorio»). Per alcuni decenni fu utilizzato in modo incoerente, ma poi più regolarmente, forse in connessione con una codificazione delle onorificenze da parte dell'imperatore Valentiniano I nel 372 d.C. Gli *illustres* furono presto considerati membri attivi del senato e, verso la metà del V sec. d.C., gli *spectabiles* e *clarissimi* non erano più tenuti a partecipare al senato. Sotto l'imperatore Giustiniano I, tutti i senatori erano considerati *illustres*. Contemporaneamente il titolo di *illustris* era stato similmente svalutato al di sotto di quello di *clarissimus* nel IV sec. d.C. e gli alti funzionari erano indicati con i titoli di *vir gloriosus* o *gloriosissimus* e *vir magnificus*. Cf. A. Berger, «Illustris», in *RE* 9, 1070-1085.

[38] Von Dobschütz, *Christusbilder*, 164**.

[39] *Ibid*.

poraneo,[40] non di meno per cercare di spiegare l'espressione *ex comite rei publicae privatus* sarebbe metodologicamente errato rivolgersi a un'epoca diversa da quella tiberiana in cui è ambientata la vicenda ed è qui, infatti, che ancora una volta la figura di Lucio Volusio Saturnino riappare prepotentemente sulla scena.

Come è noto, il Palatino era un luogo di tradizioni antichissime che conservava memorie del più lontano passato. È indubbio, infatti, che le iniziative di Augusto – dalla scelta del colle come sua residenza alla costruzione del tempio di Apollo – ribadirono con forza il ruolo di primo piano del Palatino nella topografia politica della città e contribuirono a farne un luogo in cui ricevere una statua era considerato un *honos rarissimus* (Svetonio, *Otho* 1,3). Comprensibilmente, non sono molti i personaggi non appartenenti alla famiglia imperiale che condivisero con Volusio Saturnino il privilegio di essere onorati con una statua *in Palatio.*[41]

I luoghi di esposizione delle statue onorarie del console del 3 d.C., dunque, costituiscono una maglia di punti tradizionalmente legati ai vari aspetti della vita politica romana: che fossero stati ereditati dal passato repubblicano o che fossero dovuti all'opera del primo *princeps*, essi entrarono a far parte di un complesso di tradizioni che rimase valido per almeno tutto il primo secolo dell'impero, periodo in cui la figura di Augusto e i simboli da lui creati o rivitalizzati rimasero un punto di riferimento costante. Tuttavia, oltre al peso della tradizione che localizzava in determinati punti della città, ciascuno con la sua storia e le sue caratteristiche, gli onori per un personaggio illustre, sembrano aver avuto un ruolo in tale scelta anche i rapporti dell'onorato con altri rappresentanti di spicco dell'aristocrazia romana e, forse, anche la volontà di associare al suo ricordo quello dell'imperatore che più di ogni altro aveva contribuito all'ascesa sociale della sua famiglia.

Verosimilmente, sembra essere questo il motivo soggiacente alla scelta di porre una statua di Volusio Saturnino *in sella curuli residentem* nel *porticus Lentulorum*. Come ha ben visto W. Eck,[42] tale luogo era stato scelto per sottolineare i legami di amicizia e di parentela esistenti tra la famiglia dei Volusii e quella dei Cornelii Lentuli[43]: ba-

---

[40] Moraldi, *Apocrifi del Nuovo Testamento*, I, 721, nota 1.

[41] Cf. W. Eck, «Senatorial Self-Representation: Developments in the Augustan Period», in F. Millar – E. Segal (edd.), *Caesar Augustus: Seven Aspects*, Oxford 1984, 157, nota 45.

[42] Eck, «Senatorial Self-Representation», 157, nota 45.

[43] A margine di questo dato storico è d'obbligo citare una curiosa coincidenza. Nell'apocrifo medievale conosciuto come *Lettera di Lentulo*, in cui si descrive la straor-

sti pensare che il console del 3 d.C. era sposato con una Cornelia,[44] figlia di L. Cornelio Lentulo console nel 3 a.C.,[45] e che nel 56 d.C. erano colleghi nel consolato il figlio di Lucio Volusio Saturnino, Quinto, e P. Cornelio (Lentulo) Scipione.[46]

Questo ci permette di confrontare il Volusiano *ex comite rei publicae* interpretando l'espressione come riferentesi alla prossimità con la famiglia imperiale e al ruolo politico svolto da Lucio Volusio Saturnino. A confortare questo punto di vista ci sembra di poter citare opportunamente anche la *Mors Pilati qui Iesum condemnavit* in cui Volusiano è definito *suo* [di Tiberio] *familiari*[47] un termine che, sebbene venga normalmente tradotto dai curatori come «dipendente»[48] o «domestico»,[49] non esclude il significato di avere relazioni sociali più intime con qualcuno.

In questo senso assume allora una particolare importanza l'intreccio genealogico in cui si trova inserito Volusio Saturnino. L'avo della sua famiglia, Lucio Quinto Volusio Saturnino, aveva servito, come *praefectus*, sotto Cicerone, dal 51 al 50 a.C., all'epoca del suo proconsolato in Cilicia. Claudia, sua moglie, era figlia di Druso Claudio Nerone, ufficiale di Pompeo, e sorella del pretore Tiberio Claudio Nerone; pertanto, risultava cognata di Livia, la consorte dell'imperatore Augusto e quindi anche zia dell'imperatore Tiberio.[50]

Dalla coppia Lucio Quinto Volusio Saturnino e Claudia, nascerà Lucio Volusio Saturnino (*cons. suff.* nel 12 a.C.), cugino diretto di Tibe-

---

dinaria bellezza di Cristo, si fa esplicito riferimento proprio a un membro della famiglia dei Corneli Lentuli: Gneo Cornelio Lentulo, console nel 18 a.C. e nell'11 d.C., che combatté, come legato della Pannonia, nelle guerre contro i daci, i sarmati e i geti, ebbe gli *ornamenta triunphalia*, e morì nel 24 d.C. L'opera, pubblicata per la prima volta, come *Epistula Lentuli ad Romanos de Christo Jesu*, nella *Vita Iesu Christi* di Ludolfo di Sassonia (1300-1370) e stampata a Colonia nel 1474, fu scritta probabilmente in greco, ma nella stesura latina a noi nota è certamente la compilazione di un umanista del XIII-XIV sec., che si rifà a sua volta a Niceforo Callisto e, probabilmente, al cosiddetto *Testimonium Flavianum*. Cf. Moraldi, *Apocrifi del Nuovo Testamento*, I, 1651-1653.

[44] M.T. Raepsaet-Charlier, *Prosopographie des femmes de l'ordre sénatorial (I–II siècles)*, Lovanii 1987, 240-242, n. 270.

[45] *PIR²* C, 1784.

[46] Il primo *cognomen* non è sicuro (cf. *PIR²* C, 1439).

[47] Von Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, 456.

[48] M. Craveri, *I Vangeli apocrifi*, Torino 1972, 389.

[49] Moraldi, *Apocrifi del Nuovo Testamento*, I, 721.

[50] R. Syme, *The Augustan Aristocracy*, Oxford 1989, 56 e 319; S. Green, «Villa ownership beyond D'Arms. Romans off the bay of Naples», in G.F. De Simone – R.T. MacFarlane (edd.), *Apolline Project, 1: Studies on Vesuvius' North Slope and the Bay of Naples*, Napoli 2009, 321-327, in part. 325. La questione è posta solo in via ipotetica in S. Panciera, *I Volusii Saturnini*, Bari 1982, 94.

rio, padre del nostro Volusio Saturnino e di Volusia Latina Saturnina.[51] Quest'ultima, forse nata dal suo secondo matrimonio di lui con la figlia di Lucio Nonio Asprena (*cons. suff.* nel 6 d.C.), donna di straordinaria bellezza, andrà in sposa a Marco Lollio Paullino, figlio dell'omonimo *consul sine collega* del 21 a.C..[52] Da quest'unione nasceranno Lollia Saturnina e Lollia Paullina[53]: la prima[54] diventerà la moglie di Decimo Valerio Asiatico, *cons. suff.* del 35 d.C., protetto di Antonia Minore e personaggio influente dell'*entourage* imperiale fino a Claudio; la seconda sposerà Publio Memmio Regolo, popolare governatore di Acaia, Mesia e Macedonia dal 35 al 44 d.C., *auctoritate constantia fama*, come scrive Tacito (*Annales* 14,47), e anch'egli persona di fiducia della corte.[55] Sarà proprio la secondogenita[56] a rinsaldare i vincoli tra i Claudii e i Volusii: appena nell'autunno del 38 d.C., la giovane Lollia Paullina divorzierà forzatamente dal marito per diventare la terza consorte dell'imperatore Caligola, scelta con ogni probabilità in virtù del suo ingente patrimonio più che per la singolare grazia delle donne della sua famiglia, contrariamente a quanto indicato dalle fonti antiche.[57] Così il nostro Lucio

---

[51] Lucio Volusio Saturnino, padre, visse tra il 60 a.C. e il 20 d.C., quindi durante gli anni del trapasso dalla repubblica al principato e il fatto di essere, da parte di madre, cugino di Tiberio gli permise di accumulare una notevole ricchezza e di rendere la sua famiglia una delle più in vista di Roma.

[52] Syme, *The Augustan Aristocracy*, 177. Sui Lollii, cf. M. Khanoussi – A. Mastino, «Il Culto della *Gens Septimia* a Bulla Regia: Settimio Severo e Caracalla in tre basi inedite degli Agrii, dei Domitii e dei Lollii», in M.G. Angeli Bertinelli – A. Donati (edd.), *Epigrafia di confine, confine dell'epigrafia. Atti del Colloquio AIEGL-Borghesi (Bertinoro, 10-12 ottobre 2003)*, Faenza 2004, 371-414, in part. 404-408; M.J. Pena, «Los Lollii: en torno al origen y al ascenso de una oscura gens», in *Mélanges de l'École française de Rome* (= *Antiquité* 132[2020], 215-229).

[53] S. Mratschek-Halfmann, *Divites et praepotentes. Reichtum und soziale Stellung in der Literatur der Printzpatszeit*, Stuttgart 1993, 293 e 295.

[54] Di Lollia Saturnina sappiamo, inoltre, che divenne l'amante di Caligola nel 38 d.C., prima delle nozze con Cesonia (Seneca, *De constantia sapientis* 18,2); J.F. Gardner, «Women in Business Life. Some Evidence from Puteoli», in P. Setälä – L. Savunen (edd.), *Female Networks and the Public Sphere in Roman Society* (Acta Instituti Romani Finlandiae 22), Roma 1999, 11-27, in part. 14; P.J. Plessis, *New Frontiers. Law and Society in the Roman World*, Edinburgh 2013, 23s.

[55] Cf. M. Giovagnoli, «Sull'origine di P. Memmio Regolo», in *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 190(2014), 243-246 (con bibliografia); A.A. Barret, *Caligula. The Abuse of Power*, New York ²2015, 122s.

[56] Plinio, *Naturalis historia* 9,117s; Tacito, *Annales* 12,22; Syme, *The Augustan Aristocracy*, 72, 176s, 184-186.

[57] Sulla vicenda e sulle nozze con Lollia Pullina: Cassio Dione 59,12,1; Svetonio, *Gaius* 25,2; Tacito, *Annales* 12,22; J.H. Oliver, «Lollia Paulina, Memmius Regulus and Caligula», in *Hesperia* 35(1966), 150-153; Syme, *The Augustan Aristocracy*, 177. L'ex im-

Volusio Saturnino, proprietario della sontuosa villa suburbana di *Lucus Feroniae*, diventa *ipso facto* l'*avunculus* della nuova imperatrice di Roma rivendicando a buon diritto, in occasione delle nozze tra sua nipote e l'imperatore regnante, seppur per un tempo limitato,[58] il suo importante ruolo alla corte imperiale come comprimario nella storia politica di Roma, parte che giocherà, come sappiamo, ancora sotto il principato di Claudio, fino agli inizi del principato di Nerone.

Lucio Volusio Saturnino e l'emorroissa

Con Lucio Volusio Saturnino siamo, dunque, in presenza di un rappresentante di primo piano dell'aristocrazia senatoriale romana, legato da vincoli di parentela alla famiglia imperiale, con una lunga ed encomiabile carriera alle spalle durante la quale ha ricoperto incarichi e ricevuto nomine di alto livello, tra le quali, non ultima, quella a far parte, fin dalla sua costituzione, dei *sodales Augustales* o *sacerdotes Augustales* per il culto del Divo Augusto e della *gens Iulia*. Gli elementi caratteristici della sua figura storica sembrerebbero già sufficientemente sovrapponibili a quelli leggendari di Volusiano. Ma sul conto di Volusio Saturnino, Plinio il Vecchio ci riserva ancora una sorpresa. Nel libro XI della sua *Storia naturale*, parlando del «sangue», egli afferma che il suo flusso si può riscontrare, tra i maschi, soltanto nell'uomo: in alcuni fuoriuscendo da una narice o da entrambe, in altri dalle parti interiori, in molti dalla bocca in un periodo fisso, come tutti gli anni accadeva a Volusio Saturnino, prefetto della città, il quale con tutto ciò aveva superato addirittura i novant'anni:

> profluvium eius uni fit in naribus homini, multis per ora stato tempore, ut nuper Macrino Visco praetorio viro et omnibus annis Volusio Saturnino urbis praefecto, qui nonagensimum etiam excessit annum (*HN* 11,90,223).

Ecco, dunque, che Lucio Volusio Saturnino non solo si presenta come un uomo illustre, sacerdote del tempio e compagno nella cosa pubblica dell'imperatore, come il Volusiano della leggenda, ma tra le sue molte qualità, ve ne è anche una che lo avvicina e, per così dire, lo ren-

peratrice, forse in seguito coinvolta nell'assassinio di Caligola, sarà poi una delle candidate a sposare Claudio dopo la morte di Messalina nel 46 d.C. (Tacito, *Annales* 12,1).

[58] Lollia Paullina, infatti, sarà ripudiata da Caligola (ufficialmente per la sterilità di lei) pochi mesi dopo le nozze, forse nell'estate del 39 d.C. o poco prima.

de simile alla donna «quae erat in profluvio sanguinis» (Mc 5,25 Vulgata). Anzi, proprio questo elemento (si noti la presenza del medesimo termine *profluvium* in Plinio) sembrerebbe fornire il motivo, non dichiarato, ma determinante, che nella leggenda soggiace alla scelta di Volusiano: Tiberio non avrebbe potuto scegliere un inviato migliore per una missione che avrebbe comportato, tra l'altro, un'indagine sulla donna che era stata guarita da un flusso di sangue: un «emorroisso» per cercare l'emorroissa.

Che non si tratti di una semplice coincidenza, ma di un'effettiva esemplarità di Volusio Saturnino, lo dimostra una seconda citazione che Plinio fa del nostro personaggio. Parlando infatti della diversa capacità di generare, propria degli uomini e delle donne in relazione alla loro età, così scrive l'autore latino:

> [61]Mulier post quinquagensimum annum non gignit, maiorque pars XL profluvium genitale sistit. nam in viris Masinissam regem post LXXXVI annum generasse filium, quem Methimannum appellaverit, clarum est, Catonem censorium octogensimo exacto e filia Salonis clientis sui. [62]qua de causa aliorum eius liberum propago Liciniani sunt cognominati, hi Saloniani, ex quis Uticensis fuit. nuper etiam L. Volusio Saturnino in urbis praefectura extincto notum est e Cornelia Scipionum gentis Volusium Saturninum, qui fuit consul, genitum post LXII annum. et usque ad LXXV apud ignobiles vulgaris reperitur generatio (*NH* 7,12,61s).

Questa contiguità di Volusio Saturnino con fatti o episodi legati in qualche modo a tematiche riguardanti le immagini (con specifico riferimento alla notizia riferita da Eusebio e alle nove *statuae in publico positae* citate sopra), il sangue, le mestruazioni o comunque argomenti di carattere medico attinenti alla sfera sessuale, lascia intravvedere, a nostro parere, in modo piuttosto chiaro, le ragioni che potrebbero aver motivato il suo inserimento nella leggenda per dar vita al personaggio di Volusiano. Inoltre, nella logica della narrazione, trattandosi di una missione, per così dire, a carattere «sacro», difficilmente si sarebbe potuto scegliere un inviato più adatto di Volusio Saturnino: un uomo dotato di tali e così insolite qualità da farne quasi un predestinato a tale compito.

Conclusioni

Riassumendo tutte queste notevoli coincidenze, ci possiamo quindi chiedere lecitamente: non è plausibile che il nobile senatore romano Lucio Volusio Saturnino sia il personaggio storico ispiratore del Volusiano della *Cura sanitatis Tiberii*?

Naturalmente non stiamo sostenendo che Tiberio, *sic et simpliciter*, abbia inviato Lucio Volusio Saturnino alla ricerca del taumaturgo Gesù. Tuttavia, che l'autore della *Cura* possa aver avuto notizia di una qualche missione dell'illustre senatore romano in Oriente e che l'abbia utilizzata ai propri fini apologetici, non ci sembra affatto un'ipotesi insostenibile o peregrina.

Si spiegherebbe tra l'altro il motivo per cui da un lato egli ci abbia trasmesso il nome e le caratteristiche di Volusio Saturnino in modo così impreciso e approssimativo da rendere difficile la sua immediata identificazione; mentre, dall'altro, ci abbia offerto almeno tre indizi non banali per risalire alla sua identità.

