

RIVISTA BIBLICA

ORGANO DELL'ASSOCIAZIONE BIBLICA ITALIANA

Anno LXIX - Volume LXIX



EDIZIONI DEHONIANE BOLOGNA

2021

RIVISTA BIBLICA

Trimestrale dell'Associazione Biblica Italiana

Quarterly of the Italian Biblical Association

ANNO LXIX - N. 1

Gennaio-Marzo
January- March

Direttore / General Editor: Flavio Dalla Vecchia (Brescia)

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

Comitato di Redazione / Editorial Board

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

Comitato Scientifico / Advisory Board

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

Segretari di Redazione / Editorial Assistants

Roberto Mela, roberto.mela@dehoniani.it
Giuseppina Zarbo, zarbogiusy@libero.it

Direttore Responsabile / Managing Director

Alfo Filippi, alfo.filippi@dehoniane.it

Abbonamento annuo (2021) / Annual Subscription (2021):

Ordinario Italia € 53,00 / Ordinary Italy € 53,00

Italia annuale enti: € 66,00 / Ordinary Italy Organizations € 66,00

Esteri: Europa € 69,00; Resto del mondo € 74,00 / Foreign: Europe € 69,00;

Rest of the World: € 74,00

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

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

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

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

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

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

Stampa / Printer: LegoDigit s.r.l., Lavis (TN) 2021

Sull'apocalittica neotestamentaria

La pandemia scoppiata nel 2020, e purtroppo ancora in atto, ha segnato profondamente la nostra vita, lasciando dietro di sé un impressionante retaggio: ha messo infatti l'umanità di fronte ai suoi limiti, in un settore in cui tante società – in particolare quelle sviluppate – pensavano di avere ormai messo in atto quelle strutture e quelle difese che sembravano in grado di arginare fenomeni che nel passato hanno visto tante culture soccombere a disastri ambientali ed epidemie. Il nemico si è rivelato subdolo e imprevedibile. Soprattutto ha limitato i nostri spostamenti, sospeso gran parte delle attività accademiche e per molti di noi non è stato agevole accedere ai centri di ricerca o alle biblioteche, sebbene il web ci abbia in parte sostenuto.

Nonostante ciò la ricerca è proseguita e non sono mancati apporti anche a Rivista Biblica: ringrazio perciò tutti coloro che a vario titolo consentono all'Associazione Biblica Italiana di offrire uno strumento che – pur attento e aperto alla collaborazione internazionale – cerca di valorizzare il lavoro di tanti studiosi italiani.

Anche quest'anno la Rivista propone un tema unificante nel contributo che apre il singolo quaderno. Dopo un confronto nella redazione, la scelta è caduta su: *L'apocalittica neotestamentaria come ermeneutica sui generis del «fenomeno apocalittico» più generale.*

Poiché l'«apocalittica» è un tema vasto e complesso, e come tale può essere considerata piuttosto un'«invenzione» degli studiosi moderni che un fenomeno culturale e religioso del giudaismo antico, bisognerebbe evitare di ritenerla una realtà già preconfezionata, da porre a confronto a sua volta con gli scritti neotestamentari e antico-cristiani. Nell'affrontarla invece come manifestazione di tendenze religiose *in fieri*, anche quanto si può rilevare nel NT può essere visto come elemento di sviluppo del fenomeno, che ha contribuito a formulare in una sua versione particolare. Rovesciando la prospettiva, si tratta dunque di studiare quale sia l'apporto specifico, e forse determinante, del NT all'apocalittica, nell'ambito delle sue variegate manifestazioni nel mondo giudaico coevo. Come già si può intravedere da questa impostazione della ricerca, lo studio dell'apocalittica neotestamentaria corre parallelo a quello del messianismo, che è appunto anch'esso frutto

di una costruzione operata dagli scritti neotestamentari sulla base di un fenomeno più ampio del mondo giudaico, altrettanto complesso e dai contorni non ben definiti in quel medesimo periodo storico. E come il messianismo neotestamentario è venuto a rappresentare una versione particolare di quel fenomeno, che è sopravvissuta nella tradizione cristiana con forza diremmo normativa, mentre il mondo giudaico ha proseguito per altre strade, così l'apocalittica neotestamentaria e cristiana si è imposta in maniera decisiva sul piano della teologia della storia, mentre nel mondo giudaico (contrariamente al messianismo) quella che noi chiamiamo apocalittica è caduta quasi nel silenzio (ne è testimonianza il fatto che gli scritti giudaici ritenuti apocalittici siano stati pressoché dimenticati, per venire riscoperti solo in epoca moderna dalla tradizione cristiana).

Un primo contributo, proposto da Eric Noffke (Facoltà Valdese, Roma), si concentra sull'apocalittica come teologia e come letteratura e offre uno *status quaestionis* dei diversi approcci al problema.

Seguirà un contributo di Lorenzo DiTommaso (Concordia University, Canada) sulla produzione apocalittica non canonizzata contemporanea alla formazione degli scritti che comporranno il NT; si tratta di testi giudaici che solitamente sono ritenuti espressione di concezioni «apocalittiche» e che possono essere posti a confronto con analoghi testi neotestamentari, senza con questo pensare a influssi diretti sul piano strettamente letterario, tenendo conto che alcune opere, che in qualche modo possono essere ricondotte a quest'ambito, sono state composte nel corso del I sec. d.C, perciò sono più o meno contemporanee alla formazione del NT.

Un terzo contributo affronterà le raffigurazioni apocalittiche di Gesù e il loro nesso con il «Gesù storico» e sarà proposto da Federico Adinolfi (ISSR, Mantova). Il raffronto sarà spostato sulla figura di Gesù, distinguendo al riguardo tra l'eventuale «coscienza» apocalittica di Gesù stesso e il rivestimento apocalittico della sua persona nella successiva elaborazione del significato della sua figura «storica».

Infine Luca Arcari (Università Federico II, Napoli) si concentrerà sugli elementi apocalittici della raffigurazione di Gesù nel *corpus johanneum*.

Completterà la trattazione un osservatorio bibliografico, che presterà attenzione ad approcci recenti di studiosi italiani sul tema e sarà proposto da Luca Pedroli (PIB, Roma).

L'apocalittica giudaica. Uno *status quaestionis*

Nel secondo capitolo del suo *L'ambiente del Nuovo Testamento*, dedicato ai «Movimenti religiosi e correnti spirituali del giudaismo dell'epoca del Nuovo Testamento», E. Lohse inizia parlando dell'apocalittica, che colloca tra il II sec. a.C. e il II d.C. La presenta come una corrente teologica coerente, che si sviluppa intorno a una angosciante domanda: quando Dio attuerà le sue promesse a Israele? Il presente, infatti, viene visto come la negazione di queste ultime, in un mondo sottomesso alla corruzione e al male a causa del peccato di Adamo. «Nei diversi libri composti in quel periodo, si parla di una speranza orientata verso la fine e la si descrive: in ciò è riconoscibile una determinata struttura fondamentale che, nonostante le differenze, si mantiene tale pur tra le diverse formulazioni».¹ Su questo manuale studiavamo alla fine degli anni 80 del Novecento, e fa una certa impressione vedere come in questo campo di studio le cose siano molto cambiate: oggi non si potrebbero più fare delle affermazioni così nette. La portata di questo cambiamento sarà l'oggetto di questa rassegna.

1. La scoperta della letteratura apocalittica

Partiamo dall'inizio, verificando di che genere di testi stiamo parlando. Da quando si è iniziato a studiare il mediogiudaismo coi metodi della critica storica, infatti, uno dei nodi cruciali è stato quello della classificazione di un numero sempre crescente di scritti, che faticavano a trovare una loro collocazione nei gruppi religiosi di cui ci parlano le fonti antiche, prima di tutto Flavio Giuseppe.² Ostico in modo particolare è stato capire chi ha scritto quelle opere che in genere vengono chiamate apocalissi (letteralmente: «rivelazioni»), per la loro affinità con la canonica Apocalisse di Giovanni. Dagli inizi del XIX secolo in poi, è anche cresciuto il numero delle apocalissi note, il che

¹ E. LOHSE, *L'ambiente del Nuovo Testamento*, Brescia 1980, 56.

² FLAVIO GIUSEPPE, *Ant.* 18,2-5.

poneva un duplice problema. Per prima cosa, si doveva rendere conto delle somiglianze che le accomunavano: al di là dell'appartenenza a uno specifico genere letterario, è chiaro che ci sono alcune idee e una visione del mondo ricorrenti, accanto, però, anche a delle differenze teologiche non trascurabili. Poi, però, si doveva spiegare la ragione per cui alcune di queste idee si ritrovano in opere che non sono delle apocalissi. Dietro questa letteratura esisteva una teologia specifica, indipendente da un preciso genere letterario? Era da identificare con un gruppo noto dalle fonti, oppure abbiamo a che fare con un movimento altrimenti sconosciuto?

Una collezione in crescita

La prima collezione di Apocrifi dell'Antico Testamento, il *Codex pseudepigraphus Veteris Testamenti*, è stata pubblicata in due volumi del 1713 e del 1723 ad opera di Johan Albertus Fabricius; raccoglieva gli apocrifi dell'Antico Testamento noti a quel tempo. Ad esempio di *4Esdra* non si era mai persa la memoria, mentre *1Enoc* era noto solo dalle poche citazioni greche di Sincello. Rispetto alle edizioni attuali sembra relativamente piccola, perché in effetti è solo nel corso del XIX secolo che si moltiplicano le pubblicazioni di nuovi scritti che via via vengono scoperti o di cui vengono pubblicate le edizioni critiche, permettendone uno studio più approfondito. Ecco i principali:

- Il Primo libro di Enoc (etiopico): 1851
- Il Libro dei Giubilei (etiopico): 1859
- Il Testamento di Mosè (latino): nel 1861
- Il Secondo Libro di Baruch (siriaco): 1866
- L'Apocalisse di Mosè nel 1866 e la Vita Adamo ed Eva nel 1878
- L'Apocalisse di Abramo (paleoslavo): 1892
- Il Secondo Libro di Enoc (paleoslavo): nel 1899 si pubblica l'edizione critica, anche se Charles nel 1896 aveva tradotto in inglese un solo manoscritto
- I Testamenti dei 12 Patriarchi (greco): 1908

La varietà delle lingue in cui queste apocalissi sono sopravvissute (etiopico, armeno, georgiano, paleoslavo) evidenzia le difficoltà legate a questa ricerca, che rimane (ancora oggi) troppo sovente legata a un piccolo numero di filologi. Saranno, infatti, solo le collezioni in traduzione a rendere disponibili questi testi al mondo degli studiosi. È

dunque difficile sottovalutare l'importanza di collezioni come quella Kautzsch,³ *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments* in due volumi, del 1900, e quella di Charles,⁴ anch'essa in due volumi, del 1913, testimoni di un nuovo interesse per questa letteratura che stimolò la produzione di una serie di saggi tra la metà del XIX secolo e i primi anni del XX.

Sarà poi la scoperta dei manoscritti di Qumran (a cominciare dal 1947), a dare un nuovo impulso anche agli studi sull'apocalittica, perché le opere di carattere settario lì rinvenute aprono una nuova finestra su un gruppo indubbiamente «apocalittico». La pur lenta pubblicazione e traduzione dei famosi rotoli ebbe un notevole impatto su questo ambito di ricerca, non solo per i nuovi testi rinvenuti, ma anche per i cambiamenti che questa scoperta ebbe sugli studi del mediogiudaismo in generale. Per comprendere queste opere, infatti, si ricominciò a lavorare sulla letteratura apocrifa già nota, e questo ebbe come prima conseguenza una nuova comprensione del periodo storico del Secondo Tempio. Le stesse denominazioni ne sono una testimonianza, da *Spät Judentum* (tardo giudaismo) in uso fino agli anni Settanta del XX secolo, negli anni ottanta si passa a *Early Judaism* (protogiudaismo) o *Middle Judaism* (mediogiudaismo, più adatta a evidenziare la sua collocazione tra l'epoca persiana e la divisione tra cristianesimo e giudaismo rabbinico): si abbandona il quadro di un giudaismo ingessato, legalista, privo dell'antico spirito profetico, a favore della rappresentazione di un giudaismo vitale, poliedrico, che ha dato vita a molti partiti religiosi e a una letteratura della Bibbia tanto vivace quanto multiforme, al punto che talvolta si è parlato di «giudaismi», al plurale. In questo modo si riscopre anche la piena ebraicità di alcuni testi che ancora nel 1958 J. Daniélou, nel suo studio sulla teologia del giudeo-cristianesimo,⁵ considerava giudeocristiani (uno per tutti, i *Testamenti del 12 Patriarchi*).

Il rifiorire degli studi porta anche a una nuova stagione di traduzioni nelle principali lingue europee. Nel 1983 esce la collezione in

³ E. KAUTZSCH, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, 2 voll., Tübingen 1900.

⁴ R.H. CHARLES (ed.), *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*, 2 voll., Oxford 1913.

⁵ J. DANIELOU, *La teologia del giudeo-cristianesimo*, edizione italiana a cura di C. PRANDI, Bologna 2016.

due volumi di J. Charlesworth,⁶ che comprende ben 52 scritti, rispetto ai 17 della collezione di Charles. Il primo volume è dedicato alle apocalissi e ai testamenti, sovente ad esse affini. In Italia viene pubblicata la collezione di P. Sacchi, in cinque volumi, per un totale di 26 scritti (a cui si devono aggiungere i 18 scritti giudaico-ellenistici, di alcuni dei quali abbiamo solo scarsi frammenti, tradotti nel V volume a cura di Lucio Troiani).⁷ Non è facile oggi, con tutti gli strumenti a disposizione, capire come allora queste pubblicazioni abbiano aperto una porta su un nuovo mondo, ancora tutto da scoprire.

Si devono quindi ricordare le traduzioni dei testi di Qumran, tra i quali troviamo alcune apocalissi e un'ampia letteratura di tipo «apocalittico», nelle collezioni di L. Moraldi⁸ e F. Garcia Martinez (C. Martone ha curato la traduzione italiana dei testi).⁹ Oggi si cominciano a raccogliere i frutti di quel grande lavoro di edizioni critiche e traduzioni, che ha permesso l'accesso a questi scritti da parte di un pubblico molto ampio.¹⁰ Vorrei ancora menzionare la scoperta di Nag Hammadi e quelle successive in Egitto, anche se meno eclatanti, di manoscritti copti cristiani. Benché qui si esuli dall'apocalittica giudaica strettamente intesa, l'esame delle apocalissi gnostiche o cristiane non è di poca importanza per la comprensione del fenomeno dell'apocalittica in se stesso, anche per determinare se una delle radici dello gnosticismo si deve porre nell'apocalittica.

⁶ J.H. CHARLESWORTH (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, 2 voll., Garden City-New York 1983-1985.

⁷ P. SACCHI (ed.) *Apocrifi dell'Antico Testamento*, voll. 1 e 2, Torino 1981, 1989, voll. 3-5, Brescia 1997, 1999, 2000.

⁸ L. MORALDI (ed.), *I manoscritti di Qumran*, Torino 1986.

⁹ F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Testi di Qumran*, edizione italiana a cura di C. MARTONE, Brescia 1996.

¹⁰ Sul rapporto tra l'apocalittica e il gruppo di Qumran si possono vedere: J.J. COLLINS, «Was the Dead Sea Sect an Apocalyptic Movement?», in L.H. SCHIFFMAN (ed.), *Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls*, Sheffield 1990; F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Qumran and Apocalyptic: Studies on the Aramaic Texts from Qumran*, Leiden-New York-Köln, 1992; ID., «Les Traditions apocalyptiques à Qumran», in C. KAPPLER (ed.), *Apocalypses et voyages dans l'Au-Delà*, Paris 1987, 201-235; H. STEGEMANN, «Die Bedeutung der Qumranfunde für die Erforschung der Apokalypstik», in D. HELLHOLM (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, Tübingen 1983, 495-530.

La prima fase della ricerca sull'apocalittica

Veniamo adesso al fenomeno dell'apocalittica. Il primo a impiegare il termine in maniera tecnica è stato F. Lücke¹¹ nel 1832, per indicare quel fenomeno letterario e culturale che accomuna alcuni testi giudaici all'Apocalisse di Giovanni e al libro di Daniele, a quei tempi il primario oggetto di studio. Trattandosi di due scritti decisamente particolari all'interno della Bibbia, si cercava una letteratura affine con cui confrontarli per apprezzarne la particolarità. In questa prima fase della ricerca, l'apocalittica viene vista come un'erede sbiadita della profezia, che aveva compensato la perdita dello spirito profetico con un linguaggio fantasioso, segno di influenze babilonesi e persiane. L'originalità delle due apocalissi canoniche starebbe proprio nel recupero di quella forza spirituale: alla luce del messaggio di Cristo, soprattutto nell'Apocalisse di Giovanni questa recente forma letteraria avrebbe preso nuova energia.

