

La stele di Merneptah e i dubbi del biblista

La stele di Merneptah/Merenptah riferisce della vittoria di questo faraone della XIX dinastia sui libici.¹ Le ultime tre righe della stele cambiano improvvisamente la zona geografica: si legge un breve inno di vittoria su popoli asiatici. In queste righe è stato letto il nome «Israele» e dal giorno della sua scoperta questa informazione rappresenta la più antica menzione di Israele. Nello stesso tempo questa è anche l'unica presenza di Israele in documenti egizi.² Poiché il predecessore di Merneptah fu Ramses II, il faraone spesso collegato all'oppressione degli ebrei in Egitto, la scoperta interessò soprattutto gli studiosi dell'Antico Testamento; infatti, l'Egitto e gli egiziani sono citati più di settecento volte nella Bibbia ebraica, mentre «Israele» compare solo questa volta nei testi egizi. Se per gli egittologi la presenza di tale nome costituisce un elemento marginale,³ per i biblisti è, invece, un punto di riferimento fondamentale per ricostruire la storia di questo popolo.⁴ Però, il biblista, per formazione semitista e non egittologo, si trova in difficoltà nel valutare l'identificazione di Israele nella stele egizia.⁵ Il primo passo può essere quello di osservare la storia di questa scoperta per cercare delle garanzie.

¹ Ringrazio chi ha generosamente accettato di leggere in *double peer review* il presente contributo. I suggerimenti proposti hanno permesso di chiarire in modo più dettagliato le mie argomentazioni, delle quali sono l'unico responsabile.

² Una seconda stele scoperta a Karnak è parallela all'inno di vittoria di Merneptah, ma è molto lacunosa e manca la parte in cui potrebbe esserci Israele; cf. K.A. KITCHEN, *Rameside Inscriptions. Historical and Biographical*, B.H. Blackwell, Oxford 1982, IV, 12-19. Per l'ipotesi di Görg cf. *infra*, nota 52.

³ J.E. HOCH, *Semitic Words in Egyptian Texts of the New Kingdom and Third Intermediate Period*, University Press, Princeton (NJ) 1994, non parla di Israele, benché riporti quattro casi della stele di Merneptah (nn. 228, 408, 430, 508).

⁴ «In the eyes of some scholars, it could even be considered as Israel's "birth certificate"» (J.M. MODRZEJEWSKI, *The Jews of Egypt. From Rameses II to Emperor Hadrian*, Varda, Skokie 2001, 13).

⁵ Si veda la critica rivolta ad Ahlström (cf. *infra*, nota 39) da A.F. RAINEY, «Rainey's Challenge», *BAR* 17(1991)6, 93: «Biblical scholars untrained in Egyptian epigraphy should not make amateurish attempts at interpretation».

1896: la scoperta

Theodor Herzl, quando nel febbraio del 1896 pubblicava *Der Judenstaat* auspicando il sorgere di un nuovo Israele, non immaginava che, nello stesso momento, il più antico Israele sorgeva dalle sabbie dell'Egitto. La scoperta è descritta da Wilhelm Spiegelberg nel primo fascicolo della *Zeitschrift für Ägyptische Sprache* del 1896, dove pubblica il testo e la traduzione della stele, accompagnata da numerose note.⁶ Prima della traduzione egli scrive:

Il seguente saggio intende portare la traduzione e il commento della magnifica iscrizione del *Merneptah*, su cui, a parte le ultime righe, è disponibile finora solo il rapporto dettagliato del suo scopritore. Benché mi sia sostanzialmente limitato a una trattazione filologica del testo, non ritengo conclusivo il lavoro, pur entro questo stretto limite. Già il carattere poetico della nostra iscrizione rende difficile la comprensione allo stato attuale della nostra scienza, un ulteriore impedimento lo aggiunge la corruzione del testo. Se tuttavia ho deciso di pubblicare già ora una traduzione continua, credo di servire principalmente le intenzioni dell'uomo che mi ha affidato la pubblicazione e l'elaborazione dei brillanti risultati delle iscrizioni dei suoi scavi di quest'anno, e la cui aspirazione era sempre di rendere il più presto possibile patrimonio comune della scienza i tesori che la sua fortunata vanga portava alla luce. Quindi, in questa prima redazione dell'importante testo, ho avuto in mente soprattutto l'obiettivo di fornire una traduzione affidabile, che presenta sì alcune lacune, ma nella quale il certo è separato dall'incerto secondo la miglior mia scienza e conoscenza.

La mia prima trascrizione è stata intrapresa nel febbraio di questo anno, circa quattordici giorni dopo la scoperta della stele. Poiché questa giaceva sulla parte che conteneva l'iscrizione di Merneptah e la pietra non era stata girata, ma solo un poco sollevata, così ho preparato la mia prima copia giacendo sulla schiena, sostenuto alternativamente dal prof. Petrie e dal sig. Quibell. Alcune settimane dopo ho confrontato la stessa con il primo calco preparato e poi ho verificato alcuni passi con l'originale che nel frattempo era stato collocato nel museo di Giza. Le ottime riproduzioni di E. Brugsch-Bey mi hanno reso possibile un accertamento definitivo del testo; esse sono state completamente confrontate con la presente copia autografa che il prof. Erman ha preparato seguendo la mia trascrizione.

⁶ W. SPIEGELBERG, «Der Siegeshymnus des Merneptah auf der Flinders Petrie-Stele», *ZÄS* 34(1896), 1-25; la citazione riportata di seguito è a p. 11. Subito la stele fu identificata col nome dell'archeologo. Nel suo diario Petrie colloca la scoperta sotto la data del 15 febbraio (la data precedente era il 13 febbraio): *Petrie MSS 1.13 – Petrie Journal 1895 to 1896 (Thebes)* consultabile on-line: <https://archive.griffith.ox.ac.uk/index.php/petrie-1-13>.

Il «rapporto dettagliato del suo scopritore» è un articolo di W.M. Flinders Petrie comparso a maggio su *The Contemporary Review*,⁷ dove era stata pubblicata un'altra traduzione della stele, fatta da F.L. Griffith.⁸ Nella famosa riga 27, dove compare «Israele» non c'è nessuna spiegazione del nome, ma Spiegelberg rimanda a un proprio precedente intervento all'Accademia delle scienze di Berlino. Inoltre, cita alcuni articoli di egittologi,⁹ ma questi articoli dipendono da due fonti: la prima è *The Contemporary Review*, la seconda è la stessa comunicazione di Spiegelberg all'Accademia delle scienze, che si limita a riportare il testo delle righe 26-27.¹⁰

Seguiamo con ordine le tappe della scoperta.¹¹

Di ritorno dall'Egitto, Petrie tiene una conferenza l'8 aprile all'Università di Londra dove rende nota la scoperta. La notizia arriva in Germania grazie a Budde che voleva partecipare, ma era occupato al

⁷ W.M.F. PETRIE, «Egypt and Israel», *The Contemporary Review* 69(January-June 1896), 617-627; Petrie ne parla più volte nei mesi successivi, per esempio in «Pharaoh of the Hard Heart», *The Century Illustrated Monthly Magazine* 52 - NS 30(May, 1896 to October, 1896), 500-506.

⁸ Questo spiega la nota di Spiegelberg nella stessa pagina: «A sostegno della verità voglio far osservare che la mia traduzione, che già all'inizio di maggio avevo messo a disposizione del sig. prof. Petrie, è del tutto indipendente dal primo tentativo di traduzione pubblicato di Griffith. Ma nel commentario ho preso posizione occasionalmente sull'opinione del citato studioso».

⁹ K. BUDDE, «Israel und Aegypten», *Deutsches Wochenblatt* 9(25 Juni 1896), 306-308; E. SELLIN, «Ein für Israels Geschichte nicht unwichtiger Fund auf ägyptischem Boden», *NKZ* 7(1896), 502-514; F. HOMMEL, «Merenptah und die Israeliten», *NKZ* 7(1896), 581-586, poi parzialmente in inglese in *ExpTim* 8(1896)1, 15-17; G. STEINDORFF, «Israel in einer altägyptischen Inschrift», *ZAW* 16(1896), 330-333, da cui dipende J. HALÉVY, *RSEHA* 4(1896), 285-287.

¹⁰ W. SPIEGELBERG, «Die erste Erwähnung Israels in einem aegyptischen Texte», *Sitzungsberichte der königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin* (1896), 593-596 (letta da A. Erman). Da Spiegelberg dipende Steindorff, da Petrie dipende Sellin, da Petrie e Steindorff dipende Budde, da Steindorff e Sellin dipende Hommel. Sempre da Spiegelberg dipende anche W. BRANDT, «Israel in een Egyptischen Text van C^a. 1200 vor Chr.», *ThT* 30(1896), 505-512. Da Petrie dipendono le comunicazioni di W.H. WARD in *BW* 7(1896), 409-410, e di A.A. BERLE in *BSac* 53(1896)212, 745-747. La notizia è inserita anche nell'edizione inglese comparsa nello stesso anno di G. MASPERO, *The Struggle of the Nations. Egypt, Syria, and Assyria*, Society for Promoting Christian Knowledge, London 1896, 435-436.

¹¹ Indicazioni bibliografiche si trovano in L. FONCK, «Die letzten Zeilen der Israel-Inschrift Merneptah's», *ZKT* 23(1899), 377-379; P.L. BAYLES, *The Early History of Syria and Palestine*, Charles Scribner's Sons, New York 1901, XXXIII; J.H. BREASTED, *Ancient Records of Egypt*, Chicago (IL) 1906, III, 257; P. LACAU, *Stèles du Nouvel Empire de la XVIII^e Dynastie*, 1.1 (Catalogue General des Antiquités du Musee du Caire 45), K.W. Hiersemann, Leipzig 1909, 58-59.

British Museum e non si era accorto che era passata l'ora della conferenza. I giornali danno notizia della scoperta. *The Yorkshire Post* del 10 aprile scrive che la sua importanza è unica per la storia biblica, che è uno dei monumenti più importanti mai trovati e che la sua descrizione comparirà su una rivista il mese successivo. Il giorno successivo Petrie stesso scrive su *The Academy*: «Della traslitterazione del nome non ci sono dubbi [...] ora è un punto fermo della critica biblica» (p. 310). Il 7 maggio c'è la comunicazione di Spiegelberg a Berlino e nello stesso mese su *The Contemporary Review* compare l'articolo di Petrie tanto atteso. La notizia rimbalza non solo sulle riviste del settore,¹² ma anche sulla stampa mondiale: nel 1896 la notizia della scoperta appare in almeno dodici giornali australiani e quattro della Nuova Zelanda.¹³

Nell'arco di un paio di mesi compaiono sette traduzioni del passo che riguarda Israele, nelle quali risulta costante l'identità di Israele, a differenza delle altre parole.

GRIFFITH:¹⁴

Vanquished are the Tahennu (N.
Africans);
the Khita (Hittites) are quieted;
ravaged is Pa-kanana (Kanun) with all
violence;
taken is Askadni (Askelon?);
seized in Kazmel;
Yenu (Yanoh) of the Syrians is made as
though it had not existed;
THE PEOPLE OF YSIRAAL IS SPOILED, IT
HATH NO SEED;
Syria has become as widows of the land
of Egypt

¹² Per esempio, ne parla A.H. GARDINER in *RAr* III (Juillet-Décembre 1896)29, 120-121; F.L. GRIFFITH in *AREEF* (1895-1896), 31.

¹³ B. OCKINGA, «Australasia», in A. BEDNARSKI – A. DODSON – S. IKRAM (edd.), *A History of World Egyptology*, University Press, Cambridge 2020, 448-473, qui 450.

¹⁴ In PETRIE, «Egypt and Israel», 622.

SPIEGELBERG:¹⁵

Verwüstet ist (?) *Tḥmꜣw* (Lybien),
Cheta ist zur Ruhe gebracht,
 das *Kanaan* ist gefangen mit (?) jedem
 Bösen,
 fortgeführt ist *Askalon*,
 bemächtigt hat man sich *Gazers*,
Jenoam ist zu Nichts gemacht,
 Israel ist ein kahles Land (?) ohne
 Frucht (?),
Ḥor (Palaestina) ist zur Wittwe Ägyptens
 geworden

SPIEGELBERG:¹⁶

Verwüstet ist *Tḥmꜣw*,
Cheta zur Ruhe gebracht,
 das *Kanaan* ist mit (?) allem Sch-
 lechten gefangen (?).
 Fortgeführt ist *Askalon*,
Gazer genommen.
Jenoam ist zu nichts gemacht,
Israel ist verwüstet und seine Saaten
 vernichtet,
Ḥor ist wie die Wittwen (sic) Ägyptens
 geworden

MASPERO:¹⁷

... les Libyens ont été détruits;
 mais les Khâti sont en paix,
 le pays de Canaan est prisonnier en
 tout ce qu'il avait de méchant,
 les gens d'Ascalon sont emmenés
 et ceux de Gèzer entraînés en captivité,
 la cité d'Ianouâmîm est réduite au
 néant,
*ceux d'Israilou sont arrachés, il n'y en a
 plus de graine,*
 Kharou, la Syrie méridionale, est [triste]
 comme les veuves d'Égypte

STEINDORFF:¹⁸

Verwüstet ist Libyen,
 Cheta ist beruhigt
 Kanaan ist erobert sehr böse (?);
 Fortgeführt ist Askalon,
 Überwältigt ist Gezer;
Y-nu-'m ist vernichtet,
Y-si-r-'l ist ein... ohne Frucht;
Charu ist eine Witwe Ägyptens

¹⁵ SPIEGELBERG, «Die erste Erwähnung», 594. J. ORR, «Israel in Egypt and the Exodus. With Reference to Prof. Flinders Petrie's Recent Discovery», *Exp.* 5(1897), 161-177, scrive a p. 161 che Spiegelberg traduce «Israel is a barren land without fear», ma Orr ha confuso «ohne Frucht» con «ohne Furcht». Lo stesso errore si trova in J.H. COOKE, «The Merenptah Inscription», *Biblia. A Monthly Journal, devoted to Biblical Archaeology and Oriental Research* 10(April, 1897-March, 1898), 38-41, che si basa su Steindorff.

¹⁶ SPIEGELBERG, «Der Siegeshymnus», 14.

¹⁷ G. MASPERO, «Sur un monument égyptien portant le nom des Israélites», *Journal des débats politiques et littéraires* 108(14 juin 1896)166. Da qui dipende il «Bulletin» della *RB* 5(1896), 467-468 e A. LOISY (con lo pseudonimo: P. Molandre), «Le nom d'Israël dans une inscription hiéroglyphique», *RR(P)* 8(Septembre-October 1896)45, 415-421.

¹⁸ STEINDORFF, «Israel», 330-331.

SAYCE:¹⁹

Vanquished [?] is the land of Libyans,
the land of the Hittites is tranquilized;
captured is the land of Pa-Kana'na [Canaan]
with all violence [?];
carried away is the land of Ashkelon;
overpowered ist the land of Gezer;
the land of Innuâm [in the north of Palestine]
is brought to nothing;
the Israelites are minished [?] so that
they have no seed;
the land of Khar is become like the
widows of Egypt

MÜLLER:²⁰

Plundered is Libya (*Jebenu*)
The Hittites keep peace;
Captured is the Canaan for all [its]
wickedness.
Led away is Ashkelon (*As-ga-ru-ni*).
Caught ist Gazer (*Qa-za-ra*),
Yenuam has been annihilated,
Israel has been torn out without
[any more] offshoot.
Palestine has become a widow for
Egypt

L'unico problema su cui si aprì un acceso dibattito fu il rapporto tra l'esodo e la presenza di Israele su questa stele, datata al quinto anno di Merneptah, che era ritenuto il faraone dell'esodo. Petrie formula cinque ipotesi: (1) si riferisce all'oppressione degli ebrei in Egitto,²¹ (2) si riferisce alle dodici tribù in Palestina dopo l'esodo, (3) una parte degli israeliti era rimasta in Palestina quando gli altri erano scesi in Egitto, (4) una parte degli israeliti che erano andati in Egitto ritornarono in Canaan alla fine della carestia, (5) solo una parte di israeliti era entrata subito in Palestina e prosperava nel paese e Merneptah li inseguì per vendicarsi della fuga della maggioranza degli israeliti.²²

¹⁹ A.H. SAYCE, «The Israelites in Egypt», *Sunday School Times* 38(July 11 1896)28, 438-439, e ID. «Light on the Pentateuch from Egyptology», *HomR* 32(September 1896)3, 195-200. Egli lavora sulle foto della stele fatte da Brugsch-Bey al museo di Giza, dove la stele era stata trasportata. Inoltre, scrive che la prima copia del testo, fatta da Petrie e Spiegelberg, fu realizzata in condizioni sfavorevoli, non è sempre esatta; perciò la traduzione pubblicata da Petrie va corretta.

²⁰ M. MÜLLER, «Israel in a Hieroglyphic Text», *Independent* 48(July 9 1896)2484, 940: «The Hebrew form his rendered as accurately as the clumsy system of writing permits: *Ye-s-ir(a)-a-ra*». Egli intende dare una traduzione letterale del testo pubblicato da Spiegelberg con qualche differenza, ma per mostrare le peculiarità dello stile. Da lui dipende *AJA* 11(1896), 388-390. Nella traduzione ha inserito alcune spiegazioni: «Canaan [widest sense, i.e., Syrian coast]... (*As-ga-ru-ni*, Spiegelberg *re-ni*)... *Yenuam* [near the northern frontier of Palestine]... widow [i.e., helpless, feeble; a paronomasia between *Kha-ru*, 'Palestine,' and *kheret*, 'widow']».

²¹ Per curiosità si può notare che G.A. RENDSBURG, «The Date of the Exodus and the Conquest/Settlement. The Case for the 1100s», *VT* 42(1992), 510-527, propone questa soluzione e la presenta come «a new interpretation of the Merneptah Stele» (p. 517).

²² Le cinque ipotesi sono anche ripubblicate in W.M.F. PETRIE, *Six Temples at Thebes. 1896*, B. Quaritch, London 1897, 30.

Il numero di giugno di *The Expository Times* riassume l'articolo di Petrie e in quello del mese seguente si apre un ampio dibattito. Alcuni pensano che la frase su Israele non si riferisca al soggiorno in Palestina, ma al tentativo di eliminare tutti i figli maschi di Israele. A favore della tesi che una parte di Israele sia tornata prima dell'esodo si cita 1Cr 7,20-22.²³ Quando Sellin discute le tesi di Petrie ne aggiunge una sesta, che si stava diffondendo: il soggiorno degli ebrei in Egitto è una saga, essi non furono mai in Egitto; ma egli subito la critica («wir die israelitische Tradition nicht für eine Fata Morgana... halten»). Per Hommel, Merneptah è il faraone dell'esodo, ma non è mai stato in Palestina e non si dice che abbia combattuto contro questi popoli. Per Müller, invece, la stele esclude che Merneptah sia il faraone dell'esodo. Infine, Conder colloca l'esodo molto prima del regno di Merneptah.²⁴

Il dibattito comprende anche questioni cronologiche, perché tra gli stessi egittologi c'era una certa oscillazione nelle datazioni; per esempio, la stele è datata «ca. 1200 B.C.» (Petrie) o «B.C. 1277» (Hommel), ma ci sono spostamenti cronologici maggiori. Inoltre, si discute sul verbo che segue dopo il nome Israele (*spoiled, arrachés, minished, torn out*), perché è una nuova parola, *ftk*, che potrebbe essere collegata al titolo dei sacerdoti *ftki* «testa calva», ma per l'assenza di seme si potrebbe anche tradurre «eunuco» (Spiegelberg). Altri hanno poi discusso se con «seme» si intenda il grano o la discendenza.²⁵ La situazione

²³ *The Expository Times* 7(June 1896)9, 387; «The New Discovery in Egypt», *Exp-Tim* 7(July 1896)10, 445-447: uccisione di bambini maschi (G. MACINTYRE, A. COLBECK, J.J. LIAS), riferimento a 1Cr (J.T. MARSHALL).

²⁴ C.R. CONDER, «The Date of the Exodus II», *PEFQSt* (1896), 255-258.

²⁵ Ancora oggi si discute sulle interpretazioni di *prt* come grano oppure come seme/frutto (progenie): per la prima interpretazione è M.G. HASEL, «Israel in the Merneptah Stela», *BASOR* 296(November 1994), 45-61, e «A Textual and Iconographic Note on *prt* and *mnt* in Egyptian Military Accounts», *GöMisz* 167(1998), 61-72; per la seconda è A.F. RAINEY, «Israel in Merneptah's Inscription and Reliefs», *IEJ* 51(2001), 57-75, al quale replica M.G. HASEL, «Merneptah's Inscriptions and Reliefs and the Origin of Israel», in B. ALPERT NAKHAI (ed.), *The Near East in the Southwest. Essays in Honor of William G. Dever* (AASOR 58), American Schools of Oriental Research, Boston (MA) 2003, 19-44. Un terzo significato è stato proposto da L.D. MORENZ, «Wortwitz – Ideologie – Geschichte. "Israel" im Horizont Mer-en-ptahs», *ZAW* 120(2008), 1-13, ma di fatto è solo un'estensione della metafora del seme. Una nuova interpretazione è quella di H. GOEDICKE, «Remarks on the "Israel-Stela"», *WZKM* 94(2004), 53-72: il grano da seminare «denota anche le "provvigioni" che persone reclutate ricevono come provento».

si presenta subito confusa: «Questa scoperta getta molta più oscurità che luce sulla data dell'esodo».²⁶

Fama crescit eundo

Nel gennaio del 1897 la *Nuova antologia* scrive: «La scoperta destò gran rumore in Europa e se ne scrisse in parecchie Riviste ed anche in giornali quotidiani non sempre esattamente».²⁷ Nei tre anni successivi diverse pubblicazioni riportano la traduzione della parte riguardante Israele. Alcuni egittologi traducono «Israel is desolated: his grain is not», «Israël ist ausgerupft ohne einen Grashalm übrig», «Isiraalou est détruit, il n'a plus de graine», «Israël est déraciné, et n'a pas de graine».²⁸ Altri pensano alla posterità: «Israël est stérilisé et ne produira plus», «Les Khétas sont en paix. Kanaan est prisonnier de (ou: dans) tous le maux. Askalon est emporté, pris par Ghezer. Iamnia est comme n'existant plus; Israël est détruit, il n'a plus de postérité et la Syrie est comme les veuves d'Égypte».²⁹ Una traduzione fuori dal coro è la seguente: «The Israelites are crushed, there will have no exodus».³⁰

²⁶ W.H. WARD, «Early Palestine», *BW* 7(June 1896)6, 409; la stessa rivista lo ribadisce tre mesi dopo, in una presentazione dello *status quaestionis*: 8(September 1896)3, 244. Su *ExpTim* la discussione va avanti per alcuni anni.

²⁷ O. MARUCCHI, «Il popolo d'Israele ricordato per la prima volta in una antica iscrizione egiziana», *Nuova antologia di scienze, lettere ed arti* 151(serie 4, vol. 67, 1897), 161-166, qui 164.

²⁸ Le quattro traduzioni sono rispettivamente di J.H. BREASTED, «The Israel Tablet», *BW* 9(January 1897), 62-68, qui 64; M. MÜLLER, «Anmerkungen zum Siegeshymnus des Merneptah», *RTPE* 20(1898), 31s; A. DEIBER, «La stèle de Mineptah et Israël», *RB* 8(1899), 267-277; P. VIREY, «Note sur le Pharaon Ménéptah et les temps de l'Exode», *RB* 9(1900), 578-586; per il significato di grano è anche A. WIEDEMANN, «La stèle d'Israël et sa valeur historique», *Muséon* 17(1898), 89-107.

²⁹ La prima citazione è di G. DARESSY, «Yanoem et Israël», *RAr* III(Juillet-Décembre 1898)33, 263-266; la seconda è di É. NAVILLE, «Les dernières lignes de la stèle mentionnant les israélites», *RTPE* 20(1898), 32-37, e lo ribadisce in ID., «Did Menephtah Invade Syria?», *JEA* 2(1915), 195-201, dove nega che il faraone abbia combattuto in Palestina. BREASTED esclude decisamente l'interpretazione del seme come posterità: «The word translated "grain" (*prt*) in our passage cannot by any possibility mean "seed" in the sense of offspring or posterity» («The Israel Tablet», 66). Lo ribadisce in «Israel and the Monuments of the Nile», *Self Culture. A Magazine of Knowledge* 8(September 1898)1, 29-36, e anche in *Ancient Records of Egypt*, III, §§ 602-617, traduce «his seed is not» (p. 264). Questa interpretazione è accettata da W.W. MOORE, «The Israel Tablet of Merneptah», *PresQ* 12(January 1898)1, 1-23.

³⁰ COOKE, «The Merneptah Inscription», 10(May 1897)2, 38-41, qui 39.

Dal punto di vista degli egittologi «la stele è un brano poetico; di conseguenza non dobbiamo aspettarci fatti storici precisi, né soprattutto dettagli» (Naville). Il fatto che le formule siano usate anche per altri popoli oltre a Israele è sufficiente a mostrare che «qui abbiamo davanti soltanto un'espressione retorica senza particolari allusioni storiche» (Spiegelberg). Lo conferma anche l'esame fisico della stele: «Le linee in cui si trova la menzione di Israele sembrano, forse, essere state aggiunte alla narrazione dagli egiziani per riempire lo spazio che sarebbe rimasto in bianco sulla pietra, alla fine»,³¹ infatti le ultime righe «sembrano distinguersi da ciò che precede. La pietra è disposta lì in modo diverso che nella narrazione, è meglio livellata, i caratteri geroglifici sembrano confusi e sono peggio e più leggermente incisi, cesellati nella pietra». ³² La differenza di contenuto tra le tre righe finali e la parte precedente è riconosciuta da tutti, perché nelle prime 25 righe (e un terzo della 26) si descrive a lungo e con dettagli la campagna del faraone contro i libici.

Il nome «Israele» finisce nelle raccolte di onomastica³³ e la stele entra nelle raccolte di testi del Vicino Oriente antico a illustrazione dell'Antico Testamento.³⁴ Pur nella varietà delle traslitterazioni l'identificazione non viene messa in dubbio. Spiegelberg scrive *Isirizr*: «In esso abbiamo senza dubbio davanti a noi la trascrizione egizia di יִשְׂרָאֵל». ³⁵ Steindorff scrive che *Y-si-r-'l* «in geroglifico corrisponde esattamente a un ebraico יִשְׂרָאֵל (יִשְׂרָאֵל)». ³⁶ Questa evidenza arriva fino ai nostri giorni: «Cette graphie pourtant claire, dont la compréhen-

³¹ W. GROFF, «La fille de Pharaon». Lettre à Monsieur Gavillot sur un sarcophage ayant appartenu à feu Monsieur le duc d'Aumont et de Villequier» (Annexe N° 1 à la séance du 6 Mars 1896) in *BIE* III(1896)7, 59-87, lo aggiunge in nota prima della stampa (p. 59); ora in *Oeuvres égyptologiques de William N. Groff publiées par sa soeur. Oeuvres françaises*, E. Leroux, Paris 1908, 285-286 (in nota).

³² W. GROFF, «La stèle de Merneptah», *BIE* III(1898)9, 189-190, ora in *Oeuvres égyptologiques*, 419-421; egli conclude: «Quand il vint de parler des faits du roi contre les asiatiques, ce fut un veillard qui bégayait».

³³ M. BURCHARDT, *Die Altkanaanäischen Fremdworte und Eigennamen im Aegyptischen. Zweiter Teil*, J.C. Hinrichs, Leipzig 1910, n. 238 (*jsrir*); E.A.W. BUDGE, *An Egyptian Hieroglyphic Dictionary*, J. Murray, London 1920, I, 143 (*Israar*).

³⁴ A cominciare da H. GRESSMANN (ed.), *Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament. Erster Band. Texte*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1909, 191-195, fino a quasi tutte le più recenti raccolte non è riportata la traslitterazione dei geroglifici del nome.

³⁵ SPIEGELBERG, «Die erste Erwähnung», 595; ID., *Der Aufenthalt Israels in Aegypten im Lichte der aegyptischen Monumente*, Schlesier & Schweikhardt, Straßburg ³1904, 39, scrive: «Die Lesung Isir'zr und die Deutung auf Israel ist völlig sicher».

³⁶ STEINDORFF, «Israel», 331.

sion ne nécessite qu'une connaissance très succincte du système hiéroglyphique égyptien». ³⁷ A questo punto avremmo una prima garanzia a favore della lettura «Israele» sulla stele: il consenso degli esperti.

Tuttavia, il consenso non fu subito unanime. Nell'agosto del 1896 *The Expository Times* riferisce di una polemica suscitata da sir Peter le Page Renouf alla riunione della Society of Biblical Archaeology. Egli sostiene che il nome sarebbe *Jezreel*: all'obiezione di Petrie che c'è s e non z, Renouf risponde che gli egiziani non avevano la z. ³⁸ La sua morte nel 1897 non gli consentì di portare avanti la propria obiezione. Qualche anno dopo lo stesso Spiegelberg, in seguito ad alcune osservazioni mandategli da altri studiosi, ritiene che il determinativo che indicava il «popolo» di Israele, a differenza degli altri nomi che avevano come determinativo il «territorio», andasse corretto. Quindi, anche Israele era un territorio come i precedenti tre nomi e si doveva tradurre: «Israel - seine Bewohner sind vernichtet, seine Saat (Getreide) existiert nicht mehr». ³⁹

³⁷ Così scrive B. LURSON, «Israël sous Merneptah ou le sort de l'ennemi dans l'Égypte Ancienne», in *Étrangers et exclus dans le monde biblique. Colloque international à l'Université catholique de l'Ouest, Angers, les 20 et 21 février 2002* (Théolarge 3), U.C.O., Angers 2003, 45-62, qui 49. L'appello all'evidenza è spesso un argomento retorico usato quando non si dispone di un argomento capace di dimostrare un'affermazione; inoltre, può servire a delimitare l'uditorio facendo credere che esista un accordo tra i cultori di una particolare disciplina: cf. C. PERELMAN - L. OLBRECHTS-TYTECA, *Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica*, Einaudi, Torino 1976, 105-110. Di conseguenza, chi negasse l'evidenza mostrerebbe di non essere competente in quella disciplina, rinforzando così l'identità di gruppo degli esperti.

³⁸ *ExpTim* 7(August 1896)11, 484. *PSBA* 18(26th Session, 1896), 164: la riunione si tenne il 2 giugno: «Sir P. le P. Renouf (*President*), made some remarks on the Inscription recently discovered in Egypt by Dr. Petrie».

³⁹ W. SPIEGELBERG, «Zu der Erwähnung Israels in dem Merneptah-Hymnus», *OLZ* 9(1908), 403-405; è stato ricordato solo da H. ENGEL, «Die Siegesstele des Merneptah. Kritischer Überblick über die verschiedenen Versuche historischer Auswertung des Schlussabschnitts», *Bib* 60(1979), 373-399, qui 384, che ricorda la lettura *ysyryzr rmt.f kt bn prt.f* come possibile alternativa a *ysyryzr fkt bn prt.f*. Precedentemente aveva tradotto: «Der Israelstamm is verwüestet ohne Feldfrucht» (SPIEGELBERG, *Der Aufenthalt Israels*, 39). K.A. KITCHEN, «The Physical Text of Merneptah's Victory Hymn (The "Israel Stele")», *JSSEA* 24(1997), 71-76, ha identificato solo 28 possibili errori testuali su 3.314 segni presenti sulla stele. Tenendo conto della natura degli errori, egli conclude che il determinativo usato per «Israele» non può essere sbagliato e che indica un gruppo tribale o una congerie di famiglie. G.W. AHLSTRÖM, «The Origin of Israel in Palestine», *SJOT* 5(1991)2, 19-34, sviluppando un'ipotesi presentata in G.W. AHLSTRÖM - D. EDELMAN, «Merneptah's Israel», *JNES* 44(1985)1, 59-61, ritiene che il determinativo per popolo possa indicare anche un territorio. Questo spiega la reazione di Rainey (cf. *supra*, nota 5). Tale idea fu già espressa da R. GIVON, *Les bédouins Shosou des documents égyptiens* (DMOA 22), Brill, Leiden 1971, 268, nota 2: «Il ne faut pas attacher d'importance

Queste obiezioni suggeriscono di esaminare gli argomenti con cui Petrie presentò la sua spiegazione su *The Contemporary Review*:

Incominciando con gli ittiti nel nord, il re poi nomina Pakanana, che era una fortezza dei cananei; questo sembra essere molto probabilmente la moderna Deir Kanun, cinque miglia a sud-est di Tiro, oppure il villaggio di Kana, un po' più a sud-est. Poi viene Askadni, che non è conosciuta in questa forma; e forse per errore del segno *d* al posto di *l* va letto Askalni o Askelon. Il successivo nome di Kazmel è pure sconosciuto; e qui ancora un molto probabile errore dello scultore che potrebbe aver confuso due uccelli in geroglifico, così che va letto Kazal, l'antica Chesulloth o moderna Iksal nella pianura di Esdraelon, tredici miglia a nord-est di Taanach. Generalmente si conviene che Yenu dell'Amu, o siriani, sia Yanuh, a est di Tiro.

Poi viene il lungamente atteso nome del «popolo d'Israele» che è così posto in connessione col nord della Palestina. Essi sono depredati e non hanno seme. Questo ha proprio la stessa gamma di significati come in inglese: il seme è generalmente usato per il chicco di grano, ma poeticamente è usato per la posterità, come quando diciamo «il seme di Abramo». Gli egizi amavano molto l'allitterazione e la somiglianza delle parole, qui il gioco di parole era con Yzreel «la seminazione di Dio»; la somiglianza con Ysiraal suggerì che il popolo che era seminato dal proprio dio non aveva più seme da seminare. Probabilmente Jezreel doveva il suo nome alla ricchezza delle sue messi nella pianura di Esdraelon, che suggeriva una seminazione divina. Che qui il nome sia quello del popolo Israele, e non quello della città di Jezreel, è mostrato dalla scrittura con *s* e non *z*, e dall'essere espressamente un «popolo», diversamente dagli altri nomi presenti i quali sono quelli di «luoghi». Infine, la Siria è diventata come una vedova della terra d'Egitto: una frase che è abbastanza difficile, a meno che ci sia una confusione tra «di» e «in», che permetterebbe allora di riferirsi alle donne siriane portate prigioniere in Egitto.

Questa argomentazione richiede alcune osservazioni. Anzitutto, Petrie riconosce di avere di fronte una parola mai comparsa nei testi egizi («lungamente atteso») e possiamo dire che fino ai nostri giorni tale è rimasta. In secondo luogo, suppone che lo scriba egizio fosse almeno bilingue, perché nel nome Israele ci sarebbe un gioco di parole sul «seminare» (*zr'*), ma questo vale per chi parla ebraico e non per lo scriba egiziano che usa *prt*. In terzo luogo, Petrie non mostra incertezze quando parla di Israele, ma ha molti dubbi rispetto ai precedenti toponimi, al punto da supporre che lo scriba abbia sbagliato; infatti,

au fait que, dans la stèle d'Israël, le nom "Israël" ne soit pas suivi du déterminatif d'un pays, mais de celui d'un peuple. Dans notre Doc. 16 [iscrizione di Ramses II nel grande tempio di Abu Simbel], le déterminatif de pays est employé pour les Shosou, bien qu'il s'agisse dans ce cas d'une population en voie de transfert».

le altre traduzioni comparse nel 1896 li interpretano diversamente (Pa-Kana'na diventerà Canaan, Kazmel diventerà Gezer)⁴⁰. Sembra che l'identificazione con Israele sia giustificata solo dalla precisione con cui lo scriba avrebbe trascritto il nome in caratteri egizi.⁴¹

Tra significante e significato

Come, dunque, fu letta nel 1896 la serie dei nove segni geroglifici che indicherebbero Israele?⁴² La redazione della *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Alterthumskunde* aveva proposto un sistema di trascrizione nel 1875 e lo aveva perfezionato nel 1889; Erman nel 1896 ne pubblicò uno definitivo sulla stessa rivista, proprio nello stesso numero in cui fu pubblicata la stele.⁴³ Col primo sistema si poteva traslitterare *aaʔ()raar*, col secondo *iiʔiriʔr* e col terzo *jjs()rjʔr* (il punto interrogativo indica un geroglifico non presente nel sistema di traslitterazione). Negli anni successivi sono state proposte traslitterazioni diver-

⁴⁰ Un discorso a parte meriterebbe il riferimento a Iamnia su cui esiste una serie di ipotesi. C. Clermont-Ganneau ne ha fatto una critica in due lezioni al Collège de France; cf. *RAr* III(Juillet-Décembre 1898)33, 429-430. Secondo A. NIBBI, *Canaan and Canaanite in Ancient Egypt*, Discussions in Egyptology, Hawksworth 1989, 93-95, l'identificazione di tutti questi toponimi non è sicura, ma è stata accettata acriticamente.

⁴¹ Sulla facilità con cui Petrie leggeva nomi ebraici su scarabei dell'epoca degli hyksos cf. S. YEIVIN, «Ya'qob'el», *JEA* 45(1959), 16-18. Sembra sia solo la somiglianza di alcuni suoni a richiamare nomi ebraici. Oggi si potrebbero identificare in questa interpretazione una serie di *biases*, come, ad esempio, un *bias* di conferma, un *overconfidence effect* oppure un *bias* dei «dettagli seduttivi». Petrie traeva spesso conclusioni che oltrepassavano i limiti dei dati a disposizione: nel 1906, sulla base di uno scheletro di bambino, identificava un sacrificio di fondazione, ma recentemente sono stati trovati nello stesso luogo altri scheletri, per cui si pensa che si tratti di un cimitero; cf. K. GÓRKA – S. RZEPKA, «Infant Burials or Infant Sacrifices? New Discoveries from Tell el-Retaba», *MDAI.K* 67(2011), 93-100.

⁴² Per comodità indichiamo i segni secondo la lista di Gardiner: M17 M17 O34 Z4 D21 M17 G1 D21 Z1. Seguono quattro segni che non compaiono nelle traslitterazioni perché sono il determinativo per «straniero» (T14) e «popolo» (A1 B1 Z2). Z4 è fatto da due trattini verticali paralleli e leggermente inclinati la cui funzione non è ben chiara e, quando manca nelle traslitterazioni, lo indichiamo con (). Z1 è un trattino verticale che non viene riportato nelle traslitterazioni. Per l'ambiguità della traslitterazione dei geroglifici nel nome «Israele» cf. M. GÖRG, «Israel in Hieroglyphen», *BN* 106(2001), 21-27, riedito in Id., *Mythos und Mythologie. Studien zur Religionsgeschichte und Theologie* (ÄAT 70), Harrassowitz, Wiesbaden 2010, 251-258.

⁴³ *ZÄS* 13(1875), 1-5 (qui era previsto anche il grafema <l> E23); *ZÄS* 27(1889), 1-4 (qui è stato tolto <l>); A. ERMAN, «Die Umschreibung des Ägyptischen», *ZÄS* 34(1896), 51-62, secondo la sua *Ägyptische Grammatik*, Reuther & Reichard, Berlin 1894, la trascrizione poteva essere *ysiriʔr*.

se.⁴⁴ Mentre per Askalon e Gezer ci sono altre testimonianze nelle fonti egizie, pur con differenze nell'ortografia,⁴⁵ nel caso di Israele non ce ne sono: è un *hapax legomenon*, testimone solo di se stesso e la spiegazione di ogni *hapax* è sempre congetturale.

Le due lettere finali *-ʒr* potrebbero essere interpretate anche come *-ʒl*, quindi rappresentare la resa in egizio dell'elemento teoforico ebraico *-ʾēl*. Si potrebbe definire /R/ come un arcifonema.⁴⁶ Qui ci sono due <r> e non è spiegato perché solo la seconda volta si debba leggere /l/. Da ciò nascono alcuni dubbi: anzitutto, il ragionamento non dimostra, bensì presuppone che si stia trascrivendo una parola semitica; in secondo luogo, la stessa finale *-ʒr* c'è nel nome che viene interpretato come Gezer, ma lì non viene letta come *-ʒl*;⁴⁷ infine, questa finale potrebbe corrispondere anche a una finale ebraica *-ʾr*.⁴⁸

L'interpretazione della serie dei nove segni geroglifici come «Israele» suppone come storiche le informazioni dell'Antico Testamento sull'esodo; infatti, al tempo di Petrie la verità storica della Bibbia non era messa in discussione e l'esodo era collocato attorno all'epoca

⁴⁴ Ne indichiamo alcune in ordine cronologico: *Ye-s-ir(a)-a-ra* (MÜLLER, «Israel»), *ʾ-s-r-ʾ-r* (BREASTED, *Ancient Records*, 264), *jsr ir* e *Israar* (cf. nota 33), *ʾIjsrjʒr* (DBS 4,445), *ja-si-r-ʾa-1* (W. HELCK, *Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr.* [AA 5], Harrassowitz, Wiesbaden 1962, 240), *ja-si-r-ê-l<a>* (*Lexikon der Ägyptologie* 3[1980], 205), *Jjzrʒr* (G. FECHT, «Die Israelstele, Gestalt und Aussage», in M. GÖRG [ed.], *Fontes Atque Pontes. Eine Festgabe für Hellmut Brunner* [AAT 5] 113), *I-s-r-ʾl* (H. GOEDICKE, «A Comment on the Name "Israel"», *Studien zur altägyptischen Kultur. Beihefte* 4[1985], 273-278, qui 277), *Ysrʒr* (A. NICCACCI, «La stèle d'Israël. Grammaire et stratégie de communication», in M. SIGRIST [ed.], *Études Égyptologiques et bibliques à la mémoire du Père B. Couroyer* [CRB 36], Gabalda, Paris 1997, 43-107), *jj-s(r)-jʒrʾ* = *ys(r)ʾl* (GÖRG, «Israel in Hieroglyphen»), *Ysyʒrʒr* (GOEDICKE, «Remarks»). Seguendo le indicazioni delle grammatiche si può traslitterare *zyʒrjʒr* (G. LEFEBVRE, *Grammaire de l'égyptien classique*, Institut Français d'Archéologie Orientale, Le Caire 1940), *ysyʒrjʒr* (C. OBSOMER – S. FAVRE-BRIANT, *Hieroglyphic Egyptian. A Practical Grammar of Middle Egyptian*, Safran, Brussels 2015).

⁴⁵ I tre toponimi che precedono Israele sono stati così trascritti: *iškrm*, *kdr*, *jnʾm* (BURCHARDT, *Die Altkanaanäischen*, nn. 142, 959, 219), *āsqarna*, *qatchir*, *inuānu* (BUDGE, *An Egyptian*, 965, 1043, 972). Essi sono testimoniati da diverse fonti e sono scritti in modi diversi: dodici per Ashkelon, sette per Gezer, quindici per Yanuʾam (S. AHITUV, *Canaanite Toponyms in Ancient Egyptian Documents*, Magnes Press, Jerusalem 1984, 69-70, 101-102, 198-199).

⁴⁶ Oppure ipofonema, secondo C. MILANI, «λρ nei papiri. Un aspetto dell'interferenza linguistica», in Id., *Varia linguistica*, Educatt, Milano 2009, 29-36.

⁴⁷ Forse Petrie (ovvero Griffith) invece di Gezer legge *Kazmel* influenzato dalla presenza di Israele.

⁴⁸ Si veda il corrispettivo egizio per *beʾēr* (cf. Bersabea) in HOCH, *Semitic Words*, n. 112. A cominciare dalla sposa egiziana di Abramo si possono trovare numerosi nomi propri nella Bibbia ebraica con finale *-ar*: *hāḡār*, *yīśśākār*, *šōḡar*, *šōʾar*, *šinʾār*, *gērār*...

di Merneptah.⁴⁹ Però, oggi è sempre più rara quella fiducia ottocentesca sul valore storico delle tradizioni bibliche più antiche; infatti, nella storiografia biblica molti studiosi tendono ad abbassare sempre più la datazione della comparsa di un'entità nota come Israele e delle sue tradizioni storiche. Inoltre, pur supponendo l'esistenza di questo popolo all'epoca di Merneptah, sorge un'ulteriore difficoltà: le varie etimologie di ישראל mettono in dubbio anche l'eventuale pronuncia del nome all'epoca di Merneptah. ψ può rappresentare due suoni \acute{s} e \check{s} , che a loro volta possono provenire da altri fonemi protosemitici (\check{s} da $\underline{\check{s}}$). Tra le numerose ipotesi ricordiamo che il nome presente sulla stele fu anche letto $j^e\check{s}ar-'el$ per cui l'etimologia di Israele sarebbe «El ist ישראל gewesen»⁵⁰ e la forma originale del nome sarebbe $Ii\check{s}ar'el > I\check{s}arel$ («Dio è giusto»)⁵¹. Di recente si è supposto che Israele sia presente sul frammento di un basamento molto più antico della nostra stele, ma il nome è un po' ricostruito: $j\check{z}-\check{s}\check{z}-j-r'$ (= $js'r/l$). Anche in questo caso c'è stato un dibattito perché il nome ora è collegato alla radice שיר (cantare).⁵²

Il consenso iniziale ha subito altri cedimenti in anni più recenti. Il nome sulla stele è stato di nuovo letto Iezreel,⁵³ altri hanno proposto

⁴⁹ Ancora nel 1970 così scriveva l'egittologo GIVEON, *Les bédouins*, 2: «L'exode des enfants d'Israël de la terre d'Égypte, événement historique si lourd de conséquences, eut lieu à cette époque».