Di fatto, il Volusiano della leggenda, vista anche la veste storica che l'autore della *Cura* intese dare al suo racconto (cf. la citazione del principato di Tiberio, del consolato di L. Vitellio e l'indicazione puntuale dei tempi di viaggio), non appare né come un personaggio ricostruito a tavolino, né come una semplice invenzione: come abbiamo visto, già von Dobschütz, alla fine del XIX sec., non dubitava che potesse trattarsi di una figura storica. Nel caso in cui si ipotizzasse che sia stato inventato, tornano alla mente le parole di Jean-Jacques Rousseau: «Mon ami, ce n'est pas ainsi qu'on invente».[59]

Nella nostra ipotesi, Volusiano, alias Lucio Volusio Saturnino, apparirebbe piuttosto come una sorta di relitto storico: una di quelle tracce non del tutto cancellate dal tempo che pur consentono, in certi casi, di intravvedere, o d'intuire, ciò che accadde. Le tracce, come i resti lasciati sulla spiaggia dalla marea che si ritira, per usare una nota metafora,[60] sono segni modesti, ma certi, di eventi e fatti realmente accaduti; impronte e indizi, più o meno nitidi, di persone vissute nel passato, ma della cui trascorsa esistenza siamo più che sicuri.

Massimo Atzori
Via Carlo Maria Viola, 5
00158 Roma
atzorimaxi@gmail.com

[59] J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation* (1762), IV.
[60] A. Destro – M. Pesce, *La morte di Gesù: indagine su un mistero*, Milano 2014, 8.

Parole chiave

Cura sanitatis Tiberii – *Vangelo di Nicodemo* – Volusiano – Emorroissa – Veronica – Lucio Volusio Saturnino – *Vindicta Salvatoris*

Keywords

Cura sanitatis Tiberii – *Gospel of Nicodemus* – Volusianus – Bleeding woman – Veronica – Lucius Volusius Saturninus – *Vindicta Salvatoris*

Sommario

Sulla base del puntuale confronto dei loro dati specifici, nell'articolo si avanza l'ipotesi che il nobile senatore romano Lucio Volusio Saturnino (console nel 3 d.C.) sia la figura storica ispiratrice del personaggio leggendario di Volusiano presente nella *Cura sanitatis Tiberii*.

Summary

Based on the punctual comparison of their specific data, in the article the hypothesis is advanced that the noble Roman senator Lucius Volusio Saturnino (consul in 3 AD) is the historical figure who inspired the legendary character of Volusiano present in the *Cura sanitatis Tiberii*.

RECENSIONI

José Luis Barriocanal – Francesc Ramis – Santiago Ausín, *Libros proféticos* (Introducción al Estudio de la Biblia 4), Verbo Divino, Estella (Navarra) 2023, pp. 750, € 42, ISBN 978-84-9073-875-7.

Il presente manuale dedicato allo studio introduttivo dell'intero *corpus* profetico anticotestamentario rappresenta il frutto maturo dell'insegnamento, della ricerca e della collaborazione di tre biblisti spagnoli ben affermati: José Luis Barriocanal Gómez (1962-), decano e professore ordinario soprattutto di Antico Testamento presso la Facoltà Teologica della Spagna Settentrionale a Burgos; Francesc Ramis Darder (1958-), professore di Antico Testamento presso il Centro di Studi Teologici e l'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Maiorca; e Santiago Ausín Olmos (1939-), professore ordinario emerito della Facoltà di Teologia dell'Università di Navarra.

L'ampio volume di ben 750 pagine si articola in tre parti (cf. pp. 17s). La prima (pp. 19-83), di chiaro intento introduttivo, offre – come recita il titolo («Profetas, libros e historia») – un quadro sintetico ma completo delle nozioni-base del profetismo anticotestamentario (c. I), della sua storia (c. II) e degli aspetti letterari fondamentali dei libri profetici (c. III).

In questa prima parte del libro, i tre biblisti si soffermano con cura sull'etimologia del sostantivo «profeta» e del suo campo semantico sia in ebraico che in greco (pp. 22-26). Così, approfondendo l'etimologia greca del termine «profeta», ricordano correttamente che il «greco *pro-phêtês*» indica «"colui che parla al posto o in nome di qualcuno", specialmente una divinità». A onore del vero, però, non comprendiamo perché abbiano tenuto poi a puntualizzare che «il prefisso *pro-* non significa "prima che" (annunciare qualcosa prima che capiti, predire)» (p. 23). Inoltre, hanno aggiunto: «Il profeta biblico, seguendo l'etimologia greca, è la persona designata da Dio per parlare in suo nome; è l'uomo della *pro-clamazione*, non quello della *pre-dizione*» (p. 24).

Ora, riconosciamo che il nucleo incandescente del profetismo biblico sta nel carisma e nella conseguente missione di comunicare un messaggio in nome di Dio. Più esattamente, il profeta è, senza dubbio, un uomo di fede (o anche una credente; cf., ad es., Es 15,20; Gdc 4,4; 2Re 22,14; Ne 6,14; Is 8,3; Lc 2,36; At 21,9) che parla «nel nome del» Signore (cf., ad es., Nm 12,2; 2Sam 23,2; 1Re 22,28; 2Cr 36,12; Ger 20,9) «davanti» al suo popolo (cf., ad es., Ger 25,3; Dn 9,6) e «per» il suo popolo», ossia per la sua salvezza. Tuttavia, riteniamo importante non dimenticare che, non di rado, il profeta si pronuncia anche «prima che» si verificano determinati fatti, proprio perché – sempre e soltanto per ispirazione divina (cf., ad es., Nm 12,2; 2Sam 23,2; Ger 20,9) – riesce a prevederli. «La radice linguistica che indica *parlare* (*fêmî*) è, infatti, preceduta dalla preposizione *pro-*, che in greco suggerisce la dichiarazione *in luogo di* un altro che ne resta l'ispiratore primario. Ma fa anche pensare alla proclamazione solenne *davanti alla* comunità e non esclude la componente secondaria del futuro che il profeta talo-

ra intuisce e *pre*-annuncia» (G. Ravasi, *I profeti* [Parola di vita], Àncora, Milano 1990, 12). In definitiva, se gli esegeti ritengono in modo ormai concorde che i profeti non fossero primariamente veggenti dotati della capacità di prevedere il futuro, è altrettanto indiscutibile che numerosi passi sia dell'Antico sia anche del Nuovo Testamento (cf., ad es., At 11,27s; 21,10s) mostrano come essi riuscissero a fare anche questo.

Un solo esempio anticotestamentario tra i molti che si potrebbero ricordare: nel Primo libro di Samuele si racconta che Saul, per trovare la mandria di asine smarrite di suo padre Kis, decise di rivolgersi al profeta Samuele, convinto che ciò che gli avrebbe rivelato l'uomo di Dio sicuramente si sarebbe avverato (cf. 9,6.8). Tant'è vero che il profeta già attendeva Saul, che il Signore stesso, il giorno prima, gli aveva ordinato di consacrare re d'Israele. E a ogni buon conto, Samuele svelò a Saul che le asine erano già state ritrovate sane e salve.

Più in genere, nel rapido schizzo che il Siracide tratteggia del celebre profeta Isaia, non si dimentica affatto che «egli manifestò il futuro sino alla fine dei tempi, le cose nascoste prima che accadessero (48,25).

Precisato ciò, siamo del tutto d'accordo con gli autori del manuale sul fatto che l'essenza del profetismo anticotestamentario – e anche neotestamentario – non stia primariamente nella capacità di prevedere il futuro. Stando all'intera rivelazione biblica, il profeta, per comunicare in nome di Dio la via della salvezza ai fedeli, dev'essere, prima di tutto, un(a) credente (cf. Is 50,4s) che ha ricevuto da lui il dono spirituale (*chárisma*; cf. Rm 12,6; 1Cor 12,10; 14,1) di discernere (cf. Ger 15,19) nei «segni dei tempi» i segni divini, persino nel caso in cui fossero «voci di silenzio sottile» (1Re 19,12) provenienti dallo Spirito.

Sempre all'interno dell'ottima sintesi introduttiva della prima parte del libro, un secondo asserto necessita di una precisazione. Per i tre biblisti, l'Apocalisse sarebbe «l'unico libro neotestamentario che potrebbe essere denominato "profetico", però in nessun momento è presentato come tale, probabilmente perché già in quel momento il genere apocalittico, proprio dell'Apocalisse, si distingueva chiaramente da quello profetico» (p. 27). In realtà, è vero che l'opinione esegetica comune definisce come apocalittico il genere letterario dell'Apocalisse non soltanto per il suo titolo (*Apokálypsis*), ma soprattutto per il suo simbolismo caratteristico e per lo schema tipico dell'apocalittica, costituito da «uno sviluppo lineare nel tempo che dà luogo come conclusione, a una realizzazione di tipo spaziale, ossia uno svolgimento della storia che sfocia nella Gerusalemme nuova» (U. Vanni, *Apocalisse di Giovanni, 2: Introduzione generale. Commento*, a cura di L. Pedroli, Cittadella, Assisi 2018, 7, che si basa sullo studio accurato di J.J. Collins, «Introduction. Towards the Morphology of a Genre», in *Semeia* 14[1979], 1-20). È altrettanto vero, però, il fatto, tutt'altro che secondario, che il veggente dell'Apocalisse si senta esplicitamente investito di una missione profetica (cf. 10,11: *deî se pálin prophēteûsai*, «è necessario che tu profetizzi di nuovo») da parte dello Spirito Santo (*egenómēn en Pneúmati*, «divenni in Spirito», 1,10; 4,2); ma soprattutto che egli stesso designi, dall'inizio alla fine, il suo libro come profetico, finalizzato cioè a comunicare alle Chiese dell'Asia Minore della fine del I secolo d.C. un messaggio salvifico costituito da «parole di profezia» (*lógous tês prophēteías*, 1,3; 22,7.10.18.19), ispirate dallo Spirito Santo (cf. specialmente

2,7.11.17.29; 3,6.13.22). Tenendo conto di questa nitida autoconsapevolezza profetica del veggente, il quale poi di fatto nel suo libro interpreta profeticamente vari eventi della storia delle sue comunità cristiane, propendiamo per l'opinione propugnata da Ugo Vanni (1929-2018) sul genere letterario *sui generis* dell'Apocalisse. Per il biblista gesuita, conoscitore di fama internazionale di questo libro neotestamentario, «una particolarità distintiva si rileva nell'abbinamento *apocalittica* e *profezia*, che nell'Apocalisse sono simultanee e si condizionano a vicenda […]. Questa confluenza conferisce al libro una specificità unica e irripetibile» (Vanni, *Apocalisse di Giovanni*, II, 8).

Sullo sfondo storico e letterario del profetismo anticotestamentario, dipinto in modo cristallino e senza alcun inutile tecnicismo esegetico nella prima parte del manuale, Barriocanal, Ramis e Ausín espongono la loro spiegazione esegetica dei libri dei profeti maggiori (cc. IV-VIII) – Isaia, Geremia, Baruc, Ezechiele e Daniele – e di quelli dei dodici profeti minori (cc. IX-XVIII) – Osea, Gioele, Amos, Abdia, Giona, Michea, Naum, Abacuc, Sofonia, Aggeo, Zaccaria e Malachia. In questa seconda (pp. 85-429) e terza parte (pp. 431-733) dell'opera, il commento al testo biblico dei profeti, le cui citazioni sono attinte dalla *Sagrada Biblia. Versión oficial de la Conferencia Episcopal Española*, Biblioteca Autores Cristianos, Madrid 2020, non segue un ordine cronologico – profeti preesilici, esilici e postesilici –, bensì un ordine canonico. Senza la pretesa di svelare novità sorprendenti, i tre biblisti riassumono con grande maestria didattica i guadagni cui è pervenuta la ricerca più recente sui libri profetici (p. 15), la quale, a sua volta, si basa sulla bimillenaria storia dell'esegesi, ben recensita nel manuale alle pp. 27-37: dalla fase precritica iniziale (interpretazioni giudaico-rabbiniche, qumraniche, neotestamentarie e patristiche), volta a cogliere complessivamente il messaggio unitario dei profeti; alla tappa del loro studio critico, alla fine del XIX secolo (Julius Wellhausen, Bernhard L. Duhm, Hermann Gunkel e Sigmund Mowinckel), attento specialmente alla storia della redazione e della trasmissione testuale; fino alla terza tappa interpretativa, che perdura tuttora. Stando alle nuove tendenze interpretative (esegesi canonica, approccio sociologico, analisi retorica, narrativa e prospettiva femminista), il punto di partenza impreteribile è il testo attuale dei libri profetici all'interno del canone scritturistico.

È proprio nell'alveo dell'odierna esegesi di taglio sincronico che si colloca il commento del presente manuale. Più esattamente, la presentazione dei singoli libri profetici prevede che le note introduttive generali si dischiudano a una contestualizzazione storica del profeta e all'analisi esegetica del testo, fedele alla sua struttura letteraria e teologica. Una volta focalizzati i nuclei principali del messaggio teologico del libro, se ne illustra a grandi linee la ricezione nell'Antico e nel Nuovo Testamento, nonché nella patristica, nella liturgia e nell'iconografia. Giunti così all'individuazione dei sentieri attuali dell'indagine biblica, da un lato e, dall'altro, delle questioni rimaste ancora aperte, i lettori possono lasciarsi intrigare dalle «piste di lavoro», delineate dagli autori per favorire un'appropriazione personale dei contenuti trattati. Sempre a questo scopo, una nota di bibliografia selezionata e sinteticamente commentata conclude ogni capitolo.

Emblematica, per mettere in rilievo l'efficacia didattica di questo metodo espositivo delle pagine profetiche selezionate, è la spiegazione della celebre pro-

fezia di Is 7,1-17 (pp. 138-140). Posta in stretta connessione con l'oracolo successivo sulla «luce che dissipa le tenebre» (8,21–9,6) e con la promessa divina della pace, che verrà portata a compimento dal «germoglio spuntato dal tronco di Iesse» (11,1-9), la profezia sul segno dell'Emmanuele è inquadrata in una ben precisa contestualizzazione storica e teologica. La sua cornice storica è costituita dall'invasione del regno di Giuda da parte dell'esercito della lega siro-efraimita. D'altronde, dal punto di vista teologico, si coglie in modo adeguato il senso salvifico dell'oracolo, se lo si situa non solo all'interno della concezione isaiana della monarchia davidica, ma anche nell'ampio alveo della rilettura messianica anticotestamentaria e della rilettura cristologica neotestamentaria. Più esattamente: i commentatori precisano che, quando nel 734 a.C. le truppe siro-efraimite penetrarono nei confini del regno di Giuda, il profeta Isaia cercò, in un primo momento, di spingere Acaz, re di Gerusalemme, a confidare unicamente nel Signore e nella sua antica promessa di protezione fatta al re Davide e ai suoi discendenti mediante il profeta Natan (cf. 2Sam 7,14). In concreto, Acaz avrebbe dovuto superare la tentazione deleteria di chiamare in suo soccorso Tiglatpileser, imperatore di Assiria. Altrimenti, avrebbe finito per sottomettersi al suo dominio, come difatti avvenne (cf. 2Re 17,7). Benché l'incredulo Acaz si sia rifiutato di obbedire al Signore, Isaia tornò a ratificargli il proposito divino di protezione, preannunciandogli la nascita di un bambino, chiamato Emmanuele, da una giovane donna, identificabili rispettivamente con Ezechia, il figlio della giovane sposa dello stesso Acaz.

Passando poi a illustrare la rilettura messianica di tale profezia, gli autori del manuale spiegano, con stile nitido, consequenziale e didatticamente efficace, che il termine ebraico *ʿalmāʰ* di Is 7,14 designa di per sé una giovane sposa e non necessariamente una vergine, che in ebraico si dice *bətûlāʰ*. Sta di fatto che i Settanta tradussero *ʿalmāʰ* con il sostantivo greco *parthénos*, che significa «vergine» in senso stretto. «In definitiva – concludono i commentatori –, la traduzione proposta dalla Septuaginta, l'ambiguità della promessa e la cattiva condotta generalizzata dei re di Giuda favorirono che la teologia del "segno dell'Emmanuele" (7,1-17) trascendesse il contesto del secolo VIII a.C. per inserirsi nella corrente messianica dell'AT, in attesa del Messia definitivo» (p. 140). Ed è proprio con il Messia – concludono i commentatori – che l'evangelista «Matteo, attento alla corrente messianica della tradizione giudaica e fedele alla rivelazione cristiana» (p. 140), identificò Gesù di Nazaret, «Dio con noi» (Mt 1,23; cf. Gv 1,1.14), nato dalla Vergine Maria.

Non possiamo riassumere qui i numerosi dati storici riguardanti la decadenza morale – e non solo – della monarchia davidica – regno di Ezechia incluso –, riportati in maniera accurata e sintetica nel commentario. Ci sembra, invece, piuttosto utile osservare come nell'intera esposizione delle riletture messianico-cristologiche dell'oracolo di Is 7,1-17 andrebbe espressamente menzionato lo Spirito Santo. In realtà, come nella missione di tutti i veri profeti (cf. 1Pt 1,21), è lui che ispirò sia la duplice profezia proclamata da Isaia davanti al re Acaz sia il racconto scritto dell'intera vicenda. È lui che, misteriosamente ma realmente, proprio quando la casa reale davidica fu distrutta dall'imperatore babilonese Nabucodonosor, rinvigorì negli israeliti in esilio (586-538 a.C.) l'attesa messianica, so-

prattutto attraverso il profeta Ezechiele. È lo Spirito che, secoli dopo, suscitò nei Settanta l'intuizione di tradurre '*almāh* con *parthénos*. Ed è sempre lui che ispirò la rilettura definitiva in senso cristologico dell'evangelista Matteo, nell'alveo della tradizione ecclesiale delle origini.