Per quanto al servizio dello studio della Bibbia, però, nacque così un nuovo ambito di ricerca che diede vita a una discussione interessante, per cercare di comprendere le peculiarità delle apocalissi e della loro teologia: l'ipotesi di lavoro è che esse siano espressione di un movimento teologico peculiare in seno a Israele, da definire, magari identificandolo con uno di quelli noti dalle fonti antiche (con una particolare preferenza per l'essenismo). Per avere uno specchio del dibattito in corso tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo, si può prendere ad esempio la voce «Apocalyptique» del *Dictionnaire de la Bible*, a cura di J.-B. Frey,¹² dove si scorgono dinamiche simili a quelle che animano il dibattito attuale, ma con almeno due grandi differenze. La prima è la sudditanza agli studi biblici, che implicava allora una svalutazione del valore specifico di questa letteratura; la seconda è la limitatezza delle fonti, rispetto a quelle oggi a disposizione. Eppure in questo articolo si colgono intuizioni che si sarebbero affermate solo circa sessanta anni dopo, come l'idea di un giudaismo molto variegato al suo interno e per nulla unitario (e in cui le apocalissi non esprimono una riflessione teologica minoritaria, di nicchia, al contrario!) o la convinzione che l'apocalittica sia un prodotto originale na-

¹¹ F. LÜCKE, *Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung des Johannis in die gesamte apokalyptische Literatur*, Bonn 1832.

¹² J.-B. FREY (ed.), *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, Tome 1^{er}, Paris 1928. Di quegli anni segnalò anche: W. BOUSSET, *Die jüdische Apokalyptik, ihre religionsgeschichtliche Herkunft und ihre Bedeutung für das Neue Testament*, Berlin 1903.

to dalla rilettura dell'Antico Testamento alla luce del multiculturale contesto ellenistico.

Nel periodo tra le due guerre non si notano sviluppi di rilievo: l'apocalittica viene comunemente considerata una corrente teologica affine ai partiti religiosi giudaici noti, più o meno degna erede della profezia, un campo di studi degno di attenzione principalmente perché sembra essere indispensabile per capire il Nuovo Testamento. D'altra parte, uno studioso del calibro di A. Schweitzer¹³ aveva affermato agli inizi del secolo che la figura di Gesù dev'essere compresa all'interno dell'apocalittica, scuotendo profondamente la ricerca sul Gesù storico.

I pionieri del campo, come Charles, sono molto influenzati dalla contemporanea atmosfera dominante gli studi biblici: la ricerca quasi ossessiva delle influenze teologiche e letterarie, delle possibili fonti, degli strati redazionali e delle interpolazioni li portano a sezionare i testi perdendo talvolta di vista la forma finale in cui essi ci sono giunti. Ritroviamo questo approccio da R.H. Charles fino a H.H. Rowley¹⁴ e D.S. Russel. Un buon esempio potrebbe essere la ricerca di H. Gunkel¹⁵ sul recupero del materiale mitologico e delle tradizioni usate nelle apocalissi, spiegando le ripetizioni presenti nei testi come tecniche tipiche della cultura orale. Anche P. Sacchi, ancora settanta anni dopo, lavorerà molto in questo senso, soprattutto sul *Libro dei Vigilanti* (1En 6-36), in cui evidenzia diversi strati redazionali. Nonostante le possibili critiche, si trattò di un lavoro che ha dato frutti importanti, per capire le dinamiche della formazione e della trasmissione della letteratura apocrifa.

Almeno fino agli anni Settanta del XX secolo, si lavora molto anche sull'idea della continuità con la profezia veterotestamentaria, nel tentativo di comprenderne le modalità e i termini, un tema presente nella ricerca fin dai tempi di A. Hilgenfeld,¹⁶ che vedeva nell'apocalittica un tentativo di rivitalizzare l'antico fervore religioso dei profeti, divenendo così il ponte tra Antico e Nuovo Testamento. Più di cento

¹³ A. SCHWEITZER, *Storia della ricerca sulla vita di Gesù*, Torino 2019 (originale del 1906).

¹⁴ H.H. ROWLEY, *The Relevance of Apocalyptic. A Study of Jewish and Christian Apocalypses from Daniel to Revelation*, London 1947.

¹⁵ H. GUNKEL, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, Göttingen 1895.

¹⁶ A.B.C. HILGENFELD, *Die jüdische Apokalyphtik in ihrer geschichtlichen Entwicklung: ein Beitrag zur Vorgeschichte des Christentums: nebst einem Anhang über das gnostisch System des Basilides*, Jena 1857.

anni dopo, P.D. Hanson¹⁷ ribadisce l'origine dell'apocalittica proprio nella profezia del VI sec. a.C., distinguendo in essa un partito ierocratico (per es. Aggeo, ben lontano dalle posizioni apocalittiche) e uno visionario (per es. Zaccaria, deutero-Isaia, Isaia 24–27). L'aspetto apparentemente paradossale della ricerca di Hanson, però, sarà quello di mettere in evidenza anche le profonde differenze tra profezia e apocalittica: l'una vede l'intervento di Dio nella storia, l'altra al di fuori della storia; l'una non ha gli interessi speculativi tipici dell'altra. Si cerca, dunque, di trovare la ragione di questa differenza al di fuori della profezia, che Hanson aveva invece risolto con la formula *Two sides of a continuum*,¹⁸ senza però convincere tutta la critica.

Una voce originale in questo panorama è quella di G. von Rad,¹⁹ che cerca di evidenziare il legame tra apocalittica e sapienza d'Israele nel riferimento pseudoepigrafico a figure scribali (Esdra, Baruc, ecc.), nell'universalismo, e nell'individualismo, negli interessi «scientifici», nella divisione della storia in epoche, note solo ai sapienti, nella ricerca sulla teodicea. In effetti, i diversi elementi letterari (si veda ad esempio il prologo di *1En*) e teologici sembrano evidenziare delle affinità con la sapienza d'Israele, anche se venne osservato giustamente che la sapienza degli apocalittici è rivelata, e non è il frutto delle proprie ricerche, e che nella sapienza manca del tutto (nel Siracide viene proprio polemicamente negata) l'idea di una vita eterna, di un giudizio finale e *tout court* di un mondo soprannaturale. Nonostante la sua tesi non sia stata accettata nella sua interezza, essa ha avuto un impatto molto forte sugli studi del tempo, perché mostrò chiaramente come i confini che noi tracciamo tra le varie correnti teologiche antiche siano in effetti molto permeabili e sottili, permettendo reciproche influenze. Ancora oggi il rapporto con la sapienza viene sempre tenuto presente, focalizzando in particolare l'attenzione sul mondo degli scribi che hanno prodotto queste letterature. Ci torneremo più avanti.

Molti autori, invece, trovano nell'influenza delle letterature antiche, soprattutto babilonese e persiana, l'origine dei motivi particola-

¹⁷ P.D. HANSON, «Jewish Apocalyptic against its Near Eastern Environment», in *RB* 78(1971), 31-58; ID., *The Dawn of Apocalyptic*, Philadelphia, PA 1975; ID., *Old Testament Apocalyptic*, Nashville, TN 1987.

¹⁸ P.D. HANSON, «Apocalypses and Apocalyptic», in D.N. FREEDMAN (ed.), *Anchor Bible Dictionary*, New York 1992, I, col. 281.

¹⁹ G. VON RAD, *La sapienza in Israele*, Genova 1975.

ri dell'apocalittica, come ad esempio Schmithals,²⁰ che nega la possibilità di una evoluzione dell'apocalittica dall'escatologia profetica. Se le influenze sono innegabili, è l'idea di una dipendenza a ricevere forti critiche sia ai tempi di Frey, che vedeva solo delle vaghe analogie, sia più tardi da Collins, che mostra con chiarezza come questi motivi non siano dovuti a influenze dirette, bensì al rimescolamento di antiche mitologie avvenuto nel corso dell'ellenismo. Giustamente, questo studioso criticherà l'idea di una origine straniera dell'apocalittica in quanto rischia di farne una «letteratura derivata»: si attenuerebbe indebitamente il legame con il giudaismo, di cui essa rappresenta una versione nuova e originale dal punto di vista sia letterario sia teologico.

È alla fine di questa fase dei studi che si colloca il lavoro di Lohse da cui abbiamo tratto il brano con cui abbiamo aperto questo articolo. Gli anni Sessanta e i primi anni Settanta del XX secolo, infatti, sono il momento del riepilogo dei precedenti lavori sia sulle origini dell'apocalittica sia sulla sua definizione e descrizione. Tra le più interessanti si possono indicare quelle di D.S. Russel,²¹ di K. Koch,²² e di W. Schmithals. Simili nel quadro generale, questi studiosi dipingono l'apocalittica come una teologia «crepuscolare», di crisi, rappresentante di un mondo cosciente di vivere alla fine dei tempi: ampliano e sistematizzano il lavoro di ricerca fatto a inizio secolo, sulla base dell'assunto che le apocalissi riflettono un movimento o un ambito teologico tutto sommato unitario. Koch riassume bene le caratteristiche letterarie comuni alle apocalissi:

- ampi cicli di discorsi tra il veggente e il suo interlocutore celeste;
- trance apocalittica del veggente;
- esortazioni del veggente inquadrate nel «breve tempo» che rimane al mondo presente;
- pseudonimia;
- immagini mitico-simboliche complesse, talora persino grottesche;

²⁰ W. SCHMITHALS, *Die Apokalyptik. Einführung und Deutung*, Göttingen 1973 (tr. it. *L'apocalittica. Introduzione e interpretazione*, Brescia 1976).

²¹ D.S. RUSSELL, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, Philadelphia, PA 1964.

²² K. KOCH, *Ratlos vor der Apokalyptik: Eine Streitschrift über ein Vernachlässigtes Gebiet der Bibelwissenschaft und die Schädlichen Auswirkungen auf Theologie und Philosophie*, Gütersloh 1970 (tr. it. *Difficoltà dell'apocalittica. Scritto polemico su un settore trascurato della scienza biblica*, Brescia 1977).

– carattere composito degli scritti, causa d'incongruenze nel fluire della narrazione o del pensiero.

Sempre per Koch, è anche possibile evidenziare un'atmosfera teologica comune alle apocalissi note e sulla base delle quali si era cercato di ricostruire una «teologia apocalittica». Otto sono le caratteristiche che riconosce:

- spasmodica attesa della grande svolta che introdurrà il nuovo mondo di Dio;
- attesa di una catastrofe cosmica;
- rigida struttura del tempo preordinato da Dio;
- influenza e interventi concreti di creature celesti e demoniache;
- salvezza paradisiaca nel mondo nuovo;
- assunzione del potere da parte di Dio nel nuovo ordine cosmico;
- presenza di un intermediario che instauri il nuovo ordine o ne prepari la via;
- gloria come nota fondamentale del regno e di chi vi fa parte.²³

Questi due elenchi riassumono delle caratteristiche comuni, che possono essere sviluppate in maniera differenziata e originale, oppure innestarsi in correnti teologiche molto diverse fra loro.

Una nuova fase della ricerca

Gli anni Settanta del secolo scorso segnano un deciso cambiamento negli studi. Una serie di saggi pongono le basi per un ripensamento di quello che sembrava un quadro acquisito e ben delineato, dando vita a un intenso dibattito che vede ancora oggi posizioni piuttosto diversificate. Tra i tanti studiosi che potremmo citare, potremmo fare i nomi di J. Carmignac²⁴ e J.J. Collins²⁵ da una parte e di P. Sacchi dall'altra.

²³ KOCH, *Ratlos vor der Apokalyptik*, 19-24.

²⁴ J. CARMIGNAC, «Les dangers de l'Eschatologie», in *NTS* 17(1971), 365-390 ; ID., «Qu'est-ce que l'Apocalyptique ? Son emploi à Qumran » in *RdQ* 10(1979), 3-33.

²⁵ J.J. COLLINS (ed.), *Apocalypse. The Morphology of a Genre* (Semeia 14), Missoula, MN 1979; ID., *The Apocalyptic Imagination*, New York 1984; ID., *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, London-New York 1997; ID., *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, Grand Rapids, MI 1998 (1^a ed. New York 1984); ID., «Introduction: The Genre Apocalypse Reconsidered», in ID. (ed.), *Apocalypse, Prophecy, and Pseudepigraphy*, Grand Rapids, MI 2015, 1-20; ID., «The Genre

Il primo dato interessante a emergere è che la questione delle origini dell'apocalittica non avrà più una grande enfasi nella ricerca (ma si vedano i lavori di H. Kvanvig²⁶), in particolare dopo il giudizio di Collins il quale, come abbiamo appena visto, evidenzia sì le influenze della profezia biblica e delle religioni straniere, ma, avendo in questo un ampio seguito, interpreta l'apocalittica come una corrente teologica originale nata in epoca ellenistica, una risposta nuova di una parte del giudaismo alla crisi determinata dalla dominazione macedone. Si lavorerà molto, infatti, proprio sulla specificità e l'originalità dell'apocalittica e dell'ambiente palestinese che l'ha prodotta, ancorché fortemente influenzato dall'ellenismo. Per citare Collins: «L'apocalittica giudaica, come la troviamo in *1Enoc* e Daniele, non può essere adeguatamente descritta come figlia della profezia e men che meno può essere attribuita a un'influenza babilonese o a qualsivoglia singola fonte. Fu essenzialmente una nuova creazione, disegnata sui bisogni della nuova epoca, capace di abbracciare diversi movimenti e tradizioni».²⁷

Allo stesso tempo si abbandona sempre di più la tesi di un movimento unitario come luogo di produzione delle apocalissi. L'attenzione per i tratti comuni evidenziati ad esempio da Koch e che avevano portato a elaborare una teologia unitaria passa sullo sfondo a favore, invece, della specificità dell'elaborazione teologica di ogni singola apocalisse. La domanda sarà dunque quella della relazione tra queste originali composizioni e i tratti in comune che, comunque, rimangono evidenti. Per questa ragione si sposta l'attenzione dalla teologia apocalittica al genere letterario dell'apocalisse. Nel 1979 il gruppo di lavoro *Genres Project* della Society of Biblical Literature compie una svolta importante e propone di parlare di apocalittica solo come di un fenomeno letterario, proponendo una definizione del genere «apocalisse», che si affermerà a lungo:

Apocalypse Reconsidered» in *Zeitschrift für Antikes Christentum/Journal of Ancient Christianity* 20(2016), 21-40.

²⁶ H.S. KVANVIG, *Roots of Apocalyptic*, Neukirchen-Vluyn 1987; ID., «From Prophecy to Apocalyptic», in J.H. ELLENS ET AL. (edd.), «*Wisdom Poured Out Like Water*». *Studies on Jewish and Christian Antiquity in Honor of Gabriele Boccaccini*, Berlin-Boston, MA 2018, 100-120.

²⁷ J.J. COLLINS, *Seers, Sibyls and Sages in Hellenistic-Roman Judaism*, Boston, MA-Leiden 2001, 57.

Apocalisse è un genere di letteratura di rivelazione con una cornice narrativa, nel quale la rivelazione è mediata da un essere oltremondano a un ricevente umano, e che dischiude una realtà trascendente che è sia temporale, nella misura in cui considera la salvezza escatologica, sia spaziale, nella misura in cui coinvolge un altro mondo soprannaturale.²⁸

L'almeno apparente rigidità della definizione del 1979 viene con il tempo «ammorbida», usandola come un modello di confronto, contro il quale comprendere meglio le specificità dei singoli scritti. Qualche anno dopo, lo stesso Collins propone di ampliare così questa definizione del genere letterario, con una frase che evidenzia anche le finalità dell'apocalisse: «Un'apocalisse è finalizzata a interpretare le circostanze terrene presenti alla luce del mondo sovranaturale e futuro, e a influenzare sia la comprensione sia il comportamento degli ascoltatori per mezzo dell'autorità divina».²⁹ Definire il genere letterario ha avuto il vantaggio di raggruppare un buon numero di testi, che vengono distinti in due sottogeneri: le apocalissi storiche e i resoconti di viaggi oltremondani. Porta inoltre l'attenzione agli ambienti scribali che le hanno prodotte, un ambito di ricerca che promette interessanti sviluppi (si vedano, ad esempio, i più recenti lavori di R. Horsley³⁰ e L. Arcari³¹).

La novità di questa nuova fase degli studi è la convinzione che dal genere letterario non si possa dedurre una teologia comune, spostando così l'interesse dal fenomeno dell'apocalittica ai singoli testi, stimolando in questo modo la pubblicazione di commenti dedicati ai singoli scritti, magari all'interno di collane, come la purtroppo incompleta *Guides to Apocrypha and Pseudepigrapha* della Sheffield Academic Press.

Ciononostante rimane l'enigma di come interpretare una comune visione del mondo, caratterizzata dall'idea di una corruzione originaria del creato, che dovrà essere rinnovato alla fine dei tempi, da cui deriva un'apertura alla vita eterna sottoposta al giudizio di Dio. Un mondo dove agiscono angeli e demoni, influenzando profondamen-

²⁸ COLLINS, *Apocalypse. Morphology of a Genre*, 9.

²⁹ COLLINS, *Seers, Sibyls and Sages in Hellenistic-Roman Judaism*, 33.

³⁰ R.A. HORSLEY – J.S. HANSON, *Bandits, Prophets and Messiahs*. Minneapolis, MN 1985 (tr. it. *Banditi, profeti e messia. Movimenti popolari al tempo di Gesù*, Brescia 1995); R.A. HORSLEY, *Revolt of the Scribes*, Minneapolis, MN 2010.