⁵⁰ E. SACHSSE, «Die Etymologie und älteste Aussprache des Namens ישראל», *ZAW* 34(1914), 1-16. Per una sintesi delle varie etimologie proposte cf. *GLAT* IV, 43-45, alle quali si può aggiungere L. KOGAN, «The Etymology of Israel», in *Babel und Bibel*, 3: *Annual of Ancient Near Eastern, Old Testament, and Semitic Studies* (Orientalia et classica 14), Eisenbrauns, Winona Lake 2006, 237-255.

⁵¹ O. MARGALITH, «On the Origin and Antiquity of the Name "Israel"», *ZAW* 102(1990), 225-237.

⁵² Reso noto da GÖRG, «Israel in Hieroglyphen», 25; prima aveva proposto $jj-\check{s}\check{z}-p-j-r'$ (= $y\check{s}p-'l$). Una bibliografia si trova in W. ZWICKEL – P. VAN DER VEEN, «The Earliest Reference to Israel and Its Possible Archaeological and Historical Background», *VT* 67(2017), 129-140. A costoro replica E. PFOH, «The Earliest Reference to Israel: A Historiographical Reflection», *RB* 128(2021), 321-331, qui 326, mettendo in guardia dal confondere l'esistenza di un termine o di un nome con l'esistenza di un gruppo sociale consapevole della propria identità.

⁵³ Così MARGALITH, «On the Origin», 229. Un elemento su cui si insiste è la presenza di s che esclude si tratti di *Jizreel*; però OBSOMER – FAVRE-BRIANT, *Hieroglyphic Egyptian*, 22s, indicano per la traslitterazione s la pronuncia «size», che corrisponde a [z] secondo l'IPA. L'argomento fonetico richiede una precisazione. M. HASEL, «Merneptah's Reference to Israel. Critical Issues for the Origin of Israel», in R.S. HESS – G.A. KLINGBEIL – P.J. RAY JR. (edd.), *Critical Issues in Early Israelite History* (BBR-Sup 3), Eisenbrauns, Winona Lake (IN) 2008, 47-59, qui 49, scrive: «Nel Nuovo Regno l'ebraico *zayin* era reso in egiziano con \underline{d} o $\underline{\check{s}}$ e non con s »; K. KITCHEN, «The Victories of Merneptah, and the Nature of their Record», *JSOT* 28(2004), 259-272, qui

‘*Asher’el* o *Asri’el*.⁵⁴ Il termine è stato anche interpretato come un appellativo: *wearers of the side-lock* «quelli che portano la treccia (di capelli) laterale» (*zjsrjt / zjsrj*), che si riferirebbe a tutti i popoli prima citati nella stele come «libici».⁵⁵

In risposta a queste nuove ipotesi, di recente Hasel ha elencato tre argomenti a favore della lettura «Israele»: il contesto della parola nello stesso testo, le evidenze archeologiche della campagna di Merneptah a Gezer, la traslitterazione standard *ysryzr/l*.⁵⁶ Petrie poteva servirsi solo del primo e del terzo argomento, perché la prima campagna di scavi archeologici a Gezer sarebbe iniziata dopo, nel 1902, ma questo secondo argomento serve solo a ricostruire il contesto storico, perché la spedizione del faraone nel settore asiatico è stata spesso messa in discussione, fin dall’inizio della scoperta della stele.⁵⁷ Il primo argomento è quello più discusso negli ultimi anni: la struttura e gli aspetti stilistici di tutto il testo e in particolare delle ultime righe dell’iscrizione.⁵⁸ Si ritiene che la disposizione dei toponimi nella struttura del testo sia isomorfa alla disposizione di località e popoli nello spazio geografico fisico, se non addirittura nelle rappresentazioni iconografiche.⁵⁹ Ma tale argomento suppone la presenza di Israele e non la dimostra.

270-271, scrive: «Il *šin* in “Israele” esclude qualsiasi possibilità di trascrizione in egiziano se non quella che troviamo attualmente, cioè, una *s*». Ma queste affermazioni presuppongono ciò che andrebbe dimostrato, cioè che la parola in geroglifico sia la trascrizione di un nome ebraico.

⁵⁴ I. HJELM – T.L. THOMPSON, «The victory song of Merneptah, Israel and the people of Palestine», *JOT* 27(2002), 3-18.

⁵⁵ NIBBI, *Canaan and Canaanite*, 95-104 («bearing in mind that the entire stela dealt with events concerning these fair-haired, blue-eyed people with the long tunic who wore a side-lock», p. 101); ID., «Some Remarks on the Merneptah Stela and the So-called Name of Israel», *Discussions in Egyptology* 36(1996), 79-102; ID., «Some Unanswered Questions on Canaan and Egypt and the So-called Israel Stela», *BN* 73(1994), 74-89.

⁵⁶ HASEL, «*Israel* in the Merneptah Stela», 47.

⁵⁷ Gli studiosi si dividono tra quelli che negano e quelli che sostengono che Merneptah abbia combattuto in Palestina: si vedano i nomi elencati da HASEL, «*Israel* in the Merneptah Stela», 55.

⁵⁸ FECHT, «Die Israelstele», 106-138; nello stesso volume si trova un’altra traduzione della stele: E. HORNUNG, «Die Israelstele des Merneptah», 224-233; AHLSTRÖM – EDELMAN, «Merneptah’s Israel»; J.J. BIMSON, «Merneptah’s Israel and Recent Theories of Israelite Origins», *JOT* 49(1991), 3-29; HASEL, «*Israel* in the Merneptah Stela»; J.K. HOFFMEIER, *Israel in Egypt. The Evidence for the Authenticity of the Exodus Tradition*, Oxford University Press, New York 1996, 27-31; NICCACCI, «La stèle d’Israël».

⁵⁹ M.G. HASEL, «The structure of the final hymnic-poetic unit on the Merneptah stela», *ZAW* 116(2004), 75-81. Per la topografia: M.G. HASEL, «Pa-Canaan in the Egypt-

A questo punto non resta che cercare altrove il motivo per cui Petrie identifichi la parola egizia con Israele e anche il motivo per cui questa identificazione sia stata subito accettata. Il motivo lo riferisce Petrie nella sua autobiografia, scritta molti anni dopo:

Ho fatto sgomberare il terreno sotto, fissando la stele su pietre così che uno poteva strisciare dentro e stare sulla schiena leggendo a pochi pollici dal proprio naso. Per l'iscrizione c'era a disposizione Spiegelberg, che esaminava tutto il nuovo materiale. Egli si sdraiò là ricopiando per un pomeriggio e uscì dicendo: «Ci sono nomi di varie città siriane e una che non conosco, Isirar». «Perché? Quello è Israele», dissi. «Certo: i reverendi saranno contenti!» fu la sua risposta. Con stupore del resto del nostro gruppo, quella notte a cena dissi: «Questa stele sarà meglio conosciuta nel mondo che qualsiasi altra cosa abbia scoperto» e così si è dimostrato.⁶⁰

Quando annunciava la scoperta su *The Contemporary Review* scriveva «il lungamente atteso nome del “popolo d'Israele”». Questo ci fa percepire il clima culturale in cui avvenne quella scoperta. Lo scavo di Petrie fu fatto sotto gli auspici dell'Egypt Exploration Fund, fondato nel 1882, il quale aveva come uno dei suoi scopi quello di spiegare e illustrare la narrazione biblica; infatti, un'ampia proporzione dei primi sottoscrittori era composta da membri del clero.⁶¹ All'inizio si pensò di far condurre l'impresa a Heinrich Schliemann, poi venne scelto l'egittologo svizzero Édouard Naville, che subito proclamò di aver trovato la Pitom biblica. Il sito successivo fu affidato a Petrie. Le scoperte venivano portate in esposizione a Londra e una tale pubblicità serviva a ottenere nuove sottoscrizioni. Questo potrebbe spiegare la fretta e

tian New Kingdom. Canaan or Gaza?», *Journal of Ancient Egyptian Interconnections* 1(2009)1, 8-17; N. NA'AMAN, «Yeno'am», *TA* 4(1977), 168-177. Allo stesso modo si può vedere un isomorfismo tra il testo della stele e le scene di battaglia presenti nel tempio di Karnak (facciata occidentale esterna della Cour de la Cachette), come fa F.J. YURCO, «Merenptah's Canaanite Campaign», *JARCE* 23(1986), 189-215; ma si vedano le osservazioni critiche di LURSON, «Israël sous Merenptah», 53-60. Sulla tesi di Yurco si basa J. YOYOTTE, «La campagne palestinienne du pharaon Merneptah. Données anciennes et récents», in E.-M. LAPERROUSAZ (ed.), *La protohistoire d'Israël. De l'exode à la monarchie*, Cerf, Paris 1990, 109-119.

⁶⁰ W.M.F. PETRIE, *Seventy Years in Archaeology*, New York 1932, 172 (Spiegelberg era morto nel 1930 e non poteva confermare né smentire); lo stesso episodio è riferito in M.S. DROWER, *Flinders Petrie. A Life in Archaeology*, The University of Wisconsin Press, Madison (WI) 1995, 221, dove però il nome è scritto *I.si.ri.ar*.

⁶¹ Riprendiamo le notizie che seguono da A. DODSON, «The British Isles», in BEDNARSKI – DODSON – IKRAM (edd.), *A History of World Egyptology*, 91-125, in particolare 108-110.

la facilità con cui Petrie ha letto «Israele» e anche la pronta accoglienza da parte di un pubblico che attendeva conferme dei racconti biblici. Sono gli anni in cui Meyer trova nei testi egizi i nomi di Giuseppe e di Giacobbe⁶² e gli *ḥabiru* delle lettere di el-Amarna vengono identificati con gli ebrei,⁶³ che successivamente sono identificati con i *ššsw*.⁶⁴ A questo punto la somiglianza del nome nella stele di Petrie soddisfaceva totalmente le attese del pubblico.⁶⁵ Questo clima trova conferma nelle parole con cui Maspero commenta il nome di Israele sulla stele:⁶⁶

Da sessant'anni non sono mancati tentativi per ritrovarvelo oppure, in mancanza di esso, almeno uno dei termini che sono serviti a designare tutto o in parte gli ebrei. Il più serio era stato quello di Chabas, il quale, attorno al 1864, vedendo menzionati diverse volte in documenti dell'epoca di Ramses certe persone che si chiamavano gli *Apurim* vi aveva riconosciuto gli *ebrei*. L'identificazione, accolta inizialmente con gran favore, è respinta oggi dalla maggior parte di coloro che si sono occupati di questi argomenti.

⁶² E. MEYER, «Der Stamm Jakob und die Entstehung der israelitischen Stämme», *ZAW* 8(1886), 1-16.

⁶³ Identificazione proposta indipendentemente da H. ZIMMERN, «Palästina um das Jahr 1400 vor Chr. nach neuen Quellen», *ZDPV* 13(1890), 133-147, e da C.R. CONDER, «Monumental Notice of Hebrew Victories», *PEFQSt* 22(1890), 326-329. Poi diventa un dato di fatto: H. WINCKLER, *Geschichte Israels in Einzeldarstellungen. Teil I*, E. Pfeiffer, Leipzig 1895, 20: «Die ḥabiri sind identisch mit den Hebräern».

⁶⁴ E. MEYER, «Glossen zu den Thontafelbriefen von Tell el Amarna», in *Aegyptiaca. Festschrift für Georg Ebers zum 1. März 1897*, W. Engelmann, Leipzig 1897, 62-76: «Die Šasu, die sich in Palästina festgesetzt haben, sind keine andern, als Chabiri, die Hebräer» (pp. 75-76).

⁶⁵ La fame di reperti archeologici è confermata dal mercato dei falsi. Dopo la scoperta della stele di Mesha comparve una serie di reperti moabiti. Anche qui si nota l'influenza del clima sociale sul dibattito scientifico. La rivalità franco-prussiana dopo Sédan emerge dai toni della polemica tra K. SCHLOTTMANN, «Der Chauvinismus in der Alterthumswissenschaft», *Sonntagsbeilage zur Norddeutschen Allgemeinen Zeitung* 15(12 aprile 1874) e Clermont-Ganneau che considerava falsi i reperti acquistati come moabiti. A. DUPONT-SOMMER, «Un dépisteur de fraudes archéologiques: Charles Clermont-Ganneau (1846-1923), membre de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres», *CRAI* 118(1974), 591-609. Si veda anche J. MÉNANT, «Forgeries of Babylonian and Assyrian Antiquities», *AJA* 3(1887), 14-31. Il clima euforico dell'epoca per le scoperte archeologiche si nota anche nell'invenzione del tesoro di Priamo: W.M. CALDER III, «Wilamowitz on Schliemann», *Pb.* 124(1980), 146-151; M. GIGANTE, «Schliemann e Wilamowitz», *AeR* 37(1992), 33-41.

⁶⁶ MASPERO, «Sur un monument égyptien»; il riferimento è a F. CHABAS, «Les Hébreux en Égypte», in *Mélanges égyptologiques*, J. Dejussieu, Chalons-sur Saône 1862, 42-54. Il collegamento con le precedenti scoperte fu fatto immediatamente anche da Steindorf, Brandt, Müller, Sayce, Conder.

Solo dopo gli anni Venti del Novecento, in seguito alla dura critica di Gardiner nei confronti di Naville, l'egittologia iniziò a essere autonoma dagli studi biblici. Gli egittologi non si sono occupati dei dibattiti sulla storia d'Israele degli ultimi quarant'anni, in particolare del dibattito tra minimalisti e massimalisti,⁶⁷ per cui è difficile trovare tra di loro chi metta in dubbio la storicità del soggiorno degli ebrei in Egitto e dell'esodo.⁶⁸

Conclusione

Il biblista può usare l'informazione della stele di Merneptah per scrivere una storia d'Israele? All'epoca di Petrie l'indiscussa storicità della Bibbia servì per spiegare il nome sulla stele, ai nostri giorni la stele viene citata a sostegno della storicità dell'Israele biblico. La situazione precedentemente descritta non sembra offrire garanzie sufficienti per una risposta positiva alla domanda da cui siamo partiti. Piuttosto crea l'impressione che sia stata la ricerca affannosa della presenza di Israele in documenti egizi a farlo identificare frettolosamente in un gruppo di segni geroglifici i quali avrebbero potuto corrispondere al nome di Israele in ebraico.

Restano anche due dubbi di carattere generale. Dal punto di vista linguistico nello studio della presenza di parole straniere in una lingua vanno tenuti presenti diversi problemi, come le frequenti paretimologie, i calchi, gli adattamenti a un diverso sistema linguistico.⁶⁹ Dal punto di vista storico, ammesso che una serie di segni geroglifici possa ri-

⁶⁷ Si può vedere un'ampia bibliografia in D. NESTOR, «Merneptah's 'Israel' and the Absence of Origins in Biblical Scholarship», *CBR* 13(2015), 293-329.

⁶⁸ Così risulta da un sondaggio fatto da J.K. HOFFMEIER, «Egyptologists and the Israelite Exodus from Egypt», in T.E. LEVY – T. SCHNEIDER – W.H.C. PROPP (edd.), *Israel's Exodus in Transdisciplinary Perspective. Text, Archaeology, Culture, and Geoscience*, Springer, New York 2015, 197-208, qui 205. Un recente esempio di giustificazione dell'esodo alla luce dell'egittologia è quello di M. BIETAK, «Ägypten und der Exodus. Ein altes Thema, ein neuer Ansatz», in S.J. WIMMER – W. ZWICKEL (edd.), *Egypt and the Hebrew Bible / Ägypten und Altes Testament. Proceedings of the Conference Celebrating 40 Years ÄAT, Munich, 6-7 Dec. 2019 / Fachtagung «40 Jahre ÄAT», München, 6.-7. Dez. 2019 (ÄAT 100)*, Harrassowitz, Wiesbaden 2022, 151-180.

⁶⁹ HOCH, *Semitic Words*, 479, scrive: «In any case, there are a number of complications with toponyms: they may be conservative or they may not even be Semitic (or were secondarily semiticized by folk etymologies)». A causa del determinativo che indica un popolo, l'Israele della stele è un etnonimo e non rientra nelle raccolte di toponomastica; infatti, J.C. COOPER, *Toponymy on the Periphery. Placenames of the Eastern Desert, Red Sea, and South Sinai in Egyptian Documents from the Early Dynastic until*

chiamare per assonanza un certo nome, resta sempre il problema di sapere qual è la cosa significata ovvero il *referente*.⁷⁰

CLAUDIO BALZARETTI
via Galvani, 13
28100 Novara
claudiobalz@gmail.com

Parole chiave

Merneptah – Egitto – Esodo – Flinders Petrie – Toponomastica – Nome d’Israele

Keywords

Merneptah – Egypt – Exodus – Flinders Petrie – Toponymy - Israel’s name

Sommario

La presenza del nome Israele sulla stele di Merneptah è un punto fermo delle storie di Israele, ma è anche l’unica attestazione nelle fonti egizie. La notizia della scoperta della stele si diffuse rapidamente e non fu messa in discussione la proposta di Flinders Petrie di leggervi «Israele». Ritornando al momento della scoperta della stele si coglie come ci furono argomenti non filologici, ma emotivi, i quali suggerirono allo scopritore questa identificazione e spinsero il pubblico ad accettarla. Qualsiasi ricostruzione storica basata su questa fonte risulta altamente ipotetica.

Summary

The presence of the name Israel on the Merneptah Stele is often the starting point of Israel’s histories, but it is also the only attestation in Egyptian sources. The news of the discovery of the stele spread rapidly and the Flinders Petrie’s proposal to read Israel was not questioned. Returning to the moment of the discovery, we see that there were no philological arguments, but rather emotional arguments that prompted the discoverer to popularize and defend this identification at all costs. Any historical reconstruction based on this source is totally hypothetical.

the End of the New Kingdom (PÄ 39), Brill, Leiden-Boston 2020, 41, ricorda solo una volta questo caso e si limita a scrivere: «The famous Israel, *Ysrl*».

⁷⁰ Si vedano le osservazioni di PFOH, «The Earliest Reference», e di K. W. WHITELAM, «“Israel Is Laid Waste; His Seed Is No More”. What if Merneptah’s Scribes Were Telling the Truth?», in J. C. EXUM (ed.), *Virtual History and the Bible*, Brill, Leiden-Boston-Köln 2000, 8-22. Chi legge «Israele» deve affrontare il problema del referente. Perché escludere la possibilità che il nome sia quello di una popolazione altrimenti sconosciuta, se non addirittura scomparsa, dal momento che essa non ha più seme/discendenza? In ogni caso, il biblista sa che *testis unus testis nullus* (cf. Dt 19,15).

Sir 25,1–27,3: le gioie e le insidie nelle relazioni tra uomo e donna e nei rapporti sociali. Parte II: Sir 26,5–27,3

Introduzione

Questo studio continua l'analisi dell'ampia sezione Sir 25,1–27,3. Dopo aver discusso, in un articolo precedente,¹ le prime due parti, Sir 25,1-11 e 25,13–26,4, procediamo ora con l'analisi di Sir 26,5-18 e 26,28–27,3. Come nei nostri studi precedenti,² la numerazione dei capitoli segue l'ebraico, e quella dei versetti il testo esteso della versione greca. Tralasciamo il testo di Sir 26,19-27, che appare distante, per stile e contenuto, dall'insieme di questi capitoli.³ Per alcuni passi è disponibile anche il testo ebraico del ms. C.

In conclusione, proporremo una visione complessiva della struttura generale di questi due capitoli dell'insegnamento del Siracide.

Sir 26,5-18: secondo dittico sulla donna

La sezione successiva del testo è Sir 26,5-18, ben delimitato dalla ricorrenza di un proverbio numerico in Sir 26,5 e da un nuovo proverbio numerico in Sir 26,28, che segna l'inizio della parte seguente. Dopo il primo dittico sulla donna di Sir 25,13–26,4, il Siracide ne propone qui un secondo, suddiviso, dopo l'introduzione costituita da un proverbio numerico, in una parte negativa e una positiva.

¹ S. BUSSINO – R. DE ZAN – M. GILBERT – M. PRIOTTO, «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», *RivBib* 71(2023), 175-201.

² Cf. BUSSINO – DE ZAN – GILBERT – PRIOTTO, «Sir 18,15–19,17: preghiera, passioni e parola», *RivBib* 63(2015), 117, nota 1.

³ Per questo testo, cf. S. BUSSINO, *The Greek Additions in the Book of Ben Sira* (AnBib 203), Roma 2013, 391-397.

Critica testuale

Il proverbio numerico di Sir 26,5 presenta dei problemi seri di critica testuale. Alla fine di Sir 26,5b, O.F. Fritzsche nel 1859⁴ e A. Rahlfs nell'edizione della Settanta scrivono ἐδέηθην, «supplico», con il ms. B della Settanta. J. Ziegler, invece, seguito da molti, tra i quali la *Bible de Jérusalem* e la *TOB*, A. Minissale⁵ e M.C. Palmisano,⁶ scrive ἐφοβήθην, «mi spavento», con i mss. S^{c.a}, A, 248, alcuni altri mss. minuscoli e le versioni latine e siriane. Il sostantivo προσώπω è difficile da interpretare sia con l'uno sia con l'altro verbo. La versione siriana propone: «mi spaventa molto» e parecchi autori la seguono. Nella nostra traduzione preferiamo questa seconda soluzione.

Alla fine di Sir 26,6a l'espressione ἐπὶ γυναικί allunga troppo lo stico. Perciò alcuni commentatori, tra i quali R. Smend, N. Peters et M. Segal,⁷ la omettono, considerandola un'aggiunta.

Un altro problema testuale si ritrova in Sir 26,18b, dove il secondo emistichio fa difficoltà:

Rahlfs: ⁸	στέρνοις, «petto»
Ziegler: ⁹	πτέρνοις, «talloni»
La versione latina	aggiunge un versetto esplicativo:
Sir ^{Lat} 26,23b	«et pedes firmi super plantas stabilis mulieris»
Sir ^{Lat} 26,24	«Fundamenta aeterna super petram solidam, et mandata Dei in corde mulieris sanctae»
Sir ^{Pesh} 26,18b:	סבב סבב, «sul piedistallo della sua casa».

⁴ O.F. FRITZSCHE, *Die Weisheit Jesus Sirach's* (Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zu den Apokryphen 5), Leipzig 1859, 142s.

⁵ A. MINISSALE, *Siracide (Ecclesiastico)*, Roma 1980.

⁶ M.C. PALMISANO, *Siracide. Introduzione, traduzione e commento*, Cinisello Balsamo 2016.

⁷ R. SMEND, *Die Weisheit des Jesus Sirach erklärt*, Berlin 1906, 235; ID., *Die Weisheit des Jesus Sirach. Hebräisch*, Berlin 1906, 45; N. PETERS, *Das Buch Jesus Sirach oder der Ecclesiasticus*, Münster i.W. 1913, 216; M. SEGAL, *Sefer Ben Sira hashshalem*, Jerusalem ³1973, קנ"ט = 159. Cf. N. CALDUCH-BENAGES, «Poligamia in Ben Sira?», *RivBib* 60(2012), 221-232, spec. 223, nota 9 (= ID., *Pan de sensatez y agua de sabiduría*, Estella [Navarra] 2019, 307-317, spec. 309, nota 9).

⁸ Si veda l'apparato critico di J. ZIEGLER, *Sapientia Iesu Filii Sirach* (S.VTG 12/2), Göttingen 1965, ²1980, 248. I mss. 254, 797, 311 propongono alcune varianti nei casi.

⁹ Con i mss. S^c, 358, 545, 613. Così anche la versione latina, *super plantas*. Si veda anche SMEND, *Die Weisheit des Jesus Sirach erklärt*, 238.

La lezione *στέρνοις* contraddice *ἐπί*: i piedi sul petto! La lezione *πτέρνοις* rispetta *ἐπί* e la struttura parallela dei due stichi, avvalorata dalla versione latina e dall'interpretazione ulteriore di Sir^{Lat} 26,24. In questo senso ampio anche il siriano.

In greco, i versetti 26,1s.5-7 si leggono anche su una pergamena del IV o V secolo, conservata a Firenze.¹⁰

Sir 26,5-6: introduzione negativa. Proverbio numerico

La prima parte di questa sezione è costituita dal proverbio numerico di Sir 26,5s. Ecco il testo e la traduzione:

- 26,5 ἀπὸ τριῶν εὐλαβήθη ἡ καρδίᾳ μου
καὶ ἐπὶ τῷ τετάρτῳ προσώπῳ ἐφοβήθη
διαβολὴν πόλεως, καὶ ἐκκλησίαν ὄχλου
καὶ καταψευσμὸν, ὑπὲρ θάνατον **πάντα** μοχθηρά
- 6 ἄλγος καρδίας καὶ πένθος γυνὴ ἀντίζηλος
καὶ μάστιξ γλώσσης **πᾶσιν** ἐπικοινωνοῦσα
- 5 Di tre cose ha paura il mio *μουρε*
e la quarta ha generato **paura** sul mio *volto*:¹¹
una diffamazione in città, un assembramento di popolo
e un'accusa falsa: più che la morte, son **tutte** cose penose.
- 6 *Cordoglio* e lutto una sposa rivale.
Flagello di lingua è comune a **tutti** [questi casi].

Per capire il senso di questo proverbio numerico, si deve partire dall'ultima affermazione: il flagello della lingua.¹² Il fatto che questo flagello della lingua sia comune in una diffamazione, in un assembramento e in un'accusa falsa è evidente. Lo stesso flagello manifesta e forse amplifica la rivalità tra due spose. Il termine greco ἀντίζηλος di Sir 26,6a si ritrova solo in Sir 37,11a e in Lv 18,18^{Gr} dove *da solo* si-

¹⁰ R. PINTAUDI, «Dai papiri della Biblioteca Medicea Laurenziana (PLaur. III)», *Papyrologica Florentina* 5(1976)55, 29-32, pl. LII. Il testo non presenta differenze rispetto all'edizione critica di Ziegler.

¹¹ Cf. la traduzione della *TOB*: «Je crains de l'affronter».

¹² Secondo L. ALONSO SCHÖKEL, *Proverbios y Eclesiástico* (Los libros sagrados 8/1), Madrid 1968, 237, Sir 26,6b sarebbe un'aggiunta per spiegare l'enigma dei versetti precedenti, perdendo in questo modo la bellezza e il piacere dell'enigma. Per avere due stichi in 26,6, Alonso Schökel è però obbligato a conservare *ἐπὶ γυναῖκί*. Non seguiamo questa proposta.

gnificherebbe che una sposa è rivale di un'altra. Ora, la rivalità tra due spose è conosciuta nell'Antico Testamento e si manifesta con parole: Sarai contro Agar (Gen 16,5; 21,10), Rachele contro Lea (Gen 30,1.8), Peninna contro Anna (1Sam 1,6). In tutti questi casi, le parole di rivalità hanno come motivo la fecondità o meno di una delle due donne, nonché il fatto che il marito, almeno Giacobbe ed Elkana, preferisce una delle due donne. Il Siracide ha insistito spesso sul pericolo della lingua,¹³ seguendo le orme del nonno che ne ha sofferto in prima persona (Sir 51,2.5s). Ha pregato il Signore di poterla controllare (Sir 22,27-23,1), prima di dare il suo insegnamento in materia (Sir 23,7-15). In Sir 25,8, colui che non ha mai peccato con la lingua è dichiarato beato. Il Siracide asserisce anche che, se oltre ad apparire bella, la moglie parla con bontà e dolcezza, il marito è il più felice degli uomini (Sir 36,28).

Ciò che il Siracide scrive in Sir 26,5d «più che morte, son cose penose» stupisce: perché i colpi di lingua sono peggiori della morte? La risposta verrà in Sir 28,18b.21: «La lingua ha fatto morire molte persone»; «la morte che la lingua procura è una morte terribile». Sir 26,5d anticipa Sir 28,21. Non c'è dunque nessun bisogno di vedere, ancora con Alonso Schökel,¹⁴ una trasmissione errata del testo greco: manteniamo dunque il testo nella forma attuale.

Ultima questione: il Siracide parla in 26,6a di bigamia; ne parlerà ancora in Sir 37,11. N. Calduch-Benages sembra aver ragione quando scrive che Ben Sira non favorisce la bigamia presso i suoi discepoli.¹⁵ Invece, in Sir 25,1d e 36,28, almeno, il maestro dà l'impressione di rallegrarsi della monogamia. Con una sola sposa, i problemi purtroppo non spariscono, perché la moglie può essere buona (Sir 26,13-18), certo, ma anche cattiva (Sir 26,7-12). Infatti, come dice Sir 36,26b: «Una ragazza vale più di un'altra». La scelta di una sposa buona è importante per l'uomo.

¹³ Cf. anche Sir 5,13c; 19,16b; 28,13-26. Si vedano: B.C. GREGORY, «Slips of the Tongue in the Speech Ethics of Ben Sira», *Bib* 93(2012), 321-339; S. BUSSINO, «Word and Prayer in the Book of Ben Sira», in G. XERAVITS – J. ZSENGELLÉR – I. BALLA (edd.), *Various Aspects of Worship in Deuterocanonical and Cognate Literature* (DCLY 2016/2017), Berlin-Boston 2017, 117-140.

¹⁴ Secondo ALONSO SCHÖKEL, *Proverbios y Eclesiástico*, 237, 26,6aa dovrebbe essere collocato al posto di 26,5dβ e viceversa.

¹⁵ CALDUCH-BENAGES, «Poligamia in Ben Sira?», 221-232 (= ID., *Pan de sensatez*, 307-317). ALONSO SCHÖKEL, *Proverbios y Eclesiástico*, 235, ritiene che questo brano presupponga la poligamia che il Siracide conosce.

Sir 26,7–12. 1. La moglie malvagia

Il testo di Sir 26,7–12

Proseguendo il carattere negativo del proverbio numerico (Sir 26,5s), Sir 26,7–12¹⁶ è la prima parte, negativa, del secondo dittico, che sarà poi completato con una parte positiva (26,13–18). Ecco il testo e la traduzione di Sir 26,7–12:

- 7 βοοζύγιον σαλευόμενον **γυνή** **πονηρά**
 ὁ κρατῶν αὐτῆς ὡς ὁ δρασσόμενος σκορπίου
 8 ὀργή μεγάλη **γυνή** **μέθυσο**
 καὶ ἀσχημοσύνην αὐτῆς οὐ συγκαλύψει
 9 **πορνεία γυναικός** ἐν μετεωρισμοῖς **ὀφθαλμῶν**
 καὶ ἐν τοῖς **βλεφάροις** αὐτῆς γνωσθήσεται
 10 ἐπὶ θυγατρὶ ἀδιατρέπτῳ στερέωσον φυλακὴν
 ἵνα μὴ εὐροῦσα ἄνεσιν ἑαυτῇ χρήσηται
 11 ὀπίσω ἀναιδοῦς **ὀφθαλμοῦ** φύλαξαι
 καὶ μὴ θαυμάσης, ἐὰν εἰς σὲ πλημμελήσῃ
 12 ὡς διψῶν ὄδοιπόρος τὸ στόμα **ἀνοίξει**
 καὶ ἀπὸ παντὸς ὕδατος τοῦ σύνεγγυς πίεται
 κατέγαντι παντὸς πασσάλου καθήσεται
 καὶ ἐγαντι βέλουσ **ἀνοίξει** φαρέτραν

- 7 Giogo di buoi sballottato: una **sposa cattiva**,
 impossessarsi di lei è come afferrare uno scorpione.
 8 Sdegno grande: una **sposa ubriaca**
 e la sua vergogna non nasconderà.
 9 **Sposa lasciva**: dagli **occhi** sfrontati
 e dalle sue **occhiate** si riconosce.
 10 Su una ragazza temeraria rafforza la guardia,
 perché, trovata una debolezza, non ne approfitti.
 11 Nel seguire un **occhio** impudente, guardati
 e non stupirti se ti trascina nel male.
 12 Come un viandante assetato **apre** la bocca

¹⁶ Oltre agli articoli di N. CALDUCH-BENAGES, «Buone e cattive spose nel libro di Ben Sira: una classificazione inoffensiva?», in ID. – C.M. MAIER (edd.), *Gli Scritti e altri libri sapienziali* (La Bibbia e la donna. La Bibbia ebraica 1/3), Trapani 2014, 119-134 (= ID., *Pan de sensez*, 271-288), e di I. BALLA, «The Relationship between Husband and Wife according to Sirach 25-26, 36», in A. PASSARO (ed.), *Family and Kinship in the Deuterocanonical and Cognate Literature* (DCLY 2012/2013), Berlin-Boston 2013, 107-126, cf. U. RAPP, «Der gottesfürchtigen Frau ein guter Mann. Zur Lektüre aussagen über gute und schlechte Ehefrauen im Sirachbuch», in I. FISCHER – U. RAPP – J. SCHILLER (edd.), *Auf den Spuren der Schriftgelehrten Weisen. FS J. Marböck* (BZAW 331), Berlin 2003, 325-338.

e di ogni acqua vicina beve;
 davanti a ogni palo ella si siede
 e di fronte a una freccia apre la faretra.

In Sir 26,10a¹⁷ ricorre la parola greca θυγάτηρ, che significa «figlia», come il suo sostrato ebraico בת. Il termine, però, può avere due accezioni: sia figlia di un padre e di una madre, sia una ragazza in età da matrimonio. In Sir 26,10a quale potrebbe essere il senso? I commentatori sono divisi. P.C. Beentjes ha spiegato i motivi per i quali preferisce il significato di figlia di un padre e di una madre, come in Sir 42,9-11 e molti la pensano così. Altri, però, preferiscono pensare a una giovane donna in età da matrimonio.¹⁸ Sono due i motivi per preferire questo significato:

- 1) in Sir 36,26 – l'ebraico del ms. B è corrotto – leggiamo due parole, γυνή e θυγάτηρ, per indicare una donna capace di sposarsi;
- 2) per θυγάτηρ, questo significato è conosciuto nella Settanta in Nm 25,1; Dt 23,18; Gdc 12,9; Is 3,16s; 32,9; Pr 31,29; Ct 2,2; 6,9; Lam 3,51; Rt 3,10. In tutti questi testi, la parola corrispondente in ebraico è בת.

La ragazza di Sir 26,10 sarebbe, quindi, secondo noi, una giovane moglie, non ancora madre.

Sulla sposa cattiva si notano in Sir 26,7 i comparativi presi dal mondo animale, come in Sir 25,15-17: N. Calduch-Benages l'aveva notato.¹⁹ Il paragone dell'uomo assetato in Sir 26,12ab fa pensare all'uomo impudico di Sir 23,17,²⁰ per il quale ogni cibo è buono.

Struttura letteraria di Sir 26,7-12

I primi tre distici, Sir 26,7-9, considerano la sposa (γυνή) cattiva, ubriacona o lasciva. I quattro distici seguenti, Sir 26,10-12, descrivono

¹⁷ P.C. BEENTJES, «Daughters and their Father(s) in the Book of Ben Sira», in PASARO (ed.), *Family and Kinship*, 183-201, spec. 189s (= ID., «With All Your Soul Fear the Lord» [Sir. 7,27]. *Collected Essays on the Book of Ben Sira II* [CBET 87], Leuven 2017, 191-205, spec. 197s).

¹⁸ BEENTJES, «Daughters and their Father(s)», 189, nota 28 (= ID., «With All Your Soul», 197, nota 28), elenca alcuni autori che propongono questo significato, tra i quali: M. GILBERT, «Ben Sira et la femme», *RTL* 7(1976), 426-442, spec. 435s, nota 28.

¹⁹ CALDUCH-BENAGES, «Buone e cattive spose», 117s (= ID., *Pan de sensatez*, 278s).

²⁰ R. DE ZAN – S. BUSSINO – M. GILBERT – M. PRIOTTO, «Sir 22,27–23,27: custodia della bocca e tutela da una sessualità scorretta. Parte II: 23,16-27», *RivBib* 68(2020), 357-378, spec. 360-362.

i pericoli per il marito di una ragazza, giovane sposa (θυγάτηρ) anch'ella lasciva: in due distici, il maestro, usando la seconda persona singolare, invita il discepolo a controllarla con cura e a controllarsi per non subire danni. I due distici finali, Sir 26,12, si concludono con un paragone suggestivo e la sua applicazione senza mezzi termini a questa ragazza lasciva. Il Siracide non esita «à appeler un chat un chat».

Sir 26,13-18. 2. La moglie buona

Alla prima parte del dittico, Sir 26,7-12, segue questa seconda, dedicata alla donna buona. Ecco il testo e la traduzione:

- 13 χάρις γυναικός τέρψει τὸν ἄνδρα αὐτῆς
καὶ τὰ ὀσᾶ αὐτοῦ πιανεῖ ἢ ἐπιστήμη αὐτῆς
- 14 δόσις κυρίου γυνή σιγηρά
καὶ οὐκ ἔστιν ἀντάλλαγμα πεπαιδευμένης ψυχῆς
- 15 χάρις ἐπὶ χάριτι γυνή αἰσχυνηρά
καὶ οὐκ ἔστιν σταθμὸς πᾶς ἄξιος ἐγκρατοῦς ψυχῆς
- 16 ἥλιος ἀνατέλλων ἐν ὑψίστοις κυρίου
καὶ κάλλος ἀγαθῆς γυναικός ἐν κόσμῳ οἰκίας αὐτῆς
- 17 λύχνος ἐκλάμπων ἐπὶ λυχνίας ἀγίας
καὶ κάλλος προσώπου ἐπὶ ἡλικία στασίμη
- 18 στῦλοι χρύσειοι ἐπὶ βάσεως ἀργυρᾶς
καὶ πόδες ὠραῖοι ἐπὶ στέρνοις εὐσταθοῦς
- 13 La grazia di una donna allieta suo marito
e la sua prudenza ne invigorisce le ossa.
- 14 Dono del Signore è una donna silenziosa
e non c'è contropartita per una persōna educata.
- 15 Grazia su grazia è una donna pudica
e non c'è prezzo per una persōna che domina le passioni.
- 16 Come il sole che sorge nelle altezze del Signore,
così la bellezza di una donna buona nell'ordine della sua casa.
- 17 Una lampada che arde sul candelabro sacro
tale la bellezza di un volto su una solida statura.
- 18 Colonne d'oro su basamenti d'argento,
così il [suo] armonioso incedere su saldi talloni.

Struttura

All'interno di Sir 26,13-18 possono essere identificate due strofe, costituite dai vv. 13-15 e 16-18.

La prima strofa è delimitata da χάρις (vv. 13.15) ed è costituita dall'introduzione del v. 13, seguita da due distici costruiti in modo parallelo: proposizione nominale del primo stico con la ricorrenza delle due espressioni parallele γυνή σιγηρά // γυνή αἰσχυνηρά (vv. 14a.15a), poi l'espressione introduttiva καὶ οὐκ ἔστιν al secondo stico, con la ricorrenza delle due espressioni parallele πεπαιδευμένης ψυχῆς (v. 14b); ἐγκρατοῦς ψυχῆς (v. 15b). Al v. 13 compare un chiasmo.

La seconda strofa descrive la bellezza fisica della donna tramite paragoni. La composizione dei tre distici è così caratterizzata: i primi due sono strettamente paralleli, legati da due participi presenti (ἀνατέλλων; ἐκλάμπων: vv. 16a.17a) nel primo stico e reggenti pure il secondo stico; sono legati inoltre da una medesima introduzione al secondo stico: καὶ κάλλος ἀγαθῆς γυναικός // καὶ κάλλος προσώπου (vv. 16b.17b). Mentre il distico 16 ha la struttura: ἐν... καί... ἐν..., i due distici seguenti (vv. 17.18) hanno la medesima struttura: ἐπί... καί... ἐπί... Mentre nella prima parte il termine γυνή compare tre volte (vv. 13a.14a.15a), nella seconda parte compare una volta sola all'inizio nell'espressione ἀγαθῆς γυναικός (v. 16b).

Tematica

La prima parte, Sir 26,13-15, descrive la donna nel suo *aspetto esteriore*:

χάρις γυναικός	donna graziosa (v. 13a)
γυνή σιγηρά	donna silenziosa (v. 14a)
γυνή αἰσχυνηρά	donna pudica (v. 15a)

e poi nel suo *aspetto interiore*:

ἐπιστήμη αὐτῆς	conoscenza/prudenza (v. 13b)
πεπαιδευμένης ψυχῆς	persona educata (v. 14b)
ἐγκρατοῦς ψυχῆς	persona che domina le sue passioni (v. 15b).

Osserviamo, dunque, non solo un'alternanza tra qualità esteriori e qualità interiori, ma anche e soprattutto una concezione unitaria della persona, dove l'aspetto fisico denota quello interiore e viceversa. La donna qui viene qualificata nelle sue relazioni sociali, anzitutto nel suo rapporto col marito (v. 13); poi in relazione ad altre persone, essendo senza contropartita (v. 14); infine, in relazione al suo prezzo (dote?) (v. 15).

La seconda parte, Sir 26,16-18, riassume le qualità precedenti con l'aggettivo ἀγαθή (v. 16b), un aggettivo significativo alla luce di Gen 1, dove qualifica le creature, in particolare l'essere umano. Di questa donna buona/bella il Siracide descrive la bellezza tramite tre successivi paragoni: lo splendore del sole, il brillare della luce, la preziosità dell'oro e dell'argento. Alla comparazione del sole è abbinato l'ordine della casa; alla comparazione della brillantezza della luce è abbinata la luce del volto; alla comparazione dell'architettura estetica è abbinata la bellezza estetica del corpo femminile. I vv. 13-18 sono l'antitesi positiva della buona moglie al profilo negativo della cattiva moglie descritto nei vv. 5-12.²¹

Commento

Nel v. 13 compare il termine χάρις, che a proposito della donna ricorre anche in Sir 7,19,²² dove il parallelismo con la donna «saggia» suggerisce che questa donna saggia sarà anche affascinante, incantevole. Il Siracide vuole sottolineare come la saggezza di una donna diventi anche segno e motivo del suo fascino. Il parallelismo tra l'aspetto interiore e quello esterno è confermato dalla struttura sopra indicata. Il verbo τέρω ricorre 2x nel Siracide, in entrambi i casi nella forma τέψει. In Sir 1,12 è il timore del Signore che rallegra l'uomo e dona gioia e lunga vita, mentre qui si tratta della grazia della donna.²³ Il v. 13b evidenzia nuovamente il lato esterno, visibile, di questa grazia sul marito, cioè il fatto che essa provoca anche il benessere fisico del marito; infatti, alla lettera «ingrassa le sue ossa». Diventare grassi nella mentalità semitica è segno di benessere e della benedizione divina (Dt 31,20; Pr 15,30; Sir^H 26,2; Ne 9,25); anche qui, ciò che viene come dono di Dio, è applicato alla grazia della donna! L'espressione ἡ ἐπιστήμη αὐτῆς, conoscenza/prudenza (v. 13b), appartiene al vocabolario della sapienza (cf., per esempio, 1,19.25; 17,7.11; ecc.).

L'aggettivo che compare nell'espressione γυνὴ σιγηρά, «donna silenziosa», al v. 14a è *hapax*. Non si tratta semplicemente del non-parlare,

²¹ Circa il contesto cf. BUSSINO, *The Greek Additions*, 391.

²² In Sir 7,19, P.W. SKEHAN – A.A. DI LELLA, *The Wisdom of Ben Sira* (AncB 39), New York 1987, 203, traducono χάρις con «charming» (incantevole, affascinante) e G. SAUER, *Jesus Sirach / Ben Sira. Übersetzt und erklärt* (ATD Apokryphen 1), Göttingen 2000, 90, con «Anmut» (avvenenza).

²³ Il fenomeno è noto in linguistica come sostituzione o commutazione equivalente: cf. R. JAKOBSON, *Saggi di linguistica generale*, Milano 1974.

ma di un parlare misurato, come in Sir 36,28, dove il parlare della donna è caratterizzato da misericordia e mitezza. Dunque, quella del Siracide è una donna non muta, ma che parla con la misura della sapienza; come indica anche il parallelo con la persona ben educata (v. 14b). Come Dio dona (δόσις) a ogni mortale la sapienza (Sir 1,10a), così dona (δόσις) una donna silenziosa all'uomo. Come per l'amico fedele (Sir 6,15), così per una donna ben educata non c'è contropartita (ἀντάλλαγμα).