Senza dubbio, gli autori del manuale sono convinti di questa fondamentale verità di fede. Se però l'avessero esplicitata, anche se in poche righe, avrebbero di sicuro aiutato i lettori meno esperti a rendersi conto del protagonista delle riletture cristallizzatesi nella Bibbia.

Un altro suggerimento in vista di una nuova edizione del manuale potrebbe essere il seguente: di certo, la consultazione mirata del volume sarebbe favorita nella misura in cui all'elenco delle sigle e delle abbreviazioni (pp. 9-12), all'indice contenutistico (pp. 7s) e a quello generale (pp. 735-750) fossero aggiunti anche indici delle citazioni bibliche ed extra-bibliche, nonché l'elenco degli autori citati.

Se i lettori ideali dell'opera sono gli studenti del ciclo istituzionale delle facoltà teologiche e degli istituti superiori di scienze religiose, oltre che naturalmente gli appassionati di sacra Scrittura (p. 15), è auspicabile che a breve si proceda alla traduzione italiana del volume, facilitandone così l'adozione come manuale anche nei nostri atenei.

Franco Manzi
Sezione Parallela della Facoltà Teologica
dell'Italia Settentrionale
presso il Seminario Arcivescovile
di Milano «Pio XI»
Via Papa Pio XI, 32
21040 Venegono Inferiore (VA)
francomanzi@seminario.milano.it

Alma Brodersen, *The Beginning of the Biblical Canon and Ben Sira* (Forschungen zum Alten Testament 162), Mohr Siebeck, Tübingen 2022, pp. 257, € 139, ISBN 978-3-16-161992-2.

Il volume corrisponde alla *Habilitationsschrift* di Alma Brodersen nella Facoltà di Teologia protestante della Ludwig-Maximilians-Universität di Monaco di Baviera. Grazie al sostegno della Swiss National Science Foundation (p. vi), il pdf del libro è disponibile in forma gratuita sulla pagina web della Mohr Siebeck. Questa possibilità va certamente applaudita, ancor più se si tiene conto del prezzo del volume cartaceo.

Il libro di Ben Sira, conosciuto anche come Siracide o Ecclesiastico, è ritenuto da molti studiosi «as the starting point for the history of the tripartite canon of the Hebrew Bible / Old Testament» (p. 3). Spesso si dà per scontato che Gesù Ben Sira abbia redatto la sua opera tenendo a portata di mano i cinque rotoli della Torah, dei profeti anteriori e posteriori e di molti degli scritti. Mancherebbero

all'appello solo Rut, Ester, Daniele, forse anche Esdra e il Cantico dei Cantici. Brodersen vuole prendere in esame la fondatezza di queste ricostruzioni, chiedendosi se Ben Sira ha conosciuto tutti questi libri e se li considera parte di un «canone biblico» (pp. 1-6).

Nel c. 1 (pp. 1-34), che funge da introduzione a tutta l'opera, l'autrice presenta le coordinate del progetto. Non è scientifico – sostiene – proporre elenchi di testi della Bibbia ebraica simili per parole o contenuto ad alcuni brani del Siracide come se ciò bastasse per dimostrare la conoscenza di tali testi da parte di Ben Sira (pp. 24s). I riferimenti intertestuali vanno segnalati caso per caso, rendendo espliciti i criteri impiegati. E soprattutto è necessario tener conto non solo dei ventiquattro libri dell'attuale Bibbia ebraica, ma anche di tutto il materiale teoricamente disponibile a Ben Sira. Brodersen rivolge un'attenzione particolare ai manoscritti del Mar Morto, prossimi all'opera di Ben Sira per tempo, luogo e cultura.

Il c. 2 (pp. 35-58) espone il contesto storico di Ben Sira per quanto riguarda la materialità della scrittura e i rapporti fra oralità e scrittura. L'autrice si chiede anche quale poteva essere la letteratura disponibile all'autore e analizza i suoi riferimenti allo scrivere come attività.

Il resto del libro consiste in uno studio dei possibili riferimenti di Ben Sira a libri in genere e a brani specifici. Brodersen ha dovuto operare una selezione di testi, tenendo conto di quelli che sono stati i più adoperati per giustificare la presenza di un canone biblico in Ben Sira. La sua scelta cade sul prologo alla traduzione (al quale dedica il c. 3), sulla descrizione dello scriba in 38,24–39,11 (c. 4) e sull'elogio dei padri (cc. 44–50), la cui trattazione viene divisa in due capitoli: in uno si offre una visione d'insieme, nell'altro si vedono da vicino alcuni versetti.

Nel settimo e ultimo capitolo (pp. 187-191) si presentano sinteticamente i risultati ottenuti. Da una parte, Brodersen conclude che il libro di Ben Sira non può essere utilizzato come prova circa l'esistenza del canone dell'attuale Bibbia ebraica agli inizi del II secolo a.C. D'altra parte, l'autrice sostiene di aver mostrato che l'enfasi di Ben Sira cade sull'insegnamento orale e che nel libro sono presenti parole e contenuti condivisi con la letteratura «extra-biblica». Tornerò su queste conclusioni.

Il volume riporta alla fine la bibliografia (pp. 193-238), un indice di fonti (pp. 239-252) e uno di argomenti (pp. 253-257). Non se ne offre uno degli autori moderni, ma non è una mancanza problematica per chi leggerà il libro in pdf, formato che permette facilmente la ricerca di nomi.

I pregi di questa monografia sono molti. Senz'altro, il suo contributo più importante è la denuncia dell'anacronismo riscontrabile in molti studiosi, che senza rendersene conto hanno proiettato al tempo di Ben Sira realtà di epoche posteriori. Gli esempi menzionati da Brodersen sono numerosi. Più di un autore ha sostenuto che la menzione dei «dodici profeti» in Sir 49,10 dimostra che Ben Sira conoscesse il libro dei Dodici e che addirittura i diversi profeti vi si trovassero nella stessa sequenza del testo masoretico! (pp. 181s). Brodersen mostra con chiarezza come questi anacronismi abbiano portato a cadere in argomentazioni circolari (pp. 141s) e, più interessante ancora, ad applicare un vero e proprio doppio standard. Cioè, mentre si accetta facilmente che Ben Sira alluda, per

esempio, al libro della Genesi, i criteri diventano più esigenti quando si tratta di stabilire un riferimento a *1Enoc* (pp. 146s). Detto in termini positivi, i criteri per determinare l'intertestualità dovrebbero essere sempre gli stessi, con indipendenza dell'appartenenza o meno di un libro a un determinato canone (pp. 33s; 190).

Altri meriti del libro sono la chiarezza di esposizione e il rigore nell'analisi filologica e nell'applicazione della metodologia. Brodersen dichiara all'inizio che distingue fra Ben Sira in ebraico e la traduzione greca, senza mescolarle (pp. 9s), e poi lo fa effettivamente, evitando la tentazione di «completare» le lacune del testo ebraico con quello greco. Conosce, e le segnala quando rilevanti, le varianti fra Ebraico I ed Ebraico II e fra Greco I e Greco II. Anche l'applicazione dei criteri di intertestualità risulta coerente in tutto il libro. Va sottolineata pure la qualità della bibliografia, ricca e aggiornata, con molti titoli in inglese e tedesco, e anche qualcuno in francese e italiano (per i lettori di *Rivista biblica* sarà di conforto trovarvi il compianto G.L. Prato).

Per quanto riguarda il valore delle conclusioni generali del libro, credo che Brodersen sia riuscita pienamente a mostrare con esempi concreti l'importanza e l'utilità di guardare oltre la Bibbia ebraica per rendere giustizia al contesto letterario del Siracide. Questo implica che, quando Ben Sira si «allontana» dai testi biblici che conosciamo, non dobbiamo necessariamente appellarci alla sua creatività: Brodersen segnala come molte di queste «deviazioni» siano condivise da testi di Qumran. In questa prospettiva, il suo studio risulta esemplare.

Invece, mi pare che la sua conclusione negativa, cioè che Ben Sira non mostra di conoscere un canone, sia un po' meno solida. Alcune delle analisi sono particolarmente acute e convincenti, come quella sul rapporto fra Sir 48,10 e Malachia, che mostra quanto sia infondato sostenere che Ben Sira stia citando Mal 3,23s (pp. 134-141). Tuttavia, come Brodersen stessa riconosce, i casi che ha studiato sono limitati (p. 186). Infatti, per concludere che Ben Sira non mostra di conoscere un determinato libro o di riconoscerlo come autorevole (due cose diverse, che Brodersen distingue bene), servirebbe una ricerca sull'intero testo di Ben Sira, non solo su alcuni passi specifici. Probabilmente, i risultati di tale indagine non sarebbero molto diversi da quanto proposto da Brodersen. Ma ci sono un paio di casi, fra i testi che lei sì esamina, che destano qualche perplessità.

Nel c. 3, a proposito del prologo del nipote di Ben Sira, Brodersen raccoglie tutti i riferimenti alla parola νόμος nel testo greco di Ben Sira (pp. 74-77). Si tratta sempre della legge divina. Brodersen si sofferma specialmente su un versetto del c. 24 (capitolo non conservato in ebraico) che dice: «Tutto questo è il libro (βίβλος) dell'alleanza del Dio altissimo, la legge che Mosè ci ha prescritto, eredità per le assemblee di Giacobbe» (Sir 24,23), unica volta in cui la Legge viene messa in rapporto a un libro; la seconda parte del versetto è una citazione di Dt 33,4. Contro l'opinione di diversi autori, Brodersen scarta la possibilità che con βίβλος Ben Sira si stia riferendo al Pentateuco. Ma sarebbe stato auspicabile mettere in rapporto Sir 24,23 con tutto il discorso precedente della sapienza, di cui il v. 23 offre l'interpretazione. Sembra che Ben Sira, almeno nella versione greca, voglia dire che il libro della Torah di Mosè è l'espressione letteraria dell'eterna sapienza divina, manifestata anche nella creazione (Sir 24,3s) e nella liturgia del Tempio (Sir 24,10). Forse non possiamo identificare questo libro con il Pentateuco che

conosciamo oggi, come afferma Brodersen, ma non si potrebbe vedere qui un riconoscimento di uno scritto autorevole?

L'altro caso che lascia qualche dubbio è lo studio di Sir 49,9 in ebraico (pp. 177-180). Applicando i criteri di intertestualità che ha definito prima (pp. 27-31), Brodersen conclude che Sir 49,9 non dimostra una conoscenza da parte di Ben Sira né del libro di Ezechiele né del libro di Giobbe: «neither for Ezek 14:14, 20 nor for the Book of Job, shared words or shared content indicate an intertextual connection with Sir 49:9. Job's righteousness is the only aspect of content shared between the texts» (p. 179). L'osservazione mi sembra valida per il libro di Giobbe, ma non per quello di Ezechiele, perché la giustizia di Giobbe non è l'unico contenuto condiviso tra Ez 14,14.20 e Sir 49,9. Altra coincidenza, più significativa, è che Ben Sira affermi che Ezechiele «ricordò Giobbe» (הזכיר את איוב). In Ez 14 non troviamo né il nome «Ezechiele» né il verbo «ricordare», ma la mancanza di una esatta corrispondenza lessicale non può far perdere di vista che è proprio Ezechiele che sta menzionando Giobbe, e che lo menziona come una figura del passato. Inoltre, per vedere se c'è intertestualità con il libro di Ezechiele, sarebbe stato più completo considerare anche Sir 49,8.

Con questo libro Brodersen non solo ha reso un servizio alla storia della formazione del canone ebraico, ma ha contribuito anche a raffinare i modi con cui ci avviciniamo al periodo del Secondo Tempio. L'opera fa vedere come la storia del canone è lontana dall'essere un argomento esaurito. Il lavoro di presa di coscienza dei propri pregiudizi da parte degli storici non si potrà mai considerare concluso, ma questo studio è un bel passo in avanti in tale direzione.

Juan Carlos Ossandón Widow
Pontificia Università della Santa Croce
Via dei Farnesi, 83
00186 Roma
ossandon@pusc.it

Joseph Sievers – Amy-Jill Levine (edd.), *I farisei. Con il discorso rivolto da papa Francesco ai partecipanti al Convegno* (Lectio 14), San Paolo-Gregorian Biblical Press, Cinisello Balsamo-Roma 2021, pp. 430, € 45, ISBN 978-88-922-2741-5.

Nella Prefazione del libro *I farisei* è indicata l'origine remota dell'ideazione sottostante all'esito editoriale del presente volume, prima in lingua inglese (per i tipi di Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids [MI] 2021) e poi, nello stesso anno, in traduzione italiana: si tratta di un suggerimento offerto dal rabbi David Rosen dell'American Jewish Committee a Joseph Sievers, docente presso il Pontificio Istituto Biblico, sull'opportunità di realizzare un incontro accademico di rivalutazione storica e religiosa dei farisei, nel quadro di un rinnovato dialogo ebraico-cristiano. Il suggerimento prese forma in occasione del 110° anniversario della fondazione dello stesso Pontificio Istituto Biblico (7 maggio

1909). La cura dello stesso fu assunta, da una parte, da Joseph Sievers, del Pontificio Istituto Biblico e, dall'altra, dalla studiosa ebrea americana, specialista di Nuovo Testamento, Amy-Jill Levine, in rappresentanza delle due fondamentali sensibilità poste all'origine del dialogo ebraico-cristiano. Pertanto, nei giorni dal 7 al 9 maggio 2019, nell'Aula magna della Pontificia Università Gregoriana, si tenne un convegno intitolato: *Jesus and the Pharisees. An Interdisciplinary Reappraisal*. Sia l'edizione inglese quanto l'edizione italiana qui recensita si pongono come raccolta dei contributi scientifici offerti in quel convegno internazionale con la sola eccezione di uno: quello di J.M. Granados Rojas, su Fil 3,5, pubblicato con altro titolo, nella *Revista bíblica*, già nel 2019.

Occorre, però, focalizzare l'attenzione su alcuni elementi di discontinuità tra il convegno e la pubblicazione delle relazioni e tra le due versioni in lingua inglese e italiana.

Anzitutto, ciò che colpisce il lettore è la variazione sostanziale tra il contenuto della titolazione del convegno che pone in stretta relazione *Gesù e i farisei* nella volontà di offrire una nuova valutazione critica e accademica su scala internazionale di tale delicato rapporto e le rispettive titolazioni delle due pubblicazioni: *The Pharisees* / *I farisei*. Come ben si comprende è venuto meno il primo dei cardini della relazione, quello legato al personaggio «Gesù», mentre è rimasta in campo solo la realtà socio-religiosa dei «farisei».

Occorre dire che, passando in rassegna tutti i venticinque capitoli contenuti nell'opera, è evidente quanto la focalizzazione dei contributi sia tutta spostata sui «farisei», anzitutto in relazione alla terminologia con la quale sono stati identificati (1. Craig E. Morrison, «Cosa c'è in un nome?»), alle fonti non cristiane che di loro parlano (2. Vasile Babota, «Alla ricerca delle origini dei farisei»; 4. Vered Noam, «La *halakhà* farisaica secondo 4QMMT»; 5. Steve Mason, *I farisei secondo Flavio Giuseppe*), al contesto storico e archeologico in tema di purità (3. Eric M. Meyers, «Questioni di purità e "giudaismo comune" alla luce dell'archeologia»), ai personaggi delle origini cristiane, laddove Gesù è il più documentato dalle fonti con Paolo di Tarso (6. Paula Fredriksen, «Paolo, il fariseo perfettamente giusto»; 7. Henry Pattarumadathil, «Farisei e sadducei insieme nel Vangelo di Matteo»; 8. Adela Yarbro Collins, «La polemica contro i farisei in Matteo 23»; 9. Hermut Löhr, «Luca-Atti come fonte per la storia dei farisei»; 10. Harold W. Attridge, «I farisei nel Quarto Vangelo e un fariseo speciale»; 12. Jens Schröter, «Quanto erano vicini Gesù e i farisei?»), al loro rapporto con i rabbini e con gli autori ebrei in epoca medievale accanto alla ricezione cristiana nei primi secoli fino alla nascita del protestantesimo (11. Yair Furstenberg, «Visioni convergenti sulla legge farisaica nei vangeli e nella tradizione rabbinica»; 13. Günter Stemberger, «I farisei e i rabbini»; 16. Shaye J.D. Cohen, «I farisei dimenticati»; 14. Matthias Skeb, «I "farisei" e l'eresiologia cristiana delle origini»; 15. Luca Angelelli, «Un approccio statistico a *pharisaios* e *pharisaikos* nei padri greci»; 17. Abraham Skorka, «I *Perushim* nella concezione dei saggi ebrei medievali»; 18. Randall Zachman, I farisei nella teologia di Martin Lutero e Giovanni Calvino»), alla ricezione artistica e drammaturgica, fino alla filmografia e le forme moderne di rappresentazione (19. Angela La Delfa, «I farisei nell'arte figurativa»; 20. Christian Stückl, «Una breve e personale storia della Passione

di Oberammergau»; 21. Adele Reinhartz, «I farisei nella filmografia»; 23. Philip A. Cunningham, «Un caso da manuale scolastico: i farisei nei libri di testo di Religione Cattolica»), con uno *status quaestionis* sugli studi relativi ai farisei (22. Susannah Heschel – Deborah Forger, «I farisei nella ricerca moderna») e, per concludere, a uno sguardo rivolto al futuro, funzionale a promuovere una sorta di disciplina del rispetto e del dialogo proficuo tra religioni, in specie quella cristiana ed ebraica, abbattendo pregiudizi di ordine storico e confessionale (24. Amy-Jill Levine, «Predicare e insegnare i farisei»; 25. Massimo Grilli – Joseph Sievers, «Quale futuro per i farisei?»).