³¹ L. ARCARI, *Vedere Dio. Le apocalissi giudaiche e protocristiane (IV sec. A.C. – II sec. d.C.)*, Roma 2020.

te la vita umana. Se è vero che, sottolineando le specificità di ciascuno scritto, dovremmo forse ipotizzare tante teologie quante sono le apocalissi, è comunque evidente, se osservata sullo sfondo della visione del mondo dell'Antico Testamento, una visione del mondo alternativa e unitaria nella sua specificità. Non finiscono, dunque, i tentativi di spiegare questo spunto unitario in questa letteratura e di individuarne uno sviluppo. Nel 1971, ad esempio, A. Fowler³² proponeva di dividere il fenomeno dell'apocalittica in tre fasi: la prima vede la costituzione della corrente teologica e gli iniziali tentativi di affermazione; la seconda è quella della maturità e dell'autocoscienza, la terza fase ne vede invece l'impiego in maniera ironica, oppure semplicemente all'interno di altri generi letterari. Sarà, però, P. Sacchi³³ a riprendere e approfondire questa pista di lavoro nel 1990, alla luce soprattutto della pubblicazione, ad opera di J. Milik³⁴ nel 1976, dei frammenti aramaici di *1Enoc* rinvenuti a Qumran, e che portavano a datare nel III sec. a.C. il *Libro dei Vigilanti* e il *Libro dell'Astronomia*. Propone anche lui, infatti, uno studio diacronico dell'apocalittica, una pista di lavoro che approfondirà nel corso dei suoi studi successivi.

La sua idea è di partire dall'apocalisse più antica, per capirne le caratteristiche teologiche e quindi vedere se si può evidenziare uno sviluppo di queste idee. In questo modo Sacchi individua nel *Primo libro di Enoc* il testimone di una lunga tradizione teologica dalle caratteristiche decisamente spiccate, a cominciare dall'affermazione dell'origine extraumana del male nel *Libro dei Vigilanti* (*1En* 6-36). Questa sarebbe la vera apocalittica, erede della veterotestamentaria teologia della promessa e quindi centrata sull'accentuazione della grazia divina, alla quale si contrappongono altre correnti teologiche che ne mettono in questione i principi specifici, ad esempio sottolineando la responsabilità umana del proprio peccato oppure evidenziando la Torah mosaica come rivelazione della volontà di Dio (si noti che nella tradizione enochica la Torah non viene citata né praticamente menzionata), utilizzando anch'esse il genere letterario dell'apocalisse.

³² A. FOWLER, «The Life and Death of Literary Forms», in *New Literary History* 2(1971), 199-216.

³³ P. SACCHI, «Ordine cosmico e prospettiva ultraterrena nel post-esilio. Il Problema del male e l'origine dell'apocalittica», in *RivB* 30(1982), 11-33; ID., *L'apocalittica giudaica e la sua storia*, Brescia 1990; ID., *Tra giudaismo e cristianesimo. Riflessioni sul giudaismo antico e medio*, Brescia 2010; ID., *Storia del Secondo Tempio. Israele tra VI sec. a.C. e I sec. d.C.*, Torino 2019.

³⁴ J.T. MILIK, *The Books of Enoch*, Oxford 1976.

Nel suo saggio del 1990, Sacchi individua quattro fasi di sviluppo dell'apocalittica, coincidenti in parte con lo sviluppo del *Primo Libro di Enoc*. La prima è rappresentata dal *Libro dell'Astronomia* (1En 72-82) e dal *Libro dei Vigilanti* (1En 6-36), dove si pongono le basi teologiche del movimento, mentre la seconda fase è rappresentata dal *Libro dei Sogni* (1En 83-90), che cala nella storia le idee fondanti del movimento, preordinata da Dio. La terza fase si riflette sia nell'*Epistola di Enoc* (1En 91-105), che sottolinea la responsabilità dell'essere umano, pur nel quadro di corruzione cosmica elaborato nelle due fasi precedenti, sia nel *Libro delle Parabole* (1En 37-71), dove si evidenzia il personaggio del Figlio dell'Uomo, artefice del giudizio dei popoli. La quarta fase riprende il dibattito sulla responsabilità umana in *2Bar* e *4Esr*. Questa tesi viene ripresa anche recentemente da Corrado Martone³⁵ in poche ma efficaci pagine del suo saggio del 2008.

Uno sviluppo particolare di questa tesi lo troviamo nelle opere di G. Boccaccini.³⁶ In particolare nel suo studio *Oltre l'ipotesi essenica*, propone di battezzare il movimento apocalittico evidenziato da Sacchi con il nome di «enochismo». Questo movimento di sacerdoti dissidenti e in forte contrasto con il sadocitismo imperante a Gerusalemme, nel pieno della crisi maccabaica almeno in parte si fonde proprio con alcuni dei suoi avversari di un tempo, dando vita a quello che noi chiamiamo essenismo (potremmo dire, semplificando, che si tratta di una rilettura del mosaismo nella visione del mondo enochica, come avviene chiaramente in *Giubilei*), da cui a un certo punto si separa il gruppo estremista che darà vita all'insediamento di Qumran. Per Boccaccini, l'enochismo sopravvive indipendentemente a lungo, fino ancora alle origini del cristianesimo, che in qualche modo riesce anche a influenzare.

³⁵ C. MARTONE, *Il giudaismo antico, 538 a.e.v. – 70 e.v.*, Roma 2008.

³⁶ G. BOCCACCINI, «È Daniele un testo apocalittico? Una (ri)definizione del pensiero del libro di Daniele in rapporto al Libro dei Sogni e all'Apocalittica», in *Henoch* 9(1987), 267-299; ID., *Il medio giudaismo. Per una storia del pensiero giudaico tra il terzo secolo a.e.v. e il secondo secolo e.v.*, Genova 1993; ID., *Beyond the Essene Hypothesis: The Parting of the Ways between Qumran and Enochic Judaism*, Grand Rapids, MI 1998 (tr. it. *Oltre l'ipotesi essenica. Lo scisma tra Qumran e il giudaismo enochico*, Brescia 2003); ID., *The Roots of Rabbinic Judaism*, Grand Rapids, MI 2002 (tr. it. *Il giudaismo del Secondo Tempio*, Brescia 2008).

Prospettive recenti

Il nome di Boccaccini ci porta all'ultima fase della ricerca, segnato in maniera importante dal lavoro dell'*Enoch seminar*, da lui ideato e sostenuto dall'Università del Michigan. Si tratta di un gruppo di lavoro di specialisti di tutto il mondo, che si ritrovano ogni due anni per approfondire temi legati all'enoichismo. Pur non essendosi mai espresso in maniera univoca sul tema dell'apocalittica (si tratta di un laboratorio aperto alla discussione, non di un organismo accademico che cerca un consenso), l'*Enoch Seminar* ha dato un impressionante stimolo alla ricerca sulla letteratura apocrifa (non solo su *1En!*), approfondendo gli studi precedenti ed esplorando nuovi approcci alle fonti antiche, stimolando così la produzione sia di raccolte di saggi (gli atti dei convegni) sia di studi individuali. Per molti studiosi l'*Enoch Seminar* è un luogo di formazione e di crescita accademica. Purtroppo, tutto questo lavoro fatica un po' a far breccia in un ambiente (quello della ricerca biblica e sul giudaismo del Secondo Tempio) che tende a creare ambiti di specializzazione piuttosto stagni. Uno degli approcci più interessanti è proprio quello di usare il Nuovo Testamento come una fonte del mediogiudaismo, importante per approfondirne le dinamiche teologiche e religiose. Proprio sul tema dell'apocalittica, è interessante notare nei vari incontri come i filoni della ricerca contemporanea si confrontino creativamente tra loro. Si può trovare molto materiale sul sito: http://www.4enoch.org/wiki4/index.php?title=Main_Page (tra i vari strumenti disponibili, anche un'accurata bibliografia su vari argomenti attinenti il mediogiudaismo) oppure su: <http://enochseminar.org/>.

Al di là dell'*Enoch seminar*, la ricerca contemporanea continua a produrre validi strumenti di ricerca, come ad esempio il *The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature* a cura di Collins,³⁷ rimasto un autore fecondo sul tema dell'apocalittica, che negli ultimi trent'anni ha rivisto e ampliato le sue tesi. Proprio in questo volume si trovano interventi sui vari temi ancora in dibattito. Tra questi, ne rimane in particolare uno da ricordare, avendo trovato proprio di recente un rinnovato sviluppo: quello della letteratura apocalittica come letteratura di resistenza. L'idea che l'apocalittica sia stata la letteratura degli oppressi è sempre stata presente nella ricerca: si è parlato sovente di letteratura di crisi e/o di resistenza. In tempi più recenti, P.D. Han-

³⁷ J.J. COLLINS (ed.), *The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature*, Oxford 2014.

son, ha parlato di uno stato di alienazione, nato già con l'esilio a Babilonia e continuato anche nel tempo del ritorno. R. Albertz³⁸ approfondisce la questione, proponendo di considerare l'ellenismo come il momento storico in cui si compie l'evoluzione della religione jahwista da religione di liberazione storica a religione di redenzione escatologica. Sarebbe soprattutto l'apocalittica a riuscire in quest'intento, trasferendo l'intervento salvifico di Dio dalla storia alla sua fine. Lavorando sul *Libro del Vigilanti*, Albertz attribuisce la nascita dell'apocalittica all'opera di scribi che leggono il presente in termini mitologici, creando una corrispondenza tra gli eventi politici (le lotte tra i sovrani ellenistici e l'ellenizzazione della Giudea) e gli eventi celesti (i guai portati alla creazione dall'azione indebita degli angeli vigilanti), rivolgendo in questo modo una forte critica all'ambiente giudaico filo-ellenico.

Avvincente e, in una certa misura anche convincente, la lettura proposta da R. Horsley e da A. Portier-Young. Horsley,³⁹ noto proprio per questo tipo di ricerche tra la sociologia e la politica, mette in chiaro la sua tesi fin dall'inizio del suo saggio, con una delle sue classiche provocazioni: «I testi apocalittici non si occupano della fine del mondo, ma della fine degli imperi».⁴⁰ Lavorando dal punto di vista della critica letteraria, questo storico individua gli autori delle apocalissi nei saggi che si opponevano agli occupanti della terra d'Israele, elaborando una visione del mondo alternativa e antagonista a quella degli imperi, da quello persiano a quello romano. Si comprende questa visione del mondo solo se la applichiamo a un piano terreno di liberazione dai poteri oppressivi: tutti i testi apocalittici si preoccupano di opporsi a qualche impero, senza eccezioni. Presi tra il loro ruolo di servitori dell'élite e di custodi delle tradizioni del popolo, molti hanno scelto di rimanere fedeli a quest'ultime e annunciare la vittoria finale del Dio d'Israele. Un esempio del ruolo dello scriba potrebbe essere Ben Sira, il quale, pur essendo di fatto un conservatore al servizio della classe dirigente, non perde occasione per ricordare ai ricchi e ai potenti i loro doveri nei confronti dei poveri. Gli autori della apocalissi, naturalmente, vanno ben oltre (si veda la violenta condanna dei ricchi e dei potenti che percorre l'*Epistola di Enoc*).

³⁸ R. ALBERTZ, *Storia della religione nell'Israele antico. Vol 2: dall'esilio ai Maccabei* (Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi 24), Brescia 2005.

³⁹ HORSLEY, *Revolt of the Scribes* (cf. nota 30).

⁴⁰ HORSLEY, *Revolt of the Scribes*, 1.

A. Portier-Young⁴¹ si muove anch'essa in questa direzione con un interessante saggio sul confronto degli ebrei con l'impero seleucide, in cui evidenzia come gli ebrei diedero vita a forme di resistenza molto diversificate tra loro (cioè non tutte apocalittiche, come 1 e 2 Macabei). Nelle apocalissi la resistenza si esprime attraverso l'appropriazione dei simboli dell'avversario e la costruzione di un'immagine del mondo antagonista, che opera una precisa ricollocazione del potere, denunciando l'uso abietto e mostruoso che ne fanno gli avversari: il linguaggio, i simboli e le visioni apocalittici diedero ai lettori gli strumenti e i contesti per pensare oltre le egemoniche costruzioni della realtà.⁴² L'apocalisse si pone l'intento di svelare ai suoi lettori la realtà del potere di Dio che si cela dietro l'apparente dominio imperiale.

Questa lettura delle apocalissi come letteratura di resistenza, però, è stata contestata da diversi autorevoli autori: già E.P. Sanders, in un testo che sarà fondamentale per la *New Perspective on Paul*,⁴³ affermava che dobbiamo tenere in conto anche gli interessi cosmologici e mistici dell'apocalittica, che secondo lui non hanno una valenza politica.⁴⁴ Anche Collins si muove in questa direzione: se fu letteratura di crisi, è anche vero che le crisi furono lette in modi anche molto differenti da un'apocalisse all'altra, segno anche questo, per lui, di una provenienza diversificata delle varie apocalissi. Hellholm⁴⁵ concorda sull'idea che si tratti di una letteratura prodotta da gruppi in crisi (anche se non sempre), ma preferisce, come molti altri, sottolineare l'intento consolatorio ed esortativo, più che di resistenza.

⁴¹ A. PORTIER-YOUNG, *Apocalypse against Empire: Theologies of Resistance in Early Judaism*, Grand Rapids, MI 2011; ID., «Jewish Apocalyptic Literature as Resistance Literature», in COLLINS (ed.), *The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature*, 145-162.

⁴² PORTIER YOUNG, 383.

⁴³ E.P. SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism*, London 1977 (tr. it. *Paolo e il giudaismo Palestinese*, Brescia 2000); vedi anche ID., *Judaism: Practice and Belief (30 B.C.E.-66 C.E.)*, London-Philadelphia, PA 1992 [tr. it. *Il giudaismo. Fede e prassi (63 a.C.-66 d.C.)*, Brescia 1999].

⁴⁴ Sulla relazione tra apocalittica e mistica giudaica, si possono vedere: R. BOUSTAN – P.G. MCCULLOUGH, «Apocalyptic Literature and the Study of Early Jewish Mysticism», in COLLINS (ed.), *The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature*, 85-103; I. GRUENWALD, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, Leiden 1980; A.A. ORLOV, *From Apocalypticism to Merkabah Mysticism: Studies in the Slavonic Pseudepigrapha*, Leiden 2007; P. SCHAFER, *The Origins of Jewish Mysticism*, Tübingen 2009; M.E. STONE, *Scriptures, Sects and Visions*, Philadelphia, PA 1980; ID., *Secret Groups in Ancient Judaism*, Oxford 2018.

⁴⁵ D. HELLHOLM (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, Tübingen 1983.

A queste osservazioni ne aggiungerei un paio. Il partito dei maccabei sembra (direttamente o indirettamente) aver prodotto testi non apocalittici, come 1 e 2 Maccabei, piuttosto che delle apocalissi come Daniele, che ci attese invece un legame con dei gruppi di resistenza non armata. Come mai, poi, non abbiamo tracce di letteratura apocalittica zelota, cioè di quelli che veramente hanno fatto la guerra contro Erode prima e contro i romani poi? Fatte queste dovute osservazioni, credo che il merito di autori come Horsley e Portier-Young, per quanto forse troppo univoca, ci aiuti a non dimenticare la valenza politica di questa letteratura, come testimoniano le letture che dell'apocalisse di Giovanni o di Daniele sono state fatte nel corso della storia del cristianesimo. Sul tema si può vedere, ad esempio, il volume di Pasquale Arciprete, *Apocalittica e violenza politica nelle tre grandi religioni abramitiche*,⁴⁶ che allarga l'ambito della sua peculiare interpretazione dell'apocalittica alle tre grandi religioni abramitiche.⁴⁷

Vorrei lasciare l'ultima parola a un saggio recentissimo di L. Arcari, perché oltre a essere l'ultimo testo uscito, almeno in italiano, propone un approccio molto particolare. Cerca infatti di comprendere l'apocalittica nel contesto della religione antica, della cui specificità e diversità dalla nostra cultura non si sarebbe finora tenuto adeguatamente conto. Religione olistica, nel senso che comprende ogni spazio della vita umana senza creare compartimenti stagni (religione e politica, ad esempio), essa vede il divino e l'umano compenetrarsi nella realtà quotidiana; esprime anche un'idea radicalmente diversa di canone e di Scrittura, intesa in senso fluido e manipolabile. Prodotta e custodita in circoli di scribi e sacerdoti in genere chiusi e per lo più legati all'ambiente del tempio, l'apocalittica viene elaborata in continuo dialogo con il passato: le apocalissi in particolare non sono il frutto di scuole di pensiero (concetto che Arcari ridimensiona drasticamente), ma di esperienze psicotrope tradotte per iscritto usando i codici letterari del tempo (che attingono dal passato d'Israele come dalle religioni contemporanee): *bricolage* è il termine che Arcari ama usare per

⁴⁶ P. ARCIPRETE, *Apocalittica e violenza politica nelle tre grandi religioni abramitiche*, Trapani 2011.