Come in Sir 6,15 non c'è prezzo per un amico fedele (οὐκ ἔστιν σταθμός), lo stesso si dica per la donna che domina le sue passioni (ἐγκρατοῦς ψυχῆς: Sir 26,15b). L'espressione ebraica פה לצרורת (ms. C), alla lettera «il controllo della bocca» (Sir^H 26,15b), è verosimilmente un eufemismo per la vagina (cf. Sir 26,12d).²⁴ Il greco opta per un'interpretazione spirituale, il dominio sulle passioni, confermando così l'alternanza fisico/spirituale.

Il termine ὑψίστος, che ricorre in Sir 26,16b nell'espressione ἐν ὑψίστοις κυρίου, «nelle altezze del Signore», è molto amato dal Siracide (47x), dove indica sempre l'Altissimo, eccetto in questa espressione, che compare appena due volte (Sir 26,16; 43,9): indica le «altezze» dove abita il Signore.²⁵ Qui il riferimento è alla bellezza di una donna ἀγαθή (v. 16b). Nel primo stico ricorre un paragone con il sole, che richiama Sir 43,1-5.

Nel distico successivo, Sir 26,17, la bellezza del volto femminile è paragonata allo splendore delle lampade del candelabro nel Tempio (cf. Es 25,37; ecc.); la donna buona diventa così una liturgia vivente. L'immagine liturgica continua la precedente allusione alla liturgia del sommo sacerdote Simone.²⁶

Se in Sir 36,29 la moglie è una colonna di appoggio (στῦλον ἀναπαύσεως), qui, in Sir 26,18, è una colonna d'oro. Il termine στῦλοι viene usato dalla Settanta per indicare le assi del santuario del deserto, rivestite d'oro (Es 26,29) e poggiate su basi d'argento (βάσεις ἀργυρᾶς: Es 26,19-25). Continua così il precedente campo simbolico della liturgia. Queste colonne d'oro su basamenti d'argento richiamano le gambe armoniose della donna, basate su piedi ben fatti (πόδες ὠραῖοι

²⁴ «Bouche» est sans doute un euphémisme pour «vagin», ce qui permet de traduire: «inestimable est la fermeture de la bouche [= du vagin]», a savoir: la chasteté» (C. MORSIK, *La Sagesse de ben Sira*, Lagrasse 2003, 175, nota 6).

²⁵ In Sir 50,7 compare il medesimo paragone in riferimento al sommo sacerdote Simone officiante nel Tempio: «come il sole che splende sul tempio dell'Altissimo (ὑψίστου)».

²⁶ Cf. *supra*, nota 25.

ἐπὶ πτέρνοις εὐσταθοῦς).²⁷ Basandoci sulla precedente critica testuale, emerge la domanda: come interpretare πόδες e πτέρνοις?²⁸ Il parallelismo perfetto dei due stichi di Sir 26,18 pone in relazione stretta στῦλοι con πόδες e ἐπὶ βάσεως con ἐπὶ πτέρνοις, per cui pare opportuno interpretare πόδες nel senso del suo incedere. Dunque, in questa seconda parte, dopo aver paragonato la bellezza della donna buona/bella allo splendore del sole (v. 16), si specificherebbero la bellezza del suo volto e l'armoniosa estetica del suo incedere.²⁹

Il testo ebraico Sir^H 26,13.15-17

Il testo ebraico di alcuni versetti di questa parte è testimoniato dal ms. C:

13	ידשן שכלה [...] יב בעלה [...]	אשה [...]
15	ואין משקל לצרורת פה	חן [...] אשה בישת
16	יפה א[...] בדביר בחור	שמש [...] במרותי מעל
17	הוד פנים על קומת תוכן	נר שרץ על מגורת קדש

- 13 Una donna [] suo marito
la sua conoscenza ingrassa []
- 15 Grazia [] una donna pudica,
e non c'è prezzo per il controllo della bocca.
- 16 Il sole [] sulle alture superiori,
la bellezza di una do[nna] nel santuario eletto.
- 17 Lampada che arde su un candelabro sacro,
lo splendore del volto su un portamento armonioso.

La struttura dell'insieme Sir 26,5-18

Sir 26,5-18 mostra una struttura letteraria a gradi connessi, sotto forma di scavalco:

²⁷ M. PRIOTTO, *Esodo. Nuova versione, introduzione e commento* (I libri biblici. Primo Testamento 2), Milano 2014, 517s.

²⁸ SKEHAN – DI LELLA, *The Wisdom of Ben Sira*, 345, e SAUER, *Jesus Sirach*, 193, interpretano πόδες come gambe («limbs»; «Beine») e πτέρνοις come piedi (SKEHAN – DI LELLA: «feet») o calcagni (SAUER: «Fersen»).

²⁹ H. DUESBERG – I. FRANSEN, *Ecclesiastico* (SB[T]), Torino 1966, 210, traducono πόδες con «passi».

26,5s	<i>Introduzione negativa</i>	3 distici: proverbio numerico + lingua mortifera, con paragoni
26,7-12	<i>Prima parte: negativa</i>	
26,7s		3 distici: moglie cattiva, ubriacona, lasciva
26,9s		2 distici: precetti a proposito di una ragazza audace
26,11s		2 distici: ragazza lasciva, con paragone
26,13-18	<i>Seconda parte: positiva – moglie buona</i>	
26,13-15		3 distici: aspetti esterni e interni
26,16-18		3 distici: paragoni luminosi

Come già osservato, la struttura di questi versetti appare a gradi connessi o come una forma di scavalcamento. La moglie cattiva e quella ubriacona sono indicate alla fine del primo stico di 26,7.8, ma la donna lasciva segue immediatamente all'inizio di 26,9. A proposito della ragazza, c'è un imperativo alla fine del primo stico (26,10), come a proposito di quella dallo sguardo impudente (26,11a): lo stesso radicale greco $\phi\upsilon\lambda\alpha\kappa$ - si legge in ambedue gli imperativi. Inoltre, il tema dello sguardo impudente della ragazza in 26,11 era già quello della donna lasciva di 26,9. Invece, 26,12cd si riferiscono alla ragazza temeraria di 26,10. Infine, in 26,5s, il proverbio numerico, prima di menzionare la donna, offriva tre paragoni e 26,12ab ne offre un altro.

Per il Siracide la tentazione sessuale è il culmine e così si conclude la parte negativa del dittico. Era già così in Sir 23,2-6.16-27. La parte positiva che segue propone una visione integrata e armoniosa della bellezza di una donna, in un continuo crescendo, dalla metafora del sole sino all'immagine del candelabro del Tempio. La bellezza interiore ed esteriore della donna è motivo di armonia. Ciò che crea disarmonia e contrasto è l'incapacità, per l'uomo (Sir 23,27; 26,11) come per la donna (Sir 26,12), di controllare le proprie passioni: potrebbero dilagare come l'acqua in un canale senza argini (cf. Sir 25,25a e già Pr 9,17).

Sir 26,28–27,3: uomini per bene che cadono

L'ultima sezione di 25,1–27,3 è costituita da Sir 26,28–27,3, il cui inizio è indicato da un ultimo proverbio numerico in Sir 26,28. Il primo distico, Sir 26,28ab, è costruito, come gli altri proverbi numerici di carattere negativo, Sir 25,2ab e 26,5ab, con la ricorrenza del numero «tre», l'annotazione fortemente comunicativa $\eta\ \psi\upsilon\chi\eta\ \mu\upsilon\upsilon\ //\ \eta\ \kappa\alpha\rho\delta\acute{\iota}\alpha\ \mu\upsilon\upsilon$, oltre all'uso di costruzioni verbali appartenenti allo stesso campo semantico, $\acute{\epsilon}\mu\acute{\iota}\sigma\eta\sigma\epsilon\nu$ («odia») e $\pi\rho\omicron\sigma\acute{\omega}\chi\theta\acute{\iota}\sigma\alpha$ («detesto») // $\lambda\epsilon\lambda\acute{\upsilon}\pi\eta\tau\alpha\iota$ («si rattrista») e $\theta\upsilon\mu\acute{\omicron}\varsigma\ \mu\omicron\iota\ \acute{\epsilon}\pi\eta\lambda\theta\epsilon\nu$ («mi procura indignazione»). Anche la successiva applicazione, nei due distici 26,28cdef, mostra lo stes-

so ribaltamento di situazioni già utilizzato in Sir 25,2cd. In Sir 27,3 ricorre ἐν φόβῳ κυρίου, a concludere questa parte, come in Sir 25,6.11. L'espressione φόβος κυρίου non ricorrerà più nel testo del Siracide sino a Sir 40,26. Inoltre, il termine κύριος ricorre da solo in Sir 25,1, l'inizio di tutta la sezione. Sir 26,28 ha poche relazioni lessicali con ciò che segue Sir 27,3, mentre il radicale δικαιο- lega tra loro Sir 26,28e.29b ed è posto più volte in relazione con il peccato, in Sir 26,28e.29b e 27,2b. Già Smend aveva notato una cesura in Sir 27,3 e 27,4³⁰ e Haspecker aveva sottolineato l'unità di Sir 26,28–27,3, anche se poi lo ricollega a ciò che segue.³¹ In Sir 27,4 inizia l'unità sull'uso della parola.³²

Critica testuale

In Sir 27,1 leggiamo διαφόρου, «vantaggio», «interesse», «guadagno», con la prima lezione del ms. Sinaitico. Insolubile è il problema del significato di συντριβήσεται al v. 27,2b, che alla lettera significherebbe «si spezza», un'idea che non si inserisce bene nel contesto, anche se lo stico è nell'insieme ben chiaro e comprensibile. Il siriano ha ܩܘܡܘܢܐ, «aumentano», «si aggiungono».

Testo e traduzione

Ecco il testo greco e la sua traduzione:

26,28 ἐπὶ δυοῖ λελύπηται ἢ καρδίᾳ μου
καὶ ἐπὶ τῷ τρίτῳ θυμῷ μοι ἐπήλθεν
ἄνθρωπος πολεμιστῆς ὑστερῶν δι' ἔνδειαν
καὶ ἄνδρες συνετοὶ ἔαν σκυβαλισθῶσιν
ἐπανάγων ἀπὸ δικαιοσύνης ἐπὶ ἁμαρτίαν
ὁ κύριος ἐτοιμάσει εἰς ῥομφαίαν αὐτόν
29 μόλις ἐξελεῖται ἔμπορος ἀπὸ πλημμελείας
καὶ οὐ δικαιωθήσεται κάπηλος ἀπὸ ἁμαρτίας
27,1 χάριν διαφόρου πολλοὶ ἥμαρτον
καὶ ὁ ζητῶν πληθῆναι ἀποστρέψει ὀφθαλμόν

³⁰ SMEND, *Die Weisheit des Jesus Sirach erklärt*, 242.

³¹ «Der Inhalt der doppelten Gottesfurchtaussage in ihrem engsten Kontext 26,28–27,3 ist klar [...] Tatsächlich scheint es sich in 26,28–27,10 um eine grundsätzliche Einführung zu handeln, die für das ganze folgende Textstück, wenigstens bis 28,26 gelten will» (J. HASPECKER, *Gottesfurcht bei Jesus Sirach* [AnBib 30], Roma 1967, 172-174).

³² Per esempio PALMISANO, *Siracide*, 256. Nei quattro distici di Sir 27,4-7 ricorre 2x λογισμός (27,4,7), 1x διαλογισμός (27,5) e 1x λόγος (27,6). Questi tre sostantivi sono assenti in Sir 25,1–27,3.

ricorre solo 4x, tra cui 2x in 10,13.16, un testo al quale già abbiamo fatto riferimento per ciò che riguarda il timore del Signore: là si trattava della parte positiva, qui delle conseguenze negative per chi si allontana dal timore del Signore.

La struttura di Sir 26,28–27,3

La struttura di questi versetti appare organizzata in tre parti:

Sir 26,28	– 3 distici	proverbio numerico
Sir 26,29–27,2	– 3 distici	applicazione del proverbio numerico
Sir 27,3	– 1 distico	climax sul timore del Signore

Il proverbio numerico, di tipo negativo, si applica ora all'uomo, come in Sir 25,1-11 e dopo l'ampia sezione Sir 25,13–26,18 dedicata alla donna. La successiva applicazione del proverbio si riferisce a due uomini per bene, ma infelici, il primo a causa della povertà e il secondo per la cattiveria della gente; il terzo personaggio, giusto, cade poi nel peccato (cf. Ez 18,24). La parola gancio che struttura il testo è il radicale $\alpha\mu\alpha\rho\tau$ -, che in questo testo è anche messa in relazione con la giustizia, $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta$ di 26,28c e $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omega\theta\acute{\eta}\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$ del v. 29b.

Il Siracide, che parla a uomini, invita ad aggrapparsi al timore del Signore, proprio a conclusione delle due sezioni che trattano degli uomini, in Sir 25,11 e ora in 27,3. A chi si aggrappa al timore del Signore, il Signore stesso donerà una $\gamma\upsilon\nu\eta\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\eta}$, una donna buona, come il maestro ricorda in Sir 26,3.

Sir 25,1–27,3: la struttura generale

Collegamento con quanto precede (Sir 23)

Beentjes ha posto in evidenza il legame tra Sir 25,1-11 e Sir 22,27–23,27, a motivo delle formulazioni sotto forma di proverbio numerico, dell'accostamento tra $\sigma\omicron\phi\acute{\iota}\alpha$ (25,5a.10a) e $\phi\acute{o}\beta\omicron\varsigma\ \kappa\upsilon\rho\acute{\iota}\omicron\upsilon$ (25,6b.11b, anche in Sir 23,27) come in Sir 19,20 e dell'uso di molti termini in comune:³⁶

³⁶ «Naar onze mening wordt Sir. 22:27-23:27 voortgezet in Sir. 25:1-11; ten eerste vanwege de vorm (getalspreuk in 25:1,7), vervolgens omdat de secties Sir. 25:1-6 en 7-11 beide eindigen met $\phi\acute{o}\beta\omicron\varsigma\ \kappa\upsilon\rho\acute{\iota}\omicron\upsilon$ (vs 6b, 11a) in combinatie met $\sigma\omicron\phi\acute{\iota}\alpha$ (vs 5a, 10a).

εἶδος	Sir 25,2a		Sir 23,16
μοιχός	Sir 25,2d	μοιχεύω	Sir 23,23
βουλή	Sir 25,4b.5b		Sir 23,1
διανόημα	Sir 25,5b		Sir 23,2
γλώσσα	Sir 25,7b.8b		Sir 22,27

Sir 25,1-11 potrebbe quindi avere un riferimento all'insegnamento che precede il capitolo dedicato al discorso della Sapienza.³⁷ Anche per ciò che si riferisce al contenuto, il richiamo a Sir 23 fornisce ulteriori indicazioni. Il c. 23 si conclude con la figura dell'uomo e della donna infedeli:

Sir 23,16 –	Proverbio numerico (<i>negativo</i>)	
23,17-27	<i>negativo</i> – Uomo e donna infedeli	⇒ timore del Signore (v. 27)
Sir 25,1.2 –	Proverbi numerici (<i>positivo + negativo</i>)	
25,4-6	<i>positivo</i>	⇒ timore del Signore (v. 6)
Sir 25,7	Proverbio numerico (<i>positivo</i>)	
25,8-11	<i>positivo</i>	⇒ timore del Signore (v. 11)

Nella seconda parte della preghiera di Sir 22,27–23,6, il Siracide invoca da Dio la custodia dalle passioni e, in Sir 23,16-27, illustra le conseguenze negative di una sessualità senza controllo, sia per l'uomo (23,16-21) che per la donna (23,22-27). Il c. 24 segna un contrasto, con la transizione a una parte positiva, con la stessa successione che si trova anche nel libro dei Proverbi: Pr 7 la donna tentatrice, Pr 8 l'offerta della Sapienza. Senza proporre un collegamento diretto di Sir 25,1–27,3 con Sir 23, si può comunque ipotizzare una ripresa di temi fondamentali. Tanto più se si considera Sir 25,1–33,18 come la seconda tappa della redazione del libro del Siracide,³⁸ nella quale spesso il maestro riprende, aggiungendo qualcosa, i temi già trattati nella prima parte, Sir 1,1–23,27 (oppure 1,1–24,34). Questo fenomeno appare chiaro in Sir 29,1-20.

Ten derde valt het gelijkluidend woordgebruik op: εἶδη (2a), μοιχός (2d), βουλή (4b, 5b), διανόημα (5b), γλώσσα (7b, 8b)» (P.C. BEENTJES, «Sirach 22:27–23:6 in zijn context», *BTF* 39[1978], 150, nota 26).

³⁷ BEENTJES, «Sirach 22:27–23:6 in zijn context», 150. Così anche MINISSALE, *Siracide*, 130.

³⁸ J. CORLEY, «Searching for Structure and Redaction in Ben Sira. An Investigation of Beginnings and Endings», in A. PASSARO – G. BELLIA (edd.), *The Wisdom of Ben Sira. Studies on Tradition, Redaction and Theology* (DCLS 1), Berlin-New York 2008, 21-47.

Struttura di Sir 25,1–27,3

Questo insieme è stato costruito sulla base di tre fatti:

- 1) agli estremi, due brani considerano l'uomo, 25,1-11 e 26,28–27,3, e, fra i due, due altri trattano della donna, 25,13–26,4 e 26,4-18;
- 2) l'alternanza tra aspetti principalmente positivi nel primo brano sull'uomo (25,1-11) e aspetti negativi nel secondo (26,28–27,3); poi l'inverso, cioè il negativo seguito dal positivo in entrambi i brani sulla donna;
- 3) alcuni proverbi numerici scandiscono l'insieme: tre all'inizio per l'uomo, 25,1.2.7-11; poi uno solo a proposito della donna, 26,5s, come introduzione al secondo dittico; l'ultimo in 26,28 sull'uomo.

Possiamo sintetizzare in uno schema quanto è emerso dalle analisi precedenti.

I. Sir 25,1-11: condizione di vita felice per l'uomo

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

25,1: proverbio numerico *positivo*

25,2: proverbio numerico *negativo*

25,3: domanda di collegamento

25,4-6: sentenze *positive* sulla vecchiaia – φόβος κυρίου

25,7-11: dieci beatitudini

25,7ab: proverbio numerico *positivo*

25,7c-8a: casi *positivi*

25,8b-d: casi *negativi*

25,9a-10a: casi *positivi*

25,10b-11a: climax – σοφία e φόβος κυρίου

II. Sir 25,13–26,4: moglie malvagia e moglie buona. Primo dittico

25,13-26: moglie malvagia – *negativa*

25,13s: 1) paragoni con cose *negative*

25,15-20: 2) paragoni con animali selvaggi e con la natura

25,21-23: 3) malvagità di donna

25,24-26: 4) ammonimento

26,1-4: moglie buona – *positiva*

III. 26,5–18: moglie malvagia e moglie buona. Secondo dittico

26,5-12: moglie malvagia – *negativa*

26,5s: proverbio numerico *negativo*

26,7-12: donna e ragazza – ambedue *negative*

26,13-18: moglie buona – *positiva*

26,13-15: aspetti esteriori ed interiori

26,16-18: paragoni luminosi

- IV. 26,28–27,3: *uomini per bene che cadono*
 26,28: proverbio numerico – tre casi *negativi*
 26,29–27,2: il mercante – *negativo*
 27,3: climax – φόβος κυρίου

Nel complesso, si osserva come si inizi (*I*) con l'uomo buono o cattivo, anzi più buono che cattivo. Si prosegue con la donna cattiva o buona, anzi più cattiva che buona (*II–III*) e si conclude con l'uomo che da buono diventa cattivo (*IV*).

Sir 25,2cd presenta un ribaltamento di situazioni: un povero superbo, un ricco falso e un vecchio adultero. Sir 26,28c-f offre altri ribaltamenti: un guerriero povero, un saggio disprezzato e un giusto che passa al peccato.

Il messaggio dell'insieme

Alcuni autori si sono chiesti perché in questo testo il Siracide parli della sposa cattiva prima della buona.³⁹ Questa struttura si ritrova però in altri passi del Siracide, e non è quindi necessario ipotizzare alcuna motivazione specifica.⁴⁰ Già J. Haspecher aveva visto per Sir 9,17–11,6 una prima parte negativa (Sir 9,17–10,18), seguita da una seconda positiva (Sir 10,19–11,6).⁴¹ Altri esempi sono: Sir 14,3–10,11–19 (avaro/generoso),⁴² 31,1–7,8–10 (a proposito della ricchezza),⁴³ 34,21–31 e 35,1–13 (sacrifici rifiutati/accettati),⁴⁴ 41,1.2 (sull'accoglienza della morte).⁴⁵

³⁹ I. Balla e N. Calduch-Benages hanno suggerito che Ben Sira parlasse della sua esperienza coniugale, cioè la sua sposa sarebbe stata cattiva. BALLA, «The Relationship between Husband and Wife», 107–126, spec. 107; CALDUCH-BENAGES, «Buone e cattive spose», 111–126, spec. 114 e 125 (= ID., *Pan de sensatez*, 271–288, spec. 275 e 287).

⁴⁰ Anche in altri passi della Bibbia alcune volte si comincia con il negativo: Is 1; Ger 31,31s; Pr 1,20–33 prima di Pr 8; Sal 1,1; Rm 1,18–32. Cf., nella liturgia romana, il *Confiteor* all'inizio della celebrazione liturgica.

⁴¹ HASPECKER, *Gottesfurcht bei Jesus Sirach*, 136–140.

⁴² M. GILBERT, «Qohelet et Ben Sira», in ID., *Ben Sira. Recueil d'Études – Collected Essays* (BETHL 264), Leuven 2014, 122s; B.C. GREGORY, *Like an Everlasting Signet Ring: Generosity in the Book of Sirach* (DCLS 2), Berlin 2010, 91–127.

⁴³ GREGORY, *Like an Everlasting Signet Ring*, 323–325.

⁴⁴ R. DE ZAN, *Il culto che Dio gradisce. Studio del «Trattato sulle offerte» di Sir^{Gr} 34,21–35,20* (AnBib 190), Roma 2011.

⁴⁵ A. PIWOWAR, *La vergogna come criterio della fama perpetua. Studio esegetico-teologico di Sir 40,1–42,14*, Katowice 2006, 15–58.

Inoltre, come in Sir 25,1-11, in alcuni testi del Siracide, un'introduzione precede l'opposizione tra negativo e positivo: Sir 9,17–10,6 introduce 10,7-18 e 10,19–11,6 (l'orgoglio o il contrario),⁴⁶ 37,16-18 introduce 37,19-21.22-26 (falsa o vera sapienza), 38,24 introduce 38,25-34b e 38,34c–39,11 (i mestieri e lo scriba),⁴⁷ 41,14-16 introduce 41,17–42,1d e 42,1e-8 (falsa o vera vergogna).⁴⁸

Osserviamo anche come non appaia corretto sostenere che il Siracide non intraveda la cattiveria dello sposo: il proverbio numerico di Sir 23,16-18 enumera la fornicazione, l'incesto e l'adulterio del marito.⁴⁹ Questo conferma un ulteriore legame tra Sir 23,2-6.16-27 e i cc. 25–26.

Il Siracide sta contrapponendo alla fornicazione della fine di Sir 23 i rapporti fraterni e la vecchiaia nutrita dalla saggezza di 25,1-11. Fonte della felicità non sono i tradimenti e gli adulteri (davanti a Dio: Sir 23,19; davanti agli uomini: Sir 23,21), ma i rapporti in armonia (Sir 25,2cd) davanti a Dio e agli uomini (Sir 25,1b). Non l'abuso della sessualità (Sir 23,16-27), ma l'armonia nelle relazioni (Sir 25,1-11), non la sposa cattiva (25,13-26), ma la sposa buona (26,1-4). Il movimento parte quindi da una prospettiva generale (fratelli e vicini in 25,1c; anziani in 25,3-6; figli, nemici, padrone e amici in 25,7-9) e poi si focalizza sulla sposa, come preannunciato in Sir 25,1d, positivo in riferimento alla coppia, e in Sir 25,2d, negativo ma nella dimensione più ampia delle relazioni sociali. L'esemplificazione di possibili rapporti positivi prepara la transizione dalla sposa cattiva alla sposa buona ed è una dimostrazione che l'elemento negativo con cui si conclude Sir 23,27 non è né l'unica possibilità né ciò che rende felici. In questo modo evita anche di passare dalla descrizione fortemente negativa della fine di Sir 23 alla figura della sposa cattiva. Non è bello il fornicatore o la donna infedele, ma è bella l'armonia tra fratelli, così non è bella la sposa cattiva, ma è bella la sposa buona, che rallegrerà la vita dell'uomo. L'uso del concetto di concordia e di armonia permette poi di passare con agilità dall'amico alla sposa o alla prospettiva sociale, dove lo stesso concetto si esprime in contesti diversi.

⁴⁶ GREGORY, *Like an Everlasting Signet Ring*, 308-313.

⁴⁷ CORLEY, «Searching for Structure and Redaction in Ben Sira», 30s.

⁴⁸ PIWOWAR, *La vergogna come criterio della fama perpetua*, 349-367.

⁴⁹ Così scrive ALONSO SCHÖKEL, *Proverbios y Eclesiástico*, 224. Cf. DE ZAN – BUSSINO – GILBERT – PRIOTTO, «Sir 22,27–23,27: custodia della bocca e tutela da una sessualità scorretta. Parte II», 361s.

Come nei passi che abbiamo già studiato, c'è una riflessione su ciò che rallegra la vita e sul fatto che questa stessa realtà positiva, quando abusata, può portare l'uomo alla morte: l'abuso della parola e il sesso. Il collegamento tra il tema della prudenza nel parlare e il controllo della sessualità si trova nelle due parti della preghiera di Sir 22,27–23,6; seguono le esemplificazioni su giuramento e turpiloquio in 23,7–15 e la condanna dell'abuso sessuale in 23,16–26: il tema del parlare ritorna in 25,8c.9b.20b.25b; 26,6b.14a. Dopo i due dittici dedicati ai pericoli della seduzione, il tema della parola si ritrova in 27,4.8 e sarà poi il tema del c. 27. Bene si inseriscono in questo contesto i riferimenti ricorrenti al timore del Signore, con cui spesso il Siracide conclude i suoi insegnamenti, come criterio di interpretazione della realtà. Le ricorrenze in questa parte del libro sono già state indicate (Sir 23,27; 25,6; 25,11; 27,3).

Sir 25,1–27,3: visione di insieme

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

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

- | | |
|--|--|
| <p>1 <u>ἐν τρισὶν ἡράσθη</u> ἡ ψυχὴ μου
καὶ ἀνέστην ὠραία ἔναντι <u>κυρίου</u> καὶ
ἀνθρώπων
ὁμόνοια ἀδελφῶν καὶ φιλία τῶν πλησίον
καὶ <u>γυνή</u> καὶ <u>ἄνῆρ</u> ἕαυτοῖς
συμπεριφερόμενοι</p> | <p>Di tre cose è innamorata la mia anima,
che appaiono gradite al <u>Signore</u> e agli
uomini:
concordia tra fratelli, amicizia tra vicini,
<u>uomo</u> e <u>donna</u> tra loro in armonia.</p> |
| <p>2 <u>τρία</u> δὲ εἶδη <u>ἐμίσησεν</u> ἡ ψυχὴ μου
καὶ <u>προσώχθισα</u> σφόδρα τῇ ζωῇ αὐτῶν
πτωχὸν ὑπερήφανον καὶ πλούσιον
ψεύστην
γέροντα μοιχὸν ἐλαττούμενον συνέσει</p> | <p><u>Tre tipi</u> [di persone] <u>odia</u> la mia anima
e molto <u>detesto</u> la loro vita:
un povero superbo e un ricco bugiardo,
un <u>vecchio</u> adultero che manca di senno.</p> |
| <p>3 ἐν νεότητι οὐ συναγείοχας
καὶ πῶς ἂν εὔροις ἐν τῷ γήρα σου</p> | <p>Nella <u>giovinetza</u> non hai raccolto,
come troverai nella <u>vecchiaia</u>?</p> |
| <p>4 ὡς ὠραῖον πολιαῖς <u>κρίσις</u>
καὶ πρεσβυτέρους ἐπιγνώνας <u>βουλήν</u></p> | <p><u>Come s'addice</u> ai bianchi capelli il <u>giudizio</u>,
e agli <u>anziani</u> riconoscere un [giusto]
<u>consiglio</u>.</p> |
| <p>5 ὡς ὠραία γερόντων <u>σοφία</u>
καὶ δεδοξασμένοις <u>διανόημα</u> καὶ <u>βουλή</u></p> | <p><u>Come s'addice</u> ai <u>vecchi</u> la <u>sapienza</u>,
e a chi è onorato <u>riflessione</u> e <u>consiglio</u>!</p> |
| <p>6 στέφανος γερόντων <u>πολυπειρία</u>
καὶ τὸ καύχημα αὐτῶν <u>φόβος κυρίου</u></p> | <p><u>Corona dei vecchi</u>: <u>molta esperienza</u>,
e loro <u>vanto</u>: il <u>timore del Signore</u>.</p> |

Sir 25,7-11: dieci beatitudini

- 7 ἐννέα ὑπονοήματα ἐμακάρισα ἐν καρδίᾳ
καὶ τὸ δέκατον ἐρῶ ἐπὶ γλώσσης
ἄνθρωπος εὐφραινόμενος ἐπὶ τέκνοις
ζῶν καὶ βλέπων ἐπὶ πτώσει ἐχθρῶν
- Novè 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 μακάριος ὁ συνοικῶν γυναικὶ συνετῇ
[...]
καὶ ὃς ἐν γλώσσει οὐκ ὠλίσθησεν
καὶ ὃς οὐκ ἐδούλευσεν ἀναξίῳ ἑαυτοῦ
- Beato chi vive con una donna assennata,
[...]
e chi con la lingua non scivola,
e chi non ha servito uno indegno di lui.
- 9 μακάριος ὃς εὔρεν φρόνησιν
καὶ ὁ διηγούμενος εἰς ὧτα ἀκουόντων
- Beato chi ha trovato un amico,
chi parla a orecchi di chi ascolta;
- 10 ὡς μέγας ὁ εὐρῶν σοφίαν
ἀλλ' οὐκ ἔστιν ὑπὲρ τὸν φοβούμενον
τὸν κύριον
- come è grande chi trova la sapienza,
ma non è superiore a chi teme il
Signore!
- 11 φόβος κυρίου ὑπὲρ πᾶν ὑπερέβαλεν
ὁ κρατῶν αὐτοῦ τίνι ὁμοιωθήσεται
- Il timore del Signore eccede su tutto,
chi lo possiede a chi sarà paragonato?

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

Sir 25,13-26. 1. La moglie malvagia

- 13 πᾶσαν πληγὴν καὶ μὴ πληγὴν καρδίας
καὶ πᾶσαν πονηρίαν καὶ μὴ πονηρίαν
γυναικός
- Ogni ferita, ma non ferita di cuore
e qualunque malvagità, ma non
malvagità di donna;
- 14 πᾶσαν ἐπαγωγὴν καὶ μὴ ἐπαγωγὴν
μισούντων
καὶ πᾶσαν ἐκδίκησιν καὶ μὴ ἐκδίκησιν
ἐχθρῶν
- ogni sventura, ma non sventura da
coloro che odiano
e ogni vendetta, ma non vendetta di
nemici.
- 15 οὐκ ἔστιν κεφαλὴ ὑπὲρ κεφαλὴν ὄφρα
καὶ οὐκ ἔστιν θυμὸς ὑπὲρ θυμὸν
γυναικός
- Non c'è veleno più del veleno di un
serpente,
non c'è ira più dell'ira di una donna.
- 16 συνοικῆσαι λέοντι καὶ δράκοντι εὐδοκίῳ
ἢ συνοικῆσαι μετὰ γυναικός πονηρᾶς
- Preferirò abitare con un leone e con un
drago
piuttosto che abitare con una donna
malvagia.
- 17 πονηρία γυναικός ἀλλοιοῖ τὴν ὄρασιν
αὐτῆς
καὶ σκοτοῖ τὸ πρόσωπον αὐτῆς ὡς
ἄρκος
- La malvagità di una donna ne altera
l'aspetto,
rende il suo volto tetro come un orso.
- 18 ἀνὰ μέσον τῶν πλησίων αὐτοῦ ἀναπεσεῖται
ὁ ἄνηρ αὐτῆς
καὶ ἀκουσίως ἀνεστέναξεν πικρά
- Suo marito siederà in mezzo ai suoi vicini
e senza volerlo geme amaramente.

- 19 **μικρά** πᾶσα κακία πρὸς κακίαν **γυναικός**
 κληῖρος ἀμαρτωλοῦ ἐπιπέσοι αὐτῇ
 20 ἀνάβασις ἀμώδης ἐν ποσὶν πρεσβυτέρου
 οὕτως **γυνή** γλωσσώδης **ἀνδρὶ** ἡσύχῳ
 così una **donna** linguacciuta per un
 uomo pacifico.
- 21 μὴ προσπέσης ἐπὶ κάλλος **γυναικός**
 καὶ **γυναῖκα** μὴ ἐπιποθήσης
 22 ὀργὴ καὶ ἀναίδεια καὶ αἰσχύνῃ μεγάλη
γυνῇ ἂν ἐπιχορηγῇ τῷ **ἀνδρὶ** αὐτῆς
 Non soccombere al fascino di una **donna**,
 e una **donna** non desiderare.
 Ira e vituperio e grande vergogna
 è una donna se mantiene il **proprio**
 marito.
- 23 καρδία ταπεινὴ καὶ πρόσωπον σκυθρωπὸν
 καὶ πληγὴ καρδίας **γυνῆ** πονηρᾶ
 χεῖρες παρειμένα καὶ γόνατα
 παραλελυμένα
 ἥτις οὐ μακαριεῖ τὸν **ἄνδρα** αὐτῆς
 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 ἀπὸ **γυναικός** ἀρχὴ ἀμαρτίας
 καὶ δι' αὐτὴν ἀποθνήσκομεν πάντες
 25 μὴ δῶς ὕδατι διέξοδον
 μηδὲ **γυναικὶ** πονηρᾶ παρησίαν
 Da una **donna** è l'inizio del peccato
 e per causa sua tutti moriamo.
 Non dare all'acqua una via d'uscita
 né libertà di parola a una **donna**
malvagia.
- 26 εἰ μὴ πορεύεται κατὰ χεῖράς σου
 ἀπὸ τῶν σαρκῶν σου ἀπότεμε αὐτήν
 Se non cammina secondo le tue mani,
 separala dalle tue carni.

Sir 26,1-4. 2. La moglie buona

- 26,1 **γυναικός** ἀγαθῆς μακάριος ὁ **ἄνθρωπος**
 καὶ ἀριθμὸς τῶν ἡμερῶν αὐτοῦ
 διπλάσιος
 2 **γυνῆ** ἀνδρείᾳ εὐφραίνει τὸν **ἄνδρα** αὐτῆς
 καὶ τὰ ἔτη αὐτοῦ πληρῶσει ἐν εἰρήνῃ
 3 **γυνῆ** ἀγαθῆ μερὶς ἀγαθῆ
 ἐν μερίδι φοβουμένων κύριον
 δοθήσεται
 4 πλουσίῳ δὲ καὶ πτωχοῦ καρδία ἀγαθῆ
 ἐν παντὶ καιρῷ πρόσωπον ἰλαρόν
 Moglie buona: beato il marito,
 il numero dei suoi giorni raddoppia.
 Moglie forte rallegra suo marito,
 gli anni di lui abbondano in pace.
 Moglie buona: partito buono,
 porzione data ai timorati del Signore.
 Ricco e povero: il loro cuore è buono,
 in ogni occasione faccia gaia.

Sir 26,5-18: secondo dittico sulla donna

Sir 26,5-6: introduzione negativa. Proverbio numerico

- 26,5 ἀπὸ τριῶν εὐλαβήθη ἡ καρδία μου
 καὶ ἐπὶ τῷ τετάρτῳ προσώπῳ ἐφοβήθη
 διαβολὴν πόλεως, καὶ ἐκκλησίαν ὄχλου
 Di tre cose ha paura il mio cuore,
 e la quarta ha generato paura sul mio
 volto:
 una diffamazione in città, un
 assembramento di popolo

- καὶ καταψευσμὸν, ὑπὲρ θάνατον **πάντα**
μοχθηρά
6 ἄλγος καρδίας καὶ πένθος γυνὴ ἀντίζηλος
καὶ μάστιξ γλώσσης **πᾶσιν**
ἐπικοινωνοῦσα
- e un'accusa falsa: più che la morte, son
tutte cose penose.
Cordoglio e lutto una sposa rivale.
Flagello di lingua è comune a **tutti**
[questi casi].

Sir 26,7-12. 1. La moglie malvagia

- 7 βοοζύγιον σαλευόμενον **γυνή** πονηρά
ὁ κρατῶν αὐτῆς ὡς ὁ δρασόμενος
σκορπίου
8 ὀργὴ μεγάλη **γυνή** μέθυσοσ
καὶ ἀσχημοσύνην αὐτῆς οὐ συγκαλύψει
9 **πορνεία** **γυναικός** ἐν μετεωρισμοῖς
ὀφθαλμῶν
καὶ ἐν τοῖς **βλεφάροις** αὐτῆς
γνωσθήσεται
10 ἐπὶ θυγατρὶ ἀδιατρέπτω στερέωσον
φυλακὴν
ἵνα μὴ εὐροῦσα ἄνεσιν ἑαυτῇ χρίσηται
11 ὀπίσω ἀναιδοῦς **ὀφθαλμοῦ** φύλαξαι
καὶ μὴ θαυμάσης, ἐὰν εἰς σὲ
πλημμελήσῃ
12 ὡς διψῶν ὄδοιπόρος τὸ στόμα **ἀνοίξει**
καὶ ἀπὸ παντὸς ὕδατος τοῦ συνέγγυς
πίεται
κατέναντι παντὸς πασσάλου καθήσεται
καὶ ἐναντι βέλουσ **ἀνοίξει** φαρέτραν
- Giogo di buoi sbalottato: una **sposa cattiva**,
impossessarsi di lei è come afferrare
uno scorpione.
Sdegno grande: una **sposa ubriaca**
e la sua vergogna non nasconderà.
Sposa lasciva: dagli **occhi** sfrontati
e dalle sue **occhiate** si riconosce.
Su una ragazza temeraria rafforza la
guardia,
perché, trovata una debolezza, non ne
approfitti.
Nel seguire un **occhio** impudente,
guardati
e non stupirti se ti trascina nel male.
Come un viandante assetato **apre** la bocca
e di **ogni** acqua vicina beve;
davanti a **ogni** palo ella si siede
e **di fronte** ad una freccia **apre** la faretra.

Sir 26,13-18. 2. La moglie buona

- 13 **χάρις** **γυναικός** τέρπει τὸν **ἄνδρα** αὐτῆς
καὶ τὰ ὀσῶ αὐτοῦ πιανεῖ ἢ **ἐπιστήμη**
αὐτῆς
14 δόσις κυρίου **γυνή** **σιγηρά**
καὶ οὐκ ἔστιν ἀντάλλαγμα
πεπαιδευμένης ψυχῆς
15 χάρις ἐπὶ **χάρτι** **γυνή** **αἰσχυνηρά**
καὶ οὐκ ἔστιν σταθμὸς πᾶς ἄξιος
ἐγκρατοῦς **ψυχῆς**
16 ἥλιος ἀνατέλλων ἐν ὑψίστοις **κυρίου**
καὶ κάλλος ἀγαθῆς **γυναικός** ἐν κόσμῳ
οἰκίας αὐτῆς
17 λύχνος ἐκλάμπων ἐπὶ λυχνίας ἀγίας
καὶ κάλλος προσώπου ἐπὶ ἡλικία
στασίμη
18 στῦλοι χρύσειοι ἐπὶ βάσεως ἀργυρᾶς
- La **grazia di una donna** allietta **suo marito**
e la **sua prudenza** ne invigorisce le
ossa.
Dono del **Signore** è una **donna silenziosa**
e non c'è contropartita per una
persona educata.
Grazia su grazia è una **donna pudica**
e non c'è prezzo per una persona che
domina le passioni.
Come il sole che sorge **nelle** altezze del
Signore,
così la **bellezza di una donna** buona
nell'ordine della sua casa.
Una lampada che arde **sul** candelabro
sacro,
tale la bellezza di un volto **su** una
solida statura.
Colonne d'oro **su** basamenti d'argento,

καὶ πόδες ὠραῖοι ἐπὶ στέρνοις
εὐσταθοῦς

così il [suo] armonioso incedere su
saldi talloni.

Sir 26,28–27,3: uomini per bene che cadono

- 26,28 ἐπὶ δυοὶ λελύπηται ἡ καρδιά μου
καὶ ἐπὶ τῷ τρίτῳ θυμός μοι ἐπήλθεν
ἀνὴρ πολεμιστῆς ὑστερῶν δι' ἔνδειαν
καὶ ἄνδρες συνετοὶ ἐὰν σκυβαλισθῶσιν
ἐπανάγων ἀπὸ δικαιοσύνης ἐπὶ ἁμαρτίαν
ὁ κύριος ἑτοιμάσει εἰς ῥομφαίαν αὐτόν
- 29 μόλις ἐξελεῖται ἔμπορος ἀπὸ πλημμελείας
καὶ οὐ δικαιωθήσεται κάπηλος ἀπὸ
ἁμαρτίας
- 27,1 χάριν διαφόρου πολλοὶ ἥμαρτον
καὶ ὁ ζητῶν πληθῆναι ἀποστρέψει
ὄφθαλμόν
- 2 ἀνὰ μέσον ἀρμῶν λίθων παγήσεται
πάσσαλος
καὶ ἀνὰ μέσον πράσεως καὶ ἀγορασμοῦ
συντριβήσεται ἁμαρτία
- 3 ἐὰν μὴ ἐν φόβῳ κυρίου κρατήσῃ
κατὰ σπουδὴν ἐν τάχει
καταστραφήσεται αὐτοῦ ὁ οἶκος
- Per due cose si **rattrista** il mio cuore
e la terza mi procura **indignazione**:
un **guerriero** che languisce in miseria
e **uomini sensati** se disprezzati,
chi passa dalla **giustizia** al **peccato**:
il **Signore** lo prepara per la spada.
Difficile che il mercante sia esente da
colpa
e il bottegaio indenne da **peccato**.
- Per profitto molti **peccano**
e chi vuol arricchirsi chiude gli occhi.
- Tra le giunture di pietre si conficca il
piolo
e tra vendita e acquisto s'incetra il
peccato.
- Se non si aggrappa al **timore del Signore**
presto cadrà in rovina la sua casa.

Conclusione

L'analisi precedente ha descritto la struttura di Sir 25,1–27,3 e ne ha analizzato il contenuto. In questi due capitoli il Siracide 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, il Siracide si sofferma sulla donna malvagia ma anche sul valore della bellezza esteriore e interiore di una sposa, per finire con il ricordare la realtà positiva dell'uomo. Già nel proverbio numerico di Sir 23,16-18 il Siracide aveva enumerato la fornicazione, l'incesto, l'adulterio del marito e anche qui ritorna su questi temi. Ciò che è tipico di Sir 26,17s sono i paragoni con gli arredi del Tempio: una dimensione sacra della moglie buona. Per il Siracide non importa il valore religioso della donna e neppure il fatto che ella sia madre di figli.⁵⁰

⁵⁰ GILBERT, «Ben Sira et la femme», 442 (= ID., *Ben Sira. Recueil d'études*, 264).

Se lo sposo può essere cattivo o diventare cattivo (25,2; 26,28ef), al pari della moglie, resta ferma l'apertura dell'intera sezione, con cui il Siracide asserisce in Sir 25,1 la meraviglia di una coppia armoniosa.

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 Sir 25,1–27,3 è scandito da quattro unità maggiori: condizioni di vita in armonia per l'uomo (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). Dopo avere studiato le prime due parti in un precedente articolo, abbiamo affrontato in questo lavoro l'analisi di 26,5-18 e 26,28–27,3. Le immagini dure utilizzate dal Siracide sottolineano la rilevanza del tema per l'educazione dei giovani della futura classe dirigente. L'alternarsi di immagini positive e negative, così come il legame con i capitoli precedenti, mostra la profondità dell'analisi del Siracide e la sua attenzione a una visione integrata della persona e del rapporto di coppia.

Summary

The text of Sir 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 diverse situations of social life (26,28–27,3). After having studied the first two parts in a preceding article, we have dealt with an analysis of 26,5-18 and 26,28–27,3 in this section. The harsh images used by Ben Sira highlight the relevance of this theme for the education of young future leaders. The alternation of positive and negative images, as well as the link with previous chapters, demonstrate the depth of the analysis of Ben Sira and his attention to an integrated vision of the person and of the relationship between couples.