Accanto a questa netta differenza di prospettiva tra la titolazione del convegno e il contenuto dello stesso, occorre anche segnalare due differenze tra le edizioni inglese e italiana.

La prima differenza che balza all'occhio consiste nell'avere annullato nell'edizione italiana la tripartizione dell'intera materia disposta entro venticinque contributi di autori diversi. Sia il convegno quanto l'edizione inglese mostrano la volontà di dividere i venticinque interventi in tre parti così pensate: anzitutto una premessa di ordine terminologico sul nome «farisei» per poi entrare nella *prima parte* intitolata «Historical Reconstruction» che abbraccia dal secondo al tredicesimo capitolo; la *seconda parte*, «Reception History», include i contributi dal quattordicesimo al ventitreesimo, per concludere con i due ultimi capitoli, nella *terza parte*, intitolata «Looking to the Future». L'edizione italiana si presenta invece come una serie interminabile di capitoli che richiedono al lettore di costruirsi da sé una struttura per macro-sezioni, mancando un'indicazione editoriale.

La seconda differenza è il posizionamento dell'intervento di papa Francesco all'inizio dell'intera opera nell'edizione italiana, quando invece nell'edizione inglese appare al termine, e in Appendice. L'importanza di tale intervento, in occasione dell'udienza nella mattinata della giornata conclusiva del Convegno – sebbene non letto pubblicamente dal papa e solo consegnato successivamente per la pubblicazione – appare evidente. Mentre però l'edizione inglese, ponendolo in Appendice, diminuisce di molto la centralità dell'intervento, l'edizione italiana dà invece massimo risalto, aggiungendovi una premessa da parte degli editori che non solo asseriscono che quell'udienza fu «il momento più memorabile del convegno» ma ne sintetizzano anche i maggiori contenuti; una sorta di *Magna Charta* posta in apertura e funzionale a demolire i pregiudizi da parte cattolica nei confronti dei farisei, spesso, nella storia, identificati *tout court* con la totalità del popolo ebraico. Forse la destinazione dell'edizione inglese a un pubblico più ampio, di carattere interreligioso oltre che internazionale, ha spinto i curatori e la casa editrice a porre più in ombra l'intervento di parte cattolica di papa Francesco, mentre, nel contesto italiano, è parso opportuno il contrario.

Ci pare, ora, abbastanza infruttuoso passare in rassegna tutti gli interventi offrendone una sintesi perché essa stessa è già contenuta nella Prefazione all'opera, dettagliata in più pagine (pp. 7-14). È forse più opportuno prendere in consegna qualche aspetto dibattuto sul fronte esegetico, storico, filologico e teologico trattato soprattutto nella prima parte dell'opera e negli interventi conclusivi, in quanto di maggior interesse per il pubblico della rivista che ospita questa recensione.

Un primo risvolto di carattere filologico si concentra sulla stessa denominazione della realtà analizzata, i farisei. Craig E. Morrison, passando in rassegna lessici, enciclopedie, dizionari e commentari biblici, ritiene che il tradizionale procedimento semantico di far dipendere dall'etimologia il senso della realtà rappresentata è sovente fallace e, nel caso dei farisei, addirittura foriero di fraintendimenti. Pertanto, i significati di «separati», «chiarificatori», «coloro che spiegano», «separatisti» ecc. appaiono improduttivi e da evitarsi. Ciò almeno impedirebbe, in partenza, un'etichetta preconfezionata e condizionante la comprensione stessa della realtà storica evocata. Tale avvertimento è offerto anzitutto agli studiosi che redigono le voci di dizionari biblici e che, a loro volta, divengono portatrici d'identità di senso. Esito di questa premessa semantica è la consegna alle fonti del compito di riformulare l'identificazione dei farisei, ripartendo dalla documentazione scritta e dall'archeologia, il cui risultato ha prodotto immagini distinte della stessa realtà: ciò che emerge dal Nuovo Testamento è diverso da ciò che si intuisce tra i documenti di Qumran e, ancor di più, rispetto alla documentazione di Flavio Giuseppe e le fonti rabbiniche. L'esito conclusivo di una metodologia filologica che ha svuotato d'indirizzo di senso il nome «fariseo», riconsegnando il termine in quanto tale a una rinnovata analisi delle fonti, riconosce a sua volta la netta difficoltà ad affermare qualcosa di certo in senso storico e identitario. Sotto un certo profilo, la conclusione emergente dai contributi sulle fonti produce un risultato analogo a quello etimologico: una spogliazione rispetto a tutti i filtri ideologici sovrapposti lungo la storia che, in nome di un'assunzione acritica delle fonti evangeliche, ha portato a fraintendere la realtà rappresentata da questo gruppo della comunità giudaica. La finalità dei contributi vuole contrastare tali *cliché* che continuano a essere dominanti nell'opinione comune, come ricorda nel suo intervento Amy-Jill Levine: «Nonostante i progressi storici ed esegetici, nel mondo cristiano la predicazione e l'insegnamento continuano a descrivere i farisei come xenofobi, moralisti, elitari, legalisti, amanti del denaro, criticoni, ipocriti, ciechi» (p. 283).

Inoltre, pur essendo molteplici le voci che si sono espresse negli interventi, il convegno e poi la sua pubblicazione patrocinano una tesi che, oltre a essere genericamente quella di favorire un dialogo ebraico-cristiano su basi più solide grazie alla ricerca recente, invalidando luoghi comuni di sapore anti-giudaico, è soprattutto configurata dai due contributi finali, a firma dei due curatori, unitamente a Massimo Grilli; ecco un passaggio emblematico:

> Il giudizio che il Cristianismo, lungo i secoli, ha formulato sui farisei – un giudizio dalle connotazioni negative nella descrizione sociale e nella catechesi ecclesiale – è figlio di una teologia antigiudaica. Due filoni della teologia cristiana promuovono questa lettura negativa. Il primo è conosciuto come teologia della «sostituzione» (sostituzione dell'Alleanza, della Legge, del Popolo di Dio, ecc.) e il secondo, risultato delle letture tipologiche, come teologia del compimento inteso come «perfezionamento» di ciò che prima era imperfetto (perfezionamento dell'immagine del Dio dell'Antico Testamento, perfezionamento dei precetti della Torah, ecc.). Teologia della sostituzione e del compimento hanno portato a un fraintendimento sostanziale del movimento farisai-

co e della successiva teologia e interpretazione rabbinica della Torah. Nell'immaginario cristiano i farisei sono divenuti i nemici di Gesù, i rappresentanti della Legge che si oppone alla Grazia, del vecchio che si oppone al nuovo, sinonimi di legalismo, elitarismo e ipocrisia, laddove invece Gesù viene a ripristinare il vero significato dei testi antichi (pp. 406s e 384).

Tali assunti sono importanti, validi e soprattutto sintonici con l'attuale contesto culturale, alla ricerca di elementi comuni entro i quali stabilire ponti e non barriere, promuovere dialogo prolifico entro le differenze ecc. Passi, tutti posti alla base di un certo *format* che ha caratterizzato il cammino ecumenico interreligioso e interconfessionale in seno e al di fuori della Chiesa cattolica dal Vaticano II in poi. Sia in modo esplicito come implicito, un po' tutti i contributi all'interno dell'opera – compresi quelli il cui oggetto tradizionalmente è lo scontro esplicito con i farisei da parte di Gesù e dei suoi discepoli – si sforzano di sostenere questa tesi del convegno, già suggerita nel 2017 dal rabbi David Rosen dell'American Jewish Committee a Joseph Sievers. Al seguito, alcune osservazioni su questi aspetti.

Anzitutto, al di là della bontà delle premesse e dell'impresa a sostegno di tale visione costruttiva di buone relazioni tra religioni e confessioni di fede, un'opera che si ponga con scopi scientifici, qual è quella in oggetto, avrebbe dovuto tenere in considerazione anche qualche riflessione di carattere culturale e sistemico che caratterizza normalmente le tradizioni religiose nella storia. Quello che è rintracciato da Sievers, Levine e Grilli come causa della visione negativa dei farisei e, al traino, degli ebrei *tout court*, ovvero la teologia della sostituzione e del compimento, appartiene mediamente a tutti i fenomeni di nascita e sviluppo di nuove tradizioni religiose, compresi gruppi settari all'interno della stessa tradizione. La teologia giudaica che ha plasmato i testi poi confluiti nel *TaNaK*, all'epoca del giudaismo del Secondo Tempio, ha posto in essere procedimenti molteplici di *interpretatio judaica* di modelli provenienti dall'esterno, da altre e contrastanti tradizioni religiose, condannandone la fenomenologia ma assumendo nel contempo alcune strutture funzionali alla propria tradizione religiosa. Per esempio, la condanna di pratiche magiche o divinatorie etichettate come idolatria; eppure, per la tribù di Levi gli *urim* e i *tummim* sono raffigurati come oggetti divinatori nel pettorale del sommo sacerdote, al fine di indovinare le sorti, accanto ai sogni e alla parola profetica (cf. Es 28,30; Lv 8,8; Nm 27,21; Dt 33,8; 1Sam 28,6; Esd 2,63; Ne 7,65). Il ritagliare una propria identità religiosa comporta sovente la critica denigratoria nei confronti delle tradizioni che afferiscono anch'esse alla pretesa unica di relazione con il divino e spesso in concorrenza tra loro. Se questo è uno dei tantissimi fenomeni che si possono citare di *interpretatio judaica* rispetto ad altre tradizioni religiose coeve, c'è anche una riflessione al proprio interno che va fatta. Il caso del rapporto con la tradizione samaritana è un esempio interessante. La tradizione giudaica, a un certo punto del suo sviluppo, con ogni probabilità tra il II a.C. e il I d.C. assunse una posizione fortemente screditante nei confronti di una tradizione religiosa sorella, cresciuta nei secoli con riferimenti istituzionali simili se non identici a quella giudaica e divenuta, a un certo punto della storia, avversaria e nemica. Questo riferimento può suggerire una sorta di

analogia con l'oggetto del dibattito; si può affermare che in seno a tale dialettica interreligiosa «i samaritani stanno ai giudei» come «i farisei stanno ai cristiani», rispetto a un'ottica anti-samaritana dei giudei e, analogamente, anti-giudaica dei cristiani. Questa riflessione certo non è funzionale a giustificare entrambi gli atteggiamenti negativi posti in essere dalle rispettive tradizioni religiose ma serve a comprendere come spesso questo fenomeno accusatorio e screditante lo si coglie di più quando ci si sente parte lesa, piuttosto che parte responsabile; e un convegno dedicato a questo rapporto "malato" avrebbe dovuto, a nostro avviso, prendere in considerazione anche tale problematica sistemica di natura interreligiosa, funzionale non a giustificare bensì a meglio comprendere il fenomeno storico. I caratteri tipici della struttura ermeneutica della «sostituzione» e del «compimento» furono applicati ben prima del cristianesimo in seno alla stessa tradizione giudaica, continuata poi dalla tradizione cristiana nei confronti dell'ebraismo e assunta ancora dall'insorgere dell'islam, rispetto all'ebraismo e al cristianesimo.

Un secondo ulteriore aspetto, carente nell'esposizione offerta, ci pare essere la promettente prospettiva sociologica applicata ai gruppi e ai movimenti religiosi giudaici e cristiani nei primi secoli della nostra era, di cui però non si trova traccia nei molteplici contributi del convegno e della pubblicazione. Constatato che non si riesce ad avere un'immagine omogenea dei farisei attraverso le fonti giudaiche, cristiane e rabbiniche con connotazioni, da una parte, negative e fortemente polemiche (soprattutto dalla tradizione neotestamentaria dei vangeli, Atti e Paolo e l'interpretazione di alcuni testi di Qumran) oppure, dall'altra, positive e altamente stimabili (in particolare, in Flavio Giuseppe e nelle fonti rabbiniche), il problema di fondo non dovrebbe risiedere nell'affermare se abbiano ragione le testimonianze neotestamentarie oppure la prospettiva giudaica nell'esprimere la qualità religiosa dei farisei e la concezione corretta della Torah, bensì cogliere quanto l'*halakah* documentata nei vangeli attorno alla figura di Gesù conformasse un sistema sociale che spesso andava a confliggere con l'*halakah* dei gruppi farisei e, in un rapporto dialettico di questa natura, normalmente l'uno getta discredito sull'altro. Se avessimo testimonianze dirette di parte farisea degli scontri con Gesù e i suoi discepoli, difficilmente troveremmo parole più lievi contro di lui e il suo movimento. Dalle opere di Gerd Theissen a partire dalla fine degli anni '70 dello scorso secolo a oggi molto si è prodotto nell'applicazione delle scienze sociali e antropologiche non solo alla figura storica di Gesù ma anche al contesto socio-religioso entro il quale i farisei agivano. E una plausibile collocazione sistemica sul fronte sociologico del movimento di Gesù, da una parte, e del movimento fariseo, dall'altra, avrebbe potuto offrire qualche elemento in più di comprensione dei contenuti *halakici* e della natura dialettica delle reciproche prospettive.

Un terzo e ultimo tratto da sottoporre a valutazione consiste nel consenso quasi universale presso gli studiosi nell'indicare due misteriosi *nicknames* degli scritti di Qumran: דורשי החלקות ed אפרים in quanto riferiti ai farisei. Il presupposto di fondo dell'accademia degli studi sulla comunità dei testi di Qumran è che l'autocoscienza di tale comunità fosse connotata da una posizione avversa all'insorgere e all'operato dei maccabei/asmonei. Una visione anti-asmonea delle origini e dello sviluppo della comunità di Qumran ha portato con sé anche una se-

rie di identificazioni di nomi in codice contenuti nei manoscritti. E tra questi sono studiati in particolar modo i דורשי החלקות (tradotto nei contributi del testo con «cercatori delle cose lisce» oppure «cercatori di interpretazioni facili») e il riferimento in codice a *Efraim*; richiamano questa identificazione, assumendola per altamente probabile se non addirittura certa, Vasile Babota (pp. 48-51), Paula Fredriksen (p. 125), Yair Furstenberg (pp. 205, 211 e 214) e Jens Schröter (pp. 226 e 229). Al di là di validi motivi che si potrebbero addurre per invalidare tale assunto, è curioso quanto si dia per scontata un'identificazione con il gruppo dei farisei quando non si ha nulla di seriamente fondato in tale direzione. Se è vero che la letteratura rabbinica non si occupa di farisei, se non eccezionalmente, è ancor più vero che tra i testi di Qumran abbiamo molti meno dati per dedurne una conoscenza attestata. Eppure, il pre-giudizio anti-asmoneo delle origini di Qumran detta legge di conseguenza su un giudizio anti-fariseo dello stesso gruppo. Anche questo aspetto ci pare vada posto in seria discussione.

A conclusione, si può serenamente affermare che l'opera qui presa in analisi, al di là delle annotazioni sopra riportate, è accurata (abbiamo riscontrato pochissimi refusi ed errori nel testo), ricca di approfondimenti, aggiornata sulle posizioni più avanzate della ricerca, tesa a un obiettivo ecumenico di dialogo interreligioso e, in sintesi, funzionale allo scopo già auspicato in origine dal rabbi David Rosen.

Silvio Barbaglia
Novara
silvio.barbaglia@gmail.com

Liv Ingeborg Lied, *Invisible Manuscripts. Textual Scholarship and the Survival of* 2 Baruch (Studien und Texte zu Antike und Christentum 128), Mohr Siebeck, Tübingen 2021, pp. XVIII-320, ISBN 978-3-16-160673-1; open access: CC BY-NC-ND 4.0.

2 Baruc, ovvero l'*Apocalisse siriaca di Baruc*, è considerato dagli studiosi un libro giudaico scritto in Palestina nei primi secoli dell'era cristiana in reazione alla distruzione del Secondo Tempio. Questa semplice descrizione nasconde in realtà alcuni problemi: la sua collocazione al di fuori del canone, mentre è conservato in una pandetta; la sua origine giudaica, mentre è conservato solo dai cristiani; la datazione dell'originale al II secolo, mentre il manoscritto più antico è del VI-VII secolo. Queste sono solo alcune delle domande che hanno spinto l'Autrice a ripensare una sua precedente ricerca su *2 Baruc* condotta nell'alveo della tradizione storico-critica occidentale: *The Other Lands of Israel: Imaginations of the Land in 2 Baruch* (JSJ.S 129), Leiden-Boston 2008.

La tradizione accademica studia il testo come un'entità astratta, ricostruita dietro i «testimoni» che sono altro rispetto al testo. La trasmissione dei manoscritti mostra varianti ed errori, ma lo studioso riesce a ricostruire un «originale perduto» e su questa ricostruzione basa tutte le sue teorie. Egli non vede più il

manoscritto (di qui il titolo: *Invisible Manuscripts*). Il manoscritto è solo il testimone di un testo più antico e interessa solo la critica del testo; esso esiste come manufatto conservato in una biblioteca europea. Per ridare vita ai manoscritti, alla loro storia e alla comunità che li ha trasmessi, l'A. imbocca la strada tracciata dalla *New Philology* o *Material Philology* che mette in luce le individualità testuali e materiali di ogni copia di uno scritto e vede la materializzazione del testo come parte della costituzione del testo. Si tratta anche dell'esperienza sensoriale di avere in mano il manufatto portatore del testo.