⁴⁷ «L'apocalittica è qualcosa di più e di diverso da una mera concezione generale di Dio, dell'uomo o del mondo: essa è, piuttosto, una modalità esistenziale, un modo di essere perenne di uomini o di parte di umanità; e questa condizione vitale si esprime in un complessivo *sentimento esistenziale*, un peculiare modo di *percepire, concepire e infine vivere* il mondo e il rapporto con gli altri uomini» (ARCIPRETE, *Apocalittica e violenza politica nelle tre grandi religioni abramitiche*, 133).

descrivere questo genere di produzione letteraria. L'intento è di mediare, da parte di specialisti del divino, la volontà di Dio e i suoi progetti per il suo popolo. Da questo punto di vista diventa decisamente riduttivo cercare di incasellare la produzione di apocalissi nelle categorie, ad esempio, di escatologia e di cosmologia. C'è una cultura diffusa, fatta di idee presenti e circolanti nel contesto in cui operano gli scribi, che prende forme letterarie e teologiche via via sempre differenti. Per dirla con le parole di Arcari:

La visione è un *medium* con cui si raggiunge direttamente il divino, attirando l'attenzione dei suoi fruitori; il resoconto apocalittico diventa un tassello nella storia del giudaismo e, più in generale, delle religioni antiche, che riguarda il modo in cui le forme di comunicazione con il divino e tra il divino e l'umano si sono sviluppate, sono state impiegate e poi ancora ulteriormente trasformate nel corso della loro disseminazione all'interno e in funzione di specifici contesti storico-sociali.⁴⁸

Ecco che in questo contesto si relativizzano profondamente sia l'approccio di Collins sia quello di Sacchi: non si tratta di identificare degli ambiti di elaborazione teologica o delle precise correnti teologiche, ma di comprendere le modalità di espressione della volontà divina da parte di una classe di specialisti del rapporto con il divino. In particolare, diventa urgente cancellare i *corpora* di scritti, in cui la ricerca moderna ha incasellato la produzione religiosa antica. Questo impone, ad esempio, di vedere le apocalissi cristiane parte di un contesto decisamente più ampio, in cui le categorie confessionali vengono di fatto a cadere. Arcari, infine, evidenzia la novità, in epoca romana, dell'ampliarsi dei luoghi di produzione culturale e letteraria, che ha certamente influito anche sull'apocalittica dopo la distruzione di Gerusalemme.

Conclusioni

Se fino agli anni Settanta del secolo scorso pareva essersi costituito un certo consenso sul concetto di apocalittica e sulle apocalissi come sua espressione, oggi la situazione è piuttosto cambiata. All'interno di un ampio panorama di proposte, una linea di lavoro, che potrebbe avere in J.J. Collins il suo principale rappresentante, vede nell'apocalittica uno spazio della spiritualità giudaica comune a molti testi, ma dal qua-

⁴⁸ ARCARI, *Vedere Dio*, 378.

le attingono diversi teologi e diverse teologie. Identificare il genere letterario non aiuta a definire, quindi, una teologia specifica. Questa linea vede in Horsley e Arcari, per fare solo due esempi, due diverse espressioni. Il primo ritrova nei circoli dei saggi il luogo di elaborazione di una teologia di resistenza dalle varie e diverse espressioni. Il secondo vi vede l'ambiente in cui si muovono visionari e professionisti del divino. In entrambi i casi si evidenzia la presenza di un ambiente comune che alimenta teologie ed esperienze spirituali anche molto diversificate.

La seconda linea, che trova in Sacchi e Boccaccini i due principali esponenti, lavora piuttosto sull'apocalittica, identificando un'iniziale corrente teologica, l'enoichismo, che influenza altre correnti come l'esenismo, la setta di Qumran, Giovanni Battista, Gesù e il cristianesimo delle origini. Pur senza avere l'esclusiva del genere letterario (Daniele è un'apocalisse, ma non è enochica), l'enoichismo ne è l'ispiratore e il nucleo principale.

Personalmente trovo che queste due correnti della ricerca non debbano necessariamente essere in contrapposizione, come sembra essere il caso in alcuni saggi. A mio parere, la rappresentazione del mondo che sta dietro le apocalissi (la vita oltre la morte, il giudizio finale, l'intrusione del mondo celeste nella sfera terrena, ecc.) doveva essere parte del bagaglio religioso dell'Israele post esilico e della fede comune di molti. Il giudaismo sadocita non dà a queste idee uno statuto teologico, anzi, le nega o le ridimensiona (come avviene, ad esempio in Gen 6 con il mito degli angeli vigilanti oppure in Gen 3, dove l'immortalità viene vista come una possibilità negata agli esseri umani fin dalla loro creazione). La vita degli israeliti, limitata al solo orizzonte terreno, viene regolata dal patto e dalle leggi di purità. L'enoichismo, invece, nasce dando uno statuto teologico a quelle idee negate dal sadocitismo, costruendo la teologia che ritroviamo nel *Libro dei Vigilanti*. Quella visione del mondo viene così legittimata teologicamente e trova infine il suo spazio nel dibattito teologico mediogiudaico, dando vita a una scuola di pensiero che avrà a lungo una grande influenza su altri gruppi. Anche gli scribi che hanno prodotto il libro di Daniele trovano ispirazione in quel mondo di idee, ma offrono un primo esempio di lettura del patto mosaico all'interno di categorie ben diverse da quelle veterotestamentarie, influenzando a loro volta molti scritti e gruppi dopo di loro. Una volta ottenuta una cittadinanza nella fede d'Israele, quella visione del mondo continuerà la sua strada fino a scalzare, di fatto, quella veterotestamentaria, sia nel giudaismo rabbinico sia nel cristianesimo.

Come si vede da questo tentativo di rassegna degli studi sull'apocalittica giudaica, questo ambito di studi, nella sua varietà di tesi e di

approcci, offre un grande aiuto per una migliore comprensione delle complesse dinamiche che animavano il mediogiudaismo.

Un'ultima cosa: abbiamo visto chiaramente come si sia passati da una caratterizzazione negativa delle apocalissi come letteratura inferiore a quella biblica, a una riscoperta della loro originalità e bellezza. Credo che gli studi siano maturi per accogliere l'invito che viene da molti a leggere il Nuovo Testamento non in contrapposizione alla letteratura apocalittica e mediogiudaica in generale ma come parte di essa. Questo sarà uno degli elementi caratteristici della prossima stagione di studi.

ERIC NOFFKE
Facoltà Valdese di Teologia
Via Pietro Cossa, 42
00193 Roma
eric.noffke@facoltavaldese.org

Parole chiave

Apocalittica – Apocalissi – Apocrifi dell'Antico Testamento – Escatologia – Giudaismo del Secondo Tempio – Mediogiudaismo

Keywords

Apocalypticism – Apocalypses – Apocalyptic – Old Testament Pseudepigrapha – Eschatology – Second Temple Judaism – Middle Judaism

Sommario

Il presente articolo ripercorre le tappe della ricerca sull'apocalittica, a cominciare dai suoi primi passi agli inizi del XIX secolo, fino all'ultima pubblicazione in italiano sul tema (Arcari 2020). Questa ricerca è nata principalmente per comprendere meglio testi biblici come Daniele o l'Apocalisse di Giovanni, lavorando in un primo tempo sull'idea di una teologia apocalittica unitaria, di cui si cercò di individuare le origini sia nella profezia biblica sia in influenze babilonesi o persiane. Il relativo consenso raggiunto venne messo in questione negli anni Settanta/Ottanta del secolo scorso, quando da una parte si portò l'attenzione sullo studio del genere letterario «apocalisse» (Collins), dall'altra si individuò nel *Primo libro di Enoc* la testimonianza più evidente di un sistema teologico coerente che prende le mosse dall'idea dell'origine extra-umana del male (Sacchi). Più recentemente si è concentrato l'interesse sull'ambiente scribale in cui nacquero le apocalissi (Horsley) e sul processo di elaborazione e utilizzo di questi testi, a cominciare dalle stesse esperienze psicotrope degli specialisti del sacro che le hanno prodotte (Arcari).

Summary

This article introduces to the different stages of the research on Apocalypticism, beginning with its first move at the beginning of the XIX century, until the last Italian publication on the subject (Arcari 2020). The author underlines how this research was born to better understand Biblical texts such as Daniel or Revelation, mainly working on the thesis of an apocalyptic theological school that gave birth to the apocalypses, identifying its origins either in the Biblical prophecy or in Babylonian and Persian influences. In the seventies and eighties of the XX century, the partial consensus that had been reached was questioned by a new focus put on the apocalypse as a literary genre (Collins), or on identifying in the First Book of Enoch a coherent theological system centered on the extra-human origin of Evil (Sacchi). More recently, a new interest was directed to the scribal milieu that originated the apocalypses (Horsley) or to the process itself of production and use of the apocalypses, beginning with the psychotropic experiences that originated the texts (Arcari).

GILBERTO MARCONI

La morte di Zaccaria e l'elezione di Simeone

La riabilitazione giudeocristiana del sacerdozio
Indagine sul Protovangelo di Giacomo 22-25

Tra i problemi posti dalla critica letteraria al Protovangelo di Giacomo c'è l'autonomia dei capitoli 22-24 rispetto a quanto precede e l'eventuale loro fonte: queste ultime pagine, occupandosi quasi esclusivamente di Zaccaria, sembrano infatti discostarsi dai personaggi che fino a quel punto avevano animato la narrazione.

Secondo alcuni studiosi di ambito tedesco, seguiti da non pochi altri, i capitoli finali costituirebbero un documento a parte che è stato chiamato *Apocryphum Zachariae*, inserito tardivamente nel corpo del testo.



«PRIMI SECOLI»

pp. 104 - € 10,00

EDB Edizioni
Dehoniane
Bologna

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

www.dehoniane.it

«È forse Efraim un figlio prezioso?». La misericordia paterna di Dio in Ger 31,20

Il «Libro della consolazione» (Ger 30–31) è un componimento unitario e molto rilevante del Libro di Geremia;¹ in esso si annuncia che Dio, con un atto di misericordia inaspettato, «cambia le sorti» del popolo esiliato e umiliato (30,3.18; 31,23) e realizza una «nuova alleanza» (31,31-34).

Il nostro lavoro si concentra su un unico versetto, Ger 31,20,² tratto dall'oracolo di 31,15-22.³ Nella prima parte di questo poema (vv. 15-17) Dio si rivolge a Rachele, che si trova in uno stato di desolazione (v. 15), e le intima di trattenere la voce del pianto perché c'è speranza (vv. 16-17), i suoi figli (il popolo esiliato) torneranno in patria. I vv.

¹ Diversi sono gli autori che hanno cercato di ricostruire la storia redazionale dei cc. 30–31. Cf. K. SCHMID, *Buchgestalten des Jeremiabuches. Untersuchungen zur Redaktions- und Rezeptionsgeschichte von Jer 30–33 im Kontext des Buches* (WMANT 72), Neukirchen-Vluyn 1996 (con bibliografia). Altri studiosi hanno analizzato Ger 30–31 a partire dalla loro forma finale: J.M. BRACKE, *The Coherence and Theology of Jeremiah 30-31* (Dissertation Union Theological Seminary), Richmond, VA 1983; B. BOZAK, *Life «Anew». A Literal-Theological Study of Jer. 30–31* (AnBib 122), Roma 1991. Nella monografia di G. FISCHER, *Das Trostbüchlein. Text, Komposition und Theologie von Jer 30–31* (SBB 26), Stuttgart 1993, la critica redazionale e l'analisi «sincronica» sono combinate insieme. Cf. infine B. BECKING, *Between Fear and Freedom* (OTS 51), Leiden-Boston, MA 2004 (con bibliografia).

² Per Ger 31,15-22, cf. B.W. ANDERSON, «“The Lord Has Created Something New”. A Stylistic Study in Ger 31:15-22», in *CBQ* 40(1978), 463-478; B. LINDARS, «Rachel Weeping for Her Children, Jeremiah 31:15-22», in *JSOT* 12(1979), 47-62; I. ZATELLI, «The Rachel's Lament in the Targum and Other Ancient Jewish Interpretations», in *RivB* 39(1991), 477-490; J. FERRY, «“Yhwh Crée du Nouveau”. Restauration et Nouveauté dans le Livre de Jérémie. Lecture de Jr 30–31», in *EstBib* 60(2002), 381-404.

³ Per questa delimitazione della pericope, cf. W. BRUEGGEMANN, *To Build, To Plant. A Commentary on Jeremiah 26-52* (ITC), Grand Rapids, MI-Edinburgh 1991, 269-300; G.L. KEOWN – P.J. SCALISE – T.G. SMOTHERS, *Jeremiah 26–52* (WBC 27), Dallas, TX 1995, 116-124; G. FISCHER, *Jeremia 26–52* (HThKAT), Freiburg im Breisgau 2005, 140-165. Cf. anche BOZAK, *Life «Anew»*, 23-24; BECKING, *Between Fear*, 49-134. Prospettiva diversa in W.L. HOLLADAY, *Jeremiah 2: A Commentary on the Prophet Jeremiah. Chapters 26–52* (Hermeneia), Minneapolis, MN 1989, 155-171; M.A. SWEENEY, «Jeremiah 30-31 and King Josiah's Program of National Restoration and Religious Reform», in *ZAW* 108(1996), 567-583.

18-20 presentano una confessione di Efraim che si evolve in una preghiera penitenziale (v. 18: «fammi tornare!») e una reazione di Dio nel v. 20. Nell'ultima parte, il popolo (la «vergine di Israele») è invitato a costruire dei segnali che fissino nella memoria la strada percorsa per ritornare dall'esilio e con essa la prospettiva della liberazione (v. 21); tale evento di grazia è paragonato in conclusione a una «nuova creazione» (v. 22).

La scelta di commentare solo questo versetto potrebbe sembrare limitante, ma i motivi che ci hanno spinto a rileggere 31,20 sono diversi. In primo luogo, 31,15-22 si trova in una posizione strategica rispetto ai cc. 30-31.⁴ La sezione poetica (30,5-31,22) è infatti composta da sei oracoli organizzati in base ai destinatari⁵ e l'ultimo passo (31,15-22) è considerato come un vero punto di arrivo del movimento cominciato in 30,5.⁶

Il v. 20, poi, risulta alquanto enigmatico e molto significativo dal punto di vista teologico, dal momento che in esso si trova una straordinaria rivelazione della figliolanza di Efraim e dell'amore misericordioso di Dio. Il nostro lavoro cercherà anzitutto di chiarire il senso della prima parte del versetto, precisando il significato dei termini che qualificano Efraim e della forma interrogativa usata da YHWH. In un secondo momento analizzeremo il v. 20b, presentando un'esegesi dettagliata, per poi concludere il lavoro mostrando che Ger 31,20 è anche una potente affermazione della paternità divina.

Il figlio caro, il bambino diletto (v. 20a)

La prima precisazione da fare riguarda la domanda di Ger 31,20: «è forse un figlio caro per me, Efraim, un bambino diletto?». Con queste parole, infatti, Dio non si chiede se Efraim possa essere considerato un figlio, ma si orienta piuttosto a ciò che qualifica questa relazione, facendo cadere l'accento su יָקָר «prezioso» e su שְׂשׂוּעִים «delizie, dilette». Per questo motivo, le due parole fungono da veri e propri ele-

⁴ Cf. BECKING, *Between Fear*, 49-73 e BOZAK, *Life «Anew»*.

⁵ Cf. BOZAK, *Life «Anew»*. Il primo poema è riferito a un destinatario maschile, il secondo a uno femminile e così via sino al sesto poema in cui le due dimensioni si intrecciano: 30,5-11 (maschile); 30,12-17 (femminile); 30,18-31,1 (maschile); 31,2-6 (femminile); 31,7-14 (maschile); 31,15-22 (femminile, maschile e femminile).

⁶ Cf. BOZAK, *Life «Anew»*, 105.

menti «operativi»⁷ rispetto alle domande e devono essere analizzate con attenzione.

Il termine יָקָר è un *hapax* dell'AT proveniente dall'aramaico,⁸ derivato dalla radice יקר e da יָקָר. Poiché non abbiamo altri elementi per chiarire il senso di יָקָר, analizziamo l'aggettivo יָקָר da cui proviene. Quando è utilizzato in maniera attributiva, come nel caso di יָקָר, qualifica normalmente un *oggetto materiale* e può essere tradotto «prezioso». Delle trentacinque occorrenze di יָקָר, diciannove sono collegate al sostantivo אֶבֶן: la pietra «preziosa» è sia l'oggetto di particolare valore economico (1Re 10,2⁹), sia la pietra adatta per la costruzione (1Re 5,31; 7,9-11; 1Cr 29,2; 2Cr 3,6). Quando l'aggettivo è legato a un elemento *non materiale*,¹⁰ i riferimenti possono essere diversi: la grazia di Dio (הַסֶּדֶק, Sal 36,8), la morte dei fedeli (Sal 116,15), la sapienza (Pr 3,15; cf. Qo 10,1), la sollecitudine (הַרְוִיז, Pr 12,27) e l'intelligenza (דַּעַת, Pr 24,4; cf. anche Pr 20,15).

In tutte queste circostanze, il termine indica il valore in sé dell'elemento qualificato e, al contempo, il beneficio per il soggetto che ne riconosce il pregio;¹¹ cf. ad esempio Pr 3,15.¹² Il testo più interessante per il nostro scopo è Lam 4,2 in cui יָקָר qualifica delle persone: «I preziosi figli di Sion (בְּנֵי צִיּוֹן הַיְקָרִים), valutati mediante l'oro fino; sono stimati alla stregua di vasi di creta [...]». Anche in questo caso la prospettiva è duplice: il popolo ha oggettivamente perso valore (Lam 4,1,

⁷ Cf. HOLLADAY, *Jeremiah* 2, 191; in Ger 31,20 «the operative words may be “dear” and “endearing”».