La ἐκκλησία nella Lettera agli Efesini. Rassegna critica di interpretazioni e metodologie*

La visione della ἐκκλησία articolata nella Lettera agli Efesini¹ è un tema dibattuto nella ricerca esegetica contemporanea. Ciò è dovuto al suo indiscutibile rilievo, come comprovato dalla mera ricorrenza del termine (9x) e dalla frequenza con cui a detta realtà si allude mediante varie metafore, tra cui spicca quella somatica (10x includendo il composto σύσσωμα in 3,6; soltanto in 5,28 σῶμα ha, nella lettera, una denotazione letterale). Ed è dovuto anche a un'ombra di sospetto gettata nel passato su Efesini causa proprio l'importanza che nella lettera ha assunto la tematica ecclesiologica, tanto che, a detta di alcuni, anche la cristologia sarebbe a questa funzionale e subordinata. Il netto giudizio di Käsemann è ben conosciuto: «Wenn wie bei Paulus die Kirche christologisch bestimmt wird, wo das Motiv des Christusleibes erscheint, so gilt umgekehrt und, wie ich meine, anders als bei Paulus, dass jetzt auch die Christologie fast ausschließlich von der Ekklesiologie her interpretiert wird».² Emblematico di un *trend* esegetico che valutava le lettere ritenute inautentiche sulla base del loro grado di difformità rispetto a quelle genuinamente paoline, a più di sessant'anni di distanza siffatto giudizio non è ripetuto in questi termini dagli studiosi odierani. Anzi, parrebbe dimenticato, dato che viene discusso esclusivamente nei commentari maggiori, e per di più non estesamente.³ Tuttavia

* Rielaborazione di parte della relazione tenuta al Seminario di aggiornamento PIB, 24-28 gennaio 2022, in *Per una chiesa in costruzione* (E-biblicum 7), PIB, Roma 2022.

¹ Si recepisce nel seguito la sua riconosciuta definizione canonica, giacché non rientra negli interessi dell'articolo la discussione sulla sua originaria destinazione.

² E. KÄSEMANN, «Das Interpretationsproblem des Epheserbriefes», *ThLZ* 86(1961), 3.

³ H.W. HOEHNER, *Ephesians. An Exegetical Commentary*, Baker Academic, Grand Rapids (MI) 2002, 53. A p. 749, nota 2 questa tesi di Käsemann è discussa in riferimento a un'altra pubblicazione dello stesso.

ho la convinzione che esso lasci ancora delle tracce nella comprensione dell'ecclesiologia della lettera e, di riflesso, della lettera stessa, data la rilevanza in essa di tale tematica. Quale relazione si dà, allora, tra la riflessione ecclesiologica e la cristologia? È divenuta la prospettiva da cui interpretare la cristologia? Per offrire una risposta a tali domande è necessaria anche una ricognizione sulle metodologie messe in atto per spiegare la comprensione della ἐκκλησία propria a Efesini; esse, infatti, sono varie e conducono a risultati differenziati. Riflessione metodologica e comprensione della Chiesa sono quindi l'oggetto di quest'articolo, con un'appendice al dibattito, ora riaperto, sulla questione del suo autore che, tra i tanti fattori, può ben essere influenzato proprio dalle considerazioni ecclesiologiche di Efesini.

Le prospettive storico-sociali

La ἐκκλησία come ingroup

Gli odierni approcci alla Lettera agli Efesini devono necessariamente tener conto delle interpretazioni formulate sulla base delle scienze storico-sociali. Infatti, pur riconoscendo che «from a historical perspective, Ephesians is certainly one of the most elusive documents in the New Testament»,⁴ una diffusa linea interpretativa si propone di rinvenire i tratti costitutivi della ἐκκλησία «efesina» in rapporto al più ampio contesto storico, sociale e culturale entro cui è inserita, ossia confrontando la nostra lettera con fonti di vario genere ad essa coeve e interpretandola sulla base di modelli teoretici di sociologia. Si possono così porre attenzione ai «points of contact of the text (in the form of both appropriation and rejection) with imperial ideology»,⁵ integrare gli apporti delle scienze sociali e delle conoscenze dei modelli sociali dell'antico mondo mediterraneo con quelli delle scienze cognitive,⁶ rapportare la sua visione della Chiesa come insieme pluri-etnico con le riflessioni classiche sull'etnicità.⁷

Se non erro, il primo commentario a utilizzare estesamente la prospettiva sociologica è stato quello di Margaret MacDonald. Esso ravvi-

⁴ M.Y. MACDONALD, «The Politics of Identity in Ephesians», *JSNT* 26(2004), 419s.

⁵ MACDONALD, «The Politics of Identity in Ephesians», 422.

⁶ R. ROITTO, *Behaving as a Christ-Believer. A Cognitive Perspective on Identity and Behaviour Norms in Ephesians* (Coniectanea Biblica NT Series 46), Eisenbrauns, Winona Lake (IN) 2011, 45.

⁷ J.A. HARRILL, «Ethnic Fluidity in Ephesians», *NTS* 60(2014), 399s.

sava nella lettera «a sectarian identity that is moving in the direction of greater introversion», con un'accentuazione nuova rispetto alle precedenti lettere paoline.⁸ Più di recente l'identità della ἐκκλησία efesina è spesso qualificata con il termine *ingroup* riconducibile alla *social identity theory* sviluppata soprattutto da Henri Tajfel. Con questo termine si raffigura un gruppo sociale nelle cui caratteristiche un membro si identifica e al contempo si differenzia dall'ambiente circostante (*outgroup*). Ricorrente è l'idea di una caratterizzazione dell'*ingroup* in termini di marcata differenziazione con l'*outgroup* costituito dalla società pagana del tempo, forse per una strategia difensiva di fronte ad atteggiamenti di ostilità⁹ o, forse, per evitare compromessi e accomodamenti con la stessa.¹⁰ Altri autori sfumano i termini di contrasto tra l'*ingroup* ecclesiale e la restante società. Pur riconoscendo che l'esortazione a non vivere più come i pagani (4,17) dà inizio a una serie di antitesi tese a differenziare l'*ingroup* con l'esterno,¹¹ individuano al contempo il debito di Efesini verso le teorizzazioni etiche e la visione familiare strutturata nei codici domestici che sono proprio mutate da tale ambiente. Per salvaguardare la sua strategia retorica, l'autore di Efesini però è forzato a misconoscerlo.¹² Tuttavia la strategia di consolidamento dell'*ingroup* non conduce a un suo ritiro dal mondo, poiché esso stesso è entro il progetto divino di ricapitolazione universale (1,10).¹³

Una questione del tutto singolare è quella del rapporto dell'*ingroup* ecclesiale con Israele. Su di essa la lettera ha affermazioni scarse e ambivalenti. 2,11-13, infatti, da una parte identifica i destinatari come ἔθνη *tout-court*; dall'altra, a seguito della redenzione di Cristo, li inserisce di fatto nella cittadinanza d'Israele. Cosicché si può ipotizzare un rapporto fluttuante e non privo di ambiguità, dipendente da circo-

⁸ M.Y. MACDONALD, *Colossians, Ephesians* (Sacra Pagina 17), Liturgical Press, Collegeville (MN) 2000, 226.

⁹ M.Y. MACDONALD, «The Politics of Identity in Ephesians», 426: «The defensive – at times almost aggressive-language of Ephesians suggests that it comes from a context where believers need to deal with some type of hostility [...]. Moreover, Eph 6.15-16 may in fact contain indirect references to verbal accusations and criticisms against believers».

¹⁰ ROITTO, *Behaving as a Christ-Believer*, 180-185.

¹¹ D. DARKO, *No Longer Living as the Gentiles. Differentiation And Shared Ethical Values in Ephesians 4.17-6.9* (LNTS 375), T&T Clark, London (UK)-New York (NY) 2008, 31-70.

¹² DARKO, *No Longer Living as the Gentiles*, 119.

¹³ DARKO, *No Longer Living as the Gentiles*, 120-122. Anche MACDONALD, «The Politics of Identity in Ephesians», 423, rifiuta la visione di un completo ritiro dell'*ingroup* dalla società.

stanze concrete della vita delle comunità dell'Asia Minore.¹⁴ O si considera la ἐκκλησία come comunità inter-etnica inserita entro un «superordinate *ingroup*» costituito dall'Israele partner dell'alleanza. Questa è una categoria che non coincide con quella dell'Israele etnico; anzi, le categorie prettamente etniche vengono a perdere valore (2,11: οἱ λεγόμενοι...).¹⁵ La mia personale – e del tutto opinabile – impressione è che l'esiguità dei dati interni alla lettera non permetta una visione chiara del modo di porsi della comunità cui essa si riferisce nei confronti di Israele. Anche il filone di studi storico-sociale condivide pertanto con la restante esegesi il riconoscimento della complessità della problematica, che non è che un aspetto della complessità attualmente riconosciuta al *parting the ways* (tant'è che questa stessa definizione è posta in questione). La collocazione di Efesini entro tale processo mi sembra che dipenda necessariamente dalle comprensioni che gli interpreti hanno maturato sul fenomeno della separazione delle strade.

Un altro tipo di approccio sociologico è quello di Minna Shkul.¹⁶ Esso adotta un «theoretical framework for examining how past traditions – of Israel, Jesus, and Paul – are remembered and reimagined in the service of later Christ-followers from different ethnicities». ¹⁷ Semplificando, la focalizzazione non è qui su come l'identità comunitaria venga *riflessa* nella lettera, e così ricostruita attraverso comparazioni con diversi dati ambientali, bensì come venga *costruita* da un autore successivo a Paolo, che a tal fine rielabora il suo pensiero e l'immaginario simbolico biblico-giudaico. Come esempio si può far riferimento all'*euloghia* iniziale (1,3-14), in cui il linguaggio tradizionale ebraico di purità rituale, figliolanza, redenzione sacrificale, eredità... viene utilizzato a beneficio di una nuova socializzazione «in Cristo» di soggetti etnicamente non-ebrei come ebrei, che vengono a costituire un *ingroup* distinto dalla restante società *outgroup*.¹⁸ La rilevanza che la figura di Paolo assume in questo processo di costruzione identitaria è una questione essenziale nei suoi studi, e verrà menzionata più avanti.

¹⁴ MACDONALD, «The Politics of Identity in Ephesians», 433s.

¹⁵ ROITTO, *Behaving as a Christ-Believer*, 193-204.

¹⁶ M. SHKUL, «Ephesians», in J.B. TUCKER – A. KUECKER (edd.), *Social Identity Commentary on the New Testament*, Bloomsbury, London 2020, 377-392; EAD., *Reading Ephesians. Exploring Social Entrepreneurship in the Text* (LNTS 408), T&T Clark, London (UK)-New York (NY) 2009.

¹⁷ SHKUL, «Ephesians», 379.

¹⁸ SHKUL, «Ephesians», 380s.

La presenza dei codici domestici

Gli studi storico-sociali prestano ovvia attenzione ai codici domestici di 5,22–6,9, in cui la famiglia è vista come un micro-cosmo di relazioni sociali gerarchizzate. Che tale visione derivi dal mondo ellenistico, eventualmente filtrato dal giudaismo ellenistico, è un dato ampiamente riconosciuto dagli interpreti. Il mio interesse qui non verte sui codici in sé, ma sulla comprensione globale dell'ecclesiologia della lettera che essi ingenerano.

Benché riconosca che le comunità proto-paoline non possano essere considerate come comunità in cui vige un assoluto egualitarismo, giacché testimoniano alcuni ruoli di guida (*in primis* Paolo stesso), David Horrell sostiene che la presenza di codici domestici (5,22–6,9) raffigura un processo di ulteriore istituzionalizzazione e gerarchizzazione della ἐκκλησία, in cui i ruoli sono desunti dalle gerarchie sociali. «Without forgetting, then, that believers are described both as siblings and as household members throughout the Pauline corpus, the character of this significant degree of transformation may nevertheless be epitomized in the phrase “from *adelphoi* to *oikos teou*”». ¹⁹ La prospettiva delle scienze sociali è poi adattata e rielaborata dall'esegesi femminista. Basti qui ricordare le note critiche alla nostra lettera da tempo avanzate da Elizabeth Schüssler Fiorenza e recentemente reiterate nel suo commentario a Efesini, ove i codici sono considerati quale forma di «distorted communication insofar as the analogy between man and messiah and between woman and *ekklēsia* is based on grammatical gender that is attached to a social group, *ekklēsia*, consisting of wo/men [women and men]». ²⁰ Questo è sintonico con un processo in cui la ἐκκλησία è compresa entro una «patri-kyriachal culture», che ne distorce la matrice originaria. «Whereas the notion of *ekklēsia* has his roots in democratic imagination, the characterization of Messiah Jesus as ruler over the All, the heavens and the earth, has imperial roots and resonances». ²¹

Per Darko, tuttavia, siffatte ricostruzioni peccano nel misconoscere la portata del linguaggio familiare, il quale non è scordato, e coesiste con il codice domestico. Per esempio, egli rileva come la comparsa del-

¹⁹ D. HORRELL, «From ἀδελφοί to οἶκος θεοῦ: Social Transformation in Pauline Christianity», *JBL* 120(2001), 310s.

²⁰ E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Ephesians* (Wisdom Commentary), Liturgical Press, Collegeville (MN) 2017, LIX-LX.

²¹ SCHÜSSLER FIORENZA, *Ephesians*, 13.

la tematica della figliolanza in 1,5s non sia comprensibile sulla base delle strutture sociali attestate dai codici domestici, giacché l'inserimento dei credenti nella figliolanza adottiva in Cristo ha per scopo il partecipare ai privilegi di Cristo nei cieli (2,6).²² Ciò nondimeno la comprensione della comunità credente è per parte significativa debitrice dei codici, all'interno dei quali il ricorso al linguaggio familiare è funzionale a incentivare la concordia dell'*ingroup*. Nello sviluppo da 5,1 a 6,9 «the author constructs the identity of the church as a macro household first, and then shows how the moral aspirations he espouses flow into propriety in the domestic setting».²³

Una questione metodologica

I lavori di Darko, che rilevano la commistione del linguaggio dei codici con altre categorie, rendono cauti nell'interpretare automaticamente il primo come determinante la comprensione ecclesiologica di Efesini. Ciò può essere verificato, a mio parere, nella lettura del sintagma τέκνα ἀγαπητά di 5,1. Esso non può essere inteso alla luce dei successivi codici poiché questi, con la loro impostazione patriarcale, non danno ragione dell'aggettivo. Piuttosto, come molti interpreti ricordano, va letto alla luce della υἰοθεσία di 1,5, ossia di quella figliolanza adottiva cui i credenti sono pensati sin dalla fondazione del mondo, e che avviene esclusivamente κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ [di Dio Padre]. Ma allora: quale portata effettiva hanno i diversi linguaggi sull'insieme della lettera? La domanda non richiede una disamina interna alla stessa e al suo sviluppo logico e argomentativo? Cosicché, in modo a mio avviso del tutto pertinente, Bianchini contesta la comprensione della comunità cristiana nella lettera sviluppata a partire dai codici domestici «perché, nei successivi restanti versetti della lettera quanto detto in 5,21 – 6,9 non è in alcun modo ripreso e perché l'immagine di Chiesa è quella di corpo con Cristo come capo [...] e non quella di casa di Dio, tipica invece delle Pastoralis».²⁴ In modo analogo si esprime Aletti che rileva come il lemma οἰκεῖοι in 2,19 sia soltan-

²² D.K. DARKO, «Adopted Siblings in the Household of God. Kinship Lexemes in the Social Identity Construction of Ephesians», in J.B. TUCKER – C.A. STOHL (edd.), *T&T Clark Handbook to Social Identity in the New Testament*, T&T Clark, London 2016, 339s.

²³ DARKO, «Adopted Siblings in the Household of God», 346.

²⁴ F. BIANCHINI, «Predestinati a essere figli adottivi. La categoria della figliolanza in Efesini», *RivB* 67(2019), 283.

to una delle tante metafore edili e templari del passo, che non sono tra esse gerarchizzate e pertanto non danno origine a uno sviluppo sulla casa di Dio.²⁵

Ma questo genere di considerazioni è svolto a partire non da metodologie storico-sociali, bensì dal rilievo dei dati letterari *interni* al testo stesso e dalla comprensione della loro articolazione, per giungere così alla comprensione del messaggio teologico di cui il testo è portatore. Ciò pone un problema metodologico: questi due approcci sono in realtà incompatibili, viste le differenziate conclusioni cui giungono, o possono dialogare tra essi? Presento di seguito alcuni contributi di questo tenore per riprendere la questione alla fine.

Gli studi letterari

Le visioni della ἐκκλησία

Entro la categoria degli studi letterari includo qui approcci metodologici anche diversi, sia prettamente filologici, sia più globalmente sincronici, sia più storico-critici e comparatistici, che però come loro comun denominatore sono imperniati sul testo inteso come fenomeno letterario.

Riconoscendo che il paradigma gnostico proprio alla scuola bultmanniana, che intendeva la ἐκκλησία come sorta di sизigia celeste dei redenti, è ora opportunamente abbandonato,²⁶ Christine Gerber si appropria allo studio del tema da un punto di vista soprattutto lessicale, asserendo che il lemma ἐκκλησία non perde il senso fondamentale di «comunità radunata». Centrale nel suo articolo è poi l'osservazione che quanto viene predicato della ἐκκλησία è altrove riferito a singoli credenti (1,22 = 3,19; 3,10 = 2,7; 3,21 = 1,5-6.12.14; 5,23 = 2,5-8; 5,25 = 5,2; 5,27 = 1,4).²⁷ Di conseguenza, il termine verrebbe a denotare null'altro che i credenti, a volte nel loro raduno (per esempio, 3,21), il più delle volte senza che questo sia implicato; saremmo in tal caso in presenza di una metonimia. La metafora somatica poi evoca di vol-

²⁵ J.-N. ALETTI, *Essai sur l'écclésiologie* [sic] *des lettres de Saint-Paul* (EB 60), Gabalda, Paris 2009, 154-156.

²⁶ C. GERBER, «Die alte Braut und Christi Leib. Zum ekklesiologischen Entwurf des Epheserbriefes», *NTS* 59(2013), 196-198.

²⁷ GERBER, «Die alte Braut und Christi Leib», 209-211 e 207s: «Die ἐκκλησία ist als Leib Christi erfüllt von ihm [...] Damit wird meines Erachtens aber nichts anderes gesagt, als dass die Glaubenden erfüllt sind».

ta in volta diversi aspetti senza pretesa di offrire una raffigurazione sistematica, cosicché va studiata anzitutto per il suo effetto pragmatico, ossia nel suo caratterizzare il corpo come entità organicamente unita e dipendente da Cristo, che ne è il capo.²⁸ Tutto ciò conduce a problematizzare la stessa traduzione di «Chiesa/Kirche»,²⁹ e a una conclusione dell'articolo in cui l'ultimo paragrafo è emblematicamente titolato: «Ekklesiologie ohne einem Kirchenbegriff».³⁰

Pur concordando interamente con le note concernenti la relazione Cristo/Chiesa, devo altresì confessare l'impressione di una comprensione debole della metafora somatica e della sua portata. Qualificando i credenti come «corpo», infatti, la metafora li implica in un insieme di relazioni costitutive ed effettive, non limitate al radunarsi contingente in un luogo/momento singolo. La correlazione del corpo con Cristo κεφαλή raffigura una relazione di Cristo con il corpo *nel suo insieme*, non individualmente con ogni singolo credente. Che poi gli attributi soteriologici della Chiesa si riferiscano agli individui è ovvio, poiché i salvati da Cristo sono esseri umani, non entità metastoriche (le puntualizzazioni in tal senso dell'autrice sono assolutamente pertinenti), ma ciò non implica che della Chiesa non si offra alcuna concettualizzazione teologica. Essa è così pensata come insieme non certo indipendente dai singoli credenti, ma la cui realtà non equivale alla loro semplice somma. Quest'idea mi sembra implicata anche in passi non primariamente ecclesiologici. Nell'*eulogia* iniziale, per esempio, i credenti vengono considerati in maniera inclusiva fino al v. 10, poi distinti in un «noi» (vv. 11-12) e in un «voi» (v. 13) prima di essere nuovamente inclusi in un «noi» generalizzante (v. 14). L'autore della lettera si annovera così in un gruppo beneficiario dell'agire salvifico divino e differenziato rispetto ai destinatari, ad esso anteriore nell'orientamento a Cristo (προηλπικότας, *hapax* in LXX e NT). I destinatari sono a loro volta resi partecipi della stessa realtà salvifica del gruppo precedente, cosicché insieme possono essere definiti «proprietà [di Dio]» in attesa del compimento dell'intero processo di redenzione. Gli «efesini» sono pertanto considerati non sul piano singolo, ma come gruppo a sua volta inserito in uno che anteriormente ha aderito a Cristo e del quale sono in qualche maniera debitori, poiché l'ascolto della Parola, da cui è iniziato il loro processo di fede, necessita di qualcuno che ad essa ab-

²⁸ GERBER, «Die alte Braut und Christi Leib», 214-218.

²⁹ GERBER, «Die alte Braut und Christi Leib», 198s.

³⁰ GERBER, «Die alte Braut und Christi Leib», 218.

bia già aderito e se ne faccia banditore. Ora partecipano appieno dello statuto di quelli e insieme a loro sono protesi verso il compimento. Da tutto ciò risulta come i credenti siano raffigurati come insieme che trascende anche la singola comunità. Questa è inserita in una comunione più ampia, dalla dimensione universale, concetto proprio a Efesini (ma non sconosciuto nemmeno a Paolo; in 1Cor 15,9; Gal 1,13; Fil 3,6, infatti, il lemma non denota una comunità singola).

Seppur innegabilmente diffusa, quella ecclesiologica non è la tematica direttamente focalizzata come centrale dalla lettera. Piuttosto, in passaggi chiave della stessa, è messo in rilievo il μυστήριον divino (1,9; 3,3.4.9; 5,32; 6,19). In 3,1-13 ove, oltre alle tre ricorrenze esplicite del lemma va contato il relativo ὃ al v. 5, del μυστήριον viene accentuata proprio la dimensione ecclesiale, cosicché si deve asserire che la comprensione della Chiesa è maturata entro la cornice ampia del μυστήριον. Questi è dapprima qualificato come τοῦ Χριστοῦ (v. 4), ma in seguito (v. 6) il suo contenuto ha connotazioni non esclusivamente cristologiche bensì ecclesiologiche, poiché consiste nella partecipazione delle genti al corpo ecclesiale grazie a Cristo. Il genitivo del v. 4 può allora essere genericamente definito di relazione; Gambadatoun, nella sua tesi discussa al Biblico, lo interpreta invece come epesegetico, intendendo però Cristo come capo del corpo ecclesiale.³¹ La lettura è ben possibile, ma si scontra con la difficoltà che tale concetto è espresso chiaramente soltanto in seguito nella lettera (4,15; 5,23). In 1,22, infatti, era detto che Cristo era dato quale κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα alla Chiesa, ossia in una definita posizione di superiorità su tutti gli esseri creati, terrestri e celesti, cosicché il suo ruolo di capo della Chiesa era solo suggerito; l'originario uditor della lettera forse non può facilmente arguire tale qualifica nella concisa locuzione del v. 4. Al di là di questa discussione puntuale ciò che si deve decisamente rilevare sono la caratterizzazione ecclesiale del μυστήριον e il conseguente legame, di natura sostanziale, della Chiesa a Cristo, che è il mediatore essenziale della realizzazione del progetto salvifico divino: «L'inclusion christologique des vv. 4.6, en encadrant la triple qualification du μυστήριον, confirme alors cet enracinement de l'Église dans le Christ: tout tient et se contient dans le Christ».³² Con ciò viene chiarita anche una distin-

³¹ Y.F.G. GAMBADATOUN, *Connaître le mystère, connaître la sagesse. La γνώσις et l'unité ecclésiale et cosmique en Éphésiens 3,1-13* (AnBib Dissertationes 229), G&B Press, Roma 2020, 100-121.

³² GAMBADATOUN, *Connaître le mystère, connaître la sagesse*, 114.

zione tra «mistero» e «vangelo», termini che, nonostante le caratterizzazioni simili, non sono sinonimi.³³ Il primo, infatti, indica la Chiesa come insieme interetnico; il secondo l'annuncio di Cristo, che rende possibile la realizzazione del mistero.³⁴ Queste righe mettono in discussione l'idea di un'assolutizzazione della prospettiva ecclesiologica. Della Chiesa, infatti, la lettera offre una visione all'interno di prospettive storico-salvifiche più ampie.

Così anche in 4,7-16 ove essa, come corpo, è vitalmente unita a Cristo, suo capo, che allo stesso tempo è l'Asceso che, come tale, riempie di doni gli uomini e in tal modo può assicurare la sua crescita unitaria e armonica. Nei vv. 4-6 il concetto è allargato in senso trinitario, vedendo così anche Dio Padre e lo Spirito origine dell'unità della Chiesa. Riguardo al v. 6, Grundeken nota come l'affermazione di un Dio che operi διὰ πάντων sia un *hapax* nel NT.³⁵ Mentre gli autori hanno da tempo rinvenuto delle similarità tra le asserzioni di tale versetto con il pensiero stoico (con l'ovvia differenza che Efesini non adotta con esse il panteismo stoico), Grundeken amplia lo spettro d'analisi e, con una puntuale ricognizione di altre fonti, rinviene contatti terminologici e concettuali con varie altre tradizioni filosofiche ellenistiche, nonché con Filone. La sua conclusione è che l'autore di Efesini, con una consapevole strategia, abbia fatto ricorso a un diffuso *topos* filosofico che declina la relazione tra divinità e mondo in diversi modi a seconda dei differenti indirizzi filosofici. Diversamente da tali fonti egli non investiga le modalità della relazione, semplicemente l'afferma, e con questo non ne assume inaccettabili presupposti politeistici o panteistici. Sua peculiarità è riferire tale *topos* alla relazione tra Dio e la Chiesa: «Es ist der eine Gott, der über alle Glaubenden steht und in alle Glaubenden hineinwirkt, der dafür sorgt, dass die von ihm präfigurierte Einheit der Kirche sich in der irdischen Kirche durchsetzt».³⁶ Un deficit di questo pur articolato percorso, a mio avviso, è quello di minimizzare il riferimento allo *ἑμα* al v. 6, ricordato nei contributi di autori passati ma non messo a oggetto della riflessione dell'autore. La professione di fede εἷς θεός collocata a inizio del versetto orienta la comprensione delle successive qualifiche di Dio Padre e del suo agire; gli echi delle tradi-

³³ Come sovente ripetuto; per esempio, da L.H. COHICK, *The Letter to the Ephesians* (NICNT), Eerdmans, Grand Rapids (MI) 2020, 70.

³⁴ GAMBADATOUN, *Connaître le mystère*, 128-132.

³⁵ M. GRUNDEKEN, *Die eine Gott, der durch alle ist. Epheser 4,6 im Kontext antiker Diskurse über Gott und die Welt* (WUNT 445), Mohr-Siebeck, Tübingen 2020, 3-5.

³⁶ GRUNDEKEN, *Die eine Gott, der durch alle ist*, 225-231.230.

zioni ellenistiche sono così da principio interpretati entro la fede ebraica dell'unicità di Dio.

Come già detto, la metafora somatica ha un'ampia diffusione nella lettera. Per un verso, essa radica Efesini nell'alveo della tradizione paolina, giacché è una peculiarità paolina in tutto il NT. Anche in questo caso si nota un'interazione tra l'ambiente culturale ellenistico e, nella fattispecie, Paolo stesso. La metafora, infatti, rielabora in termini ecclesiologici la concezione di universo o di una città come un tutto organico, presente soprattutto in testi stoici, mentre non ha alcun antecedente biblico, poiché mai nella Bibbia Israele è raffigurato come corpo del messia o di Dio.³⁷ Mentre in Paolo la metafora esprime l'organicità dell'insieme ecclesiale e l'interdipendenza dei suoi membri, in Col 1,18; 2,10.19 la metafora è ripresa facendo di Cristo un membro della Chiesa, il suo capo, in posizione di assoluta preminenza sulla stessa e sulle altre membra. Tale tonalità del tutto nuova rispetto a Paolo non viene successivamente articolata, ma è sviluppata proprio in Efesini. Mentre in 1,22, come già detto, Cristo è inteso come capo di tutto e – in tale posizione di autorità cosmica – dato alla Chiesa, nelle successive ricorrenze del binomio capo/corpo egli è il capo proprio del corpo ecclesiale. Su di esso ha funzioni di preminenza, generative (in 2,16, pur non apparendo come capo egli è colui che ha generato la Chiesa come corpo unitario con la sua morte in croce; 5,23-29) e di alimento continuo (4,15s e nuovamente 5,23-29). Il risultato di tali locuzioni è quello di una dipendenza costitutiva e vitale della Chiesa da Cristo. Come nota in modo pertinente Aletti, «si, par impossible, l'Eglise se sépareit du Christ, elle serait effectivement un corps acéphale, pas seulement errant ou en décomposition: mort».³⁸

Infine, due brevi note. La prima solo per rammentare il brano 5,22-33, ove l'unione Cristo/Chiesa attraverso l'immagine del capo/corpo è relazionata all'unione coniugale, la quale è a sua volta espressa con un linguaggio che porta chiari segni della cultura patriarcale e androcentrica dei codici domestici. Il plesso di questioni sollevato dall'analogia instaurata tra le due unioni e dalla presenza dei codici domestici è tale

³⁷ R. PENNA, *Paolo e la chiesa di Roma* (BCR[B]), Paideia, Brescia 2009, 210-214.

³⁸ ALETTI, *Essai*, 135. Considerazioni analoghe in M. WOLTER, «Der Epheserbrief als nachpaulinischer Paulusbrief. Zusammenfassung», in ID. (ed.), *Ethik als angewandte Ekklesiologie. Der Brief an die Epheser* (SMBen 17), Abtei St. Paul vor den Mauern, Roma 2005, 202.

da richiedere un approfondimento a parte, per cui è giocoforza ignorato nel presente articolo.

La seconda per una sommaria – e necessariamente incompleta – ripresa della questione del rapporto con Israele, questa volta da un punto di vista letterario e teologico. Se la Chiesa è espressione del mistero salvifico, essa è espressione di un progetto che Dio ha anteriormente alla stessa fondazione del cosmo (1,4). Ciò significa *non* che la sua *esistenza sia eterna* (secondo il paradigma gnostico del tutto impertinente alla lettera), giacché nasce dall'autodonazione d'amore di Cristo (5,25b-27), ma che *la sua identità è trascendente*, radicata nel progetto salvifico che Dio ha da sempre. Ciò porta la lettera ad attenuare il radicamento della stessa nella vicenda storica d'Israele; un brano come Rm 11,17-24, in cui i credenti provenienti dalle genti sono innestati nell'olivo buono d'Israele, è difficilmente immaginabile nel suo universo concettuale. Tuttavia, attenuare non significa dimenticare. Infatti, 2,12 ricorda i doni salvifici di cui Israele è portatore e di cui i credenti provenienti dalle genti sono ora partecipi, grazie all'opera di Cristo e al loro conseguente inserimento nella Chiesa che ha a fondamento apostoli e profeti (2,13.19-22).

Apostolato e ministeri

Il binomio «apostoli e profeti» ricorre nella lettera per indicare per l'appunto le figure a fondamento della compagine ecclesiale (2,20; 3,5; 4,11). Se il compito dell'apostolo consiste nell'annuncio da cui origina la Chiesa (3,8) quello dei profeti parrebbe la continuazione dello stesso. Nell'ottica di un prolungamento necessario dell'annuncio originario si comprende così la loro associazione agli apostoli. È importante ritenere da subito che in tale ruolo fondativo gli apostoli e la loro testimonianza divengono parte integrante della Chiesa e della sua comprensione: «Les apôtres ne sont plus seulement ceux qui annoncent l'Évangile, ils sont à leur tour annoncés et font partie de la structure de l'Église. Avec Ep, l'Église devient *apostolique*».³⁹ E ciò è un forte indizio per il carattere pseudepigrafico della lettera: come fondamento *già* gettato, essi appartengono a un tempo anteriore alla stesura della stessa.⁴⁰

³⁹ ALETTI, *Essai*, 184 (corsivo originale).

⁴⁰ WOLTER, «Der Epheserbrief als nachpaulinischer Paulusbrief», 193s. Si noti come 2,20, che pone a fondamento della Chiesa apostoli e profeti, opera un significativo

Nella menzione di «apostoli» al plurale, Efesini si differenzia dalle pastorali, ove il solo Paolo è ricordato come iniziatore della tradizione ecclesiale. Tuttavia, quando una figura di apostolo è vista da vicino, questi è unicamente Paolo, che in 3,1-13 si presenta in prima persona come prigioniero di Cristo, destinatario della rivelazione del mistero per il suo annuncio alle genti. Il carattere (fittiziamente) autobiografico del brano e la presentazione enfatica della sua prigionia e delle sue sofferenze a favore delle genti, quale inclusione a inizio e termine del brano, mettono in esplicito risalto la sua figura. Gambadatoun relativizza questa visione, perché offuscherebbe l'accento del brano in questione sul μυστήριον e la sua portata ecclesiale.⁴¹ A mio parere tale remora non ha davvero ragione di esistere quando si pensi che la rivelazione del mistero a Paolo è presentata nel testo come tappa necessaria del suo disvelamento. Si dà allora un circolo ermeneutico: l'apostolato si comprende in relazione al disvelamento del μυστήριον, mentre una tappa necessaria dello stesso è proprio la sua rivelazione all'apostolo. In uno studio avevo rilevato come il tenore del brano fosse generalizzante, molte delle qualifiche di Paolo sono semplicemente enunciate mentre i loro contorni concreti sono omessi.⁴² Ciò causa ripetuti *blanks* nel lettore, che completa le informazioni mancanti colmando con quel che è riportato da altre lettere, notando così che qui sono generalizzate affermazioni che erano fatte valere nella contingenza concreta del rapporto tra l'apostolo e le sue comunità. Con ciò stesso viene ricordato il profilo dell'apostolo quale figura fondatrice non solo di singole comunità, bensì dell'intera Chiesa. In essa, grazie anche al ministero dell'apostolo, la comunione interetnica è ormai assodata. La Chiesa, pertanto, sarà sempre legata alla memoria della sua figura.⁴³

In 4,11 agli apostoli e ai profeti vengono aggiunti gli evangelisti e i pastori e maestri (questi ultimi due nomi, uniti dalla copula, sono retti da un solo articolo; forse inizio di due gruppi con funzioni più o me-

spostamento d'accento rispetto a 1Cor 3,11, dove il fondamento della comunità che sorge dal ministero dell'apostolo ancora in atto è Gesù Cristo. Questa constatazione non intende però ripresentare il desueto paradigma di subordinazione della cristologia nella lettera: nello stesso versetto si affretta a precisare che ἀκρογωνιαίος è lo stesso Cristo Gesù.

⁴¹ GAMBADATOUN, *Connaitre le mystère*, 256-259.

⁴² S. ROMANELLO, «Intertestualità e memoria dell'apostolo in Ef 3,1-13», in M. CRIMELLA – G.C. PAGAZZI – S. ROMANELLO (edd.), *Extra ironiam nulla salus. Studi in onore di Roberto Vignolo in occasione del suo LXX compleanno* (Biblica), Glossa, Milano 2016, 875-906.

⁴³ ROMANELLO, «Intertestualità e memoria dell'apostolo in Ef 3,1-13», 899-902.

no coincidenti, o addirittura di un gruppo unico, se a καί viene ascritto un valore epesegetico che però è grammaticalmente discusso). Si vede così che la funzione di annuncio fondatore, esclusiva dell'apostolo in tempi passati, è continuata ora in forme diverse da altre figure, le quali assumono un rilievo nella compagine ecclesiale. L'importanza ascritta al ministero della Parola è dovuta alla necessità di promuovere l'unità della Chiesa tutelandola da insegnamenti erronei (4,13-15). La connotazione dei ministeri in tale brano è oggetto di un articolo di Theobald. L'inoppugnabile constatazione che il brano, nel suo insieme, non ha corrispondenze in Colossesi da sola indica quanto qui l'autore di Efesini declini un'idea per lui importante. Ciò richiede un'indagine sulle ragioni teologiche che lo hanno indotto a considerare necessari i ministeri («die *theologische* Frage nach deren Notwendigkeit»), al di là della contingenza storica e del vissuto sociale che ha caratterizzato il loro sorgere, aspetti comunque non ignorati.⁴⁴ Essi sono radicati nell'iniziativa di Cristo risorto e intronizzato che elargisce doni specifici (v. 11), differenziati dal dono di grazia elargito indistintamente a tutti i credenti (4,7). Essi risultano necessari perché finalizzati alla crescita della Chiesa nell'unità.⁴⁵ Da ciò l'autore trae anche alcuni spunti di provocazione per l'oggi. In modo particolare, il fatto che i ministeri attuali della Chiesa siano doni del Risorto li differenzia dai Dodici, che trovano origine nella prassi del Gesù della storia, ma con ciò si apre la possibilità di una partecipazione femminile al ministero, che altrimenti viene esclusa. Ancora, poiché i doni ministeriali sono in funzione delle necessità della Chiesa, la loro configurazione concreta dovrà tener conto di queste, nei vari momenti storici e luoghi ove la Chiesa vive.⁴⁶

Bilanci e prospettive

Nodi metodologici

A conclusione del suo studio che – lo ricordo – è caratterizzato da una metodologia comparativista, Grundeken ne rivendica la necessità per cogliere le «connessioni di discorso» (*Diskursvernetze*) tra Efesini e il suo variegato contesto culturale, asserendo infine l'indole ne-

⁴⁴ M. THEOBALD, «Warum und Wozu gibt es Ämter in der Kirche? Die Antwort des Epheserbriefes», *BZ* 65(2021), 64-67.

⁴⁵ THEOBALD, «Warum und Wozu gibt es Ämter in der Kirche?», 75.79.

⁴⁶ THEOBALD, «Warum und Wozu gibt es Ämter in der Kirche?», 79s.

cessariamente storico-critica dell'esegesi.⁴⁷ Personalmente ritengo tale assunto indiscutibile. E questo non solo per un'esegesi che voglia essere storica, ove la contestualizzazione di un testo nel suo ambiente è operazione ovvia. Ma anche per un'esegesi che riconosca il testo come ispirato e ispirante la prassi credente odierna. L'ispirazione non avviene a prescindere dalla storia, dall'ambiente e dalla cultura in cui l'autore è inserito e di cui il testo diviene espressione. Pertanto, non è possibile che un testo non sia inculturato. Solo tale riconoscimento permette di evitare, per esempio, una delirante assunzione della cultura patriarcale, propria ai codici domestici, come espressione di una volontà di Dio, come invece perpetuato in letture fondamentaliste. Al contempo, mi sembra altresì che vada pienamente riconosciuto il fenomeno della risignificazione di alcuni elementi entro il loro nuovo contesto letterario. Si veda proprio il riferimento ecclesiologico del *topos* individuato da Grundeken, o l'inserimento dei codici in altri tipi di linguaggio. Per tutto ciò, al fine di cogliere adeguatamente questi fenomeni, ritengo che l'esegesi debba essere parimenti attenta alla dimensione sincronica e retorica del testo. Esso, infatti, non è un semplice calco di qualcosa ad esso esterno, ma lo riconfigura in un proprio mondo, in un proprio insieme valoriale, che l'interprete è impegnato a cogliere *entro* il testo stesso. Quando ciò non avvenga si può incorrere in letture parziali o addirittura distorsive, come sopra verificato.

Tutto ciò vale anche in riferimento agli studi storico-sociali. Essi condividono con l'esegesi storico-critica l'attenzione alla ricerca dell'ambiente di cui un testo è espressione, in aggiunta non limitandosi a un raffronto di idee, bensì a un confronto con il contesto sociale e le sue dinamiche in cui tali idee nascono. Per far questo attingono a modelli elaborati da varie discipline, cui nel primo paragrafo ho accennato, per capire le dinamiche dell'*ingroup* ecclesiale. Devo tuttavia confessare che i risultati di tali studi sulla ἐκκλησία in Efesini mi hanno suscitato non poche perplessità. In sostanza, molte loro proposte mi risultano, infine, alla stregua di costruzioni non verificabili; la forte caratterizzazione dell'*ingroup* rispetto al suo esterno è dovuta a una strategia difensiva rispetto a pressioni ostili o a esigenze insite di un gruppo minoritario? Quale grado di opinabilità nelle diverse ricostruzioni?⁴⁸ Fi-

⁴⁷ GRUNDEKEN, *Die eine Gott*, 233-234.

⁴⁸ Si rileggano al riguardo le espressioni di MACDONALD, «The Politics of Identity in Ephesians», 426, citato in nota 9: «[...] suggests [...] may in fact contain [...]» (mio il corsivo).

no a che punto modelli sociali elaborati su altre aggregazioni sono strumenti euristici utili per capire il concreto *ingroup* ecclesiale, o invece utilizzano lenti interpretative ad esso estranee? Un esempio rilevante di questo rischio lo si è avuto, a mio parere, nelle considerazioni sulla portata dei codici domestici. Infine: le dinamiche dell'*ingroup* si comprendono esclusivamente quali fattori reattivi a un contesto sociale oppure sono determinate da autocomprensioni singolari, ad esso proprie (nel concreto: il proprio collocarsi entro il *μύστηριον*)? Per comprendere siffatte autocomprensioni l'interprete non è allora rimandato nuovamente al testo, alla sua comprensione letterario-teologica?

Si potrebbe qui avanzare il sospetto che le precedenti righe nascano da una preclusione aprioristica verso tali indirizzi metodologici. Nulla di tutto ciò, giacché le perplessità sorgono *a posteriori*, ossia dalla considerazione della mancanza di criteriologie di verifica di risultati disparati, nonché dalla dissonanza di questi con vari elementi testuali. Un approfondimento metodologico sulla plausibilità di tali metodologie in dialogo con quelle più attente alla dimensione letteraria del testo mi parrebbe costituire una delle sfide della futura esegesi. E per non dare l'impressione di una valutazione *tranchant* su tali indirizzi segnalo le conclusioni di Minna Shkul su Ef 3. Ella sostiene che la memoria di Paolo, lì delineata quale destinatario della rivelazione divina e artefice della destinazione dell'annuncio alle genti, è funzionale alla costruzione dell'identità collettiva di un *ingroup* in cui i non-israeliti sono ormai a pieno titolo inclusi.⁴⁹ Queste conclusioni sono in linea con la mia lettura del brano sopra proposta, segno di un dialogo possibile tra metodologie diverse. Inoltre, mi paiono un guadagno importante, su cui ritornare alla fine.

Ripensando a Käsemann...

A questo punto dell'articolo potrebbe risultare singolare e poco pertinente la menzione iniziale delle tesi di Käsemann. Esse non costituiscono il termine di confronto esplicito del dibattito recente, che si confronta con indirizzi metodologici diversi, e di fatto sono scarsamente citate. Non solo, sono smentite dalle analisi che pongono nella giusta relazione l'ecclesiologia con la cristologia, nonché con il progetto salvifico divino colto nella sua globalità. Nonostante ciò non si può fare a meno di notare una curiosa consonanza tra la visione del noto

⁴⁹ SHKUL, *Reading Ephesians*, 145-172.

esegeta tedesco del secolo scorso e la presunta autocomprensione della ἐκκλησία forgiata sui codici domestici, proposta più di recente. Autori come Horrell, infatti, sostengono una gerarchizzazione della stessa indotta dai modelli socio-culturali esterni, che comporta una differenziazione e una svalutazione di Efesini rispetto alle lettere genuinamente paoline. E, in aggiunta, l'idea di una Chiesa non alimentata dalla cristologia. O, in forma ancor più radicale, una visione della cristologia piegata a ideologie gerarchiche (come nel caso di Schüssler Fiorenza). E così, nonostante le enormi novità che caratterizzano il cammino dell'esegesi, è possibile rinvenire la persistenza di concezioni antiche, seppur motivate in forme differenti, rivestite con argomentazioni dal tenore nuovo, che però sostanzialmente sono il nuovo vestito di paradigmi trascorsi, non nominati, o forse nemmeno riconosciuti come tali. Tutto ciò rappresenta forme di pre-comprensione più o meno influenti nel lavoro esegetico (la moderna ermeneutica ha ormai chiarito che necessariamente ci muoviamo entro alvei di tradizione) e pone la questione, sempre doverosa, di un vaglio critico delle stesse.