Nel caso specifico della letteratura giudaica si pone un ulteriore problema metodologico. Nessun manoscritto antico giudaico è sopravvissuto (eccetto quelli del Mar Morto e della Genizah del Cairo), perciò la nostra conoscenza dipende totalmente dalla mediazione dei manoscritti cristiani e dall'abilità dello studioso di accedere a un testo più antico. Ma a questo punto sorgono ulteriori domande: perché le comunità giudaiche non hanno conservato questi scritti? Perché le comunità cristiane si sono appropriate degli scritti giudaici? Si giunge al paradosso che la letteratura giudaica «immateriale» (perché il testo originale è solo nella mente dello studioso) è stata ricostruita mettendo tra parentesi l'eredità «materiale» (cioè i manoscritti) di comunità cristiane minori. Il manoscritto è ridotto a testimone imperfetto e corrotto di un originale genuino.

Per affrontare queste problematiche, Lied si serve di *2 Baruc* come *case study*. Esso è conservato integralmente nel manoscritto ambrosiano *B 21 inf*, usato per l'edizione della *Peshitta* di Leiden, e buona parte in traduzione araba in un manoscritto del monte Sinai. Quasi metà del volume (i primi tre capitoli) è occupata dallo studio del manoscritto ambrosiano. Esistono altri cinque manoscritti che riportano brevi brani (un frammento greco e quattro lezionari siriaci).

Il primo capitolo mostra, sulla base di uno studio comparativo, come questo manoscritto costituisca un caso particolare sia per l'ordine di successione sia per la presenza di alcuni testi particolari. Anche se il titolo lo presenta come una pandetta di tutto l'Antico e il Nuovo Testamento, troviamo anche *4 Ezra*, *3* e *4 Maccabei*, il sesto libro della *Guerra giudaica* di Giuseppe Flavio (indicato come *5 Maccabei*). L'ordine dei libri segue un criterio cronologico e gli ultimi dieci sono dedicati alla sorte di Gerusalemme e del Tempio: i primi cinque riguardano il Primo Tempio (Siracide, Cronache, *2 Baruc*, *4 Ezra*, Esdra-Neemia), gli altri cinque la fine del Secondo Tempio (i cinque libri dei Maccabei). Si tratta di un'unica opera storiografica in linea con la concezione dei siri occidentali che si vedono come il popolo scelto, il vero Israele che ha preso il posto del popolo giudaico. Mentre l'opinione accademica dominante ritiene che *2 Baruc* sia stato composto per confortare le comunità giudaiche dopo la caduta del Secondo Tempio, la posizione materiale di *2 Baruc* in questo manoscritto serve allo scopo opposto: fa parte di un argomento antigiudaico sulla fine della vecchia alleanza realizzatasi nella distruzione di Gerusalemme e dei due templi.

Il secondo capitolo è dedicato alla trasmissione del manoscritto. Dalle note di donazione e di possesso risulta che il manoscritto fosse destinato per lo studio (*hwgy'*) dei monaci e che chi lo usa sia invitato a ricordare chi l'ha donato o chi l'ha posseduto. Il manoscritto è, dunque, uno strumento di comunicazione o un contratto tra chi ha scritto la nota e il lettore. Un rilegatore del 1415/1416 lo pre-

senta come un codice dell'Antico Testamento. L'unica copia di *2 Baruc* è giunta fino a noi perché «il codice era un manufatto prezioso, degno di essere donato, posseduto, curato e protetto. Il passaggio di proprietà nel tempo lo ha spostato nello spazio, dalla (presunta) Mesopotamia e Fustat al Monastero dei Siri, prima che finisse a Milano. Pratiche di tutela e cura hanno assicurato al codice una lunga vita, in parte modificandone la costituzione materiale e in parte preservandolo» (p. 109). La mancata attenzione alla storia del codice da parte degli studiosi ha come conseguenza l'invisibilità di coloro che hanno assicurato la sopravvivenza del manoscritto: «noi dipendiamo totalmente dal loro lavoro. Mentre ci hanno chiesto di ricordarli, le priorità e le pratiche della ricerca testuale li hanno spinti nell'oblio» (p. 110).

Il terzo capitolo cerca di identificare i lettori «attivi» che hanno lasciato una loro traccia nel manoscritto: impronte delle dita sulle pagine consunte, macchie di cera che dimostrano una lettura in ambienti poco luminosi, note e segni marginali, cancellature. Per esempio, il consumo del margine della pagina mostra che *2 Baruc* fu letto con la stessa frequenza del resto del manoscritto, esclusa la prima parte (soprattutto Genesi) che risulta molto consumata nei margini e, dunque, molto letta. Il primo risultato di questa ricerca è il superamento dell'opinione diffusa che il manoscritto non fosse per uso liturgico. Diverse note suggeriscono che questo lussuoso codice fosse usato nella liturgia per particolari occasioni. Una nota interessante è l'abbreviazione *kt* (presente anche in *2Bar* 72) dal significato ambiguo (*ktwb* imperativo, *ktyb* passivo, *ktb* participio/perfetto); Lied ipotizza che sia l'indicazione di un brano che va ricopiato, perché diversi brani così indicati coincidono con una raccolta antologica conservata presso la British Library (*Add* 14,687). Questo dimostra che il manoscritto ambrosiano è stato un esemplare da ricopiare e che *2 Baruc* è parte integrante di questo manoscritto dell'Antico Testamento e poté avere una diffusione più ampia, ma in forma frammentaria. Lied vorrebbe trarre ulteriori informazioni anche da altri particolari, ma la loro interpretazione è solo ipotetica.

Il quarto capitolo cerca di ricostruire il contesto in cui *2 Baruc* veniva letto, come testimoniano quattro lezionari, che contengono *2Bar* 44,9-15 e/o 72,1–73,2. Lied prende in esame il manoscritto *Add* 14,687, dove la lettura «da Baruc» è la quarta di sette letture prescritte per la domenica di Pasqua. Il manoscritto fu prodotto nel monastero dei Siri nel 1256 perciò si tenta di ricostruire questo contesto di uso. Si studia la storia del monastero, la storia della Chiesa della santa Vergine, il ciclo iconografico presumibilmente visto dai partecipanti alla liturgia, la descrizione dell'atto liturgico, il modo di lettura: in conclusione si tratta di un'esperienza sensoriale totale (anche l'olfatto, per la presenza dell'incenso), al cui interno si colloca la lettura del passo «da Baruc». A Lied è sfuggito un particolare interessante: la luce vibrante delle candele avrebbe dato movimento alle scene rappresentate negli affreschi. Purtroppo, mancano molte informazioni per ricostruire un quadro completo e dobbiamo presumere che ogni partecipante avrà interpretato in modo diverso il passo «da Baruc». Certamente si può concludere che l'ascoltatore l'aveva identificata come una lettura tratta dall'Antico Testamento e questo contraddice l'immagine che gli studiosi si sono fatti di *2 Baruc* come apocrifo.

Il quinto capitolo è dedicato alla prima lettera di Baruc. La Settanta e la Vulgata contengono un libro di Baruc che corrisponde alla seconda lettera di Baruc nella *Peshitta*. La prima lettera corrisponde a *2Bar* 78–86 (nella percentuale del 81,2%; ha 120 lezioni esclusive), ma con un titolo diverso. Il manoscritto ambrosiano contiene ambedue i testi: la prima lettera assieme alla seconda lettera di Baruc e alla lettera di Geremia (una triade attestata di frequente) e poi la parte finale di *2 Baruc*. Lied nota due tendenze nell'edizione della lettera: quelli che la ritengono parte integrale della trasmissione della *Peshitta* usano *2Bar* 78–86 come una variante; quelli che vedono *2Bar* 78–86 come il testo più originale usano le altre copie come varianti. Partendo dall'analisi dei 53 manoscritti che contengono la prima lettera e che datano già dal VI sec. Lied conclude che essa circolava già autonoma da *2 Baruc* e che le due lettere hanno significato diverso nei due contesti (sulla base dei titoli ritiene probabile che la finale di *2 Baruc* fosse il punto di partenza). Ciò che si può concludere da questa rassegna è che la prima lettera di Baruc appartiene alla tradizione siriaca ed era letta nella liturgia. Perciò anche tutte le varianti sono avvenute nel processo di trasmissione all'interno della comunità siriaca. Gli editori moderni considerano i manoscritti siriaci come testimoni più o meno corrotti o affidabili di un più antico originale giudaico e finiscono per dimenticare il contesto culturale che li ha prodotti e usati.

Con il sesto capitolo Lied inizia a trarre le conseguenze della sua ricerca. Ella vede un intrecciarsi di fattori che hanno deciso la trasmissione di *2 Baruc* e hanno prodotto la forma sotto cui ci è giunto. *2 Baruc* è stato trasmesso dai cristiani, in ambiente monastico (dunque, istruito) come parte dell'Antico Testamento: anche se i cristiani siri possono aver trasmesso un testo originariamente più antico, non avrebbero conosciuto le intenzioni della comunità che l'ha prodotto e non avrebbero avuto familiarità con i problemi sollevati dagli studiosi del XXI sec. «Hanno trasmesso 2 Baruc perché ne avevano bisogno per i propri scopi e la trasmissione è avvenuta alle loro condizioni» (p. 238). Lied discute cinque ambiti di trasformazioni che avvengono nella circolazione del libro: il suo *format* (libro o antologizzato), l'adattamento del contenuto ai nuovi contesti, l'attribuzione dell'opera (nei lezionari è attribuito anche a Geremia), la circolazione assieme ad altri libri (sempre con *4 Esdra*: il traduttore arabo usa espressioni del *4 Esdra* per tradurre *2 Baruc*), l'interpretazione del contenuto. La tradizionale critica testuale rientra nel secondo ambito, ma la *New Philology* ha modificato il senso delle varianti, che sono intese non più come un ostacolo sulla via d'accesso al testo più antico, bensì come un'interessante fonte di informazione sui continui cambiamenti che intervengono ogni volta che si prende in mano il testo per leggerlo o ricopiarlo. Gli studiosi dipendono totalmente da ciò che rimane (i manoscritti) ma allo stesso tempo non sono consapevoli di quello che ciò implica per il proprio lavoro.

Il settimo e ultimo capitolo riassume il percorso compiuto e ne mostra i frutti. In primo luogo, si tratta di una storia della ricezione che porta anche un contributo alla conoscenza del cristianesimo siriaco. In secondo luogo, mette in discussione l'opinione dominante (*Academic Narrative*) su *2 Baruc*: parlare di canone, apocrifi e pseudoepigrafi non serve per comprendere il rapporto delle comunità siriache con i testi «biblici». *2 Baruc* non offre conforto ai giudei dopo la

fine del Tempio, perché la sua forma materiale e il contesto dicono il contrario. *2 Baruc* risulta un testo cristiano e l'opinione che sia un testo giudaico del I-II sec. non è provata: le caratteristiche che gli studiosi identificano come giudaiche potrebbero essere «giudaiche» secondo la costruzione nel proprio immaginario fatta da greci, siri o arabi. L'*Academic Narrative* dipende dalla divisione del lavoro tra quelli che lavorano sui manoscritti per produrre un'edizione critica e quelli che interpretano i testi sulla base del lavoro fatto dai propri colleghi: tra i membri di questo secondo gruppo molti non sono formati al lavoro sui manoscritti e solo pochi hanno visto o studiato un manoscritto. Le ultime righe del libro adombrano anche la responsabilità della mentalità coloniale europea che ha sottratto manufatti dal loro luogo di origine per riempire i propri musei: noi pubblichiamo o interpretiamo testi che si basano su manoscritti che appartengono a qualcun altro.

Il lavoro di Lied si presenta come un *case study*. Perciò va apprezzato l'aspetto metodologico, senza scendere nella discussione dei dettagli. Per esempio, Lied ritiene che *Add* 14,687 prescriva tre volte la lettura del brano di Baruc: a Pasqua, e poi «the Eighth Sunday after the Resurrection, and also New Sunday"» (p. 157), ma si potrebbe tradurre «la domenica dell'ottava dopo la risurrezione, cioè la nuova domenica»; quindi, si legge due volte: a Pasqua e nella domenica *in albis*. Comunque, la divergente interpretazione dei dettagli non inficia la tesi generale. Infatti, Lied è consapevole dell'asimmetria tra il proprio approccio, che riguarda lo studio dell'unico manoscritto di *2 Baruc*, e la critica testuale, che ha a che fare magari con un migliaio di manoscritti, come nel caso del Nuovo Testamento. Mentre lo studio di un testo medievale occidentale si trova a suo agio nella *Material Philology*, nel caso dei manoscritti siriaci non è possibile godere degli stessi vantaggi, soprattutto per la lacunosa conoscenza del cristianesimo siriaco. Per questo Lied è costretta spesso a formulare una serie di ipotesi che offrono scenari diversi, ma il suo scopo non è di arrivare alla certezza, bensì di mostrare l'insufficienza e le precomprensioni della comunità scientifica. Anche se il bersaglio implicito sono gli studiosi della letteratura giudaica antica (ricostruita con testi cristiani!) le osservazioni valgono per chiunque si occupi dei testi antichi.

Potremmo vedere la *New Philology* come il punto di arrivo di una tendenza sempre maggiore allo studio globale di un testo. Da tempo la critica testuale si è spostata sempre più verso lo studio del «testimone» piuttosto che del «testo» originale, per usare una terminologia tradizionale. Un esempio sono i numerosi lavori sulle tecniche di traduzione, che vedono le varianti come portatrici di una valenza ermeneutica. Più recentemente è emerso un interesse anche per gli elementi paratestuali, come mostrano la serie «Pericope. Scripture as Written and Read in Antiquity» (edizioni Van Gorcum, ora Brill), dove si parla di *Delimitation Criticism. A New Tool in Biblical Scholarship* (dal titolo del primo volume, del 2000) e la serie «Manuscripta Biblica» (edizioni De Gruyter). Però, nel riassumere il volume abbiamo trascurato tutti quegli aspetti tecnici e codicologici che avrebbero interessato i siriacisti e abbiamo tenuto presente quegli aspetti che possono interessare il biblista, sui quali ora possiamo fare alcune riflessioni.

In primo luogo, la storia dell'interpretazione, che nei commentari si trova dopo la presentazione e l'interpretazione del testo, dovrebbe precederle, perché

anche la nostra interpretazione è un epigono di quella storia dell'interpretazione e nella *Wirkungsgeschichte* vanno inserite anche le interpretazioni che si possono ricavare dall'osservazione diretta dei manoscritti; anzi, sono proprio i manoscritti che hanno creato la *Wirkungsgeschichte*. Andando oltre Lied, si può dire che anche il contesto di lettura di Lied, dello studioso contemporaneo e di chi scrive questa recensione appartiene alla *Wirkungsgeschichte* di *2 Baruc*. Perciò è necessario essere consapevoli del significato del proprio lavoro: un contesto universitario potrebbe condizionare gli studi biblici in funzione della carriera accademica.

In secondo luogo, la realtà fisica del manoscritto deve rendere consapevoli i nuovi esegeti che il testo non è prima di tutto un'entità astratta di strutturalista memoria, ma un manufatto fisico. Oggi, invece, il testo è prodotto dallo stesso lettore, perché può fargli assumere diverse configurazioni adattandolo allo *screen* del computer. Inoltre, grazie agli *audiobook* sta riproponendosi la situazione degli antichi, che non leggevano in silenzio, ma ascoltavano una lettura ad alta voce. L'osservazione di Lied secondo cui molti studiosi dei testi del passato non avrebbero mai preso in mano un manoscritto deve essere un monito per il biblista. Se si prende in mano un manoscritto ci si rende conto che la trasmissione di un testo non va confrontata col modello ideale della fotocopia o della ristampa di un testo fisso. Per fortuna oggi abbiamo a disposizione la riproduzione digitale di molti manoscritti che si possono consultare dal proprio PC. A conferma delle osservazioni di Lied mi permetto di aggiungere l'esperienza personale riferita in «L'apocalisse del giovane Daniele (*Syr Dan*)», in *Rivista di storia e letteratura religiosa* 42(2006), 109-129. Dal confronto tra questo testo e l'*Apocalisse siriaca di Daniele* emerge una notevole libertà nell'uso di uno stesso testo, ben lontana dai parametri cui ci ha abituati l'invenzione della stampa, con l'idea di un testo fisso e riproducibile esattamente in più copie.

In terzo luogo, dobbiamo prestare attenzione alle etichette. Il concetto di canone non può essere dedotto dalle testimonianze dei manoscritti, ma è un atto impositivo di natura giuridica, per cui anche la definizione di apocrifo o pseudepigrafo risulta essere il sottoprodotto di una decisione canonica o dogmatica. In base al principio *lex orandi lex credendi*, *2 Baruc* è un testo canonico nella Chiesa siriaca.

In quarto luogo, il passaggio da un manoscritto posteriore di cinque secoli a un testo originale non conservato rende ipotetica ogni altra ricostruzione basata su questo passaggio. Le opinioni condivise da una comunità accademica spesso sono solo il risultato di un'abitudine o della fama di chi le ha messe in circolazione.