⁸ Il termine יָקָר è un *Qattil*, una forma «intensiva» rispetto al più comune *Qatil* (cf. P. JOÜON – T. MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew* [SubBib 27], Roma 2006 [da ora in poi JM], § 88Ib). Cf. S. WAGNER, «יקר», in *GLAT*, III, 998-1010. Per le attestazioni nella letteratura comparata, cf. BECKING, *Between Fear*, 211-212. In aramaico abbiamo un'attestazione di יָקָר in Esd 4,10.

⁹ Cf. 2Sam 12,30; 1Re 10,2.10.11; 1Cr 20,2; 2Cr 9,1.9.10; 32,27; Ez 27,22.

¹⁰ Anche la radice יקר è correlata con elementi non materiali (Sal 72,14; 139,17; Zc 11,13); tre volte il soggetto è נֶפֶשׁ e con la frase si esprime il valore della vita umana (1Sam 26,21; 2Re 1,13.14).

¹¹ La LXX di Ger 31,20 mette in risalto l'aspetto «soggettivo», traducendo la domanda come una proposizione affermativa e usando il termine «amato»: ὁὗτος ἀγαπητὸς Ἐφραϊμ ἐμοί, «un figlio amato è Efraim per me». La recensione di Aquila utilizza un altro termine che rimarca piuttosto il valore oggettivo di Efraim: ὁὗτος ἐντιμος μοι Ἐφραϊμ, «un figlio prezioso è per me Efraim».

¹² Cf. B. WALTKE, *The Book of Proverbs. Chapters 1–14* (NICOT), Grand Rapids, MI 2004, 258; se Pr 3,15a insiste sul valore della Sapienza, «più preziosa di ogni perla (יָקָרָהּ הִיאַ מִפְּנִיּוֹת)», Pr 3,15b mette in risalto la dimensione soggettiva della ricerca mediante il riferimento al desiderio: «nessuna cosa desiderabile si può paragonare ad essa».

si sono anneriti), ma questa svalutazione viene presentata da un punto di vista «soggettivo», «sono stimati» come creta.

Il v. 20 continua con un riferimento al motivo della gioia.¹³ Il sostantivo *שְׂשׂוּעִים* deriva dalla radice *שׁעע* il cui significato principale è «rallegrarsi, dare gioia».¹⁴ Il sostantivo appare spesso in frasi nominali in cui si esprime la gioia che il fedele prova nella frequentazione delle parole e dell'insegnamento di Dio.¹⁵ Il testo più illuminante per Ger 31,20 è Pr 8,30; in questo passo la sapienza personificata si definisce con queste parole: «Ero delizia ogni giorno (*וְאֶהְיֶה שְׂשׂוּעִים יוֹם יוֹם*), giocavo davanti a Lui (Dio) in ogni tempo (*לְפָנָיו בְּכָל־עֵת*)». Il brano è molto simile a Ger 31,20, perché anche in esso la sapienza è considerata come una «figlia»;¹⁶ questa identificazione è creata dal contesto¹⁷ e grazie all'uso del verbo *שָׂחַק* «giocare»,¹⁸ impiegato altrove in ambito familiare, Zc 8,5 e Gb 40,29.¹⁹ In Pr 8,30, quindi, *שְׂשׂוּעִים* designa un'emozione provata da YHWH (v. 30) di fronte alla sapienza: essa è *gioia* (*הֵיָה + שְׂשׂוּעִים*) per YHWH²⁰ che si rallegra della Sapienza come per una figlia.²¹

¹³ La Vulgata di Ger 31,20 recita: *Si filius honorabilis mihi Ephraim, si puer delicatus*. Il termine *honorabilis* significa «che merita onore», mentre *delicatus* può essere tradotto «grazioso, favorito». Questo termine evoca quindi la dimensione piacevole (*delicia*) del rapporto con il bambino piccolo.

¹⁴ Il verbo *שׁעע* *hitpaal* è usato per esprimere la gioia che si prova in Dio e nelle sue leggi; Sal 119,16: «[...] nei tuoi decreti provo gioia (*בְּתוֹרֹתֶיךָ אֶשְׂתַּעֲשַׂע*)»; cf. anche il Sal 119,47.70.

¹⁵ Nel Sal 119 troviamo cinque delle nove occorrenze di *שְׂשׂוּעִים*; in esse alcuni termini relativi all'insegnamento di YHWH sono ritenuti delle gioie per l'orante. Cf. 119,24.77.92.143.174.

¹⁶ Il verbo *שׁעע* si può riferire all'allegria del lattante nel momento del gioco (Is 11,8; 66,12).

¹⁷ Cf. P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento. II. Compire le Scritture* (Biblica 1), Milano 2001, 356-358. L'esegeta francese presenta alcuni argomenti in favore dell'associazione della sapienza a una figlia: [i] la radice *קנה* (v. 22) significa anche «generare» (cf. Gen 4,1), [ii] *נָסַח* (v. 23) può riferirsi al concepimento (Sal 2,6; 139,13); cf. L. GARCÍA UREÑA, *La metáfora de la gestación y del parto al servicio de la analogía. Una lectura de Sl 2,7* (Dissertationes – Serie Theologica X), Roma 2003, 65-70; [iii] *חַיִל* (vv. 24.25) evoca esplicitamente il parto.

¹⁸ La radice *שָׂחַק* *piel* significa «giocare» (Gdc 16,25; Ger 15,17) o «danzare» (1Sam 18,7; 2Sam 6,5.21; Ger 31,4).

¹⁹ Cf. P. BEAUCHAMP, «La personificazione della sapienza in Proverbi 8,22-31: Genesi e orientamento», in G. BELLIA – A. PASSARO (edd.), *Libro dei Proverbi. Tradizione, redazione, teologia*, Casale Monferrato (AL) 1999, 196.

²⁰ Cf. anche M. CIMOSA, *Proverbi. Nuova versione, introduzione e commento* (Libri biblici. Primo Testamento 22), Milano 2007, 99. Contrario, WALTKE, *Proverbs 1-14*, 391.420-422.

²¹ BEAUCHAMP, «La personificazione della sapienza», 196: «La letizia della Sapienza è fortemente relazionale: il piacere è dato ed è ricevuto. La relazione presentata con

L'analisi dei due termini ci ha quindi consentito di mostrare che se יקר può avere una duplice sfumatura di significato, oggettiva (il valore in sé) e soggettiva (il valore per il locutore), שעשעים rimarca piuttosto l'aspetto soggettivo.²² Il parallelismo dei membri e la progressiva intensificazione che si crea nel verso poetico fa sì che la seconda parte della domanda precisi il senso della prima,²³ evidenziando specialmente la «delizia» e la gioia (שעשעים). Potremmo quindi parafrasare la doppia questione in questo modo: Efraim è forse un figlio prezioso (di valore, come una pietra scelta²⁴)? È stato motivo di letizia? Questi interrogativi rimangono aperti e la critica si è divisa nel tentativo di chiarirne il senso; per una corretta interpretazione del versetto, dunque, è utile ora riflettere sul preciso significato delle due domande retoriche.

Le domande retoriche di Ger 31,20²⁵

La domanda retorica²⁶ è un'interrogativa che non riporta una reale richiesta di informazioni; essa è invece un atto di parola²⁷ che ha lo scopo di persuadere il destinatario, favorendo l'accoglienza di una considerazione che il locutore conosce già in partenza.²⁸ Le domande retoriche si distinguono in questioni la cui risposta può essere «sì» o «no»

discrezione è quella di una fanciulla con suo padre e con i suoi compagni o con le sue compagne».

²² See BOZAK, *Life «Anew»*, 99: «The attribute “delight” is much more subjective than “precious”. Delight does not reside in the person of whom it is predicated but in the other, who stands in relation to him/her».

²³ Cf. R. ALTER, *The Art of Biblical Poetry*, New York, NY 1985, 3-26.

²⁴ Si noti il gioco di parole tra הבן יקר e אבן יקרה. La somiglianza sonora potrebbe facilitare l'associazione tra il figlio e la «pietra preziosa».

²⁵ Cf. A. VAN SELMS, «Motivated Interrogative sentences in Biblical Hebrew», in *Semiotics* 2(1971/1972), 143-149.

²⁶ Cf. L.J. DE REGT, «Discourse Implications of Rhetorical Questions in Job, Deuteronomy and the Minor Prophets», in L.J. DE REGT – JAN DE WAARD – J.P. FOKKELMAN (edd.), *Literary Structure and Rhetorical Strategies in the Hebrew Bible*, Assen 1996, 51-78 (con bibliografia).

²⁷ Cf. A. MOSHAVI, «Two Types of Argumentation Involving Rhetorical Questions in Biblical Hebrew Dialogue», in *Bib* 90(2009), 32. Cf. anche J. FRANK, «You Call That a Rhetorical Question? Forms and Functions of Rhetorical Questions in Conversation», in *Journal of Pragmatics* 14(1990), 724: le domande retoriche sono «a type of indirect speech act [...] serving multiple purposes, none of them a request for information».

²⁸ Cf. FRANK, «You Call That a Rhetorical Question?», 723-738.

e quelle in cui la risposta prevede un contenuto più articolato²⁹ (dove, cosa, chi?). Nel caso di Ger 31,20 ci troviamo di fronte a una domanda che aspetta un «sì» o un «no»: «Efraim, è forse un figlio (יִצְחָק) prezioso o (בֶּן) un bambino diletto?». La particella יִצְחָק introduce la prima proposizione interrogativa ed essa, poiché è seguita da בֶּן, si raddoppia in una seconda richiesta che la specifica e la prolunga.³⁰ Quando יִצְחָק e בֶּן sono usati in questo modo, la risposta che si attende è negativa.³¹ Dunque, come si possono interpretare le domande di Ger 31,20?

Gli esegeti non sono concordi e alcuni ipotizzano che la risposta attesa sia *positiva*,³² al contrario di quanto dovrebbe succedere in una domanda retorica. La sintassi prevede la possibilità di un interrogativo retorico in cui non si compie l'inversione classica.³³ Per Moshavi,³⁴ ad esempio, le domande di Ger 31,20 sono da identificare con delle «interrogative orientate»³⁵ (*conducive interrogatives*). Queste proposizioni non hanno la forza pragmatica delle domande retoriche e non si attendono una risposta di segno contrario; esse, invece, implicano nor-

²⁹ A proposito delle cosiddette «*wh-*» *questions*, domande che aspettano una risposta differente da «sì» e «no», cf. A. MOSHAVI, «What Can I Say? Implications and Communicative Functions of Rhetorical “WH” Questions in Classical Biblical Hebrew Prose», in *VT* 64(2014), 93-108.

³⁰ Cf. W. GESENIUS – E. KAUTSCH, *Hebräische Grammatik*, Leipzig 1909 [da ora in poi GK] § 150*b* e JM § 161*e*.

³¹ Cf. Nm 11,12; Is 10,15; 66,8; Ez 15,3; Gb 4,17; 38,33; 39,10; 40,27; Sal 77,10; 78,20; 94,9.

³² Cf. W.A. BRUEGGEMANN, «Jeremiah's use of Rhetorical Questions», in *JBL* 92(1973), 367; BECKING, *Between Fear*, 22. Alcuni esegeti traducono Ger 31,20a con delle domande che aspettano una risposta positiva, cf. BOZAK, *Life «Anew»*, 99; KEOWN – SCALISE – SMOTHERS, *Jeremiah 26–52*, 120; J.R. LUNDBOM, *Jeremiah 21–36. A New Translation with Introduction and Commentary* (AncB 21B), New York 2004, 445. Cf. R. GORDIS, «A Rhetorical Use of Interrogative Sentences in Biblical Hebrew», in *AJSL* 49(1933), 212.

³³ Cf. A. MOSHAVI, «Can a Rhetorical Question Have a Positive Answer in the Bible?», in *JSS* 56(2011), 273.

³⁴ Cf. MOSHAVI, «Can a Rhetorical Question», 256.

³⁵ Cf. E. FAVA, «Il tipo interrogativo», in L. RENZI – G. SALVI – A. CARDINALETTI (edd.), *Grande Grammatica italiana di consultazione. III. Tipi di frase, deissi, formazione delle parole*, Bologna 1995, 70-127, qui 123-124. Cf. MOSHAVI, «Can a Rhetorical Question?», 257: «Unlike the rhetorical question, which has been consistently shown to have reversed polarity across languages, several types of conducive questions have matched polarity». Gli autori che avevano notato precedentemente questo fenomeno sintattico avevano ipotizzato tre possibili spiegazioni: (i) le domande di questo genere sono un'eccezione alla regola (GORDIS, «A Rhetorical Use», 212-217); (ii) hanno forza *asseverativa* (GK § 150*e*); (iii) hanno un valore *esclamativo* (JM § 161*b*). Moshavi rifiuta queste tre spiegazioni.

malmente una richiesta di conferma³⁶ («devi davvero partire?») o manifestano una certa sorpresa («il treno è già partito?»).³⁷

Sebbene questa ipotesi sia molto suggestiva, si deve riconoscere che Ger 31,20a non può essere interpretato in questo modo. Il v. 20, infatti, è una reazione al pentimento di Efraim (vv. 18-19) in cui non si manifesta nessuna incertezza. Inoltre, nelle parole di Dio non traspare alcuna sorpresa, YHWH non è stupito di fronte all'atteggiamento di Efraim e il comportamento del figlio non viene in nessun modo celebrato.³⁸

Diversi esegeti, quindi, ritengono che YHWH voglia piuttosto accusare Efraim³⁹ con delle domande retoriche che aspettano una risposta *negativa*.⁴⁰ Questa spiegazione si accorda bene con la nostra analisi dei termini fatta in precedenza, ma crea problemi di carattere semantico, perché presuppone una negazione dell'amore divino nei confronti di Efraim. Accogliamo quindi questa soluzione, ma proponiamo una terza via.

In realtà, Ger 31,20 presenta una composizione formata da due interrogative seguite da una conclusione introdotta da ׀. Questo tipo di domande retoriche sono frequenti in Geremia e normalmente fanno

³⁶ Cf. MOSHAVI, «Can a Rhetorical Question?», 268. L'interlocutore cerca una *conferma* dalla persona interrogata (2Sam 14,19; anche 2Sam 12,19), verifica l'identità del destinatario (Gdc 13,11; 1Re 18,7-8; anche 1Sam 24,17; 26,17) o cerca di attirare l'attenzione su qualcosa che si trova nelle vicinanze (1Sam 10,24; 17,25; 1Re 20,13).

³⁷ Cf. A. MOSHAVI, «“Is That Your Voice, my Son David?”. Conducive Questions in Biblical Hebrew», in *JNSL* 36(2010), 65: «The conducive question is a question that expects a particular answer, e.g. *Didn't you go to work today?* The conducive question relates to information that the speaker suspects or assumes to be true, but is not entirely sure of». Le *conducive interrogatives* sono anche usate per manifestare una sorpresa (Nm 11,29; 1Sam 10,11; 1Re 17,20; 20,32).

³⁸ Se la domanda fosse «orientata» – «è un figlio caro per me Efraim? Sorprendentemente sì» – ci si aspetterebbe una conclusione di questo tipo: «infatti si è pentito del male fatto, lo ha riconosciuto» (cf. Ger 31,18-19). Al contrario il discorso ritorna sul locutore e insiste sulle azioni di Dio.

³⁹ Cf. anche W. MCKANE, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah. Vol. 2: Commentary on Jeremiah xxvi–lii* (ICC), Edinburgh 1996, 801. Riferendosi a Rashi, l'esegeta ritiene che il versetto presenti una denuncia; cf. Rashi su Ger 31,20.

⁴⁰ Cf. HOLLADAY, *Jeremiah* 2, 191. Cf. anche FISCHER, *Jeremia* 26–52, 161; per Fischer la difficoltà di Ger 31,20a esalta il mistero dell'amore divino: «Gottes eigenes Empfinden erscheint ihm ein Rätsel». La Vulgata traduce le domande di Ger 31,20 *Si filius honorabilis mihi Ephraim, si puer delicatus*, «se fosse un figlio onorabile per me Efraim, se fosse un figlio grazioso!». La protasi non seguita da apodosi fa supporre che Efraim non sia stato un figlio onorabile o grazioso.

parte di un ragionamento⁴¹ con cui si può formulare un'accusa⁴² (cf. Nm 11,12; Am 6,12; Mi 4,9; Gb 10,5-6) e che può avere il fine pragmatico di convincere l'uditore del male fatto.⁴³

Si deve tuttavia riconoscere che, sebbene la struttura argomentativa di Ger 31,20 sia identica, in questo caso la conseguenza introdotta da יָרֹס rovescia la prospettiva in senso profondamente positivo. Nella Bibbia vi sono due testi molto simili che ci consentono di affermare che il caso del v. 20 non sia isolato; si vedano specialmente Is 66,8, «È forse messo al mondo (הָיָה) un paese in un giorno? O nasce (אָמַן) una nazione in un istante? Eppure (כִּי) appena sentiti i dolori, Sion ha dato alla luce i figli», e Is 49,24-26.