...con un accenno alla pseudepigrafia

Uno dei pochi a menzionare esplicitamente Käsemann è Hoehner, il quale contesta l'incompatibilità, da quegli asserita, tra l'ecclesiologia di Efesini e quella paolina indiscussa.⁵⁰ Egli ricorda che il concetto di Chiesa universale non è sconosciuto a Paolo, seppur più raro, e l'ecclesiologia di Efesini non prescinde dalla cristologia. Il percorso di quest'articolo porta sicuramente a convenire con questa critica. Essa però è inserita in un contesto in cui vengono passate al vaglio, e rifiutate, tutte le ragioni solitamente addotte per affermare la pseudepigrafia della lettera, e attribuire così la sua scrittura all'apostolo. Ciò lo conduce non solo a contestare presunte *incompatibilità*, bensì anche a minimizzare, o misconoscere interamente, *reali differenze*.⁵¹ Entro il nostro ambito ecclesiologico va ricordato che nelle lettere indisputate la metafora somatica qualifica il corpo intero come σῶμα Χριστοῦ. Le varie membra del corpo sono tra esse interdipendenti, escludendo così l'idea di preminenza di una singola, fosse anche la testa (1Cor 12,21).

⁵⁰ HOEHNER, *Ephesians*, 52-54.

⁵¹ Per quanto mi concerne, ritengo invece che svariati elementi letterari e tematici indichino che la lettera sia pseudepigrafata. Al riguardo mi permetto di rimandare a S. ROMANELLO, *Lettera agli Efesini* (I Libri Biblici 10), Paoline, Milano 2003, 14-21.

Benché Hoehner riconosca la differenza dovuta al considerare Cristo quale capo,⁵² non problematizza in alcun modo la novità di questa immagine efesina (e prima di Colossesi) rispetto all'insieme delle lettere indisputate.

Va tuttavia riconosciuto che la valutazione delle differenze di tenore teologico tra Efesini e le indisputate è un ambito fortemente influenzabile dalla soggettività dell'interprete. L'enfasi sulle differenze, che può indurre giudizi di valore tra lettere pseudepigrafe e quelle autentiche (à la Käsemann) può provocare la reazione opposta del minimizzarle o negarle. Cioché il paradigma, che parte dal pur corretto presupposto di evitare arbitrari giudizi di valore su diverse lettere, come passo successivo giunge all'attribuzione di tutte queste all'apostolo piegando a tale presupposto tutti i fattori critici. La negazione della pseudepigrafia risulta però ingiustificata poiché, oltre a discussioni teologiche su punti specifici, devono essere tenuti in considerazione fenomeni stilistici e valutazioni sull'indole globale della lettera, quale la sua concezione dell'apostolato, che come visto sopra appartiene al passato fondativo della Chiesa. Su tali fenomeni complessivi si è ben espressa Christine Gerber, in uno studio di Efesini dal punto di vista della pragmatica, ossia dell'interazione tra testo e «lettore modello».⁵³ La genericità delle qualifiche di «Paolo», del tutto impersonale nella comunicazione con i destinatari, le tensioni e le contraddittorietà tra alcune di queste (per esempio: egli conosce la loro fede solo grazie ad altri [1,15], e corrispettivamente essi «hanno sentito» [implicito: da altri] del ministero paulino [3,2-4], che però è rivolto espressamente a *voi*, genti [3,1s.13])⁵⁴ sono fattori che indicano con forza la pseudepigrafia della lettera.

Per la sensibilità moderna è inspiegabile attribuire fittiziamente uno scritto a un altro autore, ma il fenomeno dev'essere non oggetto di valutazioni anacronistiche, bensì collegato ai costumi del tempo; anche in questo caso una prospettiva storica risulta imprescindibile.⁵⁵ In ag-

⁵² HOEHNER, *Ephesians*, 291.

⁵³ C. GERBER, «Erfundene Briefe und ihre Wahrheit. Überlegungen zum Identitätsangebot der Brieffiktion des Epheserbriefs», in J. FLIEBBE – M. KONRADT (edd.), *Ethos und Theologie im Neuen Testament. Fs. M. Wolter*, Neukirchener Verlag, Neukirchen 2016, 316s.

⁵⁴ GERBER, «Erfundene Briefe und ihre Wahrheit», 317-325.

⁵⁵ Riguardo il confronto con l'ambiente ellenistico rimane illuminante l'articolo di R. PENNA, «Anonimia e pseudepigrafia nel Nuovo Testamento. Comparatismo e ragioni di una prassi letteraria», *RivB* 33(1985), 319-344. Per il confronto con la tradizione biblica si veda D.G. MEADE, *Pseudonimity and Canon. An Investigation into*

giunta ci si deve porre la domanda sul senso della finzione autoriale per l'universo concettuale proprio a Efesini. Ossia, a una lettera che elabora un'identità comunitaria sulla base della memoria dell'apostolo il cui ministero ha favorito l'inclusione dei non-israeliti, per utilizzare i concetti delle scienze sociali. O ancora, a una lettera in cui la Chiesa è fondata sugli apostoli, e fa memoria dell'apostolo che ha operato per una comunione interetnica, per utilizzare termini più letterario-teologici. Proprio questa comprensione della Chiesa, articolata nella lettera, rende ragione della necessità di ancorarla all'evento fondativo, che è l'opera di Cristo *come annunciata dall'apostolo*, perché lui ne è stato destinatario della rivelazione che ha incluso nel mistero stesso le genti (3,3-7). La pseudepigrafia è lo strumento a servizio di questa autocomprensione apostolica della Chiesa. La lettera, appunto,

configura l'apostolo quale figura vincolante non per qualche singola comunità ma per la chiesa intera, sino a quanto dura il suo cammino storico. È, infatti, facendo memoria della sua vicenda che la chiesa potrà capire la ragione della sua costituzione come comunità in cui la comunione inter-etnica è ormai inderogabile. Un passo logicamente conseguente, sorretto da questa motivazione, sarà la successiva raccolta canonica degli scritti dell'apostolo, la cui destinazione viene così pensata in modo molto più ampio rispetto alle comunità singole per le quali sono in origine stati ideati.⁵⁶

STEFANO ROMANELLO
*Facoltà Teologica del Triveneto –
 Studio Teologico affiliato «San Cromazio di Aquileia»
 via Castellerio, 81
 33010 Pagnacco (UD)
 donstefanoromanello@gmail.com*

Parole chiave

Efesini – Ecclesiologia – Codici domestici – Apostolo – Metodologie storico-sociali e sincroniche – Pseudepigrafia

Keywords

Ephesians – Ecclesiology – Household Code – Apostle – Socio-historical and Synchronic Methodologies – Pseudepigraphy

Relationship of Authorship And Authority in Jewish And Earliest Christian Tradition (WUNT 39), Mohr-Siebeck, Tübingen 1986.

⁵⁶ ROMANELLO, «Intertestualità e memoria dell'apostolo in Ef 3,1-13», 901s.

Sommario

La Lettera agli Efesini è oggetto di svariate indagini condotte con metodologie storico-sociali, che rappresentano la comunità destinataria dello scritto come *ingroup*, caratterizzato comunque dall'assunzione di modelli culturali dell'ambiente, come nel caso dei codici domestici. Per alcuni ciò comporta una visione gerarchizzata e patriarcale della Chiesa. Gli studi più letterari riconoscono che la comprensione della Chiesa in Efesini è articolata in relazione a Cristo e al *μυστήριον*, e che la presenza dei codici domestici va correlata con altri tipi di linguaggio presenti nella lettera. Vista nella sua dimensione universale, la Chiesa risulta comunità interetnica fondata sul ministero passato degli apostoli, tra i quali è posta in rilievo la figura di Paolo. Manca, nella ricerca contemporanea, una riflessione sulla possibile complementarità di metodologie diversificate, che possono portare a risultati diversi. In ogni caso, è necessario tenere in debito conto la dimensione sincronica e retorica del testo, che non è un mero specchio di dati ad esso esterni ma li risignifica in modo originale. L'importanza accordata alla figura dell'apostolo, infine, dà ragione del ricorso alla pseudepigrafia.

Summary

The Letter to the Ephesians is the subject of various investigations conducted with socio-historical methodologies. They represent the community to whom the letter is addressed as an *ingroup*, characterized however by the assumption of cultural models of the environment, as in the case of the household code. Some authors argue that this implies a hierarchical and patriarchal vision of the Church. The most literary studies recognize that the understanding of the Church in Ephesians is articulated in relation to Christ and the *μυστήριον*, and the presence of the household code should be correlated with other types of language present in the letter. Seen in its universal dimension, the Church is an interethnic community founded on the past ministry of the apostles, among whom the figure of Paul is prominent. The contemporary research often lacks a reflection on the possible complementarity of diversified methodologies, which can lead to different results. In any case, it is necessary to consider the synchronic and rhetorical dimension of the text, which is not a mere reflection of external data but re-signifies them in an original way. Finally, the importance given to the figure of the apostle justifies the use of pseudepigraphy.

The female symbolism in Revelation and in Juvenal's VI *Satire*

Introduction

How is it possible to compare two works with such divergent literary genres and instructive purposes, such as the Book of Revelation and the satire of a Latin author? I believe that the comparison is possible starting with the common political-cultural climate, which links the two texts and from the conviction of the two writers that their ideals are the socio-ethical foundation of the public to whom they addressed, in a common time of perceived crisis. Several authors, who will be quoted in this article, have already noted a parallelism between the sixth *Satire* of Juvenal and the Apocalypse and, in this work, the intention is to note other relationships between the two writings. The comparison aims to consider a common element to the two works, namely, the female symbolism, which becomes a figure of society and a rhetorical device in expressing an ethical criticism. The use of feminine imagery, however, creates a question: how positive and communicative is the world of women in the prophet John and the satirist Juvenal? On this regard, the feminist interpretation, in the recent years, has provided new interpretations of the ancient texts, highlighting aspects unknown in the previous lines of exegesis.

For the Revelation, the feminist studies have underscored the historical context in which it took shape and its rhetorical and conventional language; for these reasons this more recent exegesis has recognized a mix of positive and negative gendered images in the Apocalypse.¹ Instead, some feminist interpretations claim the message of Revelation to be not only an expression of the past and a rhetorical

¹ E. SCHÜSSLER FIORENZA, *The Book of Revelation. Justice and Judgment*, Philadelphia (PA) 21998; ID., *Revelation. Vision of a Just World*, Minneapolis (MN) 1991; A. YARBRO COLLINS, «Women's history and the Book of Revelation», *SBLSP* 26(1987), 80-91.

language, but also to have repercussions on the present, since: «both women characters in the narrative and women readers are victimized».² Likewise, the post-colonial theory reproaches the Book of Revelation of using violent gendered imagery and offering a negative image of women.³ Finally, several other authors prefer to keep the character of a multiple meanings of Revelation, maintaining the elements of redeeming and tyrannical message.⁴ In this case, readers are called to choose the positive denotations,⁵ which become a reason of redemption and freedom for art, ministry and theology.⁶

The same discourse could be done for the sixth *Satire*, where the female imagery must be sought in the misogynistic sentiment, which characterized numerous Greek-Latin authors starting from the testimonies of Hesiod.⁷ However, there are some scholars who have understood Juvenal's satire in different terms: the so-called «persona theory» shows that in sixth *Satire* what is important is not the historical person of the poet, but his «mask», invented by the author himself, to express feelings and reactions. In this way, Juvenal's writing should be understood not as an anti-feminist vision: the matrons described therein, in fact, with their unrepentant behavior, appear resolutely triumphant and the excesses of their actions, contrary to the stated purpose, manifest a sort of approval by the poet and his subliminal femi-

² T. PIPPIN, *Death and Desire. The Rhetoric of Gender in the Apocalypse of John*, Louisville (KY), 1992, 52; ID., *Apocalyptic Bodies. The Biblical End of the World in Text and Image*, London 1999.

³ J. KIM, «“Uncovering her Wickedness”: An Inter(con)textual Reading of Revelation 17 from a Postcolonial Feminist Perspective», *JSNT* 73(1999), 61-81; J.W. MARSHALL, «Gender and Empire: Sexualized Violence in John's Anti-imperial Apocalypse», in A.J. LEVINE – M. MAYO ROBBINS (eds.), *A Feminist Companion to the Apocalypse of John*, London 2009, 17-32.

⁴ H. STENSTRÖM, «“They Have Not Defiled Themselves with Women...”: Christian Identity according to the Book of Revelation», in LEVINE – ROBBINS (eds.), *A Feminist Companion to the Apocalypse of John*, 33-54; L.R. HUBER, *Like a Bride Adorned. Reading Metaphor in John's Apocalypse. Emory Studies in Early Christianity*, New York 2007.

⁵ S. SMITH, *The Woman Babylon and the Marks of Empire. Reading Revelation with a Postcolonial Womanist Hermeneutics of Ambivalence*, Minneapolis (MN) 2014.

⁶ S. HYLEN, «Feminist interpretation of Revelation», in C.R. KOESTER (ed.), *The Oxford Handbook of the Book of Revelation*, New York 2020, 477.

⁷ J. FERGUSON, *A prosopography to the poems of Juvenal*, Brussels 1998, 185-186; W.S. ANDERSON, «Juvenal 6: A Problem in Structure», in ID. (ed.), *Essays on Roman Satire*, Princeton (NJ) 1982, 255-276.

nist intention.⁸ This reading, however, distorts the position of the Latin poet who, in the other *Satires*, shows himself as a man of the Roman tradition, rather than as a revolutionary of the native customs. Finally, recent studies have led to a re-evaluation of the traditional consideration of Juvenal as a critic of his contemporary society. To carry out this attack, Juvenal uses a biting irony which, with the force of rhetoric and parody, offers the image of a female world irreparably corrupt.⁹ In this way, the strength of sixth *Satire*, through contradictions, hypocrisy, fallibility of women, has the purpose of convincing readers to share the writer's point of view.

In the comparison between Juvenal and Revelation, we will try to look at the two authors in their historical context, conditioned by an anthropological and cultural background, which cannot be judged on the basis of the acquisitions of the present. Therefore, the critical significance of their message will be highlighted, as well the common points and differences between the two works in the use of the female imagery. We also will note that in the Apocalypse woman serves to describe an ambivalent society: she is not only an image of a malevolent world, but an expression of renewed and redeemed humanity.

In this evaluation, the first step is to study the historical period in which the two works are found. Juvenal and John lived and produced their work in Domitian's era and used the symbolic world of the female gender as a communicative image of malaise, regret and hope. Starting from this point of contact, it will be noted that Revelation and the sixth *Satire* use the image of marriage and motherhood, treated as a lost ideal by Juvenal, and as an existential condition in the evolution of the woman-Church in Revelation. Furthermore, both authors highlight the figure of the prostitute as an aberration of family values. In their works, moreover, Juvenal and John describe the woman as a microcosm of the *urbs/pόλις*, though with a different meaning. Finally, the two texts condemn commonly unbridled luxury and the magical arts as aberrant peculiarities of women (Juvenal) or of the *γυνή*-empire (Apocalypse), emblems of a world dominated by a corrupt value system.

⁸ M. PLAZA, *The Function of Humour in Roman Verse Satire. Laughing and Lying*, Oxford 2006, 127-155.

⁹ L. WATSON – P. WATSON, *Juvenal Satire 6*, Cambridge 2014, 40-48.

Revelation and Juvenal's VI *Satire*: their historical context

Considering the question of the common historical context, it must be said that there are many doubts regarding the dating of the two works. As regards Revelation, the Fathers of the Church place the book at the end of the reign of Domitian.¹⁰ Alongside this datum, two divergent theses appear: a maximalist one, based on two Syriac mss. (4th century), which identifies the confinement of John on Patmos at the time of Nero;¹¹ and a minimalist one, which from some data available of the text hypothesizes the composition of the book at the time of Trajan.¹² However, in considering the external attestations of Revelation, the book is mentioned by authors such as Justin, Marcion, Hippolytus,¹³ and the fragmentary papyri P¹⁸ P⁴⁷ and P⁹⁸ (2nd and 3rd cent. A.D.). Similarly, the internal narrative of the text presents a series of data, indicating its contemporary history.¹⁴ In the light of these observations, it can be concluded that the chronological placement of Rev-

¹⁰ IRENEUS, *Adversus haereses* 5,30,3.

¹¹ C.R. KOESTER, *Revelation. A New Translation with Introduction and Commentary* (AYB 38A), New Haven (CT)-London 2014, 72.

¹² H. KRAFT, *Die Offenbarung des Johannes* (HNT 16a), Tübingen 1974, 92-93, 221-222, notes that Trajan, in the Greek abbreviation, NE. TRAI. S, corresponds to the number of the beast, 666 (Rev 13:18). Furthermore, the «throne of Satan» (Rev 2:13) is a possible allusion to the altar of Zeus in Pergamum, built at the behest of Trajan in 114 A.D.

¹³ JUSTIN, *Dialogus cum Tryphone Judeo* 81; TERTULLIAN, *Adversus Marcionem* 3,14; IPPOLITUS, *Fragmenta in Daniele* 4; *De Christo et Antichristo* 29; 36-41; 47-48; 49-50; 60; 65.

¹⁴ The name of Babylon (Rev 14:6; 16:19; 17:4; 18:2,10,21), used to indicate Rome, appears from the destruction of Jerusalem in 70 A.D. (A. YARBRO COLLINS, «Dating the Apocalypse of John», *BR* 26[1981], 35). The beast, which received a death-blow, but healed (13:3), seems to evoke the legend of *Nero redivivus*, whose definitive version dates back to the end of the 1st century A.D. The oldest version seems to be in *Syb. Or.* 4,119-124; 5,137-141, 361-396. The reproach of Christ to Laodicea, because of its wealth (3:17), if it were a reference to material goods, would be conceivable only after the reconstruction of the city, following the earthquake of 60/61 A.D. (TACITUS, *Ann.* 14,27.1). According to L.L. THOMPSON, *The Book of Revelation. Apocalypse and Empire*, New York 1990, 58, 104; G.K. BEALE, *The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids (MI) 1999, 335, the divine title ὁ κύριος καὶ ὁ θεὸς ἡμῶν (Rev 4:11) seems to be a controversy against the imperial cult. SÜETONIUS, *De vita Caesarum* 13,2, in fact, says that Domitian called himself *Dominus et Deus noster* (Our Lord and Our God). On the contrary, F.O. PARKER, «“Our Lord and God” in Rev 4,11: Evidence for the Late Date of Revelation?», *Bib* 82(2001), 207-231, shows that the title *Dominus et Deus noster* does not necessarily derive from a polemic against Domitian, but has numerous references in the OT.

elation at the end of the reign of Domitian, with a final redaction during the rule of Trajan, remains the most plausible.¹⁵

Even for *Decimus Iunius Iuvenalis*, the place of his birth and his death are not agreed by all historians, since information is scarce, late and often contradictory. Furthermore, the transmission of his texts goes from oblivion until the 4th century A.D., when the production of manuscripts of his works restarts.¹⁶

Looking at external evidence, Martial, Juvenal's companion, speaks of the satirical poet's *facunditas* (eloquence), which made him famous in Roman society (*Ep.* 7,24; 91). There are, however, two conflicting testimonies on the social condition of the poet: in *Ep.* 12,18 Martial describes the satirist as a *cliens* (client, dependent), who frequents the houses of wealthy *patroni* (protectors), greeting him in exchange for a fee.¹⁷ Instead, from his *Satires*, criticizing the elevated corrupt class, Juvenal seems to belong to this same high society, but whose new style he does not share.

Regarding the historical position of the poet, scholars note some possible allusions to several figures, who allow contextualizing the period of Juvenal's writings. In *Satire* 1,49-50; 8,120 there is mention of Marius Priscus, proconsul in Africa, condemned for extortion around the first decade of the 2nd century A.D.¹⁸ Similarly, the possible reference to the annexation of Armenia to the Roman empire (*Satire* 6,407)¹⁹ and some allusions to the times of Hadrian (*Satires* 4 and 5)

¹⁵ D.E. AUNE, *Revelation* (WBC 52a-52b-52c), 3 voll., Nashville (TN) 1997-1998, I,CXX-CXXXIV, speaks of two editions of Revelation: the first, about 70 A.D., and the second during the reign of Trajan. Similarly, KOESTER, *Revelation*, 79, thinks that the historical-ecclesial environment of Revelation has more to do with social patterns in Asia Minor, during the final decades of the 1st A.D.

¹⁶ In the transcription of the texts, reference must be made to the medieval period in which scholars recognize two great traditions: 1) Montepessulanus bib. Med. 125 (= P), considered the best witness of Juvenal's text (9th century) by B. SANTORELLI, *Giovenale, Satire, nuova edizione. Testo originale a fronte*, Milano 2011, XIV. 2) Numerous mss. (= Φ) with larger interpolations, as affirms C. SULPRIZIO, *Gender and Sexuality in Juvenal's Rome* (Oklahoma series in classical culture 59), Norman (OK) 2020, 6-8. A separate consideration is done on the so-called «Oxford fragment» (O1-34), whose authorship the scholars argue (WATSON – WATSON, *Juvenal Satire* 6, 51-55).

¹⁷ SULPRIZIO, *Gender and Sexuality in Juvenal's Rome*, 4.

¹⁸ WATSON – WATSON, *Juvenal Satire* 6, 3; F. BELLANDI, «Cronologia e ideologia politica nelle satire di Giovenale», in A. STRAMAGLIA – S. GRAZZINI – G. DIMATTEO (eds.), *Giovenale tra storia, poesia e ideologia* (BzA 357), Berlin-Boston (MA) 2016, 5-63.

¹⁹ SULPRIZIO, *Gender and Sexuality in Juvenal's Rome*, 3.

point to the same conclusion.²⁰ A discordant datum, however, comes from the *Satire* 4, when Juvenal attacks Crispinus, an Egyptian who became part of the *consilium principis* (advisers to the princeps), namely the emperor Domitian. In this text, through a parody of the epic, the satirist speaks of a fisherman who caught a large turbot and presented it to the emperor. The poet reports a meeting of friends of the emperor, of senatorial rank, summoned to discuss not political affairs, but the banal fate of that fish.²¹ With equal ironic sagacity, at the end of the *Satire* 4, Juvenal argues that it was better for Domitian to have devoted himself to these *nugae* (trivial things), rather than to commit arbitrary murders (lines 37-154).²² This criticism against Domitian helps to place this *Satire* around the 90s.²³ From these different data, therefore, we can argue that Juvenal began to write his works from the era of the last Flavian up to the reign of Trajan.²⁴ In this way, Juvenal's *Satires* are dated to that chronological period, contemporary with the Book of Revelation.

The time of Domitian and historical criticism

Contextualizing the two authors to the time of Domitian (81-96 A.D.), we have to consider briefly the judgment of historiography regarding the last of the Flavians.²⁵ The ancient authors such as Dio Cassius, Suetonius, Tacitus, Pliny the Younger and Martial,²⁶ offer heavy

²⁰ WATSON – WATSON, *Juvenal Satire 6*, 2.

²¹ In the fourth *Satire* Juvenal does not mention the names of the characters, for correctness, prudence and tact (P. SOUTHERN, *Domitian Tragic Tyrant*, London-New York 1997, 40).

²² S. MORTON BRAUND (ed.), *Juvenal and Persius* (LCL 91), Cambridge 2004, 194-195.

²³ B. JONES, *The Emperor Domitian*, London 2002, 29.

²⁴ K. FREUDENBURG – A. CUCCHIARELLI – A. BARCHIESI, *Musa pedestre. Storia e interpretazione della satira in Roma antica*, Roma 2007, 26; MORTON BRAUND, *Juvenal and Persius*, 20; SULPRIZIO, *Gender and Sexuality in Juvenal's Rome*, 3s.

²⁵ Different modern historians have dealt with the reign of Domitian. I quote just some studies: D. CUSS, *Imperial Cult and Honorary Terms in the New Testament* (Par. 23), Freiburg 1974, 50-88; P. SOVERINI, *Impero e imperatori nell'opera di Plinio il Giovane. Aspetti e problemi del rapporto con Domiziano e Traiano* (ANRW 32/1), Berlin-Boston (MA) 2016, 516-554; M. GRANT, *The Roman Emperors. a biographical guide to the rulers of Imperial Rome 31 BC-AD 476*, London 1985, 60-65.

²⁶ DIO CASSIUS, *Hist. Rom.* 67,1-2, defines Domitian: «bold [...] quick to anger and from these two characteristics he would often attack people». SUETONIUS, *Dom.* 3,2 tells that this emperor: «in his administration of the government showed himself inconsistent, with about an equal number of virtues and vices, but finally he turned the virtues also

considerations about Domitian as a tyrant and oppressor. These opinions, however, can be regarded as an expression of an aristocratic class, since this emperor, despite Augustus, alienated the Senate from any type of involvement in the management of power and this decision cost him the aversion of the upper class.²⁷ Even the first Christian authors considered Domitian as a persecutor associated with Nero.²⁸ In 1 Clement there is a certain terminology that apparently refers to the oppressive climate of the Flavian emperor against Christianity.²⁹ Likewise, Jerome (*Ep.* 108,7) speaks of Flavia Domitilla, the niece of Clement, bishop of Rome, who converted to Christianity and was martyred at the time of Domitian.³⁰ This notice, however, contradicts what Dio Cassius (*Hist. Rom.* 67,14,1-2)³¹ and Suetonius (*Dom.* 15) report about these characters, since none of them speaks of the Christian identity of Clement and Domitilla. On the basis of the Latin authors, therefore, one must consider that the Christian identity of Clement is not credible and historically late.³² However, since Dio Cassius tells that Clement and Domitilla were condemned, because they had converted to Judaism, it is probable that the Roman historian ignored the difference between Christians and Jews.³³

into vices». TACITUS, *Agr.* 3, commenting on the death of Domitian at the hands of the Praetorians states: *Nunc demum redit animus* (Now at last heart is coming back to us). PLINY THE YOUNGER, *Pan.* 48,3, defines Domitian *immanissima belua* (fearful monster). MARTIAL, *Ep.* 12,15,3-5, criticizes Domitian's delusions of grandeur declaring that even Jupiter «marvels [...] and views in amazement the whims and oppressive luxuries of a haughty monarch».

²⁷ GRANT, *The Roman emperors*, 64.

²⁸ EUSEBIO, *Hist. eccl.* 3,20; 4,26.

²⁹ L. W. BARNARD, «Clement of Rome and the persecution of Domitian», *NTS* 10(1963-1964), 251-260.

³⁰ R. CRISTOFOLI, «Domiziano e la cosiddetta persecuzione del 95», *VetChr* 45(2008), 71-72.

³¹ DIO CASSIUS, *Hist. Rom.* 67,14 speaks about an accusation of atheism (ἀθεότης) against Flavius Clement and Flavia Domitilla, but this crime was one of the main charges against Christians, as it is evidenced by ATHENAGORA OF ATHENS, *Legatio pro Christianis* 3.

³² JONES, *The Emperor Domitian*, 115.

³³ The same confusion is in Suetonius, *Claud.* 25,4, who testifies that the emperor Claudius expelled the Jews from Rome *impulsore Chresto* (because of the instigation of Chrestus). For Suetonius, therefore, Chrestus was at the origin of the dispute in the Roman Jewish community. From the tombstones of the Jewish cemeteries in Rome there is no character named Chrestus. One should think that the discussion was between Jews and Christians about the messianic identity of Jesus (Chrestus = Christ) and Suetonius was unaware of this question.

Apart from these negative judgments, recent historical research, in the light of new archaeological and epigraphical discoveries, re-evaluates Domitian.³⁴ In fact, he was an excellent military strategist, extending the dominions of Rome between the Upper Rhine and the Upper Danube, deserving of the title of *Germanicus*.³⁵ Even Suetonius, never indulgent towards Domitian, celebrates his qualities as a good administrator of public life.³⁶ Finally, Domitian was also an economic reformer and built an image of Rome as the undisputed capital. He constructed and restored many monuments, together with the sumptuous new imperial palace, all signs of the height of the empire.³⁷

For these reasons, it is necessary to circumscribe the past negative judgment, even though the positive aspects do not exclude the suspicious and superstitious character of Domitian, who feared any form of novelty. These are the undeniable reasons which led numerous personalities, to experience the empire of Domitian as a time of oppression and despotism, particularly in the Book of Revelation and also in the descriptions of Juvenal, who criticized the milieu created in this period of history.

The woman, wife and mother: the regretted ideal of the VI *Satire*

At the beginning of the sixth *Satire*, Juvenal presents his feminine prototype when he speaks of the ancient matron – married and mother of children, completely dedicated to the administration of the house.³⁸ The ideal woman, in line 45, is designated as *antiquis uxor de moribus* (wife of old-fashioned morals), where the ablative construction replaces the genitive of quality, in order to express what stuff matrons should be made of.³⁹ The satirist regrets the Latin chaste woman, when *humilis fortuna* (humble lot) reserved *parva tecta* (modest homes) for

³⁴ The forementioned monography of SOUTHERN, *Domitian Tragic Tyrant*, tries to consider the numerous contributions of Domitian during the years of his rule, without denying the dark years of his reign.

³⁵ GRANT, *The Roman emperors*, 62.

³⁶ SÜETONIUS, *Dom.* 8,1-2, tells how Domitian exercised justice and the control of city officials and provincial governors, to the point that there was never a bureaucracy made up of such honest and fair men.

³⁷ GRANT, *The Roman emperors*, 63.

³⁸ SULPRIZIO, *Gender and Sexuality in Juvenal's Rome*, 101.

³⁹ WATSON – WATSON, *Juvenal Satire 6*, 91.

her and she made her hands hard by the work with Etruscan wool, and protected from the vices of the present (lines 287-289). With an eye to the past, the poet mentions some virtues that characterized women of the golden age. First of all, *Pudicitia* (Chastity),⁴⁰ the best of the qualities of the matron,⁴¹ invoked as a divinity who reigned on earth *re-gente Saturno* (when Saturn was king). Then, the *montana uxor* (cave-woman) prepared a frugal bed made of leaves, straw and animal skins (lines 1-7).⁴² This female paradigm, instead, is shattered by the behavior of contemporary women: in modern times, *pudicitia* disappeared and few women are worthy to touch the «Ceres's headbands»,⁴³ therefore it is difficult to find a *capitis matrona pudici* (matron with a chaste mouth: lines 49-50).⁴⁴ The modern matrons have abandoned tradition, going after Greek costumes, evoked in the mention of Corinth, Sybaris, Rhodes, Miletus and Tarentum (lines 295-297).⁴⁵ There was also a change in the ancient concept of chastity: women are considered chaste if they bring a large sum of money as a dowry. Regarding this, Juvenal quotes the case of Caesennia, called *pudica teste marito* (chaste, because her husband attests to it: lines 136-138). The extreme abandonment of decency is revealed in the two women who, through the excesses of alcohol, urinate at the simulacrum of *Pudicitia* and consummated a lesbian relationship (lines 307-311). This irreverent episode is equivalent to the total rejection of the cardinal values of the Roman matron.⁴⁶

Juvenal laments the betrayal of women above all in relation to two essential characteristics of their identity: marriage and motherhood.

⁴⁰ The root *pudic-* occurs 6 times in the *Satire* (lines 1,14,49,137,193,308) and, in 5 references (except line 193) it is the exaltation of an ancient virtue.

⁴¹ R. LANGLANDS, *Sexual Morality in Ancient Rome*, Cambridge 2006, 37-77.

⁴² P. WATSON, «Juvenal's *scripta matrona*: Elegiac Resonances in *Satire 6*», *Mn.* 60(2007), 630.

⁴³ Chastity was prescribed in Ceres' feasts; the «headbands» could be an allusion to the statue of the goddess and the bands worn by her devotees (B.S. SPAETH, *The Roman Goddess Ceres*, Austin [TX] 1996, 115-116).

⁴⁴ Probably as J.N. ADAMS, *The Latin Sexual Vocabulary*, London 1982, 212, note 1, argues, *caput* indicates mouth (*os*) or tongue (*lingua*).

⁴⁵ Numerous Roman moralists criticized the new Hellenic customs, in 1st and 2nd cent., considering them as the cause of corruption of ancient traditions. PLINY THE ELDER, *Hist.Nat.* 33,150, asserts: «with the downfall of Carthage, a fatal coincidence that gave us at one and the same time a taste for the vices and an opportunity for indulging in them». TITUS LIVIUS, *Ab Urb. Cond.* 39,7, says: «for foreign luxury was originally brought to the city by the army in Asia».

⁴⁶ WATSON – WATSON, *Juvenal Satire 6*, 167.

Marriage constitutes for the satirist one of the cardinal points of society; the term *uxor*, in fact, is the most present in his work (15x),⁴⁷ compared to the other feminine appellations. Conjugal life, however, appears sidelined by the unbridled sexual desire, which grips wives to the point of arousing the exclamation of the poet: *O quantus tunc illis mentibus ardor concubitus* (so huge a desire for getting laid blazes up in their minds at this point: lines 317-318). In fact, there is no distinction between upper and lower classes, since *eadem summis pariter minimisque libido* (the highest and lowest of women all have the same sex drive: line 349). In this regard, there are numerous references to the male gender favored by matrons: from the usual lover (*adulter*) to servants and, in the absence of any other man, they arrive at zoophilia (line 334).⁴⁸ Even the mothers-in-law seem involved in hiding the adulterers of their daughters whom they send for, pretending to be ill, while the lover waits for the adulteress in bed (lines 231-241). In lines 457-464 the *mulier* (wife) appears in self-care, almost obsessed with the desire to make herself beautiful, not for the eyes of her husband, but for her lovers.⁴⁹ The impudence of the matrons goes so far as to take part in the festivities of *Flora*, the goddess of fertility whose celebrations were also attended by prostitutes (lines 250-254). In these festivals, women are attracted to the presence of gladiators who represent the «quintessentially masculine».⁵⁰ The aberration becomes greater when matrons lose their dignity, wearing the gladiator's helmet, which makes Juvenal cry: *quem praestare potest mulier galeata pudorem, quae fugit a sexu?* (What sense of modesty can you find in a woman wearing a helmet, who runs away from her own gender?: lines 252-253). The utterance highlights the contradiction between the term matron and the concept of modesty, questioned by the participation of women in such festivals.⁵¹

Motherhood is the peculiar aspect of the ancient Latin woman. The poet exalts her who *potanda ferens infantibus ubera magnis* (had teats from which their gigantic children drank: line 9).⁵² At present, how-

⁴⁷ Lines 5,28,45,76,116,143,166,206,211,267,348,365,379,535,617.

⁴⁸ The term *asellus* (donkey) probably alludes to the size of the genital organ, as it is found also in APULEIUS, *Metam.* 3,24-25.

⁴⁹ WATSON – WATSON, *Juvenal Satire 6*, 223.

⁵⁰ SULPRIZIO, *Gender and Sexuality in Juvenal's Rome*, 122.

⁵¹ WATSON – WATSON, *Juvenal Satire 6*, 150.

⁵² The idea that in the golden age that children were bigger is present in LUCRETIUS, *De Rerum Natura* 525-527. Juvenal himself reaffirms this concept, in *Satire* 15,64-70,

ever, only the poor women do not disdain to be mothers (lines 592-601), while *iacet aurato vix ulla puerpera lecto* (hardly any woman lies in labor on a gilded bed: line 594). High-ranking women, instead, are worried about disfiguring their *silhouette* and, to avoid pregnancy, resort to different *artes* (skills) and *medicamina* (pills) as contraceptives or abortifacients (line 595). In line 597 the poet, ideally addressing the husband of this kind of women, exclaims with an oxymoron: *gaude, infelix* (be happy, unhappy man); he himself, in fact, would have to arrange for his wife to drink an abortive potion,⁵³ because he risks seeing somatic features of an Ethiopian or Moor imprinted in his heir (line 600).⁵⁴ Lastly, Juvenal blames those women who, despite being mothers, abandon their family. It is quoted, in lines 86-87, the case of *improba* (shameless) Eppia, wife of a senator who went, after her Sergiolus (lil' Sergio), and *natos [...] reliquit* (abandoned [...] her children). This noblewoman had reached the point of joining the group of gladiators, which included her lover. Eppia's behavior surprises the satirist, in line 87, as the expression *ut magis stupeas* (because you are more astonished) testifies, since she prefers the circus games of gladiators to family relationships, thus showing a disappearance of fidelity and a reversal of priorities. Women's aberration of motherhood drives them to the point of hating and killing *natos de paelice* (line 627), namely children born from a previous relationship between their husband and his first wife or a mistress. In this regard, the poet, in line 628, states satirically: *iam iam privignum occidere fas est* (at any moment now, it's acceptable to kill off a stepson), where the *geminatio* of the adverb *iam* expresses a chronological extension regarding the possibility of killing the stepson at any moment of time, starting from the present historical moment. If, however, in the past children born to concubines were hated, in the present women also kill their own children. For this reason, Juvenal warns *pupilli* about their mothers as possible killers (lines

when he ridicules the strength of contemporary men, which already failed when Homer was still alive.

⁵³ Many abortive methods consisted of potions (K.A. KAPPARIS, *Abortion in the Ancient World*, London 2002, 12-17).

⁵⁴ The conception of children outside the conjugal union is already indicated, mentioning the fascination of famous gladiators, citharodes and flautists. In lines 80-81, Juvenal quotes the young Trojan *Euryalus* and any *murmillo* (a category of gladiator) who, with his physical prowess, seduced the women. In lines 76-77, *Echion* is mentioned, a very common name in the middle-lower classes, and *Glaphyrus*, a flautist of the Augustan age, mentioned also by MARTIAL, *Ep.* 4,5,8.

629-633).⁵⁵ They must even beware of the food they prepared, making their *papas* (tutor) taste it. This custom was attested only in the royal house, but Juvenal extends it universally, thus showing the paradoxical meaning of his statement.⁵⁶ In a comparison with matrons, in lines 602-609, even the *improba Fortuna* (unlucky Fortune) appears more maternal, warming and pressing abandoned children to her breast, and giving even the poor the possibility of entering the *domibus altis* (exalted houses). This part of the *Satire* alludes to the custom of low-class people to leave their children, either to lack of economic possibilities, or because they were born from illegitimate unions. Ancient legends tell of noble women who, because of sterility or to avoid a pregnancy, adopted abandoned children, who later became *pontifex maximus* or *salii*.⁵⁷

From this picture of marriage and motherhood in the sixth *Satire*, it can be concluded that Juvenal offers a deviant and ephemeral image of a society, far from the ideal of the past. There is no space, except in the evocation of times gone by, for a positive paragon of women. It no longer represents society and the ancient values of *latinitas*, now lost in the imitation of foreign customs.

Woman as image of the redeemed in Revelation

Like Juvenal, Revelation also uses the image of woman in a corporate sense and identifies the essential characteristics of femininity in marriage and motherhood. In the Apocalypse, however, there is an ambivalence of the female imagery: the Church, mother and fiancée/spouse of the Lamb, and, at the same time the empire, described as the woman-prostitute. This dualism seems to be inspired by Qumran literature, where childbirth is used as a metaphor to express the state of communities in crisis. In particular, 1QH XI,1-18 presents the image of two women: one who gives birth to a «splendid counsellor» (פלא יועץ), the other who «is pregnant by a serpent» (והרית אפעה).

⁵⁵ The term *pupilli* indicates orphans under fourteen, the age beyond which a boy could dispose of his assets inherited from the deceased father. It is known that only in Hadrian's time mothers were awarded the right to administer their son's properties, inherited from his dead father. Probably, this maternal intervention was possible because some fathers explicitly mentioned mothers as administrators of their children (BELLANDI, «Giovenale 6,627-633 e il S. C. Tertullianum», *RMP* 149[2006], 165).

⁵⁶ WATSON – WATSON, *Juvenal Satire* 6, 273.

⁵⁷ SULPRIZIO, *Gender and Sexuality in Juvenal's Rome*, 152.

This double technique serves to represent the ideological world of writer, conceived in a positive and negative way through female symbolism.⁵⁸

The positive meaning of γυνή is a tensive symbol, whose presentation starts in Rev 12: on the basis of prophetic tradition (Isa 52:1-2; 54:1-17; 61:10; 62:1-12; 66:7-13), woman here described, is not «a goddess subdued, tamed, and under control»,⁵⁹ but a «multivalent mythological symbolization» of the ecclesial community.⁶⁰ This personification is a way through which the author offers his audience an image of identification.⁶¹ If Juvenal is amazed by women, who subvert their feminine behaviors, carrying out masculine activities (lines 252-253), the prophet John, instead, performs a gender inversion, describing a community made up of men and women, with the female imagery of the γυνή. This woman-community is designated in her constant and continuous motherhood, as it is suggested by the prevalence of the present tense: ἐν γαστρὶ ἔχουσα, καὶ κράζει ὠδίνουσα καὶ βασανιζομένη τεκεῖν (12:2).⁶² If for Juvenal the attacks on motherhood are caused by xenophilic customs of Roman women, for Revelation the generative act is threatened by a deeper evil, the dragon (12:3-4), identified with Satan (12:9). This negative emblem reinterprets Gen 3, in light of the Python-Set myth, often used by Nero to celebrate his power.⁶³ In this way, Revelation uses this image of propaganda in an anti-political key, showing the empire as the diabolical opponent of God.⁶⁴ On this point, John presents a difference from Juvenal: if the Latin poet underlines the destruction of traditional values because of women's behaviors, John tells of external foes against the messianic com-

⁵⁸ C.D. BERGMANN, *Childbirth as a metaphor for crisis. Evidence from the Ancient Near East, the Hebrew Bible, and 1QH XI, 1-18* (BZAW 382), Berlin-New York 2008, 216.

⁵⁹ PIPPIN, «The Heroine and the Whore: Fantasy and the Female in the Apocalypse of John», *Semeia* 60(1992), 72.

⁶⁰ SCHÜSSLER FIORENZA, *Revelation. Vision of a Just World*, 80-82.

⁶¹ L.R. HUBER, «The City Women Babylon and New Jerusalem in Revelation», in KOESTER (ed.), *The Oxford Handbook of the Book of Revelation*, 317.

⁶² A P⁴⁷ Ⲙ attest the present κράζει; the imperfect ἔκραζεν is in C and 2351, while ἔκραξεν is reported by Byzantine texts.

⁶³ DIO CASSIUS, *Hist. Rom.*, 62,20.5, reports an acclamation in honor of Nero: ὁ καλὸς Καῖσαρ, ὁ Ἀπόλλων, ὁ Αὔγουστος, εἷς ὡς Πύθιος. μά σε, Καῖσαρ, οὐδεὶς σε νικᾷ.

⁶⁴ J.W. VAN HANTEN, «Dragon Myth and Imperial Ideology in Rev 12-13», in D.L. BARR (ed.), *The Reality of Apocalypse. Rhetoric and Politics in the Book of Revelation* (SBLSymS 39), Leiden-Boston (MA) 2006, 181-203.

munity and woman becomes a symbol of resistance:⁶⁵ although persecuted and pressured,⁶⁶ she does not give in to the flattery of the dragon (12:13-17) and endures for the entire duration of history.⁶⁷ At the end of the pericope, the author symbolizes the dragon's battle against the woman-community, speaking of the σπέρμα αὐτῆς (12:17): we are faced with the most accentuated form of gender reversal, since the word σπέρμα is attributed to the woman. It is true that this term can also mean «offspring» or «children» and, in this case, the feminine genitive αὐτῆς must be understood in an objective sense, but the attribution of a masculine quality to the γυνή creates a strong rhetorical effect.

Even the topic of marriage for John constitutes a positive value symbolizing the relationship between Christ and the Church, in continuous evolution up to the eschatological wedding. In this way, the book is in line with the rest of the NT,⁶⁸ whereby the authors re-read in a Christological key the nuptial image of the post-exilic prophets (Isa 54:5-8; 61:10; 62:3-5) to signify the renewal of the covenant. The spousal representation, however, in Revelation has two phases: 1) a preparatory moment, in which the Church processes her status as spouse; 2) a final stage, with the consummation of the wedding (19:7-9; 21:2,9; 22:17).⁶⁹ In this evolution the behavior of the Church is not always faithful and Christ, in his messages to the communities of Asia, highlights some ecclesial shortcomings: Ephesus is invited to return to its first love (2:4-5); the pagan climate of Thyatira is described in terms of prostitution and betrayal (2:20-22); the supper with the community of Laodicea (3:20) recalls the spousal language of Ct 5:2, where the dialogue between the spouses, after a moment of rupture, re-establishes full connection.⁷⁰

⁶⁵ D. LEE, «The Heavenly Woman and the Dragon», in F. DEVLIN-GLASS – L. MCCREDDEN (eds.), *Feminist Poetics of the Sacred. Creative Suspicions*, Oxford 2001, 212-213.

⁶⁶ M. SELVIDGE, «Powerful and Powerless Women in the Apocalypse», in *Neot* 26(1992), 161-163, speaks of «an impotent Goddess», in whom signs of strength (sun, moon, stars) and passivity (pains, childbirth, persecution) coexist.

⁶⁷ The time of divine protection of the woman-Church is calculated in 1,260 days (12:6), or as «a time, times and half a time» (12:14), a chronological span which indicates the post-Easter period (P. PRIGENT, *L'Apocalypse de Saint Jean* [CNT 14], Genève 12000; 2014, 299).

⁶⁸ Matt 9:15; 22:1-14; 25:1-13; Mark 2:19; Luke 5:34; John 2:1-11; 3:29; Eph 5:23 etc.