Claudio Balzaretti
via Galvani, 13
28100 Novara
claudiobalz@gmail.com

Cecilia Ambrosini – Federico De Dominicis – Maria Galli (edd.), Francesco Santi (presentazione), Rossana Guglielmetti (introduzione), *Osculetur me. Tre commentari anonimi al Cantico dei Cantici* (Opere perdute e anonime 3), SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2022, pp. XV-340, € 68, ISBN 978-88-9290-172-8.

This book presents the Latin texts of three anonymous commentaries on the Canticle of Canticles, which were defended as master's theses (*lauree magistrali*) under the supervision of Rossana Guglielmetti at Milan University (p. xiv). All three editions were published online (ecodicibus.sismelfirenze.it) and then revised for the print edition, which is also available as an open-access PDF document on the publisher's website (sismel.it).

The volume begins with a foreword by Francesco Santi (pp. vii-x), in which he reflects on various types of anonymity and the importance of the Bible in the Middle Ages. Guglielmetti provides an introduction (pp. xi-xv). Before her synthetic contextualization of the three works, she makes a twofold case for saving such anonymous commentaries from oblivion: 1) They are the «invisible rings» that join the known authors (p. xi), and 2) they fill out the panorama of medieval exegesis, for which a whole intellectual class took responsibility (p. xii).

Readers owe a debt of gratitude to the book's three editors, whose labors have brought to light texts hitherto available only in manuscript. Despite the limitations that I will detail below, the fact remains that this publication advances our knowledge of various fields of study by rendering these texts accessible to anyone who reads Latin. I will treat them in order, using parenthetical references to indicate the page and line numbers (page, line) at which a word, phrase, or longer block of text begins.

The biblical references for all three works have been filed under the letter B, for *Bibbia*, in the general index (pp. 337-340). The lack of a separate biblical index for these Canticle commentaries betrays the limited sensitivity to biblical citations that pervades the whole book. Abbreviations, likewise, are an issue for all three works, since none of them presents a truly complete list of sigla just before the Latin texts, nor is there any definition of general abbreviations.

Maria Galli produces her critical edition (pp. 1-79) on the basis of the two known manuscripts of an anonymous commentary, which she cautiously dates to the final decades of the eighth century or the very early ninth: Paris, Bibliothèque Nationale de France (BNF), lat. 15679, and Arras, Bibliothèque Municipale 235, also numbered as 1079 (p. 3). Although Galli does not provide information about the online availability of these, they can be found within the BNF's Catalogue Collectif de France (ccfr.bnf.fr). The Arras manuscript has suffered major damage, and the Paris one lacks many folios, but the two of them complement one another to provide a remarkably complete edition. Sporadic underlining, to indicate where only one manuscript is legible, marks most of the work and renders the edition less pleasant to read. Nevertheless, Galli has done well to choose this method rather than overburdening the apparatus (p. 12; see pp. 40-79).

The anonymous author, editor rather, has drawn heavily from two direct sources: Origen's commentary on the Canticle according to Rufinus's Latin translation, which he epitomizes until it ends at Cant 2,15, and Justus of Urgell's commentary on the Canticle, which he reproduces quite faithfully from Cant 2,16 on. Critical editions of these two sources provide the principal basis for correcting scribal errors (p. 7).

Galli has used small capital type for citations of the Canticle, both the lemmata and their shorter reprises. Direct biblical citations have usually been identified (except Gal 2,9 at 47,123), but biblical allusions have been passed over. Galli has shown competence in the correction of many scribal errors. Nevertheless, the quantity of remaining errors of various sorts undermines confidence in the text presented. The edition does not always correspond to the manuscript images available online: *sit* for *fit* (71,135); *meus* for *meum* (72,1); *populum* for *populus* (74,59); *Iesus* for *Iesu* (76,105). Galli often corrects *iuxta Rufinum* or *iuxta Iustum*, but many more readings should have been emended in this manner: <>*um* (25,316); *propitiatorum* (26,330); *pro ergo* (33,90); *ornare* (52,104); *vires* (52,116); *temporalia* (54,5); *confessarum* (57,86); *contemta* (58,127); *operare* (60,200); *addens* (62,249); *resurrectionem* (63,20); *ritos* (65,93); *tranquillitate* (66,125); *sollicitudinem* (66,125); *omnes* (66,129); *chorus* (67,1); *habuisse* (69,72); *furentia* (75,95). There are spelling errors: *diicit* (34,121, for *dicit*); *caritae* (49,28, for *caritate*); *emiciuntur* (53,162, for *emittuntur*); *crediderun* (71,133, for *crediderunt*); *timt* (73,15, for *timet*). There are about a dozen instances in which there is no space between words, a couple of errant letter 'U's, inconsistent italics, and an inconsistent editorial approach to orthography.

De Dominicis's edition of a twelfth-century commentary, perhaps composed in the Neapolitan Monastery of Sts. Severino and Sossio, occupies half of the book (pp. 81-248). The Biblioteca Nazionale Vittorio Emanuele III in Naples holds the *codex unicus* of the work, shelved as ex-Vind. Lat. 15, which shares some readings with an eleventh-century Bible of the same monastery (pp. 86s).

The principal source for the Neapolitan commentary is another anonymous commentary, from the eleventh or twelfth century, for which a critical edition is available (pp. 87s). The source commentary draws from a broad range of Latin Canticle commentaries: Rufinus's translation of Origen, Justus of Urgell, Gregory the Great, Alcuin, and Haimo of Auxerre (p. 89). To these, the Neapolitan adds many others, citing Gregory the Great by name but employing Venerable Bede, Williram of Ebersberg and others without naming them (pp. 87s). Underlining in De Dominicis's edition helpfully indicates additions to and reworkings of its principal source.

The Neapolitan commentary's redactor frequently reworks the older commentary, for example, by expanding its dichotomy between the things of this world and those of heaven. Likewise, he insists on the Holy Spirit's sevenfold grace, adds remarks about the devil, and polemicizes against profane learning.

De Dominicis makes many competent interventions to make the corrupt manuscript more readable (e.g., *aeriis* [202,290]; *tenera* [234,339]; *in ea* [238,483]). One would like to see emendations of *argentums* (118,352); *er* (126,48); *innocui* (128,107, for *innotuit*); *cornonaberis* (159,241); *es* (159,243, for

est); *pulchram* (165,415, for *pulchra*); *ab renuntiatione* (167,493, for *abrenuntiationis*), *ecclesia catholicam* (193,693). The reader will quickly recognize words run together that should have a space between them, of which I counted nineteen instances. Since the edition does not indicate its source's folios, it will be difficult to compare it to the original.

The edition's biggest problem is its biblical citations. At one point, De Dominicis appropriately marks four citations in a single paragraph (112,135) but only indicates the biblical reference for the last of the four, omitting Eph 2,7, Ps 33,2, and Job 2,10. Unfortunately, these are not isolated instances. There are also direct citations that are not even marked with quotation marks (e.g., John 1,12 [127,64]; 1 John 5,16 [159,238]; Ps 1,2 [191,631]), many clear biblical allusions that go unnoticed (e.g., Ezek 23,3 [*Vetus Latina*, 120,418]; Acts 8,26-40 and Acts 10,2 [143,21]; Ps 83,8 [201,259]; Eph 2,20 [237,433]; Ps 75,2 [238,485]; 1 Cor 15,28 [239,505]; Luke 20,36 [239,509]), and one that should cite Rom 9,15 instead of that verse's biblical source, Exod 33,19 (178,240). Sometimes the verse's interpretation is in quotation marks along with the biblical text (246,716), a problem that is especially prevalent for Canticle citations, which are in italics rather than quotation marks (e.g., 141,526; 149,201; 150,254; 152,6; 176,175). The use of italics, in fact, is quite inconsistent overall.

Cecilia Ambrosini has edited a twelfth-century commentary from a *codex unicus* of the same century, held in Paris by the Institut de Recherche et d'Histoire des Textes (IRHT) under shelf mark CP406 ms 31 (pp. 249-335). The commentary relies heavily on Carolingian interpreter Haimo of Auxerre and, of the three printed editions of his Canticle commentary, most closely matches the edition published within the works of St. Thomas Aquinas in Parma, v. 14, in 1863 (*Haimo T* in the apparatus; pp. 253s). Besides Haimo, the commentary borrows especially from Anselm of Laon, as well as Gregory of Elvira, Justus of Urgell, and others. Ambrosini provides a helpful overview of these sources by chapter and line (pp. 268s) but does not include them in the apparatus, forcing one constantly to flip back to the overview to ascertain while lines have been drawn from Haimo, Anselm, and the others.

For Cant 1, the edition has a main column for the text drawn from what must have originally been a glossed Bible's *glossa marginalis*, and a right-hand column in smaller type for glosses that originated as a Bible's *glossa interlinearis* (pp. 256-259). The interlinear gloss quickly tapers off and is lacking from Cant 2 on. Ambrosini presents the lemmata in small capital type and uses italics for any biblical citations in the commentary. Unfortunately, the lack of verse numbers makes it difficult to navigate the text.

Some interesting additions to Haimo's commentary include the claim that there is no literal sense for Cant 8,1a (*Quis michi det te fratrem meum suggentem ubera matris mee?*), and reflections on the contemplative versus the active life (332,137; 334,213).

The critical apparatus shows that Ambrosini has made many competent textual interventions (e.g., 274,11; 288,148; 298,56; 299,76). Virtually every page has emendations *iuxta Haimonem T*, but there are plenty more to carry out: *hoc* (312,178, *hec*); *porticum templum* (323,73, *porticu templi*); *potum* (323,84,

potus); *inde* (324,123, *unde*); *mundum* (325,145, *mundo*); *respondes* (328,32, *respondebis*); *ista* (330,79, *isti*); *pertulimus* (330,90, *pertulerim*, even though the apparatus claims that it was corrected); *et* (330,97, *ut*). *Hyroo* (282,241) should be changed to *hyrco*. The cases of many words have been corrected, but many still need intervention, such as: *percepturam* (297,23); *plenus* (299,67); *timore* (312,158); *ignorantiam* (329,68). The apparatus sometimes reads *conieci* or *supplevi* (good interventions, e.g., at 287,109; 301,123; 329,50), but these have no brackets or other marking in the text.

The biblical citations and allusions have been identified only very sporadically. Some missed citations in Cant 1–3 include: 1 Cor 13,8 (283,284); 1 John 4,19 (284,33); Cant 2,9 (287,105.107). In the case of the Cant 2,9 citation, the lack of its delimitation hinders the fluid reading of the text. Missed allusions in Cant 1–3 include: 1 John 4,19 (277,99); Gen 25,13 and 1 Chr 1,29 (277,117); Acts 8,1 (278,139); Ruth 4,13 and 4,17 (282,239); Phil 1,23 (285,45); Gen 27,28 (285,57); Gal 4,28 (285,60); Eph 4,5 (290,189); 1 Cor 13,12 (290,193); 1 Tim 2,5 (294,124); 1 Cor 9,27 (295,150); 2 Tim 1,10 (296,186). The Psalms have been cited according to the Hebrew numbering (except at 301,120), even though the text conforms to the Gallican Psalter. A verse from the Simon Magus pericope, Act 8,10, is cited for a reference to Philip and the eunuch, and Cornelius (291,27). In short, the edition needs major intervention in the identification and delimitation of biblical passages.

The orthographical principles enumerated in the introduction (p. 266) have been employed only sporadically. There is alternation between *-ti-* and *-ci-* when these are followed by a vowel (e.g., 273,57 and 279,160; 287,123 and 314,226; 293,72 and 294,101; 306,276 and 310,99). Double consonants should follow the classical norm (266), but one finds *repperimus* for the present tense (292,42) and *reperi* for the past (312,171). *Inmaculata* (308,54) fluctuates with *immaculata* (308,59) and *hinnuli* (300,87) with *hinuli* (322,48); besides *admonetur* (329,58) one finds *ammonentis* (287,116). The manuscript's *sugentem* (327,11) has been altered to *suggentem*, but its *consumatum* (327,193) has not been emended to *consummatum*.

There are a couple of stray periods (288,156; 294,123), a missing one (326,158), and words run together without a space (290,197).

Galli, De Dominicis, and Ambrosini have enriched our knowledge of medieval Canticle commentaries and their transmission. The publication of three Latin texts has laid the groundwork for studies on their content and, it is to be hoped, will serve as a stimulus for bringing more manuscripts to light. Overall, the book's three works have been edited sufficiently well to be useful, with a great deal of caution.

Kevin Zilverberg
University of St. Thomas
2115 Summit Avenue
St. Paul, Minnesota 55105
United States of America
kjzilverberg@stthomas.edu

Juan Manuel Granados Rojas, S.J., *Why Do You Judge Your Brother? The Rhetorical Function of Apostrophizing in Rom 14:1–15:3* (Studia Analecta Biblica 15), Gregorian & Biblical Press, Roma 2020, pp. 198, € 24, ISBN 978-88-7653-729-5.

Il libro di Granados studia la controversia tra forti e deboli in Rm 14–15, attraverso l'impianto retorico del testo, evidenziando che Paolo non cerca una soluzione che tenga conto delle posizioni in conflitto ma tenta di superarle invitando i romani al mutuo rispetto e all'unanime preghiera. Senza tralasciare gli aspetti storici, la monografia ne mette in rilievo gli aspetti retorici, che portano Granados ad affermare come l'interesse prioritario di Paolo in Rm 14–15 sia quello di indurre i romani all'unità. Questa finalità presuppone senz'altro l'esistenza di un conflitto, ma l'interesse di Paolo non si concentra sulla sua descrizione, bensì sugli elementi atti al suo superamento, cioè, l'edificazione della comunità.

Granados affronta le problematiche del testo seguendo in linea di massima l'ordine dei versetti, il che ne facilita la lettura. La prima questione che si pone riguarda la qualificazione degli eventuali gruppi contrapposti, cosiddetti «forti» vs. «deboli». Laddove molti esegeti dedicano attenzione al conflitto sottostante ai cc. 14–15, Granados lo ritiene invece meno importante rispetto agli aspetti retorici. Nel primo capitolo, infatti, dedica alcune pagine all'analisi di 14,1 («Accogliete chi è debole nella fede, senza discuterne le opinioni»), un versetto che sorprende per la sua scarsa concretezza: Paolo non spiega in che cosa consista la debolezza nella fede e nemmeno chi siano i soggetti caratterizzati da tale atteggiamento debole. Secondo Granados, quest'ambiguità risponde all'interesse di non incidere sui motivi del conflitto, in modo da favorire la concordia, come testimoniano in seguito i vv. 2s (pp. 15-20) che sottolineano come risulti eloquente l'interesse di Paolo a superare il conflitto (v. 3) piuttosto che a descriverlo (v. 2): «Uno crede di poter mangiare di tutto; l'altro, che invece è debole, mangia solo legumi. Colui che mangia, non disprezzi chi non mangia; colui che non mangia, non giudichi chi mangia: infatti Dio ha accolto anche lui». Per l'autore la forza dei versetti sta nell'invito a non disprezzare e a non giudicare, intenzione che si consolida con le apostrofi dei vv. 4a («Chi sei tu, che giudichi un servo che non è tuo?») e 10 («Ma tu, perché giudichi il tuo fratello? E tu, perché disprezzi il tuo fratello?»). Entrambe cercano di dissuadere dal giudizio, ma questo non basta. Paolo mette in rilievo, oltre al dissuadere, astenendosi dal giudizio, anche il persuadere alla concordia, che poggia su due elementi: da un lato, Dio che è unico padrone di ogni giudizio (v. 4b: «Stia in piedi o cada, ciò riguarda il suo padrone [κύριος]»; v. 10b: «Tutti infatti ci presenteremo al tribunale di Dio»); dall'altro, la comparsa per la prima volta nei cc. 14–15 del termine «fratello», due volte al v. 10, onde costruire un «noi» che renda possibile superare l'«io» (pp. 20-29).

Il secondo capitolo (pp. 30-41) è dedicato a una questione marginale che potrebbe ledere la visione di Granados sul carattere non identitario dei cc. 14–15. Si tratta dell'interpretazione del pronome αὐτόν in 14,3: ὁ θεὸς γὰρ αὐτὸν προσελάβετο («Infatti Dio ha accolto anche lui»). Una lettura grammaticalmente scrupolosa farebbe collegare αὐτόν al sostantivo immediatamente precedente, τὸν ἐσθίοντα («co-

lui che mangia», riferito cioè ai «forti»), facendo pensare che il brano sia centrato sulla difesa dei forti di fronte ai deboli giudaizzanti. Granados, però, tiene a dimostrare che lungo i cc. 14–15 c'è sempre una presentazione bilanciata delle posizioni in gioco, senza che l'una prevalga sull'altra, cosicché mediante l'anfibologia l'autore spiega che il singolare αὐτόν si riferisce a entrambi i soggetti, sia i forti che i deboli. In questo capitolo, inoltre, Granados porta a termine una critica puntuale alle posizioni di Barclay, il quale ritiene che in Rm 14–15 vi sia una indubbia discussione di carattere identitario intorno a questioni alimentari. Senza voler esprimere un giudizio netto, si ritiene che le posizioni di Barclay e Granados non siano incompatibili. Benché appaiano chiare nel brano le controversie sui cibi come afferma Barclay, questo non inficia la posizione di Granados che ritiene che Paolo sorvoli sulle questioni di dettaglio per concentrarsi sugli aspetti di crescita della comunità.