In base al confronto con questi ultimi testi, dunque, possiamo affermare che Ger 31,20 è costituito da un'esposizione in cui la conseguenza straordinaria contraddice le attese preparate nella prima parte dell'argomentazione. In questo modo, il brano ottiene un duplice effetto. Innanzitutto, Dio rievoca il male compiuto da Efraim perché sia chiaro che questi non ha meriti di fronte a YHWH.⁴⁴ D'altra parte, grazie a un sorprendente rovesciamento, le parole pronunciate in seguito acquisiscono una forza senza paragoni: anche se Efraim non è stato un figlio diletto, YHWH non può cessare di provare un profondo amore nei suoi confronti, la compassione divina è più forte del suo peccato.⁴⁵

⁴¹ Cf. BRUEGGEMANN, «Jeremiah's use», 358-374; MOSHAVI, «Two Types of Argumentation», 32-46. Le domande retoriche con funzione argomentativa sono seguite da יָרֹס (Es 3,11) o da מְדַבֵּר (Ger 2,14). Così Ger 2,31; 8,4.19.22; 14,19; 18,14-15; 22,28. Cf. VAN SELMS, «Motivated Interrogative», 145; talvolta, il ragionamento termina con una sorta di *reductio ad absurdum* (cf. 1Sam 17,43).

⁴² Cf. P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti* (AnBib 110), Roma 21997, 64-69.

⁴³ Cf. BRUEGGEMANN, «Jeremiah's use», 361.

⁴⁴ Cf. Ez 16,61; alla fine di un *rib* profetico, nel momento in cui YHWH concede il perdono e stipula così un'alleanza eterna (Ez 16,60), afferma: «allora ricorderai la tua condotta». Cf. O. PETTIGIANI, «Ma io ricorderò la mia alleanza con te». *La procedura del rib come chiave interpretativa di Ez 16* (AnBib 207), Roma 2015, 337: «Nel contesto di un innalzamento imprevedibile, qual è l'essere resa nuovamente madre, quello che la sposa sperimenta non è la sensazione di un giusto e meritato trionfo [...] bensì la confusione che deriva dall'essere ricolmati di benefici riconoscendo di non averne diritto».

⁴⁵ Cf. MCKANE, *Jeremiah. Vol. 2*, 801: «Yahweh is fully apprised of a lamentable history of apostasy [...] and his resolve to shew mercy to Ephraim is a "notwithstanding" of immeasurable generosity».

La sanzione, la memoria, la misericordia

Il brano che conclude il v. 20 sembra non fornire alcuna informazione particolare, mentre lo studio della prima parte del versetto ci ha preparati a una rivelazione straordinaria dell'amore divino. È quindi utile, a questo punto, precisare il senso delle parole divine e mostrare con maggiore chiarezza la loro forza teologica.

L'accusa e la memoria

Il versetto continua in maniera un po' enigmatica: «Ogni volta che parlo contro di lui, certamente lo ricordo ancora» (כִּי־מְדִי דָבַרְתִּי בּוֹ זָכַרְתִּי). La traduzione dell'espressione דָּבַר + כִּי non è semplice, come si nota da una rassegna delle versioni e dei commentatori moderni;⁴⁶ il motivo di una tale disparità si deve attribuire alla polisemia della particella כִּי. Il sintagma, infatti, può significare sia «parlare con» (Dt 6,7; 11,19; 1Sam 25,39; Ab 2,1) che «parlare contro»⁴⁷ (Nm 21,5.7; Sal 50,20; 78,18-19; Gb 19,18). Il contesto e il discorso fatto a proposito delle domande di Ger 31,20, ci spingono a tradurre דָּבַר + כִּי «parlare contro». La prima parte del versetto, infatti, dimostra che Efraim è diventato motivo di dispiacere; per questo, דָּבַר + כִּי non può che riferirsi alla parola minacciosa indirizzata da YHWH al popolo per correggerlo.

Nel brano si insiste poi su una tematica importante per la Bibbia Ebraica: la memoria.⁴⁸ Ricordare, significa produrre delle conseguen-

⁴⁶ La LXX traduce «le mie parole sono in lui», mentre la Vulgata ha *ex quo locutus sum de eo*; il Targum interpreta: «ogni volta che metto le parole della mia Legge sul suo cuore per metterle in pratica», la Peshitta traduce letteralmente *dbzbn' dmmll 'n' bh*. Le versioni moderne rendono sia «parlare contro» (RSV, LB) che «parlare di» (TOB, BJ). Anche i commentatori hanno opinioni divergenti: MCKANE, *Jeremiah*. Vol. 2, 802; LUNDBOM, *Jeremiah 21-36*, 444; FISCHER, *Jeremiah 2*, 161 traducono «parlare contro». HOLLADAY, *Jeremiah 2*, 191 invece, preferisce mantenere l'ambivalenza.

⁴⁷ Nm 12,1-8 è un testo decisivo per interpretare il sintagma דָּבַר + כִּי. In esso si possono riscontrare contemporaneamente le due possibili sfumature di significato: ai vv. 1.8 דָּבַר + כִּי esprime l'accusa che rivolgono Miriam ed Aronne a Mosè, a causa del suo matrimonio con una donna etiopica; nei vv. 2.6.8, invece, è utilizzato per indicare la speciale rivelazione di Dio a Mosè. Cf. B.A. LEVINE, *Numbers 1-20. A New Translation with Introduction and Commentary* (AncB 4), Garden City, NY 1993, 328-329.

⁴⁸ Cf. B.S. CHILDS, *Memory and Tradition in Israel* (SBT 37), London 1962; W. SCHOTTROFF, «Gedenken» *im Alten Orient und im Alten Testament. Die Wurzel Zakar im semitischen Sprachkreis* (WMANT 15), Neukirchen-Vluyn 1964.

ze nella realtà,⁴⁹ e questo è valido sia per il piano antropologico⁵⁰ sia per quello teologico.⁵¹ Il riferimento alla memoria divina prepara talvolta l'annuncio di un intervento sanzionatorio, specialmente quando זכר è collegato al verbo פקד, il cui significato può essere sia «visitare»⁵² (Ger 15,15; Sal 8,5; 106,4), sia «punire»⁵³ (cf. Ger 14,10; Os 8,13; 9,9). Tuttavia, l'atto del ricordare, in Dio esprime più comunemente l'intenzione di salvare, specialmente quando si impiega l'espressione «ricordare l'alleanza»; si pensi alla svolta dopo il diluvio (Gen 9,15-16) o alle indicazioni che si trovano in Es 2,24-25, quando YHWH si attiva in difesa del suo popolo.⁵⁴ Anche dove si afferma che Dio ricorda una persona, le conseguenze per colui che viene ricordato sono benefiche: cf. Gen 8,1;⁵⁵ 19,29; Gdc 16,28; Sal 74,2; 115,12. La memoria di Dio ha una forza vitale (Gen 30,22; 1Sam 1,11.19), mentre il suo oblio produce l'annichilimento (שחח, Dt 4,31). Il significato di questo membro è allora chiaro: la correzione divina e l'accusa rivolta a Efraim non sono esclusivamente manifestazioni di sdegno, ma sono segno di un'intenzione salvifica.

La misericordia viscerale

Il v. 20 si conclude con due proposizioni collegate: על־כֵּן הָמוּ מְעִי לוֹ רַחֵם אֲרַחֲמֶנּוּ. La preposizione על seguita da כֵּן («per questo») crea un nesso di causa ed effetto con ciò che precede,⁵⁶ precisando il legame tra

⁴⁹ J. PEDERSEN, *Israel. Its Life and Culture I-II*, London 1926, 106-107.

⁵⁰ CHILDS, *Memory*, 45-65. Quando l'oggetto del ricordo è una persona, come in Ger 31,20, il riferimento alla memoria insiste sulle conseguenze concrete dell'atto. Cf. Gen 40,23 e 1Sam 25,31.

⁵¹ CHILDS, *Memory*, 33-34.40.

⁵² Cf. G. ANDRÉ, *Determining the Destiny. PQD in the Old Testament* (Coniectanea Biblica – Old Testament Series 16), Lund 1980.

⁵³ Cf. ANDRÉ, *Determining*, 191. Cf. anche Es 32,34-35; Ger 5,9.29; 6,15; 11,22.

⁵⁴ Cf. J.-L. SKA, «Our Fathers have told us». *Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives* (SuBib 13), Roma 2000, 90-91. Es 2,23b-25 marca un forte cambiamento nell'intreccio del libro dell'Esodo: per la prima volta nel libro dell'Esodo il narratore fa riferimento all'intervento di Dio. Cf. Es 6,5; Lv 26,42.45; Sal 105,8; 106,45.

⁵⁵ Cf. B.W. ANDERSON, «From Analysis to Synthesis: The Interpretation of Gen 1-11», in *JBL* 97(1978), 23-39. Per l'autore il racconto del Diluvio (Gen 6-9) è organizzato attorno a un centro strutturale e tematico che si manifesta in Gen 8,1 con il riferimento alla memoria di Dio.

⁵⁶ Cf. JM § 170b. על־כֵּן compare 149 volte nella Bibbia Ebraica e nella maggioranza dei casi ha valore analettico (cf. ad es.: Gen 2,24; 10,9; 16,14; 20,6; 25,30; Es 5,8).

le affermazioni che stiamo per analizzare e quanto si è detto sinora: la misericordia è effetto della memoria.

Il verbo *המה* significa «turbare, agitare» e indica sia il trambusto, sia il rumore fragoroso causato da un forte movimento.⁵⁷ Se il soggetto è personale, il verbo si riferisce a una profonda agitazione interiore (Sal 55,18; 77,4). Il termine *מֵעָה*, invece, denota le «viscere», gli organi interni che frequentemente sono collegati alla generazione, sia per quanto riguarda il padre (Gen 15,4; 2Sam 7,12; 16,11; 2Cr 32,21) che la madre (Gen 25,23; Is 49,1; Sal 71,6; Rt 1,11); le «viscere» sono anche la sede delle emozioni più forti: la paura o l'angoscia (Sal 22,15; Gb 30,27; Lam 1,20; 2,11⁵⁸), l'agitazione (Is 16,11) o l'amore (Ct 5,4). L'espressione *המה + מֵעָה* (cf. proprio Is 16,11 e Ct 5,4) implica, quindi, la manifestazione di una forte emozione.⁵⁹

La commozione di Ger 31,20 si traduce quindi in compassione:⁶⁰ *רַחֵם אֶתְרַמְנוּ*. Dal punto di vista sintattico abbiamo una costruzione intensiva in cui l'infinito assoluto rafforza lo *yiqtol* e implica una modalità deontica.⁶¹ Questa forma grammaticale serve per evidenziare l'impegno preso in prima persona da parte di chi formula la proposizione.⁶² Si potrebbe tradurre: «certamente ne voglio avere misericordia», realizzando, in questo modo, un parallelismo con *זָכַר אֶתְרַמְנוּ עוֹד* «certamente lo voglio ricordare ancora»; in questa associazione abbiamo un'ulteriore conferma che la memoria e la misericordia sono legate.

⁵⁷ La LXX traduce *המה* con *ταράσσω* «agitare» (Is 51,15) e *κυμάτω* «gonfiarsi», per le acque (Is 17,12; Ger 6,23); in altri casi, è reso con dei verbi che implicano un'emissione sonora: *ἠγγέω* «rumoreggiare» (1Re 1,41), *βοάω* «gridare» (Is 22,2), *βομβέω* «fare un forte rumore» (Ger 31,35 – 38,36 [LXX]).

⁵⁸ Cf. B. COSTACURTA, *La vita minacciata. Il tema della paura nella Bibbia ebraica* (AnBib 119) Roma 2007, 217.

⁵⁹ Soggetto di *המה* può essere anche il cuore (Ger 4,19; 48,36) e l'anima (Sal 42,6.12; 43,5). Anche in questo caso la combinazione di parole manifesta una forte emozione di paura o di tristezza.

⁶⁰ Cf. S.D. SPERLING, «Biblical *rhm* I and *rhm* II», in *JANES* 19(1987), 149-159; E. FARFAN NAVARRO, «*רחם*, un Estudio Previo», in *EstBib* 57(1999), 227-238; D. ERBELE, «Gender Trouble in the Old Testament». Three Models of the Relation Between Sex and Gender», in *SJOT* 13(1999), 131-141.

⁶¹ Cf. JM § 123d: «Placed before the verb, the infinitive absolute generally has a stronger nuance than when it follows it, and it is easy to see why, since putting an accusative before a verb reinforces the emphasis». Cf. Gen 2,17; 18,10.

⁶² Cf. S.N. CALLAHAM, *Modality and the Biblical Hebrew Infinitive Absolute* (AKM 71), Wiesbaden 2010. In Ger 31,20 si trovano due infiniti assoluti che servono per esprimere una modalità deontica commissiva: *ibid.*, 166: «Speakers use commissives to indicate commitment either to do something or to refrain from doing something». Cf. Gen 22,17; Es 17,14; 2Sam 5,19.

Il verbo רחם è usato quasi sempre per un'azione il cui soggetto è Dio stesso: «avere compassione». ⁶³ La radice fa parte del vocabolario della misericordia e può esprimere l'atto del perdono. ⁶⁴ Attraverso questa affermazione si esalta l'attenzione che Dio ha per la persona: YHWH perdona Efraim peccatore perché lo ama come un figlio. ⁶⁵ Qualcosa di simile succede in Os 1,6, anche se in senso contrario: Dio dice a Osea di chiamare «non amata» (לֹא רַחֲמָהּ) la figlia che è frutto delle prostituzioni della moglie, perché il suo nome dovrà esprimere il suo rigetto ⁶⁶ («non tornerò più ad amare»). La vicenda familiare di Osea esprime simbolicamente il distacco tra Dio e il popolo: egli rifiuta di perdonarli ⁶⁷ («certamente non li perdonerò», כִּי־יִנְשָׂא אֶשְׂפָא לָהֶם). In questo caso la relazione tra misericordia, perdono e paternità viene affermata per via negativa; come il padre umano, per esprimere il rigetto nei confronti della figlia, la segna con un nome che afferma una radicale mancanza di compassione nei suoi confronti, allo stesso modo Dio interromperà la sua relazione con il popolo non perdonandolo. Esiste quindi una certa somiglianza tra l'amore che lega un genitore al proprio figlio, espresso dalla radice רחם, e l'atto di misericordia verso il colpevole.

Ricapitolazione: la misericordia di Dio e la sua paternità

Prima di concludere il nostro studio è utile ricapitolare quanto detto sinora, riflettendo criticamente sulla convinzione di quegli studiosi che spiegano le azioni divine del v. 20 come un'espressione del suo amore «materno». ⁶⁸ Questa interpretazione, infatti, non sembra perti-

⁶³ I casi in cui il soggetto di רחם è umano sono elencati nella nota 71. Ad essi si può aggiungere Sal 18,2. Quando invece si descrive un'azione divina, il verbo ha spesso come oggetto la persona misera o debole e significa «compatire» (cf. Is 49,13); Dio prova compassione per lo stato penoso degli esiliati (Is 14,1; Zc 10,6), per gli afflitti e i miseri (2Re 13,22-23; Sal 116,5-6), per l'orfano (Is 9,16; Os 14,4).

⁶⁴ Cf. Es 33,19; Is 54,8.10; Mi 7,19.

⁶⁵ Cf. BOVATI, *Ristabilire la giustizia*, 136: il vocabolario della misericordia «ha la funzione di rivelare la disposizione del cuore di colui che ha promosso il rib».

⁶⁶ Cf. F.I. ANDERSEN – D.N. FREEDMAN, *Hosea. A New Translation with Introduction and Commentary* (AncB 24), New York 1980, 188. La forma *pual* dell'aggettivo «implies a completed act of rejection».

⁶⁷ Cf. ANDERSEN – FREEDMAN, *Hosea*, 189-192. Il sintagma נשָׂא + לָּ può essere tradotto «perdonare» (Nm 14,19; Is 2,9).

⁶⁸ Cf. P. TRIBLE, *God and the Rhetoric of Sexuality* (OBT), Philadelphia, PA 1978, 39-53; R.P. CARROLL, *Jeremiah. A Commentary* (OTL), London 1986, 600; HOLLADAY, *Jeremiah* 2, 191.

nente⁶⁹ e gli argomenti contrari sono diversi. Innanzitutto, il contesto di Ger 30–31 insiste in maniera esplicita sulla paternità di Dio e non sulla sua maternità: «Io sono un padre per Israele ed Efraim è il mio figlio primogenito» (Ger 31,9). Inoltre, sebbene רחם sia stato spiegato come un verbo denominativo derivato dal sostantivo רֶחֶם, «ventre»,⁷⁰ e interpretato come una radice che mette in risalto la maternità del soggetto verbale, quando è usata in ambito antropologico può avere soggetti diversi dalla madre e non denota sempre una tenerezza di carattere «materno». ⁷¹ Nella Bibbia ebraica, poi, troviamo almeno due occorrenze in cui la misericordia divina, espressa mediante רחם, è esplicitamente collegata alla paternità (oltre a Os 1,6 di cui abbiamo parlato). In Is 63,15⁷² il profeta, usando il registro della supplica, chiede a Dio di rivolgere il suo sguardo sul popolo («Guarda dal cielo e vedi, dalla tua dimora santa e gloriosa») e si domanda: «Dov'è il tuo zelo e la tua forza, il fremito delle tue viscere (הַמִּזוֹן מֵעֵיֶדֶ) e la tua misericordia (וְרַחֲמֶיךָ)?», affermando nel v. 16: «Perché tu sei nostro padre, poiché Abramo non ci conosce e Israele non ci riconosce; tu YHWH sei nostro padre». ⁷³ Come in Ger 31,20, quindi, si associa רחם a המה + מַעֲזָה e, anche se il linguaggio antropomorfo⁷⁴ potrebbe far pensare a una reazione fortemente emotiva e istintiva,⁷⁵ la reazione è collegata in maniera chiara con la paternità (אב) è ripetuto ben due volte in Is 63,16). Il Sal 103,13 – «Come un padre ha misericordia dei suoi figli, YHWH ha misericordia di coloro che lo temono» – richiama altri due temi che appaiono in Ger 31,20: Dio, misericordioso come un padre (רחם, v. 13), perdona perché «ricorda che polvere noi siamo» (זכר, v. 14), conosce la sua costitutiva debolezza.⁷⁶ Per questi motivi, riteniamo che sia meglio associare le azioni divine di Ger 31,20 al comportamento di un padre.