⁶⁹ U. VANNI, *La nuzialità nell'Apocalisse*, in R. BONETTI (ed.), *Mistero pasquale e mistero nuziale*, Roma 2003, 235-257.

⁷⁰ A. FEUILLET, *Le Cantique des Cantiques en l'Apocalypse. Étude de Théologie Biblique et Réflexions sur une méthode d'exégèse*, Paris 1953, 324-334; BEALE, *The Book of Revelation*, 307-308.

Compared to Juvenal's criticism against the betrayals of Roman matrons, the difficult moments of the nuptial relationship in Revelation are not an irreversible condition, because the interventions of Christ change the status of the Church in view of her final purification.⁷¹ In the pericope of 14:1-5 there is an anticipation of this final condition: John, in fact, offers a portrait of redeemed ones, calling them *παρθένοις*, because they «have not defiled themselves with women». If Juvenal considers chastity (*pudicitia*) as a lost female virtue, Revelation, instead, attributes this condition to the crowd of the saved. This language has created not a few difficulties in its interpretation, since it seems to reserve the condition of salvation only for males, whereas women are considered unclean and dangerous in a total male cultural system.⁷² In this case, however, the imagery of the Apocalypse does not want to exclude women from the circuit of the saved. In fact, *παρθένοις* is a state of an unmarried girl and, by calling with this feminine noun the followers of Christ, John continues to make his gender reversal, already noted in the image of woman-community.⁷³ Therefore, virginity becomes a female symbol that wants to underline the moral fidelity of the believers, women and men, and their full dedication to Christ.⁷⁴

The positive image of feminine language terminates in the celebration of the wedding, in the hymn of Rev 19:7a-9, where the Church chants her eschatological accomplishment. In this text, we find another gender inversion, because the entire community is now called to identify itself with the *γυνή*. The consummation of wedding is described as a synergetic act, since the arrival of the Lamb's wedding is connected with the preparation of the Bride (*ἡτοίμασεν ἑαυτήν*). The result of this historical operation⁷⁵ appears in the symbol of woman's garment in «fine linen, bright and pure» (v. 8). In this case, the adjective *καθαρός* (pure) assimilates the *γυνή* to the eternal city, the new Jerusa-

⁷¹ F. PIAZZOLLA, *Il Cristo dell'Apocalisse* (StBi 93), Bologna 2020, 192.

⁷² T. PIPPIN, *Death and Desire*, 50; ID., «The Heroine and the Whore», 68,70.

⁷³ HUBER, «The City Women Babylon», 318.

⁷⁴ D.E. AUNE, «Following the Lamb. Discipleship in the Apocalypse», in ID. (ed.), *Apocalypticism, Prophecy and Magic in Early Christianity* (WUNT 199), Tübingen 2006, 66-78.

⁷⁵ In 19:7 *ἡτοίμασεν* can be considered a «culminative aorist», which indicates the end of an act or state (D.L. MATHEWSON, *Verbal Aspect in the Book of Revelation. The Function of Greek Verb Tenses in John's Apocalypse* [Linguistic Biblical Studies 4], Leiden-Boston [MA] 2010, 56).

lem, namely the definitive condition of the community, built of «pure gold» (21:18[2x],21).

Revelation and woman as image of corrupted humanity

John uses also a negative feminine counterpart, which indicates the Roman empire, described as a woman and prostitute in 17:1-17. According to a certain feminist exegesis, this language helps to create the idea that women are images of evil and the exultation on the destruction of Babylon (Rev 18) implies that they are deserving of such violence.⁷⁶ This type of interpretation does not take into account the author's tensive symbol language, which describes imperial society in different ways and symbols.⁷⁷ The term γυνή, in fact, is used only at the beginning of the presentation,⁷⁸ but in 17:5 woman is identified with Babylon⁷⁹ and, from 17:18 on, she becomes the πόλις (18:10[2x],16,18,19,21).⁸⁰ In order to amplify its negative symbolic meaning, John uses the term γυνή for the city-Babylon just 6 times (17:3[2x],6,7,9,18), a numeric value which indicates a deficiency in her femininity. Unlike the Lamb's bride, the imperial symbol does not experience a marital relationship, but she has lovers (17:2; 18:3,9) and her bonds are designated as prostitution.⁸¹ If Juvenal's wealthy matrons avoid motherhood for aesthetic reasons, the great whore, as the mother-community (12:2-4), is called μήτηρ (17:5),

⁷⁶ S. GARRETT, «Revelation», in C. NEWSON – S.H. RINGE (eds.), *The Women's Bible Commentary*, Louisville (KY) 1992, 381.

⁷⁷ In the chap. 13 the empire is symbolized by the two beasts and in the same chap. 17:9-12 the image of kings, who succeeded in their handling of power, is another way to speak of the Roman Empire.

⁷⁸ D.A. DESILVA «Revelation and Women», in ID. (ed.), *Seeing Things John's Way. The Rhetoric of Book of Revelation*, Louisville (TX) 2009 (position in Kindle 4322-4324), says: «Babylon is not a woman. "She" is a city. "She" is not an individual with a face who has been shaped by male fantasies and uses these, in turn, to her profit. "She" is the powerful center of a political and economic system of domination».

⁷⁹ Already in 14:8 and 16:19 the author used the pseudonym of Babylon to describe Rome and the same appellative is found in 18:2,10,21. John follows the footsteps of 4 *Esd* 3:1-2,28-31; 2 *Bar* 67:7; *Syb. Or.*, 5:143;159-160, texts which call Rome with this title after the destruction of the temple (70 A.D.). As the city of the Euphrates was the cause of the destruction of Jerusalem, so Rome destroyed historical Jerusalem and continues to support idolatry and instigate persecution against Christians (SCHÜSSLER FIORENZA, *Revelation. Vision of a Just World*, 98).

⁸⁰ A first mention of the negative πόλις is in 16:19.

⁸¹ The verb πορνεύω in 17:2; 18:3,9; the nouns πορνεία in 14:8; 17:2,4; 18:3; 19,2 and πόρνη in 17:1,5,15,16; 19:2.

but her generative language does not describe a real maternity, rather her being a source of corruption and depravity. The woman-empire has not crowned of twelve stars, as the γυνή-community (12:1), but defines herself as a βασίλισσα (18:8). This combination of royalty and prostitution recalls the image that Juvenal uses in sixth *Satire* for Messalina, called the *meretrix Augusta* (Augustan whore: line 118): when her husband, the emperor Claudius slept: «she preferred to lie on a mat rather than in her bed on the Palatine», within the *cella* (brothel), where her prostitution took place (*prostitit*).⁸² However, if Messalina's harlotry expresses a commodified sexual act (*aera poposcit*: line 125), on the basis of the OT,⁸³ in Revelation prostitution denotes a religious and ethical disqualification, which involves morals and religion.⁸⁴ About this, another parallelism can be noted between Juvenal and John: in line 117, the satirist blames Messalina for preferring a *tego* (rush mat) to the *cubile* (marital bed), an important symbol of ancient family values, as the author has already questioned by criticizing the Roman vice of *lectum concutere atque sacri genium contemnere fulcra* (pounding someone else's bed, belittling the Spirit of the sacred couch: lines 21-22).⁸⁵ This accusation is further highlighted by the image of Messalina who *foeda lupanaris tulit ad pulvinar odorem* (took back to the emperor's couch the stench of the brothel: line 132). The juxtaposition and alliteration between the *lupanar* (brothel) and the *pulvinar* (couch) contrast what is high and holy with what is low and dirty. In Revelation also, the bed becomes a symbol of reversed values as in the case of Jezebel (Rev 2:20). The prophetess is accused of «prostitution» (vv. 20,21), probably in the sense of being condescending to a syncretistic vision,⁸⁶ tracing the traits of the wife of King Ahab whose name she bears in caricature.⁸⁷ In his description of Jezebel, John shows a woman of

⁸² TACITUS, *Ann.* 11,12-13; 26-38, mentions the sexual excesses of Messalina.

⁸³ Isa 23:15-17; Jer 2:20-37; 13,27; Ezek 16; Hos 2:4-15; Nah 3:1-7.

⁸⁴ HYLEN, «Feminist interpretation», 468.

⁸⁵ Probably the *genius* is the figure of the *Lar familiaris* (guardian household deity), which decorated the lower part of the back of the bed (W.C.F. ANDERSON, «The meaning of "fulcrum" and fulcri genius», *CIR* 7[1889], 322-324).

⁸⁶ GARRETT, «Revelation», 378, shows that the sexual expressions of «adultery» and «fornication» are a reference to idolatry, but she considers this language as an androcentric connotation, which has contributed to a patriarchal climate, with a reductionistic categorization of women as «whores» or «virgins».

⁸⁷ The real name of the prophetess of Thyatira is not withheld because in the Book of Revelation some characters are called with a symbolic name. The same phenomenon

power and a great influencer, who still remains in power and her religious activity has followers.⁸⁸ For this reason, the «satirical» Christ urges the prophetess intimating her to convert, if she does not want to be thrown εἰς κλίνην, καὶ τοὺς μοιχεύοντας μετ' αὐτῆς εἰς θλίψιν μεγάλην (2:22).⁸⁹ In this comparison Messalina and Jezebel share a common guilt: they have violated the symbolic «sacred bed», the former desecrating the imperial dignity, the latter corrupting the integrity of the faith.

The theme of women being drunk is another negative aspect, common to Revelation and Juvenal. In fact, because of Babylon, ἐμεθύσθησαν οἱ κατοικοῦντες τὴν γῆν ἐκ τοῦ οἴνου τῆς πορνείας αὐτῆς (Rev 17:2). This image recalls Jer 51:7 and shows Rome as a cause of intoxication, since her idolatrous lifestyle involves the inhabitants of the earth, as a prostitute does with her clients.⁹⁰ This language is amplified, in Rev 17:4 and 18:6, by the image of the cup (ποτήριον), whose association with the drunkenness (17:6) equates Babylon with a vulgar prostitute who drunkenly declares herself available to serve any client. Even in the sixth *Satire*, the theme of drunkenness characterizes the irreverent behavior of the women. In lines 303-305, matrons drink the precious Falernian in a *concha* (shell-shaped container), unable to hold the expensive wine.⁹¹ Equally, *rubicundula* (face flushed) appears the matron, who drinks the whole *oenophorum* (flagon of wine) and vomits during the banquet, having swallowed the alcohol on an empty stomach (lines 425-433). In this parallelism, it can be noted that the correlation between Juvenal and Revelation lies only in the use of the same semantic field, but with a different goal. The purpose of the satirist is to manifest the matron's contradictions, in her behaviors beyond the female sex. Instead, the image of alcohol in Revelation serves

appears in Pergamum, where the false teachings are attributed to Balaam (2:14), another biblical reference, which hides the true name of the local prophet. In this case, with the technic of irony, Revelation helps the communities to recognize the false aspects of some prophetic leaders, regardless of their gender. See F. PIAZZOLLA, «Balaam and Jezebel in Revelation: The Re-Reading of OT Figures», *Studia biblica Slovaca* 6(2022), 92-114.

⁸⁸ SELVIDGE, «Powerful and Powerless», 159-161.

⁸⁹ This adjective is used by S.J. FRIESEN, «Sarcasm in Revelation 2-3: Churches, Christians, True Jews, and Satanic Synagogues», in D.L. BARR (ed.), *The Reality of Apocalypse*, 133.

⁹⁰ Εζεκ 23:40-42; LUCIAN, *Dialogi meretricii* 6:2.

⁹¹ WATSON – WATSON, *Juvenal Satire* 6, 166-167.

to show the action of Rome, who charms humanity and involves it in her intoxication.

In the Book of Revelation, particular evidence is given to the prostitute-woman's parure: she is described περιβεβλημένη πορφυροῦν καὶ κόκκινον καὶ κεχρυσωμένη χρυσίῳ καὶ λίθῳ τιμίῳ καὶ μαργαρίταις (17:4). Purple, a very expensive natural dye, is seen in the Bible as a sign of wealth and high social status (Dan 5:7; 1 Mac 8:14; Mark 15:17,20; Luke 16:19). In the past, whores were often dressed and adorned in an elegant way, so as to attract their customers.⁹² In Juvenal's *Satire* there is no particular attention to the garments, since the author prefers to emphasize the contradiction between what is proper to women and their claim to be equal to men. In line 246, he ridicules the gladiators-women, who challenge in public entertainments,⁹³ wearing *endromidas Tyrias et femineum ceroma* (tracksuits in Tyrian purple and the feminine wrestler's oil). This phrase is constructed with two oxymorons, since the endromid was a cheap female cloak,⁹⁴ but in this case, it is made of expensive Tyrian purple.⁹⁵ In the same way, *ceroma*, an ointment for athletes, is accompanied by the adjective *femineum*, a sarcastic juxtaposition that shows the encroachment of women into areas that are not their own. This parodic contradiction is further accentuated when the satirist, in lines 259-260, shows the intolerance of women for delicate clothing as *cyclade*⁹⁶ [...] *panniculus bombycinus* (the thinnest wrap [...] the finest wisp of silk), but are willing to wear the gladiator's uniform.

⁹² This parallel between the city-prostitute and her jewels is no stranger to antiquity: PLUTARCH, *Per.* 12, criticizing Pericles' building reconstruction program, compares Athens to a ἀλαζόνα γυναῖκα (wanton woman). J. GLANCY – S.D. MOORE, «How Typical a Roman Prostitute is Revelation's "Great Whore"?», *JBL* 130(2011), 560, quote a Plautus' comedy, where a *meretrix* is described with the same characteristics of Babylon.

⁹³ L. ROBERT, *Les gladiateurs dans l'Orient grec*, Paris 1940, 188-189, mentions an inscription from Halicarnassus, where two women, Amazon and Achillia, fight in the arena.

⁹⁴ MARZIAL, *Ep.* 14,126,1.

⁹⁵ WATSON – WATSON, *Juvenal Satire* 6, 151.

⁹⁶ Κυκλάς was an elegant female dress, bordered around with gold decorations (K. OLSON, *Dress and the Roman Woman: Self-Presentation and Society*, London-New York 2008, 51).

The Urbs and the πόλις: two different perspectives

The city, as an image of society, is another emblem that unites the sixth *Satire* of Juvenal and Revelation, but with some differences. In the ancient world there are numerous examples of texts, coins and monuments through which the personification of cities and nations appears as women. The reasons for this identification are many and to be found both in the feminine gender, which the word «city» has in Greek (πόλις) and Latin (*urbs*), and in the idea of cities as containers with walls, which recall the female uterus.⁹⁷

In Juvenal's work, the identification between the reprehensible behavior of a woman and her collective representativeness as an image of the city, is in the case of Eppia: to go after her Sergiulus, she journeyed to Canopus in Egypt, a town famous for its extravagance and vices.⁹⁸ There, the senator's wife scandalizes also this corrupt city, which «expresses its disapproval» (*damnante Canopo*: line 84) in front of *prodigia et mores Urbis* (monstrous immorality of Rome). In this way, the matron, with her corruption, becomes a personification of the city par excellence. This datum recalls Rev 17:1-6, where Rome is introduced through the symbol of city-Babylon. Turning to the technique of *ekphrasis*, John uses the traditional celebratory elements in a satirical and parodic way,⁹⁹ to ridicule the corrupt Rome¹⁰⁰ and to convince his audience according to his perspective.¹⁰¹ The woman-city-Babylon is described as a vulgar πόρνη (17:1,5,15,16; 19:2),¹⁰² even though her association with the kings of the earth (17:2) shows her high-class as a *hetaira*. The description of the city, with her name written on the forehead (17:5a), recalls the custom of slaves, who were marked by tattoos, hence Babylon-woman appears as a low-level prostitute. Furthermore, the mention of

⁹⁷ HUBER, «The City Women Babylon», 309-310.

⁹⁸ SENECA, *Lucil.* 51,3 calls Canopus *deversorium vitiorum* (resort of vices).

⁹⁹ D.E. AUNE, «Revelation 17. A Lesson in Remedial Reading», in ID. (ed.), *Apocalypticism, Prophecy and Magic in Early Christianity* 240-249, shows how the descriptive details of Rome-Babylon can be found in a marble bas-relief and in numerous coins during Vespasian's time.

¹⁰⁰ S.J. FRIESEN, *Imperial Cults and the Apocalypse of John. Reading Revelation in the Ruins*, Oxford-New York 2001, 122-132.

¹⁰¹ R.J. WHITACKER, *Ekphrasis, Vision, and Persuasion in the Book of Revelation* (WUNT II/410), Tübingen 2015, 17-18.

¹⁰² HUBER, «The City Women Babylon», 314.

βδέλυγμα (17:5b) connects Rome to what is dirty and smelly.¹⁰³ As we have noted in the previous paragraph, Messalina also brings the stench of brothel into the imperial palace: that unpleasant smell becomes an image of the social disorder expressed by the imperial harlot.¹⁰⁴ Likewise, for John βδέλυγμα is an expression of the immorality of Rome and the counterpart of the virtues of the bride-Jerusalem, designated as καθαρός (19:8; 21:18[2x],21).

Between Rev 17 and Juvenal's Messalina there is still another point of contact, given by the stage name *Lycisca*, that the *meretrix augusta* gave herself in the brothel (line 123).¹⁰⁵ The term, if on the one hand could allude to the Greek origin of Claudius' wife, on the other would also recalls the feminine of the Greek λύκος, she-wolf, a lexeme which in Latin refers also to the prostitute. Even Revelation, speaking of Babylon-woman as μήτηρ τῶν πορνῶν [...] τῆς γῆς (17:5), seems to allude to the ancient legend of the twins Romulus and Remus, suckled by the she-wolf. However, making a parody of this myth, John shows Rome not as a she-wolf, but as a whore, source of illicit carnal passions, freely practiced in the empire.¹⁰⁶

Nevertheless, in the Apocalypse the symbol of the city is not limited to being only negative: Babylon, in fact, has its counterpart in another tensive symbol, the eternal city (3:12; 11:2; 20:9; 21:2,10,14,15,16[2x],18,19,21,23; 22:14,18). In this ambivalent meaning, John evokes the *topos* of good and bad woman with the rhetorical aim of motivating the reader's choice in the face of a reality, imagined through the female universe.¹⁰⁷

Since the heavenly city is called also «Jerusalem» (3:12; 21:2,10), «woman» (21:9[2x]) and «bride» (21:2,9), this polysemic language leads readers to note a transformation of the community, previously presented as a woman-bride and then as the city-Jerusalem. Both the symbols, in fact, share a common language:

¹⁰³ C.P. JONES, «Stigma: Tattooing and Branding in Graeco-Roman Antiquity», *JRS* 77(1987), 151.

¹⁰⁴ GLANCY – MOORE, «How Typical a Roman Prostitute is Revelation's "Great Whore"?, 565.

¹⁰⁵ SULPRIZIO, *Gender and Sexuality in Juvenal's Rome*, 111, thinks Messalina had placed her pseudonym on the entrance to the alcove, where she received her customers.

¹⁰⁶ AUNE, *Revelation*, III, 937.

¹⁰⁷ B. ROSSING, *The Choice between Two Cities. Whore, Bride, and Empire in the Apocalypse*, Harrisburg (PA) 1999, 17-59.

	Woman-bride	The city-Jerusalem
γυνή	12:1,4,6,13,14,15,16,17; 19:7	21:9
νύμφη	22:17	21:2,9
married to the Lamb	19:7	21:9
her preparation: ἐτοιμάζω	19:7	21:2
purity: καθαρός	19:8	21:18[2x],21

In the definitive image of the heavenly Jerusalem, Revelation indicates a universal coexistence of humans with God and the Lamb will be the fruit of a human-divine cooperation that will be fulfilled in the end time (Rev 21:1–22:5). The author describes the new Jerusalem as a wealthy woman, adorned with jewels (21:18–21) and shining with God’s glory (21:11). These characteristics of the eternal city evoke two important meanings:

- Gemstones, through a rich confluence of literary traditions, suggest the high level promised to the people of God in its eternal reward.¹⁰⁸
- Jewels are a sign of power and offer a positive image of the celestial city, in opposition to the wealth and pomp of the prostitute Rome. In this description of the eschatological Jerusalem, as a wealthy woman, the author shows he knows well the characteristics of female society, typical of the first century, operative but silent, where women managed riches, gave banquets and donated small or large gifts to their cities.¹⁰⁹

The image of the heavenly Jerusalem, therefore, as a woman and a city, serves to describe an idealized community to which the Revelation invites his audience as the last perspective of his terrestrial journey.

¹⁰⁸ The breastplate of the High Priest (Exod 28:21; 39:14); Solomon’s temple (1 Kings 6:20–22), the dress of Aseneth (*Jos. Asen.* 18:6), the description of the New Jerusalem at Qumran (S. PATTEMORE, *The People of God in the Apocalypse. Discourse, Structure and Exegesis* [MSSNTS 128], New York 2004, 209–210).

¹⁰⁹ S. HYLEN, *Women in the New Testament World*, New York 2018.

Magical arts in Revelation and the sixth Satire

Revelation and the sixth *Satire* share a common attack on magic, albeit with different emphasis, since this topic is only hinted at in the Apocalypse, while much space is devoted to it in Juvenal's work.

In Revelation, magic is condemned according to the biblical mentality, which is contrary to the occult arts, conceived as human control over mysterious forces. Religion, on the other hand, involves a submission to the transcendent world in the act of faith, without influencing the course of events.¹¹⁰ However, aspects of the Christianization of magic are not lacking in the Apocalypse,¹¹¹ as is the use of its rhetorical force.¹¹² In this context, we are concerned with the texts in which the negative aspect of the occult arts emerges, understood as a force on which imperial society bases its values and beliefs.

The first pericope, in which magic is mentioned, is the scene of the sixth trumpet (Rev 9:13-21), where 1/3 of humans is killed by the infernal cavalry, but they still do not convert ἐκ τῶν φαρμάκων αὐτῶν (v. 21). In this verse John, on the basis of biblical tradition (Ps 115:4-7; 135:15-17; Isa 44:9-20; Dan 5:23; Wis 15:15), blames idolatrous worship by equating it to spells and murders. This juxtaposition could depend on the idea that magic potions had a deadly power,¹¹³ as it will appear more clearly in Juvenal's satire. In Rev 18:23, instead, John mentions φαρμακεία as Rome's tool of deception: this text echoes some biblical writings (Nah 3:4 [LXX]; Isa 47:9), where the strength of Nineveh and Babylon comes from the power of their magic.¹¹⁴ Even *Syb. Or.* 5,162-165, thinks that the success of the Roman Empire is due to the force of spells and enchantments. The condemnation of magic returns at the end of the book, in the two texts of Rev 21:8 and 22:15, that look like the catalogs of vices and virtues of Hellenistic litera-

¹¹⁰ E.M. YAMUCHI, «Magic in the Biblical World», *IBRe* 34(1983), 169-200.

¹¹¹ D.E. AUNE, «The Apocalypse of John and Graeco-Roman Revelatory Magic», in Id. (ed.), *Apocalypticism, Prophecy and Magic in Early Christianity* 240-249, 484-489; P.B. DUFF, «“I will give each of you as your works deserve”: Witchcraft Accusations and the Fiery-Eyed Son of God in Rev 2.18-23», *NTS* 43(1997), 116-123.

¹¹² E. SCHÜSSLER FIORENZA, «Babylon the Great: A Rhetorical-Political Reading of Revelation 17-18», in D.L. BARR (ed.), *The Reality of Apocalypse*, 243-269.

¹¹³ KOESTER, *Revelation*, 470.

¹¹⁴ J. FEKKES III, *Isaiah and Prophetic Traditions. Visionary Antecedents and their Development* (JSNTSup 93), Sheffield 1994, 220, note 74.

ture.¹¹⁵ These two lists of negative actions are intended to prevent believers from accessing the eschatological city and they are constructed in contrast with the positive acts required to enter eternal beatitude (21:6b-7; 22:14).¹¹⁶

The sixth *Satire* offers numerous scenes in which women practice magic and all the rites associated with it. Juvenal ridicules the matrons accustomed to resorting to spells in order to satisfy their desires or achieve their goals. The satirist displays women ready to let themselves be deceived by foreign haruspices, those who attribute special powers to themselves and dupe gullible matrons.

In the first scene (lines 526-541) the satirist criticizes the cult of Isis and Osiris by showing women ready to get to Meroe, *ad Aegypti finem* (to the ends of Egypt), and draw the water of the Nile, if the divine Io commands it. It was not necessary, since this water reached Rome through a process of bottling and export.¹¹⁷ Juvenal, in line 533, mocks the followers of this cult, describing them as *grege linigero* [...] *grege calvo* (a sheep in linen tunic, a bald sheep). The *geminatio* and the anaphoric position of *grex* (sheep) well express the sarcasm which judges the initiates of the cult as a load of sheep. In antithetical parallelism, Juvenal shows the priest of Isis *derisor Anulus*, who derides *plangentis populi*, the faithful in tears, for the disappearance of Osiris. The sarcastic mockery climaxes in lines 535-541, where the priest *petit veniam* (must apologize) for the matron, who had intimate relationships precisely when the calendar of worship required abstinence.¹¹⁸ In this case, the minister of the cult elevates for the woman *meditata murmura* (a litany in a low voice) and appeases the wrath of the god, called here *corruptus* Osiris, a title which constitutes a transposition, since the venality of his priest is conferred on the same god.

In the second picture (lines 542-547) the image of a Judean sorceress is a caricature of a people particularly criticized by Greeks and Romans. Juvenal's anti-Judaism, however, should be included in the

¹¹⁵ Prov 6:16-19; Isa 33:15; Ezek 18:5-18; Mark 7:22; Gal 5:19-21; Rom 1:29-31; 1 Cor 6:9-10; Eph 5:3-5; Jas 3:13-18; 2 Pet 1:5-7; ARISTOTLE, *Eth. Eud.* II,1220b; PLATO, *Gorgias* 525 etc. L. AL LÓPEZ, «Vice lists in No-Pauline Sources», *BS* 168(2011), 178-195.

¹¹⁶ E. KAMLAH, *Die Form der katalogischen Paränese in NT* (WUNT 7), Tübingen 1964, 23, 35, 185-188; PRIGENT, *L'Apocalypse de Saint Jean*, 248-249, 466-467; 494-495.

¹¹⁷ SULPRIZIO, *Gender and Sexuality in Juvenal's Rome*, 146.

¹¹⁸ PROPERTIUS, *Elegiae* 2,33A; R. SCHILLING, *La religion romaine de Vénus depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste*, Paris 1954, 39-42.

author's *préférence nationale*, critical of all xenophile culture.¹¹⁹ This woman is presented as a quivering beggar (*tremens mendicat*), in her reverence for the matron. High-sounding titles are attributed to the Jewish woman: *interpres legum Solymarum* (the expounder of the laws of Jerusalem), namely knowledgeable of the Torah; *magna sacerdos arboris* (high priestess of the tree), that is the *menorah*, which is shaped like a plant;¹²⁰ *fida internuntia caeli* (reliable intermediary of Heaven), messenger of the unpronounceable name of the God of the Jews. This caricature seems to recall the messages of Christ in Smyrna (Rev 2:9) and Philadelphia (3:9), where the expression συναγωγή τοῦ Σατανᾶ is found or the members of the synagogue are declared to be false (the verb ψεύδονται in 3:9). Even these phrases, however, should not be understood as a form of anti-Judaism, but they are linked to theological reasons, since Christians believed themselves to be the true Israel, as opposed to the Jewish pretention of divine election.¹²¹ In this attack on Judaism, Juvenal and the Apocalypse have in common the sarcasm against the religious beliefs of the Jews, except for one difference: for the satirist it is a question of alleged magical powers; for John, it is the dispute of the identity of the chosen ones, now claimed by the Christians.

In line 566 Juvenal, in his critic on magic, says that every man has his Tanaquilla, namely the wife of Tarquinius Priscus, an expert on haruspicy. Through the rhetorical figure of antonomasia and a process of universalization, the poet shows how Roman matrons, as the ancient Tanaquilla, use magic to the point of knowing the date of death of relatives, in order to take possession of their inheritance (lines 567-569).¹²² In important moments, such as the departure of her husband or his repatriation, women do not move without having consulted Thrasyllus' cabal, in case it foresees disasters.¹²³ The dependence on magic becomes hyperbolic when matrons resort to it in banal situations, such as to move to the first mile, to put eye drops or set food time (lines 575-579).

¹¹⁹ S. LAIGNEU, «Un exemple d'antijudaïsme dans l'Antiquité: Juvénal, Satires», *Revue belge de philologie et d'histoire* 4(2006), 45.

¹²⁰ SULPRIZIO, *Gender and Sexuality in Juvenal's Rome*, 147-148.

¹²¹ F. PIAZZOLLA, «I messaggi alle sette chiese d'Asia (Ap 2-3). Una cristologia paradigmatica nel contesto ecclesiale», *Greg* 101(2020), 536-537.

¹²² Also in *Satire* III,42-44, Juvenal speaks of consulting the stars, in order to know the premature death of relatives.

¹²³ Thrasyllus was a famous astrologer at the time of Tiberius (DIO CASSIUS, *Hist. Rom.* 58,27,3).

Magic does not spare any social class: the *mediocris* (plebeian) woman can contact the numerous soothsayers at the Circus Maximus (lines 582-584) and these magicians ask their clients to make noises with their mouths, a gesture with an apotropaic meaning, to ward off bad luck.¹²⁴ Here, the poor flaunt *longum aurum* (long gold chain), perhaps a type of golden ornament, which women of humble condition wore in imitation of the matrons.¹²⁵ Parody emerges because they consult some astrologers to know about the opportunity to choose between the previous husband, an innkeeper, and the new suitor, a rag seller (line 591). Instead, the rich women can afford the best haruspices coming from Asia Minor (Phrygia) or India (line 585).¹²⁶ Matrons, furthermore, in lines 610-611, resort to *magicos [...] cantus [...] Thessala philtera* (magical incantations [...] Thessalian potions), in an attempt to rekindle or intensify the love of husbands and lovers.¹²⁷ In this case, Juvenal puts an emphasis on marital folly through the gemination of the adverb, which underlines: «that's the reason (*inde*) you're going mad, that's the reason (*inde*) for the haziness in your head» (lines 612-613).

The satirist offers also the implications of magic in political life through two characters. Caesonia, the fourth wife of Caligula (lines 615-619), who concocted for her husband the entire forehead of a foal, causing the madness of the emperor and the following difficult moments of the empire during his reign.¹²⁸ Similarly Agrippina, who poisoned her husband Claudius with mushrooms. In this case, Juvenal blames the process of Claudius' apotheosis through two contrasting images: the emperor's *descendere in caelum* (going down to heaven)

¹²⁴ The same rite is present in *PGM* IV,561.579.

¹²⁵ K. OLSON, «Matrona and Whore: The Clothing of Women in Roman Antiquity», *Fashion Theory* 6(2002), 399. J.R.C. MARTYN, «Juvenal Satire 6,582-591», *Hermes* 104(1976), 501-502, instead, thinks of a real gold necklace: this author sees a parallel with Petronius' *Satyricon*, whereby this would be a vulgar display of wealth by the new emerging classes.

¹²⁶ Line 585 has textual critical problems. In P Φ Σ we find *et inde* (and thence); *Indus* (Indian) is in the mss. Vatican 3192, while the *lectio Indae* (India) or *Indi* (Indians) would have caused the change, in the mss. F T U, of *dabit* into *dabunt*. MARTYN, «Juvenal Satire 6,582-591», 501, suggests that the plural is the result of an incorrect reading, for which Juvenal would have written *divitibus responsa dabit Phryx augur, eisdem dabit astrorum mundique peritu* (for rich ladies a Phrygian augur will prophesy, for the same a hired expert in astrology will perform), where the pronoun *eisdem* (for the same) was changed to *etidem* (the same), become later *et inde* (and thence).

¹²⁷ Thessaly was one of the regions most involved in this activity of love potions, thanks to the presence of special herbs, as it is attested by HORACE, *Carm.* 1,27,21.

¹²⁸ SULPRIZIO, *Gender and Sexuality in Juvenal's Rome*, 153.

corresponds with his insanity, as a man shaking his head and whose lips drip with strands of saliva (lines 622-623). The message, which comes from these images, shows how the misfortunes of the emperors were all attributable to the excesses of women operating in Caesars' family.¹²⁹ Furthermore, in these two examples it is more underlined the deadly power of magic potions, as it was previously noted in the hint of Rev 9:23, which juxtaposes «murders» and «sorceries».

At lines 624-625, Juvenal, moving towards the conclusion, emphasizes the extreme social impact of these erroneous behaviors. Through the triple anaphora of the pronoun *haec* (that), the poet accentuates the effects of the magic feminine *potio* (potion): *haec poscit ferrum atque ignes, haec potio torquet, haec lacerat mixtos equitum cum sanguine patres* (that insists upon steel and fires, that tortures, that mangles senators and knights in indiscriminate carnage). Even in this case, the social and political power of women recalls the image of Babylon in Revelation, whose strength is used to seduce and intoxicate the centers of power on the earth (17:2,15).

Conclusion

The comparison between the feminine characters in Revelation and Juvenal's sixth *Satire* shows the feelings of two authors, united by the critique of a society, which seems to have reached the heights of civilization but, in reality, has lost its fundamental values. Juvenal and John do not start from similar perspectives, nor do they reach the same conclusions. Apart from some parallels and analogies, we are faced with two works and two substantially different genres: satire and apocalypse. For the Latin satirist the root of evil lies in the abandonment of tradition and, to show the loss of the *mos maiorum*, the poet reviews the female universe as the main cause of this upheaval. The advent of a complementary world, made up of exotic and xenophile cultures, frightens this poet who was accustomed to the rustic simplicity and modesty of his ancestors. The same phenomenon, in parallel, can be affirmed of the author of Revelation who, faced with the heterogeneous world of the empire and its culture, perceives promiscuity and syncretism as a danger to his faith. Both Juvenal and John are shaken and disgusted by a world so different from their ideals and, for this

¹²⁹ SULPRIZIO, *Gender and Sexuality in Juvenal's Rome*, 154.

reason, they denounce its weaknesses and abuses. Their writings are proposed as a message that has the common purpose of changing and convincing the recipients to whom their works are addressed.

Regarding the question of gender, one must consider that Juvenal and John cannot be read literally, nor can one believe that their literary production is a war against the female gender. The authors just describe their world made up of vices and virtues by using the image of woman. For this reason, the awareness of gender equality cannot be sought in the past, seen through the eyes of the present. There is, in fact, a process of liberation that passes through the historical phases. If certain images shock our modern sensibility, they must be re-read in the language of metaphor and symbol, to condemn or celebrate their society, without necessarily wanting to see sexist or anti-feminist discrimination. In their purpose, Juvenal's and John's texts are not moved by a gender discrimination, but by a didactic style, in order to admonish and warn their recipients. If, however, in Juvenal's work an exclusively negative consideration emerges regarding a society that has abandoned ancient traditions, John's observations are different. Juvenal lacks the hope of a better world and women are the main cause of corruption. On the contrary, for John the figure of woman is not the source of ruin, but a sign to describe the ambiguity of society. If woman-Babylon represents a moral deformation and a claim to the absolute, woman-Church and the heavenly Jerusalem are seen as a positive symbol evolving towards fullness. We can then conclude by saying that the common point of view between Juvenal and John is given by the same time of crisis, whose excesses they condemn moved by their ethical and religious ideals, represented and criticized through the female imagery.

FRANCESCO PIAZZOLLA
Facoltà Teologica Pugliese
donfrancescopiazzolla@gmail.com

Parole chiave

Donna in Giovenale e Apocalisse – Sposa e madre – Città e società – Magia, satira e apocalittica

Keywords

Woman in Juvenal and Revelation – Wife and mother – City and society – Magic, satire and apocalyptic

Sommario

In un comune alveo storico l'Apocalisse di Giovanni e la VI *Satira* di Giovenale utilizzano il simbolo della donna per descrivere la loro società contemporanea. Per il poeta latino peculiarità femminili, quali la maternità e il matrimonio, sono valori scomparsi; per Giovanni, immagini per esprimere una comunità messianica *in fieri*. Se nella VI *Satira* la donna è icona di tutti i mali della città-impero, nell'Apocalisse essa è parabola ambivalente: da una parte, prostituta e madre di prostituzioni; dall'altra, madre, fidanzata e sposa. Anche il simbolo della città conserva la medesima differenza: per Giovenale la matrona è icona della mostruosa immoralità dell'Urbe; per Giovanni, invece, da una parte c'è Babilonia, emblema negativo; dall'altra, Gerusalemme, città santa. In ultimo, il comune linguaggio della magia serve a Giovenale per ridicolizzare le donne credulone, mentre nell'Apocalisse mostra la causa del successo di Roma. Anche se i due autori usano le stesse immagini, i presupposti e le conclusioni sono differenti: rimpianto di un mondo perduto per il satirista; critica profetica, in vista di un rinnovamento, per l'apocalittico.

Summary

In a common historical context, the Apocalypse of John and the sixth *Satire* of Juvenal use the symbol of the woman to describe their contemporary society. For the Latin poet, feminine peculiarities, such as motherhood and marriage, are lost values. For John they are images to express a messianic community *in fieri*. If in the sixth *Satire* the woman is an icon of all the evils of the city-empire, in Revelation she is an ambivalent paragon: on the one hand prostitute and mother of prostitutes, on the other mother, fiancée and wife. Even the symbol of the city retains the same difference: for Juvenal the matron is an icon of the monstrous immorality of the City; for John, however, on one side there is Babylon, a negative emblem, on the other Jerusalem, the holy city. Finally, the common language of magic is used by Juvenal to ridicule gullible women, while in Revelation it shows the cause of Rome's success. Even if the two authors use the same images, the assumptions and conclusions are different: regret for a lost world for the satirist; prophetic criticism, with a view of renewal, for the apocalyptic.

DAVID EMANUEL, *An Intertextual Commentary to the Psalter. Juxtaposition and Allusion in Book I*, Pickwick Publications, Eugene, OR 2022, pp. X-204, € 26, ISBN 978-1-62032-185-0.

David Emanuel is Professor of Old Testament at Nyack College and author of a monograph on the intertextual allusions net embedded in the so-called «historical Psalms» (*From Bards to Biblical Exegesis. A Close Reading and Intertextual Analysis of Selected Exodus Psalms*, Pickwick Publications, Eugene, OR 2012). The volume under review is the first part of Psalms commentary that can be considered a follow-up of the monograph, resuming the methods there implemented and trying to apply them to the *whole* Psalter. Especially, the commentary is «intended to be foundational» (p. X) since «few, if any, have collected and discussed evidence of allusion and purposeful juxtaposition in Book I of the Psalter into a single volume» (p. 2). One of the main purposes of the volume is to detect, collect, and interpret the intertextual connections between the Psalms and the other books of the Hebrew Bible and the ratio of the sequencing of these poems. Indeed, the study of the intertextual allusions detectable in the Psalter enjoyed some scholarly attention in past decades and many comments on that issue may be found in commentaries and monographs (see, e.g. M. PAVAN, «*He Remembered that They Were Flesh, a Breath that Passes and Does Not Return*» [*Ps 78,39*]. *The Theme of Memory and Forgetting in the Third Book of the Psalter [Pss 73–89]* [ÖBS 44]; Peter Lang, Frankfurt a.M. 2014); however, according to Emanuel, «with regards to sequencing of individual psalms, much attention has fallen on macro structures and sequences concerning the whole Psalter, whereas attention to positioning of individual psalms has [...] fallen by the wayside» (p. X). Therefore, Emanuel's work is not aimed at justifying the *canonical* shape of the Psalter but at highlighting the net of connections that can explain the positioning of the individual psalms in their literary context.

The commentary is equipped with an extensive introduction meant to embrace the complex methodological discussion about juxtaposition and inner-biblical allusions. As for juxtaposition, the author declares that «the present work veers away from approaches uncovering potential organizational principles for the entire Psalter, and instead *focuses on the closer relationships between the psalms themselves*» (p. 3). This entails a choice of «smaller constructional units», i.e. individual psalms as the base of analysis. According to Emanuel, the basic question an interpreter should try to answer is: «Why is Psalm X next to Psalm Y?» (p. 3) – a choice that is more in line with the classical *Formgeschichte* than with the so-called «canonical» approach. Emanuel builds his analysis of juxtaposition on the analysis of the technique of *association* brought about by Delitzsch and Keil (cf. M. PAVAN, «The Psalter as a Book? A Critical Evaluation of the Recent Research on the Psalter», in G. BARBIERO – M. PAVAN – J. SCHNOCKS [edd.], *The Formation of the Hebrew Psalter. The Book of Psalms Between Ancient Ver-*

sions, *Material Transmission and Canonical Exegesis* [FAT.I 151], Mohr Siebeck, Tübingen 2021, 11-82), introducing different types of verbal or thematic associations (pp. 4-9): *lexical* associations, involving single word or combinations of words «replicated in contiguous psalms» (p. 4); *semantic* or *thematic* «commonalities» (p. 5), through which juxtaposed psalms are united by «a common identifiable theme, which is addressed with different words» (p. 5); *sequencing* associations involve «both lexical and thematic association, one that determines the specific ordering of the two psalms» (p. 6) and is used to detect why one psalm was put *before* the other and not the opposite provided that «[n]othing inherent within the shared themes or vocabulary dictates the final sequencing of the psalms» (p. 6); *logical connections* – i.e. «causation, temporal sequence or overlap, question and answer, and promise and fulfilment» (p. 6). Finally, after evaluating the four different kinds of juxtaposition, Emanuel goes on and identifies the two main reasons why the editors of psalms implemented this redactional tool: *inner-biblical interpretation*, since the purposeful juxtaposition of two psalms is meant «to generate new layers of interpretation» (p. 7; cf. Y. ZAKOVITCH, «On the Ordering of Psalms as Demonstrated by Psalms 136–150», in W.P. BROWN [ed.], *The Oxford Handbook of the Psalms*, OUP USA, New York 2014, 214-228); *liturgy*, even if it is difficult to unequivocally establish a connection between a given sequence of psalms and the series of events in a prescribed order of service to be held in a festival or ceremony. Emanuel adds that «none of the potential juxtaposition strategies mentioned above are mutually exclusive» (p. 8) and that «the point at which individual psalms converge may fail to reveal any signs of the above strategies» (p. 8). This point «deters from the need to force the identification of a juxtaposition strategy where it is not warranted» (p. 8). In addition, Emanuel assumes there was an «arranger of psalms similarly functioning as a psalmist» (p. 9). Consequently, «two psalms may exhibit notable similarities [...] simply because an editor composed a psalm purposefully to complement an earlier work» (p. 9); besides, an arranger «would naturally adopt some of the same motivations for organizing stanzas within a psalm in his arrangement of independent psalms» (p. 9). In this way, «individual psalms themselves serve as enlarged stanzas in the hands of the editor» (p. 9). Is it possible to uncover the original intention of the sequencing of Psalms? «[A]ll conjecture of juxtaposition strategy leans towards a relatively conservative estimation» (p. 9).

Emanuel also highlights the methodological issues of the study of Psalms intertextuality, focusing on its two main «schools»: synchronic and diachronic approaches. The author declares that «[d]espite the inherent difficulties [...], the present work leans slightly more towards the diachronic approach [...] as opposed to the synchronic approach of intertextuality» (p. 11). A three-step approach is therefore brought to the fore: establishing «a point of connection between each psalm and an intertext» (p. 11); establishing «which of the texts represent the source, and which reflects the later borrower» (p. 12); once established the diachronical order, the need arises to know why «the psalmist sought a connection to his source» (p. 13): «to supplement his work via a well-known intertext» (p. 13) or the desire «to add authority to his work» (p. 14) or «to comment on or add insight to another biblical text» (p. 14). In cases where it is not possi-

ble to establish the diachronical order of the texts «the present volume discusses the literary connection from both points of view» (p. 14). Moreover, according to Emanuel *echo* is deemed to be different from *inner-biblical allusions* even if «it is impossible to ascertain incontestably the inner thoughts of a psalmist's mind as he writes his compositions, or to discern his library of resources» (p. 15). Finally, in cases where juxtaposition and inner-biblical allusion overlap, «they do not represent mutually exclusive phenomena» (p. 15). In fact, «[an] editor-arranger of the Psalter could easily write a psalm specifically intending to juxtapose it with an existing composition within an established collection» (p. 15).