Confermato che in Rm 14–15 è decisivo il ruolo dell'aspetto fraterno, l'A. affronta nel terzo capitolo (pp. 42-59) il rapporto esistente tra Rm 14–15 e 1Cor 8–10 sulle carni immolate agli dèi e sulla possibilità per i cristiani di cibarsene, e, analizzando scrupolosamente i brani delle due lettere (in concreto 1Cor 8,1-13 in paragone a Rm 14,1-12), arriva alla conclusione che, pur rimanendo strettamente legati, i due testi presentano delle differenze. Nello specifico 1Cor è più focalizzato sull'amore (ἀγάπη appare in 1Cor 8,1 e ἀγαπάω in 8,3), mentre Rm 14 lo è sull'unione fraterna. Senza dubbio, si tratta di un'analisi corretta anzi meticolosa, visto che tanto l'invito all'amore in 1Cor 8 quanto quello all'unione fraterna in Rm 14 non sembrano essere in sostanza molto distanti tra loro. D'altronde l'autore stesso ne è conscio, visto che chiude il capitolo affermando: «In Rom 14:1–15:13, "love" remains the overall framework for Paul's paraenesis, but it is reformulated in terms of welcoming (*proslambanô*) one another (*allêlous*)» (pp. 58s). In realtà – e Granados ne coglie bene il senso – preoccupazione principale dell'apostolo sia in 1Cor 8–10 sia in Rm 14 sono i due comportamenti scorretti al centro dei due brani: almeno statisticamente la parola più ricorrente in 1Cor 8 è γνῶσις (8,1.7.10.11), da intendere come «conoscenza» o meglio affermazione ostinata dei propri criteri, mentre in Rm 14 è il verbo κρίνω (14,3.4.5bis.10.13bis.22), che va inteso come giudizio nei confronti del prossimo. Sono queste le attitudini al centro dei due brani che li rendono molto simili, contro cui Paolo propone una disposizione più consona all'amore (1Cor 8) e alla comprensione dei fratelli (Rm 14).

A partire dal quarto capitolo inizia la seconda parte del libro, dedicata allo studio di 14,13-23. In particolare, il quarto capitolo si concentra sull'analisi di 14,13. L'A. affronta due difficoltà: in primo luogo, la doppia valenza del v. 13, che per alcuni esegeti chiude 14,1-12, mentre per altri apre la nuova sezione 14,13-23; in secondo luogo, i due termini πρόσκομμα («inciampo») / σκάνδαλον («scandalo») del v. 13, se siano stati usati in sinonimia oppure se ciascuno dei due termini descriva uno dei gruppi in conflitto (forti o deboli). Quanto alla prima difficoltà, Granados risolve il problema della doppia valenza del v. 13, intendendolo come chiusura di quanto precede (14,1-12) e apertura di quanto segue (14,14-23). Riguardo ai termini πρόσκομμα e σκάνδαλον, li considera sinonimi, anche perché ciò si rinviene nella versione dei LXX, rifiutando l'opinione di altri esegeti che applicano ciascun termine ai gruppi in conflitto: πρόσκομμα riferito al fastidio dei forti a causa degli scrupoli dei deboli, e σκάνδαλον riferito al dilemma dei deboli di fronte al mangia-

re dei forti. Concordiamo con Granados che è più probabile la sinonimia dei termini in 14,13, e che il doppione non allude ai due gruppi romani in conflitto, ma è dovuto all'accostamento della coppia προσκόμματος / σκανδάλου riscontrabile in Is 8,14, non già secondo la tradizione di lettura dei LXX (che contiene il doppione (προσκόμματι / πτώματι), ma secondo una tradizione di lettura προσκόμματος / σκανδάλου che doveva essere comune tra i cristiani, reperibile peraltro sia in Rm 14,13, in 1Pt 2,8 e in Rm 9,33 (le due ultime quali conflazioni di Is 28,16 + Is 8,14).

Nel quinto capitolo, l'A. commenta Rm 14,13-23, dedicando una speciale attenzione al v. 16 e alla struttura generale della pericope. Per quanto riguarda 14,16, l'A. risolve l'ambiguità del pronome ὑμῶν («voi») applicandolo, in linea con la sua tesi di fondo, sia ai forti che ai deboli. In relazione alla struttura, Granados evidenzia un'alternanza di spiegazioni ed esortazioni che hanno lo scopo di invitare i romani alla concordia. Si tratta di un'opinione presentata in modo convincente, anche se – a mio parere – la struttura di 14,13-23 non è solo lineare (successione di spiegazioni ed esortazioni), ma anche concentrica, con al centro il riferimento allo Spirito Santo/Cristo/Dio nei vv. 17-19, e agli estremi (vv. 13-16 // 20-23) le esortazioni/spiegazioni riguardanti il rapporto fraterno.

Nel sesto capitolo, l'A. illustra tre elementi a sostegno della sua tesi inclusiva che comprende insieme forti e deboli: 1) l'espressione δικαιοσύνη καὶ εἰρήνη καὶ χαρά in 14,17b che non riguarda solo aspetti forensi (giustificazione dell'individuo) ma anche una responsabilità etica comunitaria; 2) l'espressione ἐν πνεύματι ἁγίῳ (v. 17c) che non va solo riferita all'azione interna dello Spirito nell'individuo, ma anche all'effetto della sua azione nell'intera comunità; e 3) la maggiore dipendenza tra i vv. 17-18 e il v. 19 (non ammessa da tutti gli autori), che permette di applicare ai vv. 17-18 la più chiara prospettiva etica del v. 19 («Cerchiamo dunque ciò che porta alla pace e alla edificazione vicendevole»). Pure in questo capitolo l'analisi di Granados si rivela approfondita nello studio delle diverse figure retoriche che caratterizzano il costrutto (*correctio*, *refutatio-confirmatio*, metonimia) e che, solo per mancanza di spazio, non citiamo analiticamente.

Nel settimo capitolo, Granados evidenzia altri due aspetti a favore della lettura che vede come destinatari delle esortazioni dell'apostolo sia i forti che i deboli contemporaneamente. Il primo riguarda 14,20a: «Non distruggere l'opera di Dio per una questione di cibo», in cui l'espressione ἔργον τοῦ θεοῦ non va riferita soltanto ai deboli come ritengono alcuni autori, ma, tenendo conto dell'insieme dei vv. 15-20, includerebbe anche i forti (pp. 101-103). Il secondo si trova in 14,20b («Tutte le cose sono pure; ma è male per un uomo mangiare con scandalo»), in cui l'espressione διὰ προσκόμματος risulterebbe anfibologica, cioè varrebbe sia per i deboli che non devono mangiare scandalizzando la propria coscienza, che per i forti che non devono mangiare contro la coscienza scandalizzata dei deboli (pp. 103-109). È questa un'acuta osservazione di Granados, perché sottolinea l'equilibrio di Paolo nell'impostare il problema: esortando entrambi i gruppi, non predilige l'uno rispetto all'altro. Mi pare, tuttavia, che sussistano due problemi interpretativi: in primo luogo, se la seconda parte di 14,20b può abbracciare sia i deboli che i forti, non sembra che possa dirsi lo stesso per la prima parte del versetto («Tutte le cose sono pure»), in cui l'affermazione sembra corrispondere più alla posizione dei forti che non a quella dei deboli; uguale obiezione si può muovere

nei confronti di 14,21 («È bene non prendere carne né vino né altra cosa che possa scandalizzare tuo fratello»), che Granados considera ambivalentemente riferita ai forti e ai deboli (p. 113), ma che appare applicabile più facilmente ai forti. Pur concordando con Granados che il discorso di Paolo sia per molti aspetti ambiguo (soprattutto in 14,13-20), va detto che l'ambivalenza è desunta più dalla comprensione globale del testo che non da ogni singolo versetto, e in concreto 14,21-23 sembra riflettere piuttosto la posizione dei forti. Sia come sia, Granados si è impegnato a sostenere una lettura ambivalente *tout court*, che ha non pochi meriti.

Nell'ottavo capitolo, l'A. affronta la lettura di 15,1-6. Non mi soffermo sugli aspetti che in modo indiscutibile danno ragione all'interpretazione solidale, comprendente forti e deboli, sostenuta da Granados (cf. i termini πλησίον e οἰκοδομή in 15,2, τὸ αὐτὸ φρονεῖν ἐν ἀλλήλοις in 15,5, ὁμοθυμαδὸν e ἐν ἑνὶ στόματι in 15,6), mi soffermo invece sull'analisi del Sal 68,10 in Rm 15,3, che Granados studia in relazione alla sua importanza sia come argomento di autorità sia come contributo specifico alla soluzione del problema forti/deboli, dal momento che la citazione invita i cristiani di Roma a seguire l'esempio di Gesù che, secondo l'interpretazione cristiana del salmo, caricò su sé stesso le offese fatte a Dio: «Gli insulti di chi ti [Dio] insulta ricadano su di me [Cristo]» (Sal 68,10). Granados spiega bene che, allo stesso modo, il cristiano che si sentisse oltraggiato da altri cristiani (nel caso che ci occupa, forti e deboli) dovrebbe in primo luogo caricare su sé stesso le colpe altrui. Questa interpretazione dà ragione della citazione del salmo nel c. 15, superando le critiche di alcuni autori che la consideravano fuori contesto o persino una glossa introdotta nel testo in un momento posteriore. Molto interessante è anche la motivazione che Granados rileva in Rm 15,4: «Tutto ciò che è stato scritto prima di noi, è stato scritto per la nostra istruzione, perché, in virtù della perseveranza e della consolazione che provengono dalle Scritture, teniamo viva la speranza». L'espressione «per la nostra istruzione», infatti, pone 15,4 in sintonia con altre citazioni paoline che dimostrano il valore attualizzante della Scrittura per le comunità a cui Paolo scrive (cf. Rm 4,23s; 1Cor 9,9; 1Cor 10,6-10), nonché il fatto che l'intero testo di Rm 15,1-4 è ben articolato, nonostante alcuni autori non ne fossero convinti.

A questo punto della trattazione faccio solo qualche osservazione in merito al capitolo ottavo. Ferma restando l'affermazione che Paolo offre un approccio solidale al conflitto romano, chiedendo lo stesso comportamento ai forti e ai deboli, non sempre però indirizza il discorso a entrambi. Per esempio, 15,1 pare riferirsi solo ai forti: «Noi, che siamo i forti, abbiamo il dovere di portare le infermità dei deboli, senza compiacere noi stessi». È vero che nell'insieme dei cc. 14–15 prevale l'insistenza paolina di mutuo rispetto, ma in alcuni versetti sembra che Paolo parta dalla posizione di uno dei gruppi per poi allargare la prospettiva. L'osservazione comunque non toglie nulla all'aspetto sostanziale: lo scopo finale di Paolo è indurre a un atteggiamento comune. Un altro aspetto a cui Granados dedica attenzione è la problematica delle due preposizioni διά in 15,4b: «in virtù della [διά] perseveranza e [διά] della consolazione che provengono dalle Scritture», che egli propone di leggere in endiadi come una sola preposizione διά: «in virtù della perseverante consolazione» («enduring consolation» nell'originale inglese: pp. 141s). L'endiadi è senz'altro possibile, tuttavia chiedo solo se, magari, la duplicità delle due preposizioni non possa rispecchiare in qualche modo la

progressione del testo in 15,1-4: il primo διά invita alla perseveranza richiesta per una mutua sopportazione (15,1s), mentre il secondo διά invita alla consolazione da cercare in Cristo attraverso la lettura delle Scritture (15,3s). Difficile fare una scelta, ma forse almeno la lettura che proponiamo dà ragione della tradizione testuale che ha conservato le due preposizioni διά come due momenti diversi nel rapporto fraterno: la pazienza e la preghiera.

Nel nono e ultimo capitolo, Granados completa la ricerca dedicandosi a 15,7-13. Qui l'A. rinviene nuovamente alcuni termini a conferma della sua interpretazione inclusiva del discorso di Rm 14–15, come per esempio in 15,7 nell'espressione προσλαμβάνεσθε ἀλλήλους («accoglietevi a vicenda»). Maggiore attenzione, poi, Granados pone ai vv. 8-9a, che offrono una sorta di conclusione cristologica al discorso paolino sui rapporti forti/deboli: «Dico infatti che Cristo è diventato servitore dei circoncisi per mostrare la fedeltà di Dio nel compiere le promesse dei padri; le genti invece glorificano Dio per la sua misericordia» (traduzione CEI 2008). 15,8-9a mostra alcuni punti di difficili esegesi, specialmente nell'interpretazione della particella greca δέ che collega le due clausole dedicate ai circoncisi e ai gentili, particella δέ che la recente traduzione CEI traduce con un «invece» avversativo, come propongono anche altri esegeti, laddove Granados ritiene giustamente che sia poco convincente. Infatti un rapporto di opposizione tra le due clausole farebbe presupporre un certo contrasto tra giudei e gentili, presunzione assolutamente contraria alla unione di intenti che Paolo vuol perseguire nel conflitto tra forti e deboli. Con solide argomentazioni, invece, Granados dimostra che il valore più adatto da dare alla particella δέ nel contesto è di transizione, equivalente all'italiano «cioè». In questo modo l'A. dimostra che il disegno salvifico di Dio è costituito da un unico movimento che comporta contemporaneamente l'adempimento delle promesse ai padri e la salvezza dei gentili. Segnaliamo infine un ultimo aspetto, anche se forse di dettaglio. In Rm 15,8s, Cristo è ministro dei giudei per realizzare (εἰς τὸ βεβαιῶσαι) le promesse dei padri, affinché le genti glorifichino (δοξάσαι) Dio. I due infiniti sono più o meno paralleli, ma Granados riconosce valore finale o telico al primo (p. 149) e valore risultativo o ecbatico al secondo (p. 153): Cristo è ministro dei circoncisi per realizzare le promesse dei padri *in modo che* così i gentili glorifichino Dio. Non so se distinguere il valore degli infiniti sia necessario, perché potrebbe creare qualche ipotesi disfunzionale nell'operare di Dio fra giudei e gentili e, quindi, tra forti e deboli: gli uni sarebbero scopo dell'agire di Dio, gli altri solo risultato. Sarebbe preferibile considerare l'azione salvifica divina appunto come un unico movimento che comprende due momenti (peraltro l'A. in un recente articolo ha sottolineato l'unicità dell'operare di Dio in Rm 15,8: «Rom 15,7-13 Revisited: Purposes and Proofs», in *Biblica* 102[2021], 401-418). Persiste il dubbio sul fatto che Paolo affronti il conflitto sempre in modo ambivalente, comprendendo forti e deboli. Questa è senz'altro la caratteristica globale del brano, ma ci sembra che non sia applicabile a ogni versetto. Per esempio, Granados afferma che in Rm 15,7 (προσελάβετο ὑμᾶς εἰς δόξαν τοῦ θεοῦ) il pronome ὑμᾶς si riferisce a giudei e gentili (p. 159), ma la frase sembra parallela a quanto riferito più avanti a riguardo dei gentili: τὰ ἔθνη δοξάσαι τὸν θεόν (15,9), e quindi il pronome ὑμᾶς in 15,7

sembrerebbe includere in questo caso solo i gentili che glorificano Iddio, non i giudei. Questo non inficia la tesi sostenuta circa l'unità di intenti di Paolo nel dare un'unica risposta al problema forti/deboli, ma forse questa unità di intenti non appare sempre in modo uniforme in tutto il discorso dei cc. 14–15, dal momento che Paolo a volte s'indirizza ai forti, a volte ai deboli e a volte a entrambi. A nostro avviso, un riferimento inclusivo a forti e deboli *tout court* in Rm 14–15 non è sempre possibile e non è nemmeno necessario, perché l'intenzione generale di Paolo a favore dell'unità resta comunque salda nell'insieme del brano. Granados chiude il capitolo con l'analisi della catena di citazioni di 15,19b-13, tutte contenenti la parola ἔθνη (Dt 32,43; Sal 117,1; Is 11,10) per sottolineare l'unità del progetto salvifico divino. L'analisi di Granados è molto chiara, aggiungo soltanto alla sua bibliografia un articolo che dedica un paragrafo all'analisi di Is 11 in Rm 15 e potrebbe illuminare meglio il rapporto giudei/gentili nel brano in questione: M.V. Novenson, «The Jewish Messiahs, the Pauline Christ, and the Gentile Question», in *JBL* 128(2009), 357-373.

Ciò posto, ribadiamo che in questa presentazione non abbiamo potuto menzionare tutti gli aspetti dell'analisi di Granados, decisamente ricca di contributi nell'ambito della retorica, in particolare nell'identificazione di antanaclasi, paronomasie e anadiplosi oppure nell'alternanza sia di esortazioni/argomentazioni che di discorsi persuasivi/dissuasivi (pp. 161-163). La veste retorica paolina crea senza dubbio un discorso in cui prevale l'invito all'unione, che tuttavia appare poco scrupoloso nell'indagine dei motivi sottostanti al conflitto stesso (pp. 163-167), per cui da sempre gli esegeti hanno fatto fatica a individuarne con precisione le cause scatenanti. Seppure concordiamo con questa analisi, pensiamo che Paolo non sempre a ogni versetto abbia elaborato un discorso indirizzato inclusivamente a forti e deboli, ma che si sia rivolto anche talvolta in modo esclusivo sia ai forti che ai deboli. Granados ha però il pregio di aver individuato diversi elementi che facilitano una lettura olistica, comprendente forti e deboli, pur se resta ancora spazio per la discussione. Riconoscere una maggiore variabilità nell'indirizzario di Rm 14–15 non avrebbe peraltro pregiudicato l'intenzione generale di Paolo, che è indubbiamente quella di superare gli intrighi e favorire l'unità. Forse qui affiora una problematica simile a quella dei destinatari d'insieme della Lettera ai Romani, ovvero se essi siano solo ebrei o solo gentili: anche questa controversia non trova una risposta univoca, poiché Paolo talvolta sembra scrivere alternativamente ora agli uni, ora agli altri.