⁶⁹ Non tutti i commentatori concordano con l'interpretazione di Tribble; cf. ad es. MCKANE, *Jeremiah*. Vol. 2, 801-802; LUNDBOM, *Jeremiah 21–36*, 446.

⁷⁰ Cf. TRIBLE, *God and the Rhetoric*, 33.

⁷¹ Il soggetto di רחם è solo una volta femminile (Is 49,15). Il verbo רחם è inoltre usato per indicare la clemenza dei vincitori verso i vinti nel contesto militare (1Re 8,50; Is 13,18; Ger 6,23; 21,7; 42,12); soprattutto questo secondo impiego non sembra richiedere una lettura «materna».

⁷² Cf. S. PAUL, «Literary and Ideological Echoes of Jeremiah in Deutero-Isaiah», in *World Congress of Jewish Studies* 5(1969), 118-120.

⁷³ Cf. J.L. KOOLE, *Isaiah III. Vol. 3 / Isaiah 56–66* (HCOT), Leuven 2001, 374-376.

⁷⁴ Cf. J. SCHILDENBERGER, «Darum schlägt ihm mein Herz – Ich muss mich seiner erbarmen (Ger 31,20)», in *GeLe* 36(1963), 163-178.

⁷⁵ Cf. FISCHER, *Jeremiah 26–52*, 162.

⁷⁶ Cf. F. FICCO, «Mio figlio sei Tu» (*Sal 2,7*). *La relazione Padre-figlio e il Salterio* (Tesi Gregoriana. Teologia 192), Roma 2012, 287-293.

Il collegamento tra la paternità e la misericordia «viscerale» è in linea con diversi testi della Bibbia ebraica in cui si afferma che Dio perdona perché padre,⁷⁷ la riconciliazione è possibile proprio grazie alla forza generatrice del genitore. Il contatto tra il ricordare e la paternità, invece, è solitamente meno considerato, anche se non può essere ritenuto insolito. La famiglia, infatti, è il santuario della tradizione e il genitore è custode di quelle memorie⁷⁸ che contribuiscono a formare l'identità del figlio negli anni della sua educazione.⁷⁹ Una simile connessione tra memoria e contesto familiare si ritrova, oltre che in Sal 103,13-14, anche in Ez 16,60, al termine di un lungo testo di accusa; nel versetto, infatti, YHWH risale a un passato remoto che è precedente alla colpa:⁸⁰ «Ma io ricorderò la mia alleanza con te, nei giorni della tua giovinezza e farò sussistere in tuo favore un'alleanza eterna». L'annuncio di un'alleanza eterna si fonda sulla relazione che ha legato Dio alla donna sin dalla giovinezza, quando YHWH, passandole accanto e trovandola abbandonata, l'ha adottata ed è diventato suo padre (Ez 16,4-7).⁸¹

Quindi, il v. 20b contraddice le attese suscitate nel v. 20a, perché se la parola si è manifestata nei confronti di Efraim con il tono minaccioso dell'accusa, YHWH dimostra che il suo scopo è stato sempre quello di salvare il figlio tramite la riconciliazione. Inoltre, Dio, attraverso il perdono, dimentica il misfatto e cessa di vivere la relazione con chi ha commesso la colpa a partire dal male che questi ha compiuto.⁸² In questo modo, il passato viene liberato dal peso della colpa e la persona

⁷⁷ Cf. FICCO, «*Mio figlio sei Tu*», 303-310.

⁷⁸ Cf. P. RICOEUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (Essais 494), Paris 2000. Nell'ultima parte del suo lavoro, Ricoeur riflette sulla capacità tipicamente umana di costituire la propria identità trattenendo alcuni avvenimenti nella memoria e dimenticandone altri.

⁷⁹ Cf. M. PAVAN, «La memoria nel Salterio: un'interpretazione del Sal 78», in M.I. ANGELINI – R. VIGNOLO (edd.) *Un libro nelle viscere. I salmi, via della vita* (Sestante 29), Milano 2011, 195: «La memoria è strettamente collegata all'identità e all'appartenenza. Si può dire che “ricordare” è “appartenere” non solo nel senso che “si è ciò che si ricorda”, ma anche che l'appartenenza a un determinato ambito di relazioni, a una tradizione, determina la memoria». Cf. anche J.-P. SONNET, *Generare è narrare*, Milano 2014.

⁸⁰ Cf. PETTIGIANI, «*Ma io ricorderò la mia alleanza con te*», 329: «Tale decisione si fonda su una memoria che risale indietro nel tempo. Infatti, se nel passato prossimo della sposa ci sono solo azioni abominevoli, in un passato più remoto, si era vissuto un periodo di alleanza felice».

⁸¹ Cf. PETTIGIANI, «*Ma io ricorderò la mia alleanza con te*», 329.

⁸² Cf. BOVATI, *Ristabilire la giustizia*, 130-132. Il sintagma לֹא + זָכַר «non ricordare» può esprimere l'atto del perdono accordato al peccatore; Is 43,25; 64,8; Ger 31,34; Sal 25,7; 79,8.

riceve in dono la possibilità di ricominciare,⁸³ perché YHWH «ricorda» il colpevole e si preoccupa di lui.

Conclusione

Alla fine del nostro lavoro, possiamo riconoscere un primo motivo che giustifica l'interesse per Ger 31,20: la sintassi enigmatica. YHWH parla di Efraim, utilizzando la terza persona, come per rivolgersi a uno spettatore esterno. In questo modo, entra in dialogo con ogni ascoltatore e ogni lettore, aprendo il suo cuore e chiamando l'interprete a un «impegno» esegetico importante. Infatti, Dio formula il suo pensiero con un'argomentazione complessa formata da due domande retoriche – «Efraim è forse un figlio prezioso, un bambino diletto?» – e da una conseguenza. Negli interrogativi, l'accento cade sugli aggettivi e l'analisi ha dimostrato che la risposta attesa è negativa: no, Efraim non è stato un figlio prezioso, né una gioia per il padre. Nonostante ciò, il discorso è inaspettatamente rovesciato da quanto viene detto nella seconda parte.

Il padre ha minacciato e accusato Efraim, ma non ha mai perso la memoria della loro relazione. Proprio per questo motivo desidera manifestare la propria compassione attraverso il perdono, mostrando che la relazione con il popolo non è stata infranta dall'esilio. La reazione di Dio, quindi, non è una semplice risposta al pentimento di Efraim, ma dipende da una gratuita benevolenza che precede la conversione.⁸⁴ Attraverso il motivo della memoria, infatti, YHWH risale sino all'origine della relazione con Efraim, rivelando, in questo modo, che il legame con il figlio non può essere cancellato. Mediante il riferimento alla sua compassione «viscerale», poi, rende manifesta la profonda correlazione tra il perdono e la paternità, e quindi tra la riconciliazione e l'atto del «generare».

⁸³ Cf. RICOEUR, *La mémoire*, 637. Parlando del perdono di una colpa imperdonabile, l'autore afferma: «Tout se joue finalement sur la possibilité de séparer l'agent de son action. Ce déliement marquerait l'inscription, dans le champ de la disparité horizontale entre la puissance et l'acte, de la disparité verticale entre le très haut du pardon et l'abîme de la culpabilité. Le coupable, rendu capable de recommencer, telle serait la figure de ce déliement qui commande tous les autres».

⁸⁴ Cf. P. BOVATI, *Vie della giustizia secondo la Bibbia. Sistema giudiziario e procedure per la riconciliazione* (Biblica), Bologna 2014, 92: «Va sottolineata la libertà di colui che perdona [...]; il perdono nasce dall'amore gratuito per l'altra persona e, come tale, non ha legge. Solo la vittima è autorizzata a perdonare».

In conclusione, è utile segnalare una possibile apertura per una prossima ricerca. Il canto di Ger 31,15-22 si conclude con il v. 22 in cui l'evento della salvezza del popolo viene descritto in questo modo: «YHWH ha creato una cosa nuova sulla terra». La «novità» escatologica mantiene l'analogia con la storia passata di Israele, ma non si limita a ripresentare il passato in altra forma.⁸⁵ Il «nuovo» è una creazione, un atto originario che apre un orizzonte completamente inaspettato.⁸⁶ Quindi, mentre Dio libera il peccatore dal passato segnato dalla colpa, interviene come creatore e padre, e con la sua forza generatrice restituisce al popolo la speranza nella possibilità di un futuro completamente differente rispetto a un passato di peccato.⁸⁷

FABRIZIO FICCO
 Collegio Redemptoris Mater
 Via della Tenuta della Maglianella, 88
 00166 Roma
 fab.ficco@gmail.com

Parole chiave

Ger 31,20 – Domande retoriche – Memoria – Misericordia – Paternità di Dio

Keywords

Jer 31,20 – Rhetorical questions – Memory – Mercy – Fatherhood of God

Sommario

L'articolo si concentra su Ger 31,20, notevole soprattutto per la sua qualità letteraria e teologica. In esso YHWH interviene direttamente e parla di Efraim

⁸⁵ Cf. Is 41,15; 42,9; 43,19; 48,6; 62,2; 65,17; 66,22; Ez 11,19; 36,26. Cf. G. VON RAD, *Theology of the Old Testament. II. The Theology of Israel's Prophetic Traditions* (OTL), New York 1965, 113-119.247. Il verbo וַיַּבְרָא può implicare che l'intervento divino è capace di realizzare una salvezza inattesa.

⁸⁶ Cf. J. MOLTMANN, *The Coming of God. Christian Eschatology*, London 1996, 27-28: «What is new announces itself in the judgment on what is old. It does not emerge from the old; it makes the old obsolete. It is not simply the old in new form. It is also a new creation. That is why *barah* is used - the word employed exclusively for the divine creation».

⁸⁷ Questo articolo è una versione compatta e aggiornata di un lavoro presentato diversi anni fa al Pontificio Istituto Biblico. Desidero esprimere la mia gratitudine a p. Pietro Bovati che mi ha guidato negli studi in quegli anni e nei successivi.

in terza persona, come per coinvolgere nel suo ragionamento un ascoltatore esterno. Attraverso un'argomentazione complessa, formata da due domande retoriche e da una conseguenza, lo conduce a una sorprendente conclusione: Efraim non è stato un figlio che ha procurato gioia al genitore, eppure, l'amore di YHWH non è venuto meno. Dio non ha perso la memoria della relazione con il popolo e per questo ha manifestato una profonda compassione per Efraim e una misericordia paterna.

Summary

The article concentrates on Jer 31,20, which is remarkable above all for its literary and theological quality. In this passage, YHWH intervenes directly and speaks about Ephraim in the third person, as if involving an external listener into his reasoning. Through a complex argumentation, consisting of two rhetorical questions and a consequence, YHWH guides the reader to a surprising conclusion: even though Ephraim was not like a son who brought joy to his parent, YHWH's love did not fail. God has remembered the relationship with Ephraim and has therefore shown both deep compassion towards him and a fatherly mercy.

LUIGI MARIA EPICOCO

La vita come la fine del mondo

Meditazioni sull'Apocalisse

Il fascino che il libro dell'Apocalisse esercita sul lettore attento della Bibbia è straordinario.

È un fascino che delle volte ci tiene distanti, forse per paura di sperimentare il limite della nostra comprensione o per quella sottile angoscia che ci scatta dentro tutte le volte che dobbiamo pensare alla fine. Ma allo stesso tempo è un fascino che ci porta ad approfondire il testo dell'Apocalisse alla

ricerca di qualche indizio che ci sveli il futuro. La verità è ben diversa perché l'Apocalisse non ci parla del futuro, ma di quel presente che è l'eternità, sottesa ad ogni istante.



«LAPISLAZZULI»

pp. 240 - € 19,00

EDB Edizioni
Dehoniane
Bologna

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

www.dehoniane.it

L'evoluzione del messianismo nel Sal 2

Una buona parte della Critica ritiene che i Sal 1 e 2 siano stati uniti in fase redazionale per essere una «liturgia di incoronazione» (*Coronation liturgy*).¹ A. Deissler, che a sua volta cita W.H. Drownlee, afferma che il vocabolario e il tema rivelano una certa parentela tra le due composizioni che sarebbero state associate in fase redazionale.² Quanto alla struttura, si ritiene che il salmo vada diviso in quattro strofe: I. 1-3; II. 4-6; III. 7-9; IV. 10-12.³ Bons pone i seguenti interrogativi: qual è il *Sitz im Leben* del salmo? Si deve privilegiare una lettura sincronica o diacronica?⁴ Da questi due interrogativi di base dipende l'esegesi della composizione che richiede anzitutto la risposta ad alcuni interrogativi più specifici: chi è il narratore? qual è l'origine delle sue conoscenze? chi sono i destinatari del testo? che cosa ha voluto suggerire loro? Le risposte a tali domande rimangono a tutt'oggi inevase.⁵

L'idea dell'origine e dell'utilizzo del salmo nel contesto della celebrazione del Capodanno, durante la festa di *sûkkôt*, in analogia con la

¹ G. CASTELLINO, *Libro dei Salmi*, Torino-Roma 1955; G. WILHELMI, «Der Hirt mit dem eisernen Szepter. Überlegungen zu Ps. 2,9», in *VT* 27(1977), 196-204; J.A. EMERTON, «The Translation of the Verbs in the Imperfect in Psalm 2,9», in *JTS* 29(1978), 499-503; A. DEISSLER, «Zum Problem der Messianität von Psalm 2», in M. CARREZ (ed.), *De la Tôrah au Messie*, Paris 1981, 283-292; V. SASSON, «The language of rebellion in Psalm 2 and in the plaster texts from Deir 'Alla», in *AUSS* 24(1986), 147-154; J. SCHREINER, *Beiträge zur Psalmenforschung; Psalms 2 und 22* (FzB 60), Würzburg 1986, 207-212; J.T. WILLIS, «A cry of defiance-Psalm 2», in *JSOT* 47(1990), 33-50; E. ZENGER, *Die Psalmen I. Psalm 1-50* (NEB), Würzburg 1993, 49-54; ID., «Wozu tosen di Völker? Beobachtungen zur Entstehung und Theologie des 2 Psalmes», in E. HAAG – F.L. HOSSFELD (edd.), *Freude an der Weisung des Herrn. Beiträge zur Theologie der Psalmen. Festgabe zum 70. Geburtstag von Heinrich Groß*, Stuttgart 1986, 495-511; E. BONS, «Psaume 2: bilan de recherche et essai de réinterprétation (1)», in *RevSR* 69(1995), 147-171; H. RINGGREN, «Psalm 2 und Belit's oracle for Ashurbanipal», in C.L. MEYERS – M. O'CONNOR (edd.), *The Word of the Lord Shall Go Forth. Essays Honor of D.N. Freedman*, Winona Lake, IN 1993, 1-95; B. RENAUD, «La structure du Psaume 2», in *Transsephratène* 16(1998), 51-70.

² DEISSLER, «Zum Problem der Messianität von Psalm 2», 287.

³ DEISSLER, «Zum Problem der Messianität von Psalm 2», 296; SCHREINER, *Beiträge*, 41-42, aggiunge a parte il macarismo di 12e.

⁴ BONS, «Psaume 2», 147-171.

⁵ BONS, «Psaume 2», 165-166.

fešta babilonese dell'*akitu*, come celebrazione annuale del rito d'intronizzazione, è stata rigettata dalla Critica.⁶ L'esistenza e le modalità della fešta, ipotizzate da Gunkel e da Mowinckel, non sembrano aver riscontro nella Bibbia. Quanto poi al tempo di composizione l'opinione comune è che sia stato composto in periodo preesilico, dato che ha per oggetto la monarchia. Willis riporta una discreta varietà di soluzioni: al tempo dell'ascesa al trono di Aristobulo o di Giovanni Janneo, al tempo di Ezechia, al tempo della ribellione di Hadad, Rezon e Geroboamo I contro Salomone (1Re 9,14-40) oppure, ancor prima, all'epoca di David (2Sam 8,10). Sebbene nessuna delle soluzioni soddisfi, nessuno tuttavia esclude che il salmo sia da collegarsi con un evento storico. J.T. Willis suppone una situazione di rivolta e di guerra contro il re-Messia, ma non si capisce quando l'evento sarebbe avvenuto.⁷

Evento storico o proiezione escatologico-messianica? Solo l'analisi critico-letteraria può aiutare a rispondere al dilemma. Le radici aramaiche fanno pendere la bilancia per una composizione recente. Mentre alcuni ipotizzano un messaggio a un re messianico che vive in epoca escatologico-apocalittica, altri intravedono radici arcaiche che ne giustificerebbero l'origine in epoca monarchica.⁸ Alcuni critici hanno tentato di risolvere le disarmonie lessicografiche attraverso la correzione del TM, appellandosi ai suggerimenti dei *targumim*, spostando parti del testo o sopprimendo parole ed emistichi di difficile interpretazione. Bons ricorda che Zenger, Bardke e «une minorité d'exégètes défend l'hypothèse rédactionnel».⁹ Auffret, Girard e Bons propendono, con sfumature diverse, per una composizione unitaria preesilica che si presta a una lettura sincronica, anche se con qualche possibilità di riadattamento postesilico.¹⁰ Renaud condivide la stessa ipotesi e scopre nel salmo una struttura chiasmica: vv. 1-3 (A); vv. 4-6 (B); 7a (C); vv.