The core of the commentary is of course the analysis of the individual Psalms belonging to the first Book of the Psalter (Pss 1–41). The author follows a quite stable pattern: identification of the theme and literary genre of the poem; short consideration of its structure and dating; intertextual analysis. No translation of the scrutinized text is offered to the reader and the analysis is limited to highlighting the possible explanations of the intertextual connections detected in the individual Psalms. In so doing, Emanuel collects a wide array of data and scholarly opinions that cannot be summarized here. Some passing remarks, meant to give a taste of Emanuel's approach, are nonetheless in order. Emanuel spends some time reviewing the intertextual connections created by the so-called «historical» or «biographical» Psalms titles, a place where inner-biblical allusion can be more easily detected (pp. 14–15). Emanuel correctly notes the possible link between Ps 3:1 and 2 Sam 15:14 and lists the lexical connection between Ps 3 and 2 Sam. He adds that the prophetic words of Natan (2 Sam 12) are not mentioned or hinted at in the Psalm and that sleeping (cf. Ps 3:6) plays no role in 2 Sam; therefore, «reading this text together with the psalm intonates divine activity empowering Hushai's advice» (p. 38). Ps 18 and 2 Sam 22 are undeniably the same text, even if some differences between the two can be detected. Emanuel seems to consider 2 Sam 22 another version of the same composition (p. 91) and «tentatively leans towards» the idea that both texts stemmed from a source now lost «simply because 2 Samuel 22, as a poetic text, is not entirely organic to its surrounding narrative» (p. 92). Ps 34:1 bears an enigmatic title, linked to a specific episode of David's life (1 Sam 21:11–16). In a footnote Emanuel, however, mentions that the name Abimelech (Ps 34:1) does not correspond to Achis (1 Sam 21:11–16) – a fact that puzzled many commentators. According to Emanuel, «[t]he most probable reason for the conflicting names is that the word Abimelech reflects a Philistine monarchic title, like the title Pharaoh is used in Egypt» (p. 153). Moreover, he seems to be open to a midrashic origin of the «mistake» (quoting C.R. SEITZ, «Psalm 34: Redaction, Inner-Biblical Exegesis and the Longer Psalm Superscriptions – “Mistake” Making and Theological Significance», in C.R. SEITZ – K.H. RICHARDS [edd.], *The Bible as Christian Scripture. The Work of Brevard S. Childs*, Society of Biblical Literature, Atlanta, GA, 2013, 285s), since the title transforms the psalms from a «wisdom text» to a «thanksgiving» and generates an effect called by Emanuel «a practical-to-abstract relationship» (p. 154). Moreover, reading in parallel the psalm and 1 Sam 21 allows the reader to identify the divine action, apparently absent in 1 Sam narrative.

Emanuel also tackles the issue of «parallel» psalms (Ps 14//53; 40:14-18//70:2-6). Ps 14 is «one of the more challenging psalms to navigate in the Psalter» (p. 72). After reviewing the main hypothesis about the relationships between Ps 14 and 53, he states: «[t]hey represent variants of the same psalm» (p. 72). And «[t]hrough the passage of time, one or more editorial hands combined both collections as part of the Psalter reflected today in MT» (p. 73). Ps 40 is considered a «mixed composition» by most of the authors. It especially shows a striking parallel with Ps 70 (cf. Ps 40:14-18, and Ps 70:2-6). Emanuel reviews «a few potential explanations» (p. 183) of this parallelism and concludes: «[a]lthough inconclusive, evidence suggests Psalm 40's author reused Psalm 70 in addition to other texts, to develop and shape a new composition» (p. 184). Ps 40:14-18 is therefore an «independent version of the same composition» (p. 184). Emanuel highlights two notable differences between the two versions (Ps 40:16 and Ps 70:4; Ps 40:18 and Ps 70:6) and considers them to be scribal errors or «developments» (p. 185). Another difficult issue in Psalms scholarship is that of division or segmentation of the poems (cf. the recent: P.J. SANDER, *Alternate Delimitations in the Hebrew and Greek Psalters* [FAT.II 117], Mohr Siebeck, Tübingen 2020]). In this respect, a cornerstone is represented by the *vexata quaestio* of the division of Ps 9 and 10. Emanuel correctly notes that these psalms are not connected with their literary neighbors (p. 190; cf. also Ps 36) and goes on stating that they must be treated as a single composition for multiple reasons (acrostic shape; evidence from Vulgate and LXX; Ps 10's lack of a title; lexical and thematic connections). The separation of the two was a «mistake» by the MT editors and the text suffered «significant corruption» (p. 60) – a judgment that would have required a more thorough analysis (cf. the nuanced analysis in SANDER, *Alternate Delimitations*, 27-81).

At the end of the volume, in the «Afterword» (pp. 190-193) Emanuel sums up the major outcomes of his analysis. He recognizes that «the principle of association [...] patently serves as an influential factor in the sequencing of Book I of the Psalter» (p. 190). Many intertextual or inner-biblical allusions can be detected in Book I. However, in almost all cases it is difficult to ascertain the direction of influence, to the point that «irrefutable evidence regarding who borrowed from whom ultimately remains elusive at this time» (p. 191). Moreover, Emanuel finds evidence of «some psalmists also functioning as editors/arrangers, composing psalms with the specific intent of complementing an existing psalm» (p. 191). The author brings forth as evidence Ps 1-2; 20-21. Emanuel states that «the books of the Pentateuch form the most common target for psalmists» together with «prophetic literature and the Writings, especially with regards to the wisdom literature in Proverbs» (p. 192). Further examination, however, could reveal a «new rationale for the juxtaposition of psalms, or additional evidence for rarer strategies» (p. 192). Moreover, further analysis may «shed additional light on preferred sources employed by psalmists» (p. 192).

The volume under review stands out for at least two reasons. It offers a thorough discussion on the methodological issues of juxtaposition and inner-biblical allusions, systematically organizing criteria and problems whose mention is scattered in commentaries and monographs. Moreover, it collects and discuss-

es a wide array of data about the lexical and thematic connections between the Psalms and the books of the Hebrew Bible, functioning as a kind of «anthology» on the subject. Some of Emanuel's choices, however, may appear not entirely justifiable. At the beginning of the volume, he declares that he is basing on «a select group of prominent commentaries» (p. 2), duly listed in the final bibliography (pp. 193-197). Nevertheless, the reader cannot but notice the absence of works – especially in German – that would have greatly broadened the horizon of the author's analysis. Let it suffice here to note: G. BARBIERO, *Das erste Psalmenbuch als Einheit. Eine synchrone Analyse von Psalm 1–41* (ÖBS 16), Peter Lang, Frankfurt a.M 1999; J.L. SKINNER, *The Historical Superscriptions of Davidic Psalms. An Exegetical, Intertextual, and Methodological Analysis* (PhD Diss. Andrews University), Andrews University, Berrien Springs, MI, 2016; P. SUMPTER, «The Canonical Shape of Psalms 1–14», *OTE* 32(2019), 514-543. In addition, the choice not to consider possible macrostructural structures allows Emanuel to focus on the features of the individual psalms but gives the impression of a «fragmentary» analysis that leaves the discussion open to further issues: does the analysis of juxtaposition and inner-biblical allusions warrant the idea that the Psalter – or part of it – was arranged as «book»? Are the lexical and thematic connections between psalms evidence of the editorial work of the arranger(s) of the Psalter? In general, however, Emanuel's volume can be considered a valuable contribution to psalms research and work of reference for those who investigate the phenomenon of inner-biblical allusion/exegesis within the Psalter.

Marco Pavan
Case Sparse Orgi, 28
52018 – Borgo alla Collina (AR)
eremosgiuseppe@gmail.com

MATTEO CRIMELLA, *Padre nostro*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2020, pp. 126, € 14, ISBN 978-88-922-2088-1.

Il libro propone l'analisi letteraria e teologica della pericope del Padre nostro, approfondendo i rispettivi contesti e segnalando le peculiarità delle singole versioni. Nell'Introduzione (pp. 9-16) l'autore segnala l'importanza liturgica, spirituale e teologica della preghiera insegnata dal Signore e ne delinea le principali questioni. Poiché lungo la storia sono innumerevoli i commenti scritti sul Padre nostro, solitamente i commentatori segnalano le differenze e le convergenze delle due versioni e poi «procedono al commento della forma più lunga, quella matteana, limitandosi a notare le diversità della redazione lucana» (p. 15). Invece, Crimella percorre un'altra strada che consiste nel «comprendere il Padre nostro anzitutto nella versione di Matteo e poi in quella di Luca, dentro il loro contesto, valorizzando le peculiarità di ogni vangelo» (pp. 15-16). Tenendo presente lo sfondo anticotestamentario e giudaico, viene proposta in forma essenziale

e chiara una lettura esegetica dei brani che valorizza le due redazioni e i rispettivi contesti evangelici. Il volume si compone di due capitoli, elaborati secondo una scansione simile: precede il contesto della pericope a cui segue l'esegesi del suo contenuto.

Il primo capitolo tratta del Padre nostro secondo Matteo (pp. 17-83). La versione matteana (Mt 6,9-13) viene inquadrata nel contesto del discorso del monte (cc. 5-7) e presentata come «una vera gemma che si incastona nel contesto degli insegnamenti di Gesù» (p. 19). Le esigenze che Gesù richiama nel primo insegnamento alle folle e ai discepoli culminano nella preghiera del *Pater* che racchiude le domande dell'orante, includendo il nuovo stile con cui occorre pregare. Esponendo le sette petizioni del *Pater*, si pone in evidenza anzitutto il motivo della paternità di Dio, richiamata nel discorso del monte, che si declina nella relazione triangolare tra i discepoli, il Padre e Gesù. La testimonianza di vita e di fedeltà dei discepoli consente di manifestare al mondo la paternità di Dio. Analogamente la relazione filiale che caratterizza la risposta di fede dei discepoli conferma la valenza dell'aggettivo «nostro», nell'ottica ecclesiale che qualifica l'orizzonte teologico matteano. Vengono successivamente approfondite le prime tre richieste: la santificazione del nome (pp. 30-35), la venuta del regno di Dio (pp. 35-44) e l'avvento della sua volontà, come in cielo così sulla terra (pp. 44-55). Segue l'analisi delle petizioni che vertono sui bisogni essenziali dell'orante, tematizzate nel pane, nel perdono, nella prova e nella resistenza all'attrattiva del male (Mt 6,11-13). Crimella chiarisce le problematiche interpretative dell'aggettivo ἐπιούσιος (pp. 56-64) traducendo la quarta petizione con «il pane nostro, per domani, da' a noi oggi». La quinta domanda è centrata sulla comprensione del verbo «condonare i nostri debiti» (pp. 64-73). Circa la questione interpretativa della sesta domanda (μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν) l'autore approfondisce il senso matteano dei termini (il verbo εἰσφέρω; il sostantivo πειρασμός), indicando come traduzione di εἰσφέρω «introdurre» e richiamandosi al significato di πειρασμός inteso nel nostro contesto come «prova». Annota l'autore: «La prova, individuata e posta nelle mani di Dio nell'affidamento della supplica orante, lungi dal trasformarsi in tentazione, è superata proprio dall'intervento del Padre che agirà secondo la propria volontà di salvezza per il bene dei suoi figli» (p. 80). L'ultima richiesta dell'orante consiste nell'invocare il Padre perché liberi dal «Male» (πονηρός), termine inteso come «Maligno». Oltre alla personificazione del Male, il termine allude a tutte le forme che insidiano la vita dell'uomo e che Dio ha già vinto (pp. 80-83).

Il secondo capitolo è riservato all'analisi del Padre nostro secondo Luca (pp. 85-120). Dopo aver contestualizzato il motivo lucano della preghiera (pp. 83-88), si sottolinea la valenza teologica del termine «Padre» nel terzo vangelo (pp. 88-96); successivamente si passano in rassegna le cinque petizioni della preghiera (cf. Lc 11,2-4). Nel corso dell'analisi il lettore viene aiutato a cogliere il motivo della santificazione del nome (pp. 96-98), la peculiarità lucana del tema del Regno (pp. 99-106) e la corretta traduzione della richiesta: «Il pane nostro, per domani, continua a dare a noi ogni giorno» (pp. 107-112). Circa il perdono dei «peccati» (pp. 112-118), si spiega bene la differenza della versione lucana (Luca impiega il termine ἁμαρτίαι, «peccati») rispetto al parallelo matteano (Matteo

impiega il termine ὀφειλήματα, «debiti»). Infine, l'invocazione «non introdurci nella prova» (Lc 11,4) viene adeguatamente approfondita alla luce del contesto lucano (pp. 118-120).

Considerando l'itinerario del libro, colpisce la ricchezza dell'analisi, mediata da una comunicazione semplice e diretta, ma altrettanto efficace e profonda. Con un provato metodo didattico, l'autore conduce il lettore ad approfondire i termini-chiave e le espressioni peculiari della preghiera, ripercorrendo testi e contesti anticotestamentari e peritestamentari (come *Salmi di Salomone, Testamento di Mosè*) che illuminano la comprensione del brano evangelico. Risultano adatti a questo scopo gli approfondimenti degli insegnamenti parabolici di Gesù (cf. Mt 13,44-46: pp. 39-41; 18,21-35: pp. 65-73; Lc 14,15-24: pp. 104-106). Nella Conclusione (pp. 121-122) si riconosce che il presente contributo ha inteso rispondere a una «scommessa: valorizzare la versione di Matteo e quella di Luca nella loro ricchezza e singolarità» (p. 121).

Giuseppe De Virgilio
Pontificia Università della Santa Croce,
piazza Sant'Apollinare, 49
00186 Roma
devirgilio@pusc.it

LESŁAW DANIEL CHRUPCAŁA, *Il vangelo di Marco: analisi sintattica* (Analecta 94), Edizioni Terra Santa, Milano 2023, pp. 472, € 55, ISBN 979-12-5471-207-8.

Con questo volume L. Daniel Chrupcała prosegue un accurato lavoro di analisi sintattica di alcuni libri neotestamentari, inaugurato nel 2018 con il Vangelo di Luca e proseguito con gli Atti degli apostoli e il Vangelo di Matteo. L'impostazione non cambia: versetto per versetto, in una tabella l'autore presenta il testo greco del Vangelo secondo Marco e, accanto, una traduzione italiana; segue l'analisi vera e propria delle diverse proposizioni, che è la parte essenziale dell'opera. È, dunque, opportuno dedicare rapide annotazioni a ciascuna di queste tre sezioni, a partire dal testo greco utilizzato, che è quello della 28ª edizione di Nestle-Aland, la più recente edizione critica in circolazione.

La traduzione italiana è l'esito di un interessante equilibrio tra fedeltà all'originale greco e rispetto dei canoni della lingua d'arrivo. Chiunque abbia lavorato su un testo in lingua originale, sa che la sua traduzione cosiddetta «letterale» è un mito poco sensato: non è possibile tradurre una parola sempre allo stesso modo, indipendentemente dal contesto in cui si trova, né ricalcare – nella lingua d'arrivo – le strutture sintattiche della lingua di partenza. Chrupcała, dunque, non si propone di tradurre Marco «alla lettera», ma segnala al lettore ogni scostamento – anche minimo – dal testo originale: tra parentesi tonde include il senso di base della parola greca, quando in italiano è opportuno sostituirla con un termi-

ne diverso, oppure segnala gli elementi greci che, per esigenze della lingua italiana, vengono tralasciati; tra parentesi quadre include tutto ciò che manca nel testo greco ed è doveroso aggiungere per una migliore intelligenza della traduzione italiana. Soprattutto, laddove siano possibili diverse traduzioni di uno stesso costrutto, Chrupcała le affianca con un separatore, ricordandoci così le implicazioni ermeneutiche di ogni scelta traduttiva. Ne risulta un testo italiano comunque fluido e leggibile, ma arricchito da varianti che suggeriscono domande, impongono riflessioni, sollecitano approfondimenti.

Testo greco e traduzione italiana, affiancati nelle tabelle, restituiscono inoltre il movimento sintattico dei periodi marciiani, poiché la frase è suddivisa nelle proposizioni che la compongono e a ogni livello della tabella corrisponde una proposizione attorno al suo predicato.

Ma, come suggerisce il titolo dell'opera, la parte essenziale e qualificante del progetto di Chrupcała è la terza, cioè l'analisi sintattica. Ogni analisi di questo tipo può essere declinata in due modi: l'analisi delle singole proposizioni e dei loro elementi costitutivi; e l'analisi dei periodi. A unire queste due declinazioni sta l'analisi delle forme verbali. Proposizioni, periodi e verbi, dunque. Ciascuno dei tre elementi trova, nel volume di Chrupcała, il proprio spazio adeguato. Ricorrere ad alcuni esempi può essere utile per chiarire le potenzialità ermeneutiche di una buona analisi sintattica.

Per il primo livello di analisi, quello degli elementi costitutivi di ogni proposizione, consideriamo il primo versetto del Vangelo di Marco, con la sua semplice frase nominale: «Inizio del vangelo di Gesù Cristo Figlio di Dio». Chrupcała ne analizza ogni parola; qui ci limitiamo a riportare l'inizio dell'analisi del sintagma Ἰησοῦ Χριστοῦ: «gen. soggettivo [...] e/o oggettivo», con l'uso del separatore per indicare le diverse possibilità interpretative. I linguisti ricorrono alla categoria di genitivo soggettivo o oggettivo quando un genitivo specifica un sostantivo deverbativo: nell'espressione «la spiegazione del professore», «del professore» è un genitivo soggettivo perché «il professore» è il soggetto del verbo «spiegare»; nell'espressione «l'ascolto della Parola», «della Parola» è un genitivo oggettivo, perché «la Parola» è l'oggetto del verbo «ascoltare». In greco il sostantivo εὐαγγελίου svela chiaramente la sua origine deverbativa: εὐαγγελίου viene da εὐαγγελίζω («annuncio una buona notizia»). Chrupcała, dunque, ci ricorda che Ἰησοῦ Χριστοῦ può essere un genitivo soggettivo, poiché Gesù è il soggetto di un buon annuncio: camminando per le strade polverose della Palestina, Gesù annunciava che il regno di Dio era vicino. Ma Ἰησοῦ Χριστοῦ può anche essere un genitivo oggettivo, poiché Gesù stesso è l'oggetto del buon annuncio marciano: il Figlio di Dio è arrivato! Grazie al separatore, infine («gen. soggettivo [...] e/o oggettivo»), Chrupcała ci ricorda che non è indispensabile scegliere tra le due ipotesi interpretative: possiamo valorizzare la polisemia e dire che Gesù è contemporaneamente soggetto e oggetto del buon annuncio. L'analisi sintattica diventa uno strumento per valorizzare la profondità del testo biblico.

Per verificare la produttività esegetica dell'analisi del periodo, può essere utile esaminare Mc 3,11, che nella versione della Conferenza episcopale italiana revisionata nel 2008 è tradotto: «Gli spiriti impuri, quando lo vedevano, cadevano ai suoi piedi». Accanto a una traduzione simile, in prima battuta Chrupcała ne

propone un'altra (tra parentesi tonde è indicato il senso di base delle parole greche): «E gli spiriti impuri, ogniqualvolta / (quando) appena lo (osservavano) vedevano, cadevano giù davanti a lui». In sede di analisi, la prima proposta è giustificata a partire dall'uso postclassico, in ogni caso raro, della congiunzione subordinante ὅταν + indicativo «per esprimere la ripetizione nel passato di un fatto reale». Attraverso l'uso apparentemente anomalo di ὅταν + indicativo, dunque, il versetto marcano intende comunicare ai lettori un'informazione suppletiva: gli incontri tra Gesù e gli spiriti impuri erano frequenti e, *tutte le volte* che avvenivano, gli spiriti cadevano di fronte a Gesù.

Anche l'analisi dei predicati verbali è dettagliata e puntuale e si sofferma anzitutto sul valore aspettuale delle forme verbali. Per la nostra sensibilità linguistica, l'informazione prioritariamente fornita da un verbo riguarda il tempo. I tempi (per l'appunto!) verbali collocano l'azione in un punto della linea temporale che, partendo dal passato, arriva al futuro e dunque rispondono alla domanda: «Quando avviene l'azione?». Come si sa, il sistema verbale greco è orientato in modo diverso e ci invita a guardare la realtà con altri occhi. In prima battuta i tempi verbali greci rispondono alla domanda: «Com'è l'azione?»; o meglio ancora: «Come viene presentata l'azione dall'autore?». Il valore propriamente temporale è secondario e, in alcuni tempi come l'aoristo, quasi assente (fatta eccezione per l'indicativo); è invece centrale il valore aspettuale. Tranne il futuro, ogni tempo verbale greco ha un valore aspettuale di base: interno per il presente, esterno per l'aoristo, risultativo per il perfetto. In un dato contesto, tuttavia, intervengono molti fattori di natura diversa che orientano in una direzione particolare questo valore di base, lo modificano e talvolta addirittura lo «coprono». Quando si studia il valore aspettuale di *quel* dato verbo in *quel* dato contesto, non si parla più di aspetto, ma di qualità dell'azione (*Aktionsart*). Anche da questo punto di vista il lavoro di Chrupcała è attento e preciso. Due citazioni a titolo di esempio.

In Mc 3,11, che abbiamo appena esaminato, compare il verbo ἐθεώρουν («osservavano», «vedevano»). Accanto alla forma verbale Chrupcała annota: «Imperfetto iterativo distributivo nel passato». L'imperfetto iterativo, come l'imperfetto abituale, descrive un'azione che si è ripetuta più volte nel passato; ma nell'imperfetto iterativo, a differenza dell'imperfetto abituale, la ripetizione non avviene con regolarità e gli intervalli, in genere, sono più brevi. L'azione, poi, è definita distributiva poiché si ripete distribuendosi su una pluralità di spiriti impuri diversi. La qualità dell'azione, in questo caso, conferma e sostiene il valore iterativo del costrutto ὅταν + indicativo, appena analizzato.

In Mc 1,12 compare il primo dei numerosissimi presenti storici usati da Marco. La traduzione proposta dall'autore è la seguente: «E subito lo Spirito lo (gettò / scacciò) sospinse nel deserto»; il testo greco, tuttavia, riporta ἐκβάλλει, al presente. Qui l'analisi di Chrupcała è insolitamente lunga, ma le ragioni dell'ampiezza sono giustificate dalla frequenza con cui Marco usa questo stilema: «Presente storico o drammatico; pur di origine classica, è ritenuto parte di un vivace linguaggio popolare; molto amato da Marco che lo usa 150 volte [...]; anche se per motivi di comodo il presente verrà reso nella traduzione col tempo passato, va ricordato che questo modo di esprimersi, poco usuale nelle lingue moderne, è degno di essere apprezzato e valorizzato, e ciò non solo dal punto di vista sin-

tattico e semantico [...], ma anche perché (tale modo) consente di rendere attua-
le una carica emotiva che coinvolge il lettore».

Per la sua ricchezza e per la sua precisione, dunque, e anche per i continui rimandi a una bibliografia di riferimento essenziale ma completa, il volume di Chrupcała si segnala come un ottimo strumento per chiunque intenda accostarsi in modo consapevole e maturo allo studio del Vangelo secondo Marco, nella consapevolezza che ogni attività esegetica seria e consapevole non può limitarsi all'analisi sintattica degli scritti di un autore, ma certo non può da essa prescindere.

Flaminio Poggi
flaminio.poggi@liceoaristofane.it

MASSIMO BONELLI, *Un singolare aspetto della synkrisis nell'opera lucana. Tipologia della ricerca fra Gesù e la Chiesa* (Studi e ricerche. Sezione biblica), Cittadella editrice, Assisi 2022, pp. 811, € 38, ISBN 978-88-3081-860-6.

L' autore si pone il seguente interrogativo metodologico: raccontare Gesù risponde solo a una questione cognitiva (sapere chi è) oppure a un interesse nel volerlo trovare, incontrare? La storia dei vangeli chiede di essere trattata come racconto non soltanto gnoseologico, ma anche di azione o risoluzione, in cui non conta solo sapere chi sia l'effettivo protagonista, quanto piuttosto ciò che definitivamente succede a chi si incontra con lui. Chi tra i personaggi della storia effettivamente recepisce l'evento Gesù? A un' *actio* divina di Gesù corrisponde sempre una *reactio* dei suoi contemporanei rappresentati dai vari personaggi evangelici.

L' autore si prefigge di analizzare tutti quei passi evangelici nei quali ricorrono il verbo ζετέω e i suoi composti ἀναζετέω, ἐπιζετέω, συζετέω, con i verbi di richiesta come ἐρωτάω, ἐπερωτάω, αἰτέω, ἐξαιτέω, δέομι, παρακαλέω, di volizione (θέλω, βούλομαι, συμβουλέω, ἐπιθυμέω) e di movimento che possono implicare l'azione del ricercare (συνέρχομαι, προσέρχομαι, προέρχομαι, ἐγγίζω, φέρω, ἐκφέρω, προσφέρω), per poi mostrare come la tipologia della *synkrisis* o confronto parallelo del Vangelo di Luca e di Atti degli apostoli possa essere illuminante per questo tipo di indagine.

Dopo uno *status quaestionis* nell'ambito dei quattro vangeli sul tema della ricerca (pp. 31-69), l'autore scrive un capitolo sulla «Premessa metodologica in cui vengono classificati i vari testi da analizzare» (pp. 71-109).

Sono individuati undici tipi di ricerca che raccolgono il vario materiale tratto dal Vangelo di Luca e dagli Atti degli apostoli.

1. La ricerca affettiva: la ricerca dei genitori al Tempio (Lc 2,41-52); la ricerca frustrata in nome del vangelo (Lc 4,42-44); Gesù rivendicato dai suoi familiari (Lc 8,19-21); la ricerca di Giuseppe d'Arimatea (Lc 23,50-56); quella delle donne al sepolcro (Lc 24,1-12); Barnaba cerca Saulo (At 11,22-26). In essi le trame so-

no di rivelazione, ma anche di risoluzione. Emerge la tipologia evangelica tra Lc 2,41-52 e Lc 24,1-12. La ricerca finale illumina in modo decisivo portando alla definitiva comprensione di cosa significhi cercare il Maestro, come cercarlo e chi vada cercato (pp. 111-179).

2. La ricerca interessata: la suocera di Simone (Lc 4,38s); il lebbroso (Lc 5,12-16); il paralitico (Lc 5,17-26); la gran moltitudine (Lc 6,17-19); il centurione (Lc 7,1-10); nella tempesta (Lc 8,22-25); l'emorroissa e la figlia di Giairo (Lc 8,40-56); il fanciullo epilettico (Lc 9,37-43a); il cieco vicino a Gerico (Lc 18,35-43); un sommario di guarigioni (At 5,12-16); in quel di Malta (At 28,7-10). Questi testi presuppongono sempre una distanza da superare, una mancanza da colmare. Il tipo di ricerca è sempre dettato da condizioni di indigenza e le trame dei racconti sono per la maggior parte di risoluzione anche se non mancano quelle di rivelazione. Molti sono i casi di tipologia e di *synkrisis* in questo ambito (At 4,38s// At 28,8; Lc 5,12-16// At 28,8s; Lc 6,17-19// At 5,14-16; Lc 6,1// At 28,9; Lc 5,12-14// Lc 18,35-43; Lc 7,2-10// Lc 8,41s.49s.54-55; At 5,16// At 28,9), la più rilevante è quella tra Gesù e gli apostoli (Lc 4,38// At 28,7-10; Lc 5,12-16// At 5,12-16; Lc 6,17-19// At 5,12-16) (pp. 181-279).

3. La ricerca identitaria: i pastori (Lc 2,15-20); Erode Antipa (Lc 9,7-9; 23,8-12); Gesù e Zaccheo (Lc 19,1-10); chi consegnerà il Maestro (Lc 22,21-23); i discepoli di Emmaus (Lc 24,13-35); l'eunuco e Filippo (At 8,26-40); il tribuno di Gerusalemme (Lc 22,22-29). In questi racconti la ricerca è dettata dalla curiosità nel conoscere l'identità del ricercato, mostrando come chiunque cerchi il Maestro non rimanga deluso. Le trame sono di rivelazione integrate da quelle di risoluzione. La tipologia tra Lc 24,13-35 e At 8,26-40 rivela il parallelismo tra i discepoli e l'etiope per cui Gesù è il tipo di Filippo (pp. 281-358).

4. La ricerca per essere istruiti: quando arriva il regno di Dio (Lc 17,20-37); per avere la vita eterna (Lc 18,18-30); a proposito della risurrezione (Lc 20,27-40); ricostruire il Regno per Israele (At 1,4-8); conoscere la nuova dottrina (At 28,23-28). In questi passi chi si rivolge al Maestro lo fa per ricevere la vita come quella di Gesù. La via da lui indicata risulta impegnativa e faticosa. Nella *synkrisis* tra Lc 18,18-30 e At 28,23-28 Gesù risulta il tipo di Paolo, mentre in Lc 20,27-40 e At 28,23-28 Paolo è l'anti-tipo di Gesù (pp. 359-411).

5. La ricerca accogliente: Simone fariseo e la peccatrice (Lc 7,36-50); a mensa con farisei e scribi (Lc 11,37-54). In questi due quadri la ricerca dei due farisei sembra spinta dalla volontà di comprendere meglio le parole di Gesù al fine di conoscerne l'identità, anche se la conclusione si ha sempre con un rifiuto. La *synkrisis* è piuttosto evidente (pp. 413-437).

6. La ricerca intimata dall'alto: Anania cerca Saulo (At 9,10-19a; 22,12-16); Pietro e Cornelio (At 10,9-23). Questi racconti hanno lo scopo di conferire nuove missioni a coloro che vengono cercati, i quali a loro volta accolgono il ruolo che Dio ha loro assegnato. I primi due racconti presentano una *synkrisis* abbastanza evidente (pp. 441-468).

7. La ricerca per liberare l'innocente: Pilato cerca di liberare Gesù (Lc 23,13-25); Paolo, Festo e Agrippa (At 25,13-22); sulla nave in tempesta (At 27,27-44); a contatto con i giudei di Roma (At 28,17-22). In questi testi la ricerca ha come scopo la liberazione dell'imputato. I suoi effetti portano alla realizzazione della

volontà divina. Coloro che vogliono liberare Gesù sono i poteri occupanti, mentre coloro che vogliono impedire la liberazione sono sempre i giudei. Il parallelo tipologico tra Gesù e Paolo è evidente. Il compimento del destino del primo nel secondo è chiaro (pp. 467-506).

8. La ricerca paurosa per allontanare il pericolo: Gesù e i geraseni (Lc 8,26-39); Paolo e Sila a Filippi (At 16,35-40). In questo modello la ricerca viene soddisfatta, ma ha esito negativo con la richiesta di allontanamento (pp. 507-524).

9. La ricerca mancata o sospesa: paura di domandare (Lc 9,43b-45). Il modello mostra che è possibile cercare, così come evitare di farlo, atteggiamento quest'ultimo che porta alla regressione e all'inibizione della comprensione. In questo caso non si può parlare né di tipologia né di *synkrisis* (pp. 525-530).

10. La ricerca provocatoria: un segno dal cielo (Lc 11,14-20); il segno di Giiona (Lc 11,29-32); contro Stefano (At 6,8-15). In questo schema sia Gesù che Stefano si fanno sempre trovare. Anche se la ricerca ha l'obiettivo di metterli alla prova, essi mostrano di non cadere mai nelle provocazioni. Tra i due racconti ci sono dei paralleli (pp. 531-556).

11. La ricerca persecutoria: la minaccia mortale di Erode (Lc 13,31-35); le insidie delle autorità religiose (Lc 19,45-48; 20,9-19; 20,20-26); Giuda, il *missing-link* (Lc 22,1-6); gli apostoli alla prova di Satana (Lc 22,31-34); l'impero delle tenebre (Lc 22,47-53); obbedire a Dio o agli uomini (At 5,26-33); contro Saulo, confessore di Cristo (At 9,19b-25); Erode Agrippa persecutore (At 12,1-5.18s); in quel di Tessalonica (At 17,1-9); Paolo perseguitato a Gerusalemme (At 21,27-36). La *synkrisis* con poche corrispondenze è individuabile tra At 17,1-9 e 21,27-36 (pp. 557-681).

La presentazione dei vari modelli mostra come le motivazioni e gli scopi per ricercare Gesù non possano essere confinati alla dimensione gnoseologica e, quindi, ricondotti all'unico modello della ricerca identitaria.

La *synkrisis* è una tecnica retorica molto antica che consiste nel modellare la presentazione di un personaggio su un altro per poterli mettere a confronto o per lo meno stabilire una correlazione. Il seguace che compie i gesti e le parole di Gesù è posto in parallelo con gli altri seguaci che operano all'interno delle comunità cristiane.

Nel capitolo «Tirando le somme tra tipologia e trama», l'autore afferma che le trame di rivelazione appaiono più numerose rispetto a quelle di risoluzione. I testi lucani hanno lo scopo di aumentare la conoscenza del lettore sull'identità di Gesù e dei suoi interlocutori. Non esiste una netta separazione tra trama di rivelazione e trama di risoluzione. I vari personaggi che si avvicinano a Gesù, come quelli che si accostano ai discepoli-apostoli, acquistano conoscenze sempre maggiori rispetto al loro punto di partenza. La continua rivelazione di Gesù è al servizio della più grande trama di risoluzione del racconto della storia di ogni uomo. Non è sufficiente conoscere Gesù e i suoi, ma è indispensabile che la conoscenza faccia emergere i frutti di tale rivelazione che consiste nel mettere in pratica la volontà di Dio (pp. 683-737).

Nella conclusione l'autore afferma che raccontare Gesù risponde non soltanto a una questione cognitiva (sapere chi è); ma all'interesse nel volerlo «trovare, incontrare, perfino possedere» (p. 739). Tra quanti si accostano a lui ogni uomo

può cercare e trovare Gesù e i suoi. Questa descrizione spinge il lettore a immedesimarsi nei personaggi degli episodi. Sentendosi coinvolto, pone interrogativi continui, invogliato a dare un senso alla propria vita. L'incontro con Gesù chiede di decidere definitivamente di sé stessi. Dall'inizio alla fine del racconto il Gesù ricercato e i suoi seguaci ricercati formano l'ossatura fondamentale del racconto. Questa ossatura della ricerca è tema propulsore del racconto. Di qui l'insistenza nel definire la trama di risoluzione come racconto di ricerca. Rivelazione e risoluzione sono due facce della stessa medaglia. Nell'arco della narrazione avviene sia il riconoscimento/scoperta dell'identità di Gesù, sia il voler avere a che fare con lui (pp. 739-742).

Certamente il lavoro di questa tesi monumentale è lodevole, come si può desumere dalla sua corposità. Il tema della ricerca, infatti, ha richiesto l'analisi di moltissime pericopi dell'opera lucana per poter offrire al lettore un'effettiva visione d'insieme. Tuttavia, la questione se il Gesù conosciuto sia anche il Gesù trovato risulta più teorica che reale. Infatti, il vangelo è stato scritto non semplicemente per informare sulla figura e sulla vicenda di Gesù, ma per suscitare nel lettore l'adesione di fede allo scopo di un cambio radicale di vita. Inoltre, il metodo della *synkrisis*, senz'altro efficace per l'interpretazione di molti testi lucani, la cui scrittura risente certamente di numerosi canoni della letteratura greco-ellenistica tra cui questo, non funziona in maniera meccanica soltanto sulla base di un verbo in comune o di una situazione contestuale simile. Sono necessarie, infatti, altre condizioni o, meglio, criteri più pertinenti (soggetti analoghi/situazioni simili/azioni omologhe) che vanno evidenziati caso per caso perché questo metodo di analisi comparativistica ottenga i suoi risultati.

Santi Grasso
Corte Sant'Ilario, 7
34170 Gorizia
santi.grasso61@gmail.com

SALVATORE PANZARELLA, *Giuda. La storia vera*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2022, pp. 192, € 17, ISBN 978-88-6124-987-5.

L'autore, docente presso la Facoltà Teologica di Sicilia (Palermo), ha in attivo diverse pubblicazioni di carattere biblico-teologico. Questo libro, inserito nella collana *Respiro – Ruah* dell'editrice Il Pozzo di Giacobbe (Trapani), presenta la figura di Giuda Iscariota nei quattro vangeli canonici. Nelle pagine introduttive («I racconti della storia di Giuda», pp. 5-12) l'autore sottolinea l'importanza di poter rileggere i racconti biblici favorendo la riscoperta e l'approfondimento di quei personaggi la cui vicenda è segnata da disobbedienze e infedeltà. Tra questi personaggi spicca la figura inquieta di Giuda denominato nei vangeli *ὁς καὶ παρέδωκεν αὐτόν* (Mc 3,19). La sua presentazione assume sfumature e qualificazioni diverse per ciascun vangelo canonico. Circa l'identità di questo per-

sonaggio sono molte le domande che emergono dalla lettura delle testimonianze bibliche e dalla conseguente riflessione teologica. Rileva l'autore: «Permane una dimensione di mistero che va rispettata se si vuole giungere a un qualche barlume di verità. Pertanto, è Giuda che ancora è un punto di domanda nella storia della comunità cristiana. La sua vicenda ha tratti sconcertanti, ognuno dei quali apre specifici interrogativi, ma la vera questione che Giuda ci lascia è esattamente Giuda. Le narrazioni evangeliche ne sono profondamente segnate» (p. 12). Con il desiderio di raccontare più da vicino e porre il lettore nella condizione di cogliere l'autentica figura di colui che ha consegnato Gesù, Panzarella si propone di «andare alla nudità di quei racconti, riscoprendoli come testimonianze di un vissuto ecclesiale fortemente scosso dalla vicenda del discepolo traditore e attingervi le riflessioni che vi sgorgano, piuttosto che correre il rischio di imporre alla vicenda dell'Iscriota domande inadeguate o visioni preconcelte» (p. 12). Il libro si compone di cinque capitoli. Il Capitolo 1: «Giuda nei racconti evangelici» (pp. 13-22) offre uno sguardo panoramico del personaggio, mentre gli altri quattro capitoli analizzano la figura di Giuda nei sinottici e nel quarto vangelo. Il Capitolo 2: «Giuda secondo Marco» (pp. 23-47); il Capitolo 3: «Giuda secondo Matteo» (pp. 49-69); il Capitolo 4: «Giuda secondo Luca» (pp. 71-98); il Capitolo 5: «Giuda secondo Giovanni» (pp. 99-154).

Il primo aspetto riguarda le denominazioni di Giuda nei quattro vangeli. Il personaggio è connotato con tre termini: Ἰσκαριώθ, ὁ παραδιδούς αὐτόν, ὁ εἷς τῶν δώδεκα. In forma essenziale si offre il quadro complessivo dei racconti in cui appare Giuda nei quattro vangeli, sottolineando soprattutto il momento dell'investitura apostolica (Mt 10,1-4; Mc 3,13-19; Lc 6,12-16) e l'importanza dei racconti di passione. Nel Capitolo 2 Panzarella si sofferma su Mc 3,13-19 individuando questa pericope come «brano strategico» all'interno dell'architettura narrativa marciana. Gli elementi simbolici collegati all'elezione e la costituzione dei Dodici richiamano tipologie anticotestamentarie (Es 19,3-8; 24,12-18; 34,1-9) e hanno collegamenti con testi profetici e apocalittici (Ez 48,31-34; letteratura qumranica). Alla pericope di Mc 3,13-19 si aggiungono i tre annunci del destino finale di Cristo e soprattutto il racconto della passione. Il prof. Panzarella si sofferma sui testi che riguardano direttamente la figura di Giuda considerando il quadro complessivo della cena pasquale (Mc 14,12-26) e i successivi tre quadri che compongono l'episodio dell'arresto di Cristo nel Getsemani (14,43-45.46-49.50-52). Dall'analisi dei testi marciiani emerge come la figura dell'Iscriota appaia «un calcolatore cinico al punto da utilizzare un segno di affetto come strumento per attuare la consegna del Maestro» (p. 41). In contrapposizione all'immagine del discepolato debole e confuso, la figura di Giuda è presentata dal secondo evangelista come un personaggio «cinico e lucido» nel suo progetto di consegnare Gesù alle autorità. Il Capitolo 3 si concentra sul racconto matteo della passione articolato in cinque tappe. La prima è segnata dal «patto per la consegna di Gesù» (Mt 26,14-16); la seconda analizza la cena pasquale (26,17-30); la terza approfondisce l'episodio-chiave dell'arresto del Cristo (26,47-56); la quarta rilegge il racconto peculiare di Matteo riguardante la tragica «fine del traditore (27,3-10)» (pp. 61-66). Considerando il rapporto tra la presentazione marciana e quella mattea, Panzarella evidenzia come l'e-

vangelista Matteo presenti in modo più completo la vicenda di Giuda, collegandola con immagini e figure anticotestamentarie (cf. il prezzo dello schiavo: Es 21,32; Zc 11,12s; l'amico che viene abbandonato: Sal 40[41],10; il campo del vasaio: Ger 19,1-6.12). Emerge il dramma interiore del personaggio che consegna Gesù ai capi dei sacerdoti. Il racconto evidenzia la sofferenza e, allo stesso tempo, la solitudine del personaggio che alla fine si dispera per l'esito della sua azione. Commenta Panzarella: «Il personaggio matteo si muove, all'interno di relazioni distrutte in parte da lui stesso, in parte dal cinismo delle autorità giudaiche che una volta strumentalizzata la sua funzione, lo abbandonano alla propria sorte. Il suicidio ne è il risvolto più drammatico. L'ultima relazione frantumata da Giuda è quella con se stesso» (p. 69).

Il Capitolo 4 è dedicato all'opera lucana (Lc/At). Nella sua analisi essenziale l'autore si sofferma sulla pagina dell'elezione dei Dodici (Lc 6,12-16) e successivamente sul racconto della passione, anch'esso articolato in tre tappe: Lc 22,1-6.7-38.47-53. La prospettiva lucana si caratterizza per due aspetti particolari. Il primo concerne il conflitto tra bene e male che riguarda la missione del profeta che reca la parola di salvezza. Il secondo aspetto, collegato al precedente, pone in evidenza il «cammino» (*proérchomai* – «precedere», «camminare avanti») che culmina nel dono pasquale del Figlio. Luca completa il racconto ecclesiale con l'importante episodio della sostituzione di Giuda con Mattia in At 1,12-26. Considerando il collegamento tra i due «libri», la figura di Giuda riveste una funzione narrativa importante. La sua scomparsa e la successiva sostituzione rappresentano un segno di discontinuità e di sviluppo di come la comunità primitiva matura la propria identità ecclesiale in attesa del dono dello Spirito nella Pentecoste. Nel suo discorso Pietro reinterpreta la figura e l'epilogo dell'esistenza di Giuda nel quadro del progetto salvifico di Dio, la cui giustizia si compie nella storia, con la punizione degli empi e la salvezza dei giusti (Sap 4,19; Sal 69,26; 109,8). Conclude Panzarella: «Il piano teologico lucano si presenta in questo modo come il più ampio e articolato fra i Sinottici e probabilmente anche all'interno dell'intera "storiografia" biblica» (pp. 95s).

Il Capitolo 5 offre l'analisi del quarto vangelo, che «rilegge sotto una luce nuova i dati tradizionali riguardanti Giuda già attestati nei Sinottici, dando al personaggio grande profondità» (p. 99). Panzarella sottolinea il valore simbolico che i personaggi del quarto vangelo rivestono e per tale ragione la figura di Giuda appare meglio approfondita e chiara. Oltre a segnalare la pericope di Gv 6,60-71 che riguarda la scelta dei discepoli di continuare a seguire il Cristo, il prof. Panzarella approfondisce in particolare tre momenti qualificanti del racconto giovanneo. Il primo è rappresentato dall'unzione di Betania (Gv 12,1-8) dove l'evangelista caratterizza l'Iscriota «che stava per consegnarlo» (12,4) come «ladro» (12,6). Il secondo momento, notevolmente approfondito, è costituito dall'episodio della lavanda dei piedi e dello svelamento del traditore (13,2-30). Il terzo momento riguarda la scena dell'arresto di Gesù (18,1-12). Senza dubbio la presentazione di Giuda sul piano simbolico e teologico risulta più ricca e profonda nel Vangelo giovanneo rispetto alla tradizione sinottica. Seguendo l'approccio proposto da R. Vignolo (*Giuda il traditore*, EDB, Bologna 2020) il prof. Panzarella rileva che «la principale peculiarità del personaggio di Giuda nel van-

gelo giovanneo è che egli viene rappresentato nella prospettiva di Gesù. Ad essa si appoggia quella del narratore che con i suoi incisi esplicita di volta in volta gli elementi che il lettore deve mettere insieme per ricostruire i tratti e la vicenda del traditore» (p. 151).

Nella Conclusione («Giuda non è tornato»: pp. 155-172) l'autore riepiloga i principali motivi dell'itinerario proposto, riassumendoli in sei punti: a) l'appartenenza di Giuda al gruppo dei Dodici; b) la chiara esclusione dell'ipotesi che provenisse da un ambiente zelota; c) la sua deliberata rottura nei confronti di Gesù e della comunità apostolica; d) la collocazione della figura di Giuda nel misterioso progetto salvifico di Dio; e) il «traditore» e il «Tradito» secondo lo schema narrativo dei vangeli sono all'opposto e questo elemento permette di cogliere la funzione che Giuda svolge nella strategia narrativa dei vangeli; f) si coglie una evoluzione progressiva nella reazione tra Marco, Matteo e Luca e nel confronto tra il messaggio dei sinottici e il quarto vangelo. Tale progressione fa emergere il cammino di maturità della comunità cristiana. Esso consiste nel rimanere fedeli al mandato del Risorto: predicare il vangelo a tutti i popoli. Il libro si chiude con la Bibliografia (pp. 173-180) e l'Indice degli Autori (pp. 181s). Nella sua essenzialità la sintesi sulla figura di Giuda appare convincente e ben fondata sulla lettura sincronica dei testi evangelici. Si poteva far riferimento alla tradizione apocrifia sul personaggio, con un aggiornamento bibliografico maggiore. Nondimeno va ascritto come merito al lavoro del prof. Panzarella lo stile semplice, lineare e comunicativo con cui accompagna il lettore nel suo itinerario di scoperta e di approfondimento dei vangeli.