Per finire, il libro è molto ben curato, esente quasi del tutto da refusi, dotato di una vasta bibliografia ben aggiornata (la sua compilazione occupa diciassette pagine alla fine del libro). Inoltre, si chiude con diversi indici: autori, materie, passi biblici e non biblici, decisamente utili per la ricerca.

Eusebio González
Pontificia Università della Santa Croce
Piazza Sant'Apollinare, 49
00186 Roma
eugonzalez@pusc.it

La Annual Conference *della European Association of Biblical Studies*

Nei giorni 10-13 luglio 2023 si è svolto a Siracusa l'*Annual Conference* della European Association of Biblical Studies (EABS). Si è trattato del primo appuntamento di questo tipo in Italia. EABS organizza annualmente il suo meeting, scegliendo città europee come Berlino (2018), Helsinki (2019), Varsavia (2020), Wuppertal (2021) e Tolosa (2022). L'edizione del 2023 è stata, dunque, eccezionale, portando nella città siciliana biblisti di ogni parte d'Europa, ma anche da Israele, dagli Stati Uniti, dal Brasile e dall'Australia. Rispetto alle edizioni precedenti, nelle quali le sessioni di studio si sono svolte presso un'unica sede, a Siracusa sono state allestite quattro sedi nel piccolo quartiere storico di Ortigia: l'Istituto Superiore di Scienze Religiose «San Metodio», il Seminario minore, il Teatro comunale e l'Accademia dell'Istituto nazionale del dramma antico (INDA). Questa formula ha consentito ai convegnisti tra una sessione di lavoro e l'altra di godere di quanto il quartiere offre ai residenti e ai turisti in termini di bellezze naturali, culturali e religiose.

Il numero dei partecipanti ha superato le aspettative iniziali degli organizzatori, mostrando che la stagione della pandemia è ormai del tutto alle spalle. La *Conference* ha infatti registrato quasi 500 iscritti: si è trattato di un numero pressoché doppio rispetto all'edizione del 2022. A questi convegnisti in presenza si sono poi sommati circa 120 partecipanti in remoto: EABS, infatti, ha scelto la *policy* della forma congressuale ibrida, che ha previsto la trasmissione delle sessioni di studio in streaming via Zoom. Le registrazioni di tutte le sessioni sono poi rimaste visibili sul sito di EABS a chiunque fosse interessato.

Nel complesso, la *Conference* ha ospitato circa un centinaio di sessioni di studio su altrettanti argomenti afferenti la Bibbia. La sessione di apertura ha visto il saluto dell'Executive Officer di EABS Katharina Pyschny, del Presidente uscente George J. Brooke e dei responsabili dell'evento *in loco* Dionisio Candido (Universität Salzburg) e Danilo Verde (KU Leuven). In questa occasione l'arcivescovo di Siracusa ha letto un messaggio inviatogli dal segretario di Stato vaticano per conto di papa Francesco e rivolto a tutti i partecipanti alla *Conference*. Tra l'altro, nel messaggio che è stato molto apprezzato da tutti si legge: «Il Santo Padre auspica che le giornate di studio e di riflessione sulla sacra Scrittura, sorgente inesauribile e sempre fresca di sapienza, possano arricchire la conoscenza e l'approfondimento delle tematiche bibliche, favorendo anche la condivisione ecumenica e il dialogo interreligioso».

Altre sessioni speciali hanno arricchito il programma. Tra queste le presentazioni di due *Miscellanee*: una per Tova Forti, docente presso l'Università Ben Gurion di Beer-Sheva, in occasione del suo settantesimo compleanno; l'altra per

Kåre Berge, docente presso l'University College di Bergen; due sessioni speciali: una dedicata all'antisemitismo nella ricerca biblica, l'altra alla recente ricerca sulle monete e l'economia presso il sito di Magdala; una sessione plenaria, svoltasi nella chiesa cattedrale, in cui Kristin De Troyer, docente presso la Facoltà Teologica di Salisburgo, ha parlato del testo del Decalogo presente in un papiro di Ossirinco.

Iniziative a margine hanno contribuito a rendere ancora più ricca l'esperienza e più fraterna e cordiale l'atmosfera. La Biblioteca Alagoniana, che ospita presso il Seminario diocesano numerosi manoscritti antichi, ha aperto le sue porte organizzando una mostra di manoscritti biblici. Gli studenti dell'Istituto d'Arte hanno realizzato un allestimento di opere pittoriche e scultoree sul tema della Bibbia come testo scritto e sull'evento del passaggio di s. Paolo a Siracusa (At 28,12). I giovani dell'Accademia dell'INDA hanno proposto una *performance*, teatralizzando alcuni testi dell'Antico e del Nuovo Testamento. Non sono mancate nemmeno occasioni di degustazioni di cibi locali tipici, molto apprezzate dai convegnisti. Infine, in coda alla *Conference*, sono state organizzate escursioni nel quartiere di Ortigia, nella zona del Parco archeologico greco-romano, delle catacombe cristiane, nonché a Taormina e sul monte Etna.

Dionisio Candido
Universität Salzburg
Universitätsplatz, 1
5020 Salzburg (Austria)
dionisio.candido@plus.ac.at

Danilo Verde
KU Leuven
Sint-Michielsstraat, 4
3000 Leuven (Belgio)
danilo.verde@kuleuven.be

Il LXXVII General Meeting *della Studiorum Novi Testamenti Societas*

A Vienna, tra il 25 e il 28 luglio 2023, si è svolto il LXXVII *General Meeting* della Studiorum Novi Testamenti Societas (SNTS). Seguendo una consolidata tradizione, l'assemblea dei soci ordinari, che ha accolto anche un nutrito numero di docenti invitati, si è radunata nella capitale austriaca, potendo usufruire delle strutture della prestigiosa sede universitaria, messa a disposizione per l'occasione. L'organizzazione locale è stata gestita ottimamente dai proff. Markus Öhler e Markus Tiwald, docenti di Nuovo Testamento nelle due Facoltà Teologiche dell'Università di Vienna. Inaugurando i lavori del convegno, il prof. John M.G. Barclay (Regno Unito), che ha guidato la Societas nell'anno 2022-2023, ha sottolineato la ricchezza del cammino svolto nei diversi campi della ricerca neotestamentaria, evidenziando l'importanza sociale e culturale di questo appuntamento congressuale. Esso trova sempre più accoglienza e interesse, in un clima di grande amicizia e di rispetto, soprattutto in relazione allo sviluppo della ricerca biblica e alla formazione delle nuove generazioni di studiosi.

Al prof. Joseph Verheyden (Belgio), designato come nuovo presidente della Societas per l'anno 2023-2024, è stata affidata la relazione iniziale dal titolo: «Musings on How to Write a History of New Testament Interpretation». La rilettura storico-metodologica proposta dal prof. Verheyden ha posto in evidenza l'ampio sviluppo delle metodologie che hanno rappresentato le traiettorie delle teologie neotestamentarie sorte a partire dalla fine del XX secolo fino a oggi.

Nelle tre giornate del convegno si sono alternati studiosi e studiose con relazioni maggiori (*Main Papers*), minori (*Short Papers*) e lavori seminariali. Un vero e proprio concentrato di temi e di approcci che ha confermato l'ampio pluralismo metodologico e tematico che caratterizza la ricerca biblica odierna.

Per indicare i temi proposti, ci limitiamo a segnalare i titoli delle sei relazioni maggiori con i rispettivi relatori: Shelly Matthews (Stati Uniti d'America), «Reading the Resurrection of the Holy Ones (Mt 27:51b-54) within Judaism, through a Feminist Lens»; Paul-Hubert Poirier (Canada), «D'Édesse à Antioche en passant par Jérusalem et Alexandrie. Où situer l'*Évangile selon Thomas*? Quelques considérations critiques»; Korinna Zamfir (Romania), «Suing for Peace at Any Cost? Reading the Parable of The Two Kings (Luke 14:31-32) at Times of War»; Francis Watson (Regno Unito), «Eusebius and the Biographical Logic of the New Testament Canon»; Sandra Huebenthal (Repubblica federale di Germania), «Gedächtnis trifft Einleitung. Ein neuer Blick auf alte Fragen»; 6) Tat-Siong Benny Liew (Stati Uniti d'America), «Criticism, Crisis, and Krisis. Reading Questions for New Testament Critics Today».

Segnaliamo inoltre i temi e i relatori delle relazioni minori. Mercoledì 26 luglio sono state proposte nove relazioni: David G. Horrell (Regno Unito), «Decolonising New Testament Studies»; Clare K. Rothschild (Stati Uniti d'America), «*De Stella Magorum*. The Night of the Comet and the Births of John and Jesus Revisite»; J. Enrique Aguilar (Stati Uniti d'America), «The Kingdom of God in the Gospel of Mark»; Bernardo Estrada (Colombia), «Luke and Ancient History. The Beginning of the Gospel»; Paul N. Anderson (Stati Uniti d'America), «The Christ-Hymn of John 1. From Confessional Response to Transformative Prologue»; Juan Chapa (Spagna), «A New "Dialogue Gospel" Fragment»; Eyal Regev (Israele), «Paul's Heavenly Jerusalem and Earthly Jerusalem Politics»; Justin Strong – Ruben Zimmermann (Repubblica federale di Germania), «On Puffed-up Toads and Corinthians. Insights into a Pauline Metaphor from the Animal World (Babrius, *Fab*. 28, Phaedrus, *Fab*. 1.24)»; J. Albert Harrill (Stati Uniti d'America), «To Play the Solider. Self-Apostrophe and Self-Command in Ephesians».

Giovedì 27 luglio si sono tenute otto relazioni: Bradley H. McLean (Canada), «Human Bodies and the Power of Nonsense in the Greek Magical Papyri»; Robert E. Moses (Stati Uniti d'America), «Made of Money. Currency in Matthew's Gospel and the Community's Socio-Economic Status»; Charles A. Bobertz (Stati Uniti d'America), «Who Is "I"? Christology on the Sea in Mark's Gospel»; Albert Hogeterp (Repubblica del Sudafrica), «Jesus as Poet and Prophet. Prophetic Poetry and Jesus' Sayings about War and Peace in Luke 12:49-53»; Athanasios Despotis (Repubblica federale di Germania), «Fresh Perspectives on Jesus's Speech to the Greeks in John 12:23-36»; James H. Charlesworth (Stati Uniti d'America), «Where Did Jesus Meet Mary Magdalene? A power-point lecture showing where Jesus conceivably sat (now unearthed)»; Florian Wilk (Repubblica federale di Germania), «Ja und Nein? Ja und Amen! Zur Wahrnehmung des paulinischen Apostolats nach 2Kor 1,15–2,2»; Sigurd Grindheim (Norvegia), «Faithfulness or Trust. The Meaning of pistis in Hebrews».

Nell'ultimo giorno, venerdì 28 luglio, ci sono state otto relazioni: Peter Gräbe (Stati Uniti d'America), «The Lasting Significance of the Hermeneutical Theory of Hans-Georg Gadamer for the Interpretation of the New Testament»; J.R.C. Robert Cousland (Canada), «The Chimerical "Jerusalem" in the Gospel of Matthew»; Llewellyn Howes (Repubblica del Sudafrica), «The Historical Jesus and the Harvest *Logion* in Matthew 9:37-38 and Luke (Q) 10:2»; Bartosz Adamczewski (Polonia), «Sequentially Organized Allusions to Paul's Letters in Acts»; Alexey B. Somov (Federazione russa), «An Allusion to John 19:33-36 in the Apocryphal Stories about the Resurrected Calf»; Ilaria L.E. Ramelli (Stati Uniti d'America), «Jesus, Tiberius, Tertullian, Porphyry, and the Acts of Apollonius. Scholarly Controversies on a Senatusconsultum»; Ruben A. Bühner (Confederazione svizzera), «With Whom Is Peter Eating in Antioch? How Widespread Prejudice Shapes Our Understanding of Peter's Commensality with *ethnē* in Gal 2:12»; Roger David Aus (Repubblica federale di Germania), «Political and Theological Implications of Paul's Fivefold Flogging in 2 Cor 11:24»;

Cornelis Bennema (Regno Unito), «The Concept of Moral Responsibility in the Johannine Writings. An Aristotelian Reading».

Di notevole interesse sono risultati i lavori dei quindici seminari che hanno approfondito i seguenti temi: 1. «Constructions of the Histories of Early Christianity» (Cilliers Breytenbach – Clare Rothschild; si conclude nel 2024); 2. «Mapping "New Testament Studies". History, Status and Prospects» (Eve-Marie Becker – Michael Cover – Francis Watson; si conclude nel 2024); 3. «Inhalte und Probleme einer neutestamentlichen Theologie» (Christof Landmesser – Mark Seifrid; si conclude nel 2023); 4. «The Johannine Writings» (Jörg Frey – Christina Hoegen-Rohls – Catrin Williams; si conclude nel 2026); 5. «God in the New Testament» (Steve Walton – Christiane Zimmerman; si conclude nel 2026); 6. «Reading Galatians in New Perspectives. Methods and Approaches» (Martin Meiser – Dieter Sänger – Korinna Zamfir; si conclude nel 2024); 7. «Hebrews» (Christian Eberhart – Wolfgang Kraus; si conclude nel 2025); 8. «Social History and the New Testament» (Hermut Löhr – Markus Öhler – Anders Runesson; si conclude nel 2023); 9. «The Historical Jesus. Methodology and Historiography» (David du Toit – Helen Bond; si conclude nel 2028); 10. «Apocryphal *Acts of the Apostles*. Reassessment and Roads Forward» (Simon Butticaz – Jens Schröter – Janet Spittler; si conclude nel 2024); 11. «Papyrology, Epigraphy, and the New Testament» (Peter Arzt-Grabner – James Harrison; si conclude nel 2024); 12. «Reading Paul's Letters in Context. Theological and Social-Scientific Approaches» (William Campbell – Judith Gundry; si conclude nel 2025); 13. «New Testament Textual Criticism» (Claire Clivaz – Hugh Houghton – Tommy Wasserman; si conclude nel 2024); 14. «Philo and Early Christianity» (Per Jarle Bekken – Gregory E. Sterling; si conclude nel 2023); 15. «*Acta Politica*: The Book of Acts and the Political Culture of the Roman Empire» (Knut Backhaus – Carl Holladay – Daniel Marguerat; si conclude nel 2023).

I circa 350 partecipanti hanno potuto confrontarsi su un ampio ventaglio di proposte che spaziano dagli aspetti ermeneutici alle questioni metodologiche, esegetiche e storiografiche dei libri neotestamentari e della letteratura coeva. Considerando la ricchezza dei temi e degli approcci, questa edizione è stata caratterizzata da una maggiore riflessione sulla letteratura sinottica e giovannea, mentre più limitati sono stati gli approfondimenti sulla letteratura paolina. La rassegna è stata supportata dal valido aiuto e dalla qualificata presenza delle Società editrici che accompagnano solitamente gli eventi della SNTS. L'edizione del 2023 ha rappresentato per tutti una positiva ripresa delle attività in presenza, che erano state ostacolate dall'evento pandemico negli anni 2020-2022. La Societas si è data appuntamento per l'edizione del 2024 a Melbourne (Australia), dove si celebrerà il LXXVIII *General Meeting*, dal 23 al 27 luglio 2024.

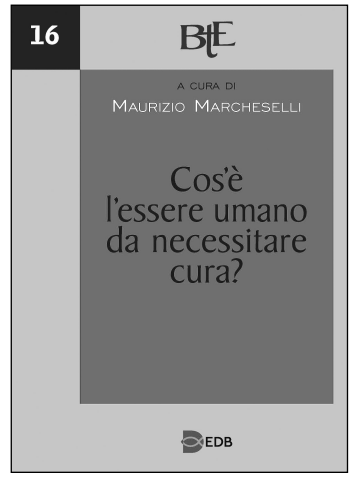
Giuseppe De Virgilio
Pontificia Università della Santa Croce
Piazza S. Apollinare 49
00186 Roma
devirgilio@pusc.it

A CURA DI MAURIZIO MARCHESELLI

Cos'è l'essere umano da necessitare cura?

Atti del Convegno annuale della FTER
15-16 marzo 2022

Il volume presenta i risultati di un percorso triennale di ricerca condotto dal Dipartimento di Teologia dell' Evangelizzazione della Facoltà Teologica dell'Emilia-Romagna. Il titolo scelto – un'allusione al Salmo 8,5 – intende suggerire che l'essere umano necessita di cura non soltanto in particolari situazioni: ne abbisogna strutturalmente. I contributi problematizzano il concetto declinandolo a situazioni concrete, come la malattia e il congedo, ma anche nel senso della cura di Dio per l'uomo.



«BIBLIOTECA DI TEOLOGIA DELL'EVANGELIZZAZIONE»
pp. 320 - € 35,00

EDB

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

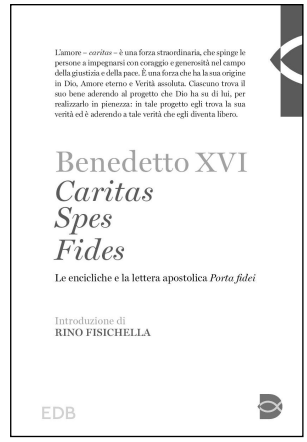
BENEDETTO XVI

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

EDB

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