Giuseppe De Virgilio
Pontificia Università della Santa Croce
piazza S. Apollinare, 49
00186 Roma
devirgilio@pusc.it

LEONARDO GIULIANO, *Lettera ai Colossesi* (I libri biblici. Nuovo Testamento 12), Paoline, Milano 2022, pp. 472, € 52, ISBN 978-88-315-5463-3.

La raccolta degli scritti paolini nel Nuovo Testamento, organizzata secondo un ordine di grandezza discendente, accoglie tra le tredici lettere quella ai Colossesi, una delle più brevi, collocata dopo quella ai Filippesi e prima delle lettere ai Tessalonicesi. Sebbene sia un documento di non grande estensione, costituisce una tra le testimonianze più antiche delle prime generazioni cristiane per arrivare alla «conoscenza piena del mistero di Dio, (cioè) Cristo» (Col 2,2: p. 182). La densità teologica e la bellezza letteraria giustificano le 472 pagine di commento di Leonardo Giuliano. Lo scritto ai credenti di Colosse (*sic!* p. 29) è un tessuto (p. 96) composto da 1577 parole, distribuite su quattro capitoli, che esprimono il vissuto di fede di quella comunità, con particolare enfasi sull'inno o, meglio, la «prosa poetica» (pp. 133-135) di 1,15-20, un autentico caposaldo della cristolo-

gia primitiva, al quale, opportunamente, l'autore dedica una cospicua analisi (pp. 132-172) e l'unico *Excursus* presente nel volume.

Il commentario segue l'impostazione data dalla collana nella quale è inserito: la sezione introduttiva tratta del «profilo storico e retorico-epistolare» (pp. 17-99), con i temi riguardanti la trasmissione del testo, la questione dell'autore, la città di Colosse con i suoi vari contesti di vita, la retorica della lettera. È da segnalare non solo l'accompagnamento del lettore nelle varie parti della composizione epistolografica, prevista dalla retorica antica, ma anche l'elenco dettagliato delle figure di pensiero e di parola reperibili in Colossesi, che dimostrano l'alta formazione dello scrittore e anche la levatura del «profilo estetico» (p. 96) della lettera. Il continuo confronto con gli scritti paolini unanimemente riconosciuti autentici mette in evidenza le caratteristiche stilistiche dello scritto, quali l'assenza di sillogismi ed entimemi (p. 97), rintracciabili di sovente nella penna apostolica. In questa prima parte introduttiva, merita notare la completezza delle informazioni che introducono alla lettura puntuale del documento e la proposta di nomenclatura che Giuliano avanza: Colossesi, acclarato che non può essere annoverata tra le lettere autentiche di Paolo, più che appartenere alla letteratura pseudepigrafica, meriterebbe essere siglata come letteratura «protoepigrafica», «lettera attribuita a colui che è all'origine della tradizione e non, invece, a un autore "diverso da quello vero" (pseudepigrafia)» (p. 29). La proposta, degna di interesse, prende le mosse dalla percezione che l'accezione di falsità insita nella dizione di pseudepigrafia («pseud-») possa portare il lettore a ritenere lo scritto poco affidabile. Se tale ipotesi di revisione storiografica venisse accolta dagli studiosi, bisognerebbe rivedere tutta la letteratura considerata pseudepigrafica, per identificare quali scritti nascano sotto falso nome. Suscitare un dibattito sulle categorie usate dagli esperti per individuare una più corretta collocazione di un testo antico ha sempre valore e, perciò, si auspica che la categoria di «protoepigrafia» possa trovare qualche spazio di discussione.

La seconda parte del volume è la più consistente e impegnativa, perché dedicata alla traduzione e al commento (pp. 103-374), suddivisa secondo la proposta retorico-epistolografica presentata (a p. 73), alla luce del puntuale e dettagliato stato della ricerca (pp. 66-70): l'introduzione (1,1-23: pp. 103-181), una prima (1,24-2,5: pp. 182-213), una seconda (2,6-23: pp. 214-266) e una terza esposizione (3,1-4,1: pp. 267-331); poi la *peroratio* finale (4,2-6: pp. 332-346) e il postscritto della lettera (4,7-18: pp. 347-374), molto ricco di informazioni importanti circa l'uso epistolare, tra cui quell'*unicum* di Colossesi che ingiunge ai lettori di far leggere tale scritto ad altre comunità (4,16: pp. 32 e 59-60).

La terza parte («Il messaggio teologico») tratteggia anzitutto i «motivi teologici della Lettera ai Colossesi» (pp. 377-390); poi la posizione della lettera nel canone delle Scritture (pp. 391-394), la storia dell'interpretazione (pp. 395-400) e, infine, un eccessivamente breve glossario biblico-teologico (pp. 401-403). Preziose e ampie le indicazioni bibliografiche (pp. 407-439), in special modo le pp. 407-411, nelle quali l'autore presenta, in modo conciso e con spirito acuto, il pregio e i limiti dei principali commentari alla lettera paolina. Chiude il volume la serie di indici: degli autori, delle citazioni bibliche ed extrabibliche e filologico, nel quale vengono riportate le principali parole greche usate in Colossesi.

La brevità dello scritto attribuito a Paolo si dimostra in questo caso inversamente proporzionale alla densità di impegno letterario e teologico che porta con sé e che Giuliano espone con ampia documentazione esegetica, non trascurando alcun aspetto letterario e storico al fine di una migliore e completa comprensione di questo testo, ritenuto uno dei punti di riferimento essenziali per lo sviluppo della cristologia neotestamentaria.

La parte centrale del volume è dedicata al commento filologico e retorico dello scritto ai Colossesi, con una esauriente e quasi compulsiva analisi grammaticale e sintattica di ogni minima sfumatura delle parole greche, obbedendo così all'insegnamento della scuola esegetica più rigorosa che sollecita a rispettare il dettato scritturistico nella sua forma letteraria. A ciò si aggiunge una disamina retorica dei singoli passi, che rende il volume un palcoscenico, nel quale grammatica e retorica continuamente si scambiano le battute per far emergere i molteplici significati del testo, manifestando la bellezza di ogni dettaglio e, allo stesso tempo, dimostrando l'armonia di tutto l'insieme. Ad aprire ciascuna delle sei parti, in cui è suddivisa Colossesi, viene posta la traduzione dell'autore che favorisce, in alcuni punti, un'altra prospettiva rispetto a quanto si può trovare in quella della Conferenza episcopale italiana. Le traduzioni (pp. 103-104; 182; 214-215; 267-268; 347-348), tuttavia, chiedono di essere rilette con il commento che le segue, per poter comprendere le ragioni della resa italiana proposta da Giuliano. È emblematico il caso di 1,24, in cui l'autore traduce con «ripresento (pienamente)» ciò che la CEI 2008 ha reso con «do compimento», per esprimere il significato del verbo greco ἀνταναπλερώω, *hapax legomenon* in tutta la Bibbia greca. Tuttavia, se «dare compimento» può lasciare spazio all'idea che Cristo non abbia compiuto del tutto la sua missione e abbia bisogno per questo delle sofferenze di Paolo, «ripresentare», senza l'adeguata spiegazione (pp. 185-187), potrebbe lasciare in ombra la semantica della pienezza, caratterizzante il vocabolario di Colossesi (1,9.25; 2,10; 4,17). Utilizzando la traduzione «ripresentare» si vuol dare più peso alla seconda preposizione (ἀνά), che però viene specificata solo come espressiva di un significato di «fino su» (p. 187), senza sottolineare la possibilità del senso reiterativo («ri-»), come si legge nella traduzione. Naturalmente ogni scelta comporta delle inevitabili limitazioni di campo semantico e anche questo caso conferma la difficoltà di qualsiasi traduzione da una lingua a un'altra. La resa di οἰκονομία con «incarico» (1,25; p. 182), rispetto a «missione» (CEI 2008), è certamente un esito felice, perché più pertinente all'indole comunitaria della lettera e alla configurazione dell'azione evangelizzatrice espressa dal suo autore.

I lettori troveranno nel volume un'abbondante documentazione esegetica, discussione grammaticale e retorica per far progredire la ricerca e proporre altre opinioni interpretative e di traduzione. Infatti, l'ampiezza dei temi trattati, la cura argomentativa e la documentazione letteraria (antica e degli studi) rendono questo commentario uno strumento indispensabile a chiunque voglia cimentarsi con questo documento dell'eredità paolina. I molteplici riferimenti bibliografici agli studi nelle principali lingue europee (oltre alle opere in italiano, abbondano quelle in lingua inglese, seguite da quelle in tedesco e in francese) accompagnano il lettore in ogni passaggio argomentativo, per persuaderlo della bontà delle scelte compiute. Il confronto costante tra la fraseologia di Colossesi e il *cor-*

pus delle lettere unanimemente riconosciute autentiche di Paolo aumenta il pregio dell'analisi, perché permette di comprendere la tensione tra continuità e novità che attraversa tutta la tradizione paolina entro cui emerge Colossesi. Tra gli esempi, oltre all'assenza di sillogismi ed entimemi già segnalati, si può addurre quello della frase «perdono dei peccati» (p. 131), assente nelle sette autentiche e presente in 1,14.

Da segnalare, tra i pochi refusi ritrovati nell'opera, soprattutto l'indicazione della predicazione di Giovanni Crisostomo che non può risalire al 339 come indicato dall'autore, ma al 399 (p. 396) e neppure è certa la morte di Severiano di Gabala nel 431. Discutibile pure l'uso del termine «emanazione» come equivalente di «rivelazione» (p. 138), non solo perché non appartenente al vocabolario biblico (se si esclude Sap 7,25), ma anche perché relativo a un campo semantico del tutto fuorviante rispetto al contenuto specifico della rivelazione cristiana, tanto più che la disamina condotta sul senso dell'uso di εἰκόων, applicato a Cristo, non può in alcun modo essere assimilata a una realtà di rango inferiore alla fonte dell'immagine stessa. Più che il riferimento sapienziale a Sap 2,23, l'autore di Colossesi sembra volersi rifare al dettato genesiaco nel sopprimere la preposizione κατά identificando il Cristo come immagine del Dio creatore (p. 140). Infatti, come l'autore afferma, commentando un versetto successivo, «il fine creazionistico è Cristo Gesù, e ciò costituisce un *novum*, anche rispetto al modello sapienziale sotteso, e questo perché non dice mai che la creazione è "in vista della Sapienza"» (p. 148).

Ancora un'osservazione circa la «forma individualistica» con la quale gli appartenenti ai culti misterici si rapportavano con la divinità (pp. 41; 55; ecc.). Se il termine «individualistico» va inteso in senso moderno, come percorso della singola persona all'atto di fede, indipendentemente dall'appartenenza a un gruppo, allora non può essere affermato per alcun fenomeno religioso del mondo antico. Non esiste salvezza al di fuori di un legame di appartenenza. Nemmeno gli gnostici, che pure si strutturavano sul rapporto maestro-discepolo, erano giunti ad affermare la condizione di un solipsismo religioso, ben accettato invece nei tempi moderni, soprattutto dopo l'umanesimo e la riforma protestante.

Queste osservazioni, marginali e di dettaglio, intendono sottolineare il grande impegno profuso dall'autore nello spiegare uno degli scritti neotestamentari cristologicamente più impegnati, frutto di un'alta elaborazione letteraria e teologica delle prime generazioni cristiane. Un lavoro dal quale sicuramente è possibile imparare molto e per il quale ringraziare l'autore.

Maurizio Girolami
Facoltà Teologica del Triveneto
via del Seminario, 7
35122 Padova
girolamimaurizio@gmail.com

ELISA CHIORRINI, *Iterazioni sinonimiche nella Lettera di Giacomo. Studio lessicografico ed esegetico* (Analecta 89), Edizioni Terra Santa, Milano 2020, pp. 464, € 45, ISBN 978-88-6240-785-4.

Il testo di Elisa Chiellini, tesi di dottorato presso lo Studium biblicum franciscanum di Gerusalemme, analizza in maniera dettagliata l'uso delle numerose (ben quindici) espressioni sinonimiche presenti nella Lettera di Giacomo. Com'è noto, la lettera è scritta in un greco elegante e diversificato e, per questo, figura tra i migliori scritti del Nuovo Testamento. L'uso frequente di espressioni sinonimiche conferma la qualità linguistica e stilistica del testo, come emerge dalla ricerca di Chiellini.

La prima parte dell'opera (pp. 47-112) è dedicata alla definizione delle iterazioni sinonimiche nell'ambito della filosofia greca, della teoria sul linguaggio (grammatica, dialettica e retorica) e, in particolare, della retorica antica. Proprio grazie alla retorica è possibile determinare lo scopo peculiare delle iterazioni sinonimiche. Esse possono fornire al discorso: un *apporto semantico*, per rendere più chiaro il significato degli enunciati, specialmente in contesti nei quali vige il bilinguismo; un *apporto evocativo*, calcando un'idea con l'uso di termini diversi in un determinato ordine o in un senso quantitativo e qualitativo; un *apporto estetico*, nel caso in cui i diversi termini rispondano a criteri di carattere metrico e stilistico. A questi tre usi dei sinonimi, Chiellini riconduce, in maniera schematica, alcune figure retoriche corrispondenti che differenziano i tipi possibili di iterazione sinonimica.

Nel primo ambito di iterazioni sinonimiche con una valenza semantica, Chiellini include l'epesegesi, nella quale un termine è aggiunto per completare un'informazione già fornita. A suo giudizio, nella Lettera di Giacomo sono presenti due forme di questa iterazione, l'*exergasia*, ossia la ripetizione di quanto già detto, e l'*ermeneia*, un completamento esplicativo del primo termine.

Nel secondo ambito di iterazioni sinonimiche, quello evocativo, Chiellini comprende diverse figure retoriche: l'*epimonè*, che consiste «nel soffermarsi più o meno a lungo sullo stesso argomento o concetto per ottenere maggiore incisività» (p. 107); il pleonasma, ossia una ripetizione di espressioni equivalenti che, a differenza dell'*epimonè*, non aggiunge informazioni ulteriori. Si tratta perciò di un artificio esclusivamente stilistico; il *climax* (o *anticlimax*), ossia la disposizione ascendente o discendente, quantitativa e qualitativa delle parole; e l'*inclusio*, ossia la ripetizione di una stessa parola all'inizio e alla fine di un segmento testuale.

Nel terzo ambito di iterazione sinonimica, quello estetico, rientra la figura retorica della dittologia, cioè l'uso di due termini che designano la stessa azione collegati tra loro da una congiunzione copulativa.

Sulla base di questa griglia metodologica, Chiellini analizza e riordina i quindici esempi di sinonimi, identificati nella lettera nella parte principale del libro (pp. 131-377). Per la comprensione e la differenziazione dei termini sinonimici, l'autrice adoperava i dizionari moderni e bizantini, l'uso dei lemmi in questione nella versione dei Settanta e nel resto degli scritti neotestamentari, così come le diverse traduzioni antiche, raccogliendo elementi originali per la comprensione del lessico.

co adoperato nella lettera. Dal punto di vista filologico, il raffronto tra i diversi usi in ambito letterario, nei lessici e nella traduzione dei Settanta fornisce un quadro esaustivo, preciso e di fondamentale importanza per la comprensione dei testi. Un tale contributo filologico è specialmente opportuno per una lettera che fa proprio della lingua la sua principale forza argomentativa e persuasiva. L'auspicio è che i commentari alla lettera sappiano adeguatamente far tesoro di una simile ricerca.

Sotto l'aspetto semantico, la sinonimia riguarda essenzialmente tre termini polisemici: τέλειος (1,4), καθαρός (1,27), σοφός (3,13) che con l'accostamento di un sinonimo acquistano un significato più preciso, come se l'autore della lettera «abbia voluto cautelarsi da possibili fraintendimenti» (p. 131). Τέλειος («perfetto», «compiuto») viene accostato a un altro termine meno polisemico ὁλόκληρος («completo»). «L'aggettivo polisemico τέλειος può essere chiarito con ὁλόκληρος, che ha un significato più definito, specifico per esprimere l'idea di completezza» (p. 147). Del resto, ciò che qui si intende per perfezione è spiegato anche dalla frase successiva che chiude l'iterazione sinonimica, «in nessuna cosa mancante». Lo stesso vale per gli altri aggettivi polisemici, καθαρός («puro»), completato in senso morale e culturale con ἀμίαντος («incontaminato», «senza macchia») in 1,27; e per σοφός («saggio»), che in 3,13 viene ulteriormente spiegato con il sinonimo ἐπιστήμων che ha piuttosto un senso più ristretto di «istruito». In questi esempi un termine sinonimo contribuisce a precisare un termine generico che lo precede.

Secondo l'autrice, però, la maggior parte dei sinonimi della Lettera di Giacomo si esprime nelle iterazioni sinonimiche evocative, ovvero nell'uso di sinonimi non di carattere semantico o estetico, ma prettamente retorico, a riprova dell'abilità stilistica dell'autore della lettera. Nel modello evocativo dell'*epimone* sono incluse due coppie di sostantivi in 3,16 e in 5,10; una di verbi in 4,13 e una terna di aggettivi in 3,17 sinonimi. Il procedimento di questa forma di iterazione sinonimica consiste nell'accumulare concetti allo scopo di concentrare l'attenzione del lettore su un determinato discorso. Nello specifico, in 3,14-17 l'autore della lettera espone una forma di sapienza che viene dall'alto che non consiste in ζῆλος καὶ ἐριθεία (3,16: «fervore e contesa»), ma in una triade aggettivale che ha una chiara definizione pacifica εἰρηνική, ἐπιεικής, εὐπειθής (3,17: la sapienza vera è «pacifica, mite, conciliante»).

I sinonimi in 3,16 e in 3,17 espongono perciò due modelli contrapposti di saggezza (cf. 3,13). La saggezza che produce invidia e contesa, qualificata in 3,15 con tre aggettivi in progressione climatica ma non sinonimi (ἐπίγειος, ψυχική, δαίμονιώς, cioè «terrestre», «psichica» e «demoniaca»), è contrapposta a una saggezza pacifica. «L'impiego dell'*epimone* attesta, dunque, il ruolo chiave del sentimento della rivalità che si oppone alla mitezza, capace di discriminare la vera e la falsa sapienza» (p. 212). Interessante per i tre aggettivi sinonimi in 3,17 è pure l'assonanza che Chiorrini considera una prova per affermare che si tratta di una combinazione originale dell'autore: «Ciò dimostra che il versetto non può essere l'adattamento di un tradizionale catalogo di virtù, ma è una creazione originale dell'Autore» (p. 227).

Nella stessa categoria dell'*epimone* rientrano anche i due verbi in 4,13 (ἐμπορευσόμεθα καὶ κερδήσομεν) nel discorso sui commerci dei marittimi e i due sostantivi in 5,10 per qualificare la sofferenza κακοπαθία e μακροθυμία.

Un apporto evocativo pleonastico forniscono le espressioni sinonimiche in 4,2 (μάχεσθε καὶ πολεμεῖτε), in 4,9 (ταλαιπωρήσατε καὶ πενήθησατε καὶ κλαύσατε) e in 5,1 (κλαύσατε ὀλολύζοντες) con i quali si descrivono aspetti negativi della vita della comunità cristiana. I tre verbi in 4,9 costituiscono in 4,7-10 un *climax* che ha come fine il pentimento e la sottomissione a Dio.

Sempre un apporto evocativo forniscono i sinonimi in 5,5 riferiti al lusso e alla mollezza dei ricchi (τρυφήσατε [ἐπὶ τῆς γῆς] καὶ ἐσπατάλησατε) che creano un'inclusione. L'uso dei sinonimi amplifica la forte condanna dei ricchi presente nella lettera.

Un'inclusione producono pure gli aggettivi in 5,11 πολὺσπλαγχνός [ἐστὶν ὁ κύριος] καὶ οἰκτίρων riferiti al Signore.

L'ultima categoria di iterazioni sinonimiche presente nella Lettera di Giacomo è di tipo estetico ed è costituito dalla dittologia. «L'abbinamento sinonimico, in questi casi, crea assonanza e sembra indugiare sulla descrizione di realtà complesse, quali l'incertezza del credente, la tentazione e la natura divina» (p. 339). La titubanza del credente è paragonata a un'onda del mare «spinta dal vento e agitata» (ἀνεμιζομένῳ καὶ ῥιπιζομένῳ: 1,6). I due verbi sono *hapax legomena* nel Nuovo Testamento. Per indicare la tentazione si usa la dittologia di due sinonimi come ἐξελκόμενος καὶ δελεαζόμενος («adescato e lusingato») in 1,14. Infine, con una dittologia di sinonimi si parla della natura di Dio che è immutabile (παραλλαγὴ ἢ τροπῆς ἀποσκίασμα) in 1,17.

Questo, in sintesi, è il quadro offerto dall'autrice sulle espressioni sinonimiche della Lettera di Giacomo.

La ricerca di E. Chiorrini risulta innovativa se la si raffronta con la ricerca lessicografica e semantica, come per esempio il Lessico Louw-Nida nel quale per una definizione restrittiva di sinonimo non è compresa nessuna tra le quindici iterazioni sinonimiche elencate dall'autrice. Solo cinque di esse sono comprese nel Lessico tra i sinonimi parziali (pp. 381-383). Pure innovativa è l'analisi delle figure retoriche rispetto ai tentativi, alquanto lacunosi, di riconoscere le figure retoriche della lettera come quelli di Wesley H. WACHOB (*The Voice of Jesus in the Social Rhetoric of James*, Cambridge 2000) e di Wilhelm WUELLNER («Der Jakobusbrief im Lichte der Rhetorik und Textpragmatik», *Linguistica biblica* 43[1978], 5-66). L'orizzonte tracciato dall'autrice, che nella sua ricerca filologica e retorica si riferisce a tutto campo alla letteratura greca classica e al greco della Settanta per giungere alla letteratura bizantina, amplia le anguste limitazioni imposte dalla *Formgeschichte* tedesca, in particolare dal commentario di Martin Dibelius. Questi riassume lo scopo della lettera adoperando la denominazione generica di parenesi (sottinteso, religiosa) con la quale vuole escludere ogni suo valore letterario e stilistico. Queste limitazioni non sono state superate dal nuovo interesse per la retorica in ambito soprattutto nord-americano a partire dagli anni Ottanta. L'autrice fornisce una statistica sull'uso delle iterazioni sinonimiche nel Nuovo Testamento dalla quale risulta che la Lettera di Giacomo è tra gli scritti con la percentuale più alta (il testo, nel quale si riscontra il maggior numero di iterazioni sinonimiche, è la Lettera ai Colossesi).

Chiorrini individua, a mio giudizio, un punto essenziale, ed è il valore di questa ricerca per l'esegesi: «Dal punto di vista esegetico, dunque, l'indagine dei procedimenti sinonimici può fornire un contributo alla comprensione delle dinamiche dell'argomentazione, perché evidenzia i nuclei portanti e i luoghi di sviluppo o di

chiusura del discorso» (p. 402). Trattandosi di un lavoro di carattere essenzialmente formale e stilistico, esso non tratta questioni squisitamente esegetiche. L'autrice giunge alla conclusione, a mio giudizio molto pertinente, che la maggior concentrazione di iterazioni sinonimiche al c. 3 della lettera evidenzia un aspetto centrale della lettera nella definizione della vera sapienza contrapposta alla sapienza terrena. Proprio in questo capitolo, secondo la mia ricerca, convergono tutte le critiche anti-paoline che sono l'occasione della composizione della lettera stessa, in particolare la polemicità del messaggio di Paolo criticata aspramente da un punto di vista etico del linguaggio. L'autrice invece, in base alla sua analisi delle iterazioni sinonimiche, offre uno schema su cui si sviluppa il pensiero della lettera alla p. 408. Si tratta di un percorso etico che partirebbe dall'essere e dall'agire di Dio che trasforma la vita del credente e, infine, della comunità (pp. 407-409). «Si può scorgere un filo rosso che collega i punti nodali della *Lettera* [...] alle opposizioni dominanti messe in luce dalle iterazioni sinonimiche» (p. 407). Si tratta di una nuova lettura etica della lettera svincolata dalla controversia con la teologia di Paolo in voga in ambito esegetico, definita altrove persino come *New perspective on James*, che l'autrice riprende sommariamente dal commentario di Bottini (p. 407, nota 1520). Questa interpretazione non tiene però in dovuto conto la polemica della lettera con la dottrina paolina della giustificazione per fede senza le opere.

Al termine della sua disamina Chiorrini formula alcune considerazioni di carattere storico generali. Le conoscenze retoriche che si rispecchiano nello scritto renderebbero più probabile l'ipotesi di composizione tardiva della lettera rispetto all'ipotesi che fosse stata composta da Giacomo fratello del Signore, morto nell'anno 62. Chiorrini propone come luogo di composizione della lettera la città di Roma. I motivi per giungere a questa conclusione sono due: in primo luogo Chiorrini osserva che tutte le altre lettere con un'alta percentuale di iterazioni sinonimiche sono state composte a Roma. L'autrice si riferisce in particolare modo alle lettere deuteropaoline e tritopaoline, che tradizionalmente vengono identificate come lettere della prigionia (p. 421). Il legame delle lettere deuter- e tritopaoline con Roma però è tutt'altro che certo. L'autenticità paolina di codeste lettere e la composizione durante la detenzione romana non sono praticamente più avvalorate dalla maggior parte degli esegeti contemporanei. In secondo luogo, Chiorrini propone Roma come luogo di composizione della lettera perché l'uso dei sinonimi è una particolarità stilistica degli scritti cristiani latini dei primi secoli: «L'impiego frequente dell'iterazione sinonimica, figura ben nota presso i latini, che accomuna la *Lettera* a scritti del NT che hanno una qualche probabilità di essere stati composti a Roma (Ef, Col, 1Tim, Tt, 1-2Pt)».

Nonostante queste considerazioni esegetiche e storiche, che del resto sono note a margine della ricerca, il merito del testo di Chiorrini consiste nel suo rigore filologico e nell'importanza della retorica per l'esegesi neotestamentaria. Il testo apre un filone di ricerca in cui filologia storica e retorica sono pienamente utilizzate per interpretare il testo del Nuovo Testamento.

Lorenzo Scornaienchi
Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg

NURIA CALDUCH-BENAGES – FABRIZIO FICCO – PAOLO ROCCA (edd.), *Il fuoco della Parola. Il lezionario e l'eucologia della solennità di Pentecoste* (Lectio 15), GBPress-San Paolo, Roma-Cinisello Balsamo 2023, pp. 237, € 38, ISBN 978-88-9224-087-2.

This volume brings together the Proceedings of the Study Day of the Department of Biblical Theology of the Pontifical Gregorian University, which took place on 22 March 2022. To the six contributions that were presented at the event, others have been added in the present publication. Together, these texts are a follow on to an earlier volume entitled *La Bibbia si apre a Pasqua. Il lezionario della Veglia pasquale: storia, esegesi, liturgia* (ed. J.-P. SONNET, Lectio 9, GBPress-San Paolo, Roma-Cinisello Balsamo 2016), dedicated to the Easter Vigil lectionary.

The liturgy of the Solemnity of Pentecost includes an evening Mass with the possibility of organizing a Vigil in which four readings from both the Old and New Testament are read. In addition, a Mass of the Day in which the first reading is always Acts 2:1-11, while the second reading and the Gospel for the Mass changes according to the year (cycle A, B or C respectively).

In the volume, a chapter is dedicated to each of the readings for the Solemnity in question, to which other texts of a liturgical and dogmatic nature are also added. On the one hand, this inclusion broadens the horizons of biblical exegesis, and, on the other, they foster interdisciplinarity and dialogue between different theological aspects.

The notable characteristic of this book is to be found in what is called liturgical reading or liturgical exegesis (p. 35) of the Bible: «This new sensibility requires a different hermeneutical stance that emerges and is shaped by the celebration» (p. 8. The quotations here have been translated into English by the author). This inclusion is very welcome to the discipline of biblical studies.

What this means is that the liturgy constitutes the context from which the exegete is invited to interpret the various pericopes, which, in this specific case, are those proposed for the Solemnity of Pentecost. The single biblical passage is illuminated by the literary context provided by the other readings, the responsorial psalm, and all the other elements proposed by the liturgy, for example, the biblical verse preceding the Gospel reading, the Gospel itself, the titles given to the individual texts, and the euchology of the celebration.

When commencing from this premise, we can understand why the biblical passage is often retouched, and sometimes presented with even substantial cuts that go so far as to propose an altered text. When this is done, what is presented is no longer that of the biblical book, but should be considered functional to the liturgical reading of the Bible. In addition, this exegesis recovers typology, which is an important procedure of ecclesial tradition that interprets individual pericopes, while taking into account the relationship between the Old and the New Testament.

Following an outline of the general framework of the volume, I turn my attention to the presentation of the individual contributions, and then to some evaluative considerations.

The introduction to the volume contains a brief presentation of the liturgical reading of the Bible, and provides some information about the Pentecost in the Jewish tradition and in the New Testament too. Following this introduction, the volume is divided into two distinct sections: the first, devoted to the Vigil of Pentecost/Pentecost Eve Vespers Mass with vigil celebration (Part One); the second, to the Daytime Mass (Part Two).

In the first part (nine chapters), the four Old Testament texts that are analysed are alternatively proposed as the first reading when there is an evening Mass on the Eve of Pentecost. Instead, when there is a Vigil all four readings are used. In addition, Responsorial Psalms are read too, followed by the second reading and the Gospel, which remain unchanged. The concluding contribution of Part One has been entrusted to Giuseppe Midili, a liturgist, whose task is to link the Word of God with the euchology and the ritual structure, bringing out the liturgical theology of the celebration in question (pp. 109-123).

Each author has followed a specific methodology in commenting on the biblical text, and each one has also endeavoured to combine his or her methodological approach with the liturgical reading mentioned above. To illustrate this, here follows several significant examples, though the others are worthy of consideration too. Vasile Basota («The Tower of Babel, the question of language, and the God of nations in Gen 11:1-9», pp. 15-33) devotes space to examining the socio-political and religious context of the author of Gen 11:1-9, while focusing in particular on Babylon and its tower. The author commences explaining the meaning of Babylon and its tower in the 6th cent., then at the time of Nebuchadnezzar II, and later after Nebuchadnezzar II, thus developing the relationship between Babylon, the tower and the god Marduk. The reconstruction of this context, conducted with a certain erudition, permits the author to present the theology of Gen 11:1-9, developing the themes mentioned in the title of the chapter – the question of tongues and language –, which is also dealt with from an eschatological and universal perspective.

Fabrizio Ficco («The Word and the Fire [Ex 19:3-8a.16-20 b]», pp. 35-44) dedicates his text to the analysis of the passage proposed as the second reading of the lectionary of the Vigil Vespers Mass. This text presents a rather different physiognomy compared to the biblical pericope, from which various verses have been cut, leading to a passage that presents two moments: on the one hand, the dialogue between the Lord and Moses (Ex 19:3-8a), and on the other, the theophany proper (19:16-20b). The author adequately integrates the analysis of the biblical text and the liturgical perspective credibly.

In the «And we shall all be prophets... A different look at Jl 3:1-5» (pp. 55-64), a contribution by Elżbieta M. Obara, the author takes a specific position in the discussion on the type of universalism present in the prophetic passage. This point of view commences from the meaning of the syntagma «the totality of all flesh», which could refer either to every human being, or to every human being within Israel. The author inclines towards the more universalistic interpretation,

and from this assumption, she develops a fascinating proposal, which, however, does not sufficiently take into account the problematic present in the text. It seems that the decidedly universalist perspective is in fact clear in the quotation from J1 3 that we read in Acts 2:17-21, while it is extensively discussed with regard to the prophet Joel, as is evident from the discussion among exegetes on the issue.

A stimulating approach, and generally quite new for exegetes, is offered by Pino Di Luccio in his commentary on the Gospel passage «Jesus gives the water of the Spirit (Jn 7:37-39)» (pp. 95-107). In the contribution, the author interprets the text by making ample reference to Jewish sources, which would, in his opinion, also allow some textual problems present in the Gospel passage to be resolved.

These are a few examples of the type of material that the reader can find in the first part of this book, and of the variety of approaches used. From this selection of representative contributions to the volume the reader can ascertain both the type of approach, and the possible problems that may raise.

A not so dissimilar structure is followed in Part Two. This next section of the volume opens with a contribution dedicated to the text of Acts 2:1-11, an unchanged first reading of the Mass scheduled for the Day of Pentecost. This is followed by the commentaries on the second reading and the Gospel, which vary according to the year (A, B or C).

As was the case at the end of Part One, a liturgical chapter is added, once again entrusted to Giuseppe Midili, which summarises the thematic development that emerges from the readings proposed for the various cycles (pp. 211-218). Concluding Part Two, the volume closes with a contribution of a dogmatic nature by Alberta Maria Putti (pp. 219-228). This contribution consists of three aspects of Christian pneumatology that are revealed at Pentecost, which the author explores in depth. The titles of the three aspects are: the Spirit makes participants in the life of Christ; the Spirit giver of gifts; and, Pentecost is the presence of eschatology here in history.

The second part of the volume furthers issues that emerged earlier. For example, J.-P. Sonnet dedicates a brief and evocative commentary to the story of Acts 2:1-11, by linking it to the Jewish practice of stringing a necklace of pearls that are formed by individual biblical texts («The Word in the fire: from Mount Sinai [Deut 4] to the cenacle [Acts 2]», pp. 127-133). Scott N. Brodeur («The indwelling of the Spirit and the adopted sons of God, co-heirs with Christ [Rom 8:8-17]», pp. 159-168) presents a rhetorical and theological analysis of the passage in Rom 8:1-17 (even though the passage in the text for the Mass begins in 8:8), which, in his opinion, in turn is part of the broader rhetorical-literary composition consisting of Rom 8:1-39.

Francesco Graziano, commenting on the Gospel passage proposed for year C («“In-manifestation to him I myself”. The Paraclete in the Gospel of Pentecost of year C [Jn 14:15-16.23b-26]», pp. 191-209), uses a rhetorical method, but of a different type from the previous one, i.e. biblical-semitic rhetoric, and analyses Jn 14:15-24, after presenting the composition of this literary sub-sequence. The author, therefore, does not remain strictly within the textual limits proposed

by the liturgy, but analyses a passage that most closely corresponds to the criteria of delimitation of the pericope that derive from the exegetical method he uses.

As can be seen from the examples mentioned here, which are taken from the Parts One and Two of the volume, each author has attempted to combine the exegetical approach with the liturgical perspective that characterises the volume. The results, however, should be evaluated on a case-by-case basis as at times the integration appears more successful, while in other cases it is less evident. Nonetheless, this does not undermine the positive and welcome contribution the project makes, or the interdisciplinary nature that characterises it any less valid. Certainly, the individual contributions are interesting and rich in information and exegetical-theological reflections, therefore it is an essential reading for students of theology above all, but also to all those who have cultivated an interest in the liturgy.

In closing, I suggest one last consideration of a more general nature to bring to the reader's attention. The new and sometimes innovative context that the liturgy imposes on the biblical texts, which are selected and often cut where some verses do not seem suitable for the celebration, is explained in the book. Let us quote, for example, what Midili states about Ex 19:3-8a.16-20b: «The verses left out (from 8b to 15) describe the preparation of the people for the divine manifestation, but they introduce themes that are beyond the scope of the liturgical editor [...]. By expunging these verses, the role of the mediator is reduced, highlighting instead the Church, the new Israel, the subject of the new alliance» (p. 116). Even if *Lumen Gentium* 9 is cited, it should still be remembered that the expression «the Church is the new Israel» is not biblical and that the question is much discussed on a theological level, without giving the impression that this is an established fact.

To cite one other example, the same author writes about the Gospel passage chosen for the Mass on the Day of Pentecost, year C: «In light of the narrative purpose, revealed by the collection, the choices of the lectionary made on the pericope are better understood, which is the result of careful cutting» (p. 212). Without detracting anything from the value of this liturgical interpretation, which is based on typology, I nevertheless remained perplexed when faced with operations of this type, which seem to adapt the biblical text to themes and concepts already decided elsewhere that Scripture should only endorse.

Furthermore, the fact that many believers listen to the Bible mainly during liturgical celebrations or meditate almost exclusively on texts taken from the Mass, usually from the Gospels, makes an intervention of this nature even more problematic, because it does not favor an approach to the biblical text itself, but only in this mediated form. The responsibility, in this case, does not lie with the liturgist, but this fact should invite to prepare differentiated paths of approach to Scripture at a pastoral level, the liturgical one included, but not predominantly or even exclusively from the one proposed.

These last considerations and the risks highlighted here are not discussed in the volume under review. On the contrary, we note that the various biblical scholars have made a commendable effort of integration between their respective

methodologies and liturgical exegesis, and have proposed a model of interdisciplinarity that could be usefully applied to similar projects.

Donatella Scaiola
 Pontificia Università Urbaniana
 scaiola.donatella@gmail.com

GIUSEPPE DE VIRGILIO, *Bibbia e catechesi. Profili e percorsi* (Biblioteca de Scienze Religiose Apollinare), EDUSC, Roma 2023, pp. 396, € 35, ISBN 979-12-5482-145-9.

Entre las múltiples formas y modalidades con las que la Biblia ha sido utilizada en la misión evangelizadora de la Iglesia, el presente volumen se propone reflexionar críticamente sobre la relación entre el texto sagrado y la catequesis. Y entre los diversos modos posibles de tratar este tema, la obra en reseña se centra en la catequesis bíblica, entendida como una acción de mediación pedagógica de los contenidos de la Escritura, respetuosa tanto del contexto histórico y literario de los textos como del contexto vital del individuo y de la comunidad creyente.

Para desarrollar los contenidos, el autor articula su obra en tres partes con tres capítulos cada una. La primera, titulada «Perfiles», examina las peculiaridades de la relación entre la Biblia y la catequesis en general, mientras que en las otras dos (los «Recorridos») se analizan algunos pasajes escogidos del Antiguo y del Nuevo Testamento según el esquema presentación – interpretación – mensaje. Estos tres momentos, íntimamente relacionados, tienen la función, respectivamente, de «introducir el contexto y la articulación de cada perícopa», relevar «los aspectos esenciales del texto y su riqueza histórico-literaria» y «resumir el valor teológico-espiritual del contenido del pasaje, releyéndolo y actualizándolo en perspectiva catequística» (p. 105).

Es probable que la primera parte, de carácter compilatorio, sea la más sustanciosa para un lector que busque información dentro de un cuadro conceptual de referencia. Esta sección intenta definir la identidad de la Biblia y de la catequesis para luego, según las exigencias de la reflexión contemporánea, profundizar otros temas y mostrar su mutua interconexión; concretamente: el dinamismo de la evangelización y de la educación a la fe; la dimensión bíblica de la pastoral; y los modelos, las orientaciones, las tareas, las formas, los enfoques, las metodologías y los contenidos tanto de la animación bíblica como, especialmente, de la catequesis. En estas páginas, el autor recupera e integra el pensamiento de otros académicos que ya han estudiado estos temas. Las notas a pie de página y la abundante bibliografía aportada sostienen el discurso. La rica literatura, sin embargo, no es del todo homogénea, pues alterna obras de reciente publicación con estudios hoy clásicos. Hay que señalar, además, la densidad de contenido de los tres primeros capítulos, que cubren un amplio espectro de materias; tal vez sería conveniente reducir los temas o seleccionarlos diversamente en función

del lector. No obstante, a mi juicio, una dificultad radica precisamente en identificar a quién se dirige el libro. En efecto, en la solapa posterior del volumen se afirma que los destinatarios de la reflexión no son solo aquellos que se mueven en un «ámbito propiamente académico» sino también «todos los que se dedican a la pastoral, especialmente los que trabajan en la enseñanza, en la catequesis y en la formación de grupos bíblicos». Aunque ambos grupos no son incompatibles, tampoco pueden ser simplemente equiparados, tanto en lo que se refiere a sus competencias básicas como a sus necesidades formativas. Por último, algunos puntos, como la relación entre catequesis y teología pastoral, entre catequesis como práctica y como objeto representado, o entre Biblia y narración, se beneficiarían con una mayor profundización, aunque probablemente esto vaya más allá de los objetivos de un libro que intenta ser en cierto modo sintético.

Las partes segunda y tercera, de carácter más didáctico, se centran – como ya se ha dicho – en algunos episodios bíblicos privilegiados «por su riqueza temática y su utilidad catequética» (p. 101). En concreto, son doce pasajes del Antiguo Testamento y veintinueve del Nuevo Testamento. El recorrido, secuenciado canónicamente, abarca la historia de la salvación desde sus orígenes hasta su final escatológico. Conocido biblista, el autor ofrece una lectura «simplificada y esencial» de los fragmentos seleccionados, evitando intencionadamente «profundizaciones exegéticas no directamente pertinentes a la finalidad de la propuesta didáctica» (p. 21). Con respecto al análisis escriturario, no hay nada que decir. Sin embargo, para evaluar la pertinencia de la propuesta didáctica, es oportuno preguntar – una vez más – quiénes son los destinatarios de los itinerarios ofrecidos. El tipo de reflexión hace pensar en catequistas o en miembros de grupos comunitarios de lectura de la Escritura solamente adultos que, además, dan la impresión de ser meros receptores de un mensaje.

Para concluir, la *Cena de Emaús* del Caravaggio, que ilustra la tapa, anticipa al lector cuál es el icono preferido por el autor para significar el dinamismo de la catequesis bíblica. Del mismo modo que hizo el Resucitado con los dos discípulos, también esta catequesis está llamada a «declinar la riqueza del mensaje bíblico y actualizarlo» (p. 360) según la condición biográfica, histórico-cultural, de fe y eclesial de los destinatarios. Con este fin, el volumen de De Virgilio pretende ofrecerse como una ayuda. No podemos sino desear que logre su objetivo.

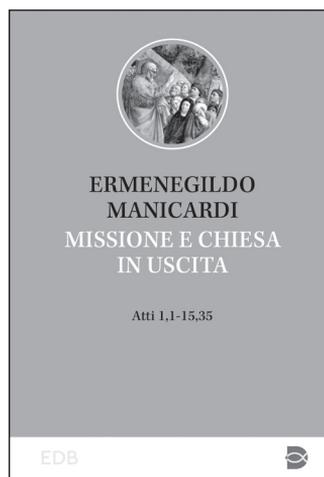
Gustavo Cavagnari
Pontificia Università Salesiana
cavagnari@unisal.it

ERMENEGILDO MANICARDI

Missione e Chiesa in uscita

At 1,1-15,35

Alla luce del testo degli Atti degli Apostoli, l'autore suggerisce il grado di urgenza di molti aspetti del cammino odierno della Chiesa e stimola la riscoperta della sua identità sinodale. Nell'odierno cambiamento d'epoca, ripercorrerne la crescita dalle origini attraverso i concetti di *missione* e *uscita* può aiutare un discernimento teologicamente chiaro, attento all'ascolto reciproco e alla comunione.



«STUDI BIBLICI»

pp. 288 - € 25,00



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

FRANÇOIS VARILLON

Sette discorsi inediti sulla fede

Riuniti e presentati da Dominique Salin

Gesuita e grande divulgatore, padre Varillon ha saputo come nessun altro parlare al grande pubblico delle questioni teologiche e spirituali, rendendo accessibili anche le nozioni più complesse della fede cristiana. Il libro raccoglie le conferenze che egli tenne verso la fine della sua vita, tra il 1974 e il 1975, su temi di grande e sorprendente attualità, trattati con semplicità e chiarezza.

Un giorno chiedevano a un bambino: «Il mondo è buono?», «Sì», ha risposto il bambino, «il mondo è buono». «E perché, piccolo mio, il mondo è buono?», «Perché possiamo farlo buono». Nella semplice risposta di quel bambino c'è più saggezza che in tutte le elucubrazioni dei filosofi. L'importante non è comprendere il male, poiché non lo si può comprendere: l'importante non è neanche il male in sé, ma la nostra protesta contro di esso.

François
Varillon
Sette discorsi
inediti
sulla fede

Riuniti e presentati da Dominique Salin

EDB



«TEOLOGIA»

pp. 124 - € 16,00



SOCIETÀ EDITORIALE IL PORTICO Spa
Via Scipione Dal Ferro, 4 - 40138 Bologna
Tel. 0513941205 - commerciale@ilporticoeditoriale.it