⁶ H. GUNKEL, *Die Psalmen*, Göttingen 1968, 5; S. MOWINCKEL, *He that Cometh*, Oxford 1956; E. BEAUCAMP, *Le Psautier*, Paris 1976, I, 45-46; J. VERMEYLEN, *Psaumes. Le cris d'un peuple de Croyants*, pro manuscripto, Bruxelles 1991.

⁷ WILLIS, «A cry of defiance-Psalm 2», 37-38.

⁸ ZENGER, «Wozu tosen di Völker?», 505 nota 29.

⁹ In considerazione dei due aramaismi Zenger dichiara senza ombra di dubbio che il salmo è postesilico e dipendente dalle ideologie di propaganda reale neoassire ed ellenistiche. Il salmo apre la raccolta su David (= Israele) come rivendicazione giudaica contro lo strapotere tolemaico (ZENGER, *Die Psalmen I*, 50).

¹⁰ BONS, «Psaume 2», 152-153: «En définitive, ces observations sur la structure thématique du texte font pencher pour son unité, même si l'on ne peut pas absolument exclure qu'un rédacteur ait inséré des relectures sans pour autant détruire son équilibre» (165). CASTELLINO, *Libro dei Salmi*, 589-590, lo attribuisce niente meno che a David.

7b-9 (B₁); vv. 10-12 (A₁).¹¹ Egli prescinde da ogni indirizzo letterario che presuma di cogliere un'evoluzione interna al testo. Dopo questo riassunto dello stato della ricerca e queste osservazioni di metodo, affrontiamo l'analisi del Sal 2 con una lettura del testo fatta versetto per versetto.

Sarà l'occasione per evocare i problemi del testo e per presentare le soluzioni che sembrano preferibili, compresa la possibilità di una lettura diacronica.¹² Neppure si devono prendere sotto gamba le osservazioni di J.A. Emerton in merito ai contenuti. Egli evidenzia – e non a torto – che i vv. 8-9 non legano con i vv. 1-2, nei quali si parla di re che «si ribellano al Signore e al suo Messia», quando ancora non sono stati sottomessi per farne dei re tributari. «Una tale lettura del salmo – conclude Emerton – fa sorgere dei problemi».¹³ Mancando tuttavia punti di riferimento storiografico, il metodo più adatto per rispondere ai tanti interrogativi che il salmo pone sembra essere quello critico-letterario. Perciò, se si vuole rispondere ai tanti interrogativi, come suggerisce Bons, lo si deve analizzare dal punto di vista grammaticale, sintattico, stilistico e terminologico. Gli indizi possono aiutare a prospettare quanto meno qualche soluzione alle numerose questioni che la composizione pone all'analisi critica.

Le diverse riletture

L'oracolo anti-assiro del tempo di Giosia: vv. 3.5.9.11b

All'interno del Sal 2 sembra si possa individuare un nucleo preesilico, composto durante la riforma di Giosia nel contesto della guerra anti-assira, quando sembra siano stati composti gli oracoli di Is 8,23b; 9,1-4; 10,5-7.24-27; 14,24-25; 30,27-32; 31,4-9; 37,33-35 e lo strato più

¹¹ RENAUD, «La structure du Psaume 2», 51-70. Sulla lettura strutturale del salmo suggeriamo: R. AUFFRET, *The Literary Structure of Ps. 2* (JSOTS 2), Sheffield 1977; SCHREINER, *Beiträge zur Psalmen Forschung*, 73-150; M. GIRARD, *Les Psaumes redécouvertes de la structure au sens*, 1-50, Montréal 1996, 154-179. È evidente che questo tipo di analisi e di lettura, funzionale per la teologia, parte dal *textus receptus* o canonico, ma non si pone il problema di cosa sia esistito dietro l'angolo.

¹² BONS, «Psaume 2», 152-153.

¹³ EMERTON, «The translation of the Verbs», 501-502. Anche WILLIS, «A cry of defiance-Psalms 2», 36, nota come il salmo abbia parti che riguardano l'intronizzazione del re in Sion e altre che la danno per avvenuta. Riporta l'opinione di Soggin che risolve le tensioni con «una forma convenzionale e stereotipata che riferisce la regalità a Dio, piuttosto che a situazioni storico-umane».

antico di 2Sam 7,8b-17.¹⁴ In questi brani si parla di un oppressore che sta per essere abbattuto:

Poiché il giogo che gli pesava
e la sbarra sulle sue spalle
Il bastone del suo aguzzino
tu hai spezzato come al tempo di Madian (Is 9,3).

Questo tipo di vocabolario, infatti, trova riscontro nel contesto della riforma giosiana. Il verbo *n^enatteqāb* (coortativo, «spezziamo»)¹⁵ e il termine *ûmôs^erôtêmô* («le loro catene»)¹⁶ si incontrano insieme in citazioni di profeti a cavallo dell'esilio.¹⁷ Ciò depone a favore della possibilità che il sintagma sia stato usato alla fine del sec. VII, quando le catene della potenza assira sono state spezzate dai babilonesi, dagli sciti e dagli elamiti (612 a.C.).¹⁸ Anche il termine *‘ābôtêmô*, che fa da *pendant* a *môs^erôtêmô*, appare in Ez 3,25; 4,8.¹⁹ I detti «catene da spezzare» e «legami da sciogliere», convengono a una situazione di liberazione, a meno che non si indirizzi all'escatologia messianica che esprime la stessa atmosfera di ottimismo.

¹⁴ L. LEPORÉ, «Lettura critica di 2Sam 7,8b-17 (I), Il nucleo originario dell'oracolo (vv. 8b.9.11.17b)», in *BeO* 47(2000), 3-32.

¹⁵ Quanto a *n^enatt^eqāb* (da *nātaq*, forma *pi^el*) cf. Is 58,6; Ger 2,20; 5,5; 30,8; Na 1,13; Ez 17,9; 23,34; Gdc 16,9.12; Sal 107,14.

¹⁶ L'espressione *ûmôs^erôtêmô* è presente in Ger 2,20; 5,5; 27,2; 30,8; Na 1,13; Is 28,22; 52,12; Gb 12,18; 39,5; Sal 107,14; 116,16. T. KRONHOLM, «*môs^erah*», in *TbWAT*, V, 721, II, 2c, nota che «*môs^erah* quasi sempre (eccetto Ger. 27,2; Gb. 39,5) è unito a *nātaq*: cf. Ger. 2,20; 5,5; 30,8. Nah. 1,13; Ps. 2,3; 107,14. I passi di Is. 58,6; Ger. 30,8 e Ps. 107,4 riassumono le esigenze di liberazione del tempo di Nehemia, autore della riforma sociale (Giubileo)».

¹⁷ Cf. Ger 2,20; 5,5; 30,8; Na 1,13; Sal 107,14, quest'ultimo recente.

¹⁸ Poiché Bons ritiene con Renaud che i vv. 1-3 formino un'unica strofe, nel momento in cui afferma che i vv. 1-2 sono del tardo postesilio, per un verso il critico spezza l'unità della stanza, per l'altro si trova a riaffermare che «les suffises pronominaux («leurs») ne peuvent donc se référer qu'à JHWH et a son oint» (BONS, «Psaume 2», 154). Dal nostro versante attestiamo che il pronome va riferito agli assiri; Giosia esorta il popolo di Samaria a spezzare le catene del giogo. L'esegeta arriva a un vicolo cieco quando si accorge che, togliendo l'emistichio 2c, che ritiene redazionale, «cette partie du psaume devient partiellement (totalement, ndr) incompréhensible». Per dare senso compiuto al verso, i LXX e la Peshitta hanno mutato il termine *‘ābôtêmô* in «giogo» (BONS, «Psaume 2», 156). Esiste una difficoltà di attacco del v. 3 con quanto precede; secondo noi, si tratta di prendere atto della cesura esistente per l'origine diversa delle due strofe, congiunte solo in fase redazionale.

¹⁹ Non convince Os 11,4, perché il contesto appartiene alla teologia escatologica. Posteriori a Ezechiele sono anche Gdc 15,1-2; 16,11-12; Gs 5,18; Sal 129,4; Gb 39,10; Es 28,14.24; 39,17-18.

Il termine *'ap* (ira), normalmente unito a *za'am* (sdegno), *šēbet*²⁰ e *matteh*,²¹ fa parte del vocabolario della raccolta anti-assira del proto-Isaia. L'ira e lo sdegno riassumono i sentimenti di odio delle popolazioni della montagna, oppresse e umiliate dell'Assiria. Un'altra conferma di tipo filologico viene dal termine *hārôn*, «sdegno», discretamente testimoniato nel profetismo della fine della monarchia.²² Qualche difficoltà, invece, la pone il verbo *y^ebahälēmô* (da *bāhal*, «spaventare») che, presente in testi postesilici nella forma *pi'el*, sembra documentato nel preesilio nella forma *niph'al*.²³ Il fatto che abbia il suffisso pronominale *-mô* dimostra una più che probabile unità stilistica con il v. 3 in cui è usata la stessa enclitica.²⁴ Qualche problema lo pone anche l'avverbio temporale *'āz*. Delitzsch e Zenger assegnano all'unità una valenza apocalittica; Bons non è convinto della bontà dell'ipotesi, perché il verso non sembra veicolare questo messaggio.²⁵ Perciò tanto il verbo *bāhal* quanto l'avverbio *'āz* non risultano a tal punto determinati da far scendere il verso in un contesto più recente, prossimo all'ellenismo.

L'analisi terminologica e stilistica induce a ipotizzare un nucleo che risente della cultura di fine sec. VII, quando l'impero assiro volge al tramonto e il profetismo produce una serie di oracoli che condannano la sua politica oppressiva, fondata sul terrore e tremore. Il patto di Asharradon, il cosiddetto patto neo-assiro, è un esempio della politica messa in atto dalla grande potenza che ha terrorizzato il Vicino Oriente antico per circa due secoli, fino a quando i popoli limitrofi si sono alleati contro di lei, decretandone la fine (612 a.C.). Il profeta Naum è testimone degli eventi che vedono ridurre in polvere Ninive soprattutto per mano di Nabopolassar, padre di Nabucodonosor. Il clima rovente, nel quale si trova coinvolto Giosia, segna la fine del Ferro II. Il

²⁰ Cf. Is 9,3; 10,5.15.24; 14,5.29; 30,31. Il termine è stato ripreso negli oracoli mesianici di Is 11,4; Mi 4,14; 7,14.

²¹ Cf. Is 10,25; 30,27.30.

²² *Hārôn*: cf. Os 11,12; Na 1,6; Sof 2,2; 3,8; Ger 4,8.26; 12,13; 25,37.38; 30,24; Ez 7,12.14; Lam 1,12; 4,11.

²³ *Y^ebahälēmô* (*bahal*, *pi'el*): cf. Esd 4,4; 2Cr 32,18; 35,21; Qo 5,1; 7,9; Sal 83,16; Est 2,9; Gb 22,10; Dn 14,44; nella forma *hiph'il*: cf. Sof 1,18; Is 13,8; 21,5; Ez 7,27; 26,18. Bons è giunto alla stessa conclusione (BONS, «Psaume 2», 157).

²⁴ Zenger è dell'opinione, ma a torto, che il v. 5, debba essere associato ai vv. 10-12 per il messaggio escatologico e apocalittico riguardante la collera divina. Secondo lui i tre versetti sarebbero stati aggiunti alla fine dell'impero achemenide (cf. ZENGER, «Wozu tosen di Völker?», 501-508).

²⁵ BONS, «Psaume 2», 159. Delitzsch fonda l'ipotesi dell'origine escatologica su Dt 29,19, Zenger su Mi 3,4 e Sof 3,9. A parte la distanza tra il Sal 2 e questi passi, Bons nota che Mi 3,4 è tutt'altro che escatologico (cf. BONS, «Psaume 2», 160.167).

secolo risente dell'odio delle popolazioni della costa contro la potenza sanguinaria descritta da Is 8,23b; 9,1-4 e dagli oracoli isaiani che utilizzano l'Assiria come strumento di Dio per umiliare la Giudea, ma anche come oggetto dell'ira divina che umilia la grande potenza per le sue malefatte.

Alla stessa situazione culturale dovrebbe appartenere il v. 9 in considerazione dell'uso dei verbi *t^erō'ēm* (da *r^c* II, «distruggere»),²⁶ *t^enap^ešēm* (da *nāpaš*, «frantumare»)²⁷ e *yôšēr* (da *yāšar*, plasmare),²⁸ radici che ricorrono in autori precedenti all'esilio. La presenza ragguardevole dei tre verbi in Geremia, meno testimoniata la radice *r^c* II, consolida l'ipotesi che il verso risalga alla fine del sec. VII, perché presenti in modo particolare in testi presumibilmente autentici di Geremia. In

²⁶ *T^erō'ēm*: cf. Mi 5,5 (?); Is 8,9; 24,19; Ger 2,16; 11,16; 15,12; Pr 11,15; 25,19; Gb 34,24. Sull'origine della radice si hanno diverse e differenti posizioni. HAL lo fa derivare dall'aramaico; secondo Dohmen il problema non è risolto (*ThWAT*, VII, 277 I, 1). Assente nelle lingue semitiche occidentali, non si esclude l'analogia con l'arabo *radda*. La radice è frequente nell'ebraico mishnico (cf. M. JASTROW, *A Dictionary of the Targumîm*, vol. II, New York 1950, 1488). Tateuki avanza l'ipotesi che *r^c* II e *rāgaš* derivino dall'ebraico e non dall'aramaico (TATEUKI, *The so-called "aramaism" in the Ps.* 2, OIAbs, 17). DEISSLER, «Zum Problem der Messianität von Psalm 2», 288, aveva notato a suo tempo che i due verbi hanno corrispondenti precisi in ebraico: per *rāgaš hāmāh*: per *r^a'a* la radice *rā'a*. Quanto ai vasi spezzati o frantumati da uno scettro di ferro cf. B. BECKING, «"Wie Töpfe sollst du Sie zerschmeißen". Mesopotamische Parallelen zu Psalm 2,9b», in *ZAW* 102(1990), 63-78, che cita una ventina di testimonianze assiro-babilonesi di cui la maggior parte risale a Sargon II. Ciò potrebbe confermare la possibilità della composizione del nucleo al tempo di Giosia. L'autore della metafora utilizza metafore assire per ironizzare contro la potenza in declino che aveva fracassato i popoli ribelli per più di un secolo (cf. L. LÉPORE, «Nemesi, ironia ed esaltazione nella stesura originaria di Is. (8,23b); 9,1-4», in *RivB* 48(2000), 3-36). I LXX e altri con loro sostituiscono il verbo *r^c* con *r^b* (pascolare). EMERTON, «The Translation of the Verbs», 501-502 evidenzia come il verso non si inserisca bene nel salmo, perché non conviene né alla rivolta dei vv. 1-2, né alla distruzione dei popoli di cui si parla nel v. 9. È comprensibile perciò come i LXX abbiano sanato la frattura, sostituendo al troppo forte *r^c* (frantumare) il più delicato *r^b* (pascere) (cf. CASTELLINO, *Libro dei Salmi*, 594). Secondo WILHELM, «Der Hirt mit dem eisernen Szepter», 149, il verbo *r^c* non è compatibile con l'origine pre-esilica del salmo; se si vuole ritenere la composizione pre-esilica, si deve accettare come originario il verbo «pascolare» (cf. Mi 5,61). Poiché il passo di Michea appartiene all'escatologia ed è postesilico, non si può affermare, come fa il critico, che il verbo doveva essere *r^b*. Quanto ai possibili aramaismi I. YOUNG, *Diversity in the pre-exilic Hebrew*, Tübingen 1995, afferma che hanno diritto di cittadinanza anche nell'ebraico preesilico. Qualche problema lo pone il *rō'û* di Is 8,9 che i LXX e la *Vetus Latina* leggono *d^c'û* (sappiate).

²⁷ *T^enap^ešēm*: cf. Ger. 13,14; 22,28; 48,12; 51,20-23; Gdc 7,19; 137,9.

²⁸ *Yôšēr*: cf. Am 4,13; 7,1; Ab 2,18; Ger 1,5; 10,16; 18,1-6; 19,1.11; 33,2; 51,19. Da Geremia dovrebbe dipendere il DeuteroIsaia e la letteratura postesilica.

conclusione, poiché si tratta di un verso affine a questo profeta quanto agli etimi, si può ipotizzare che il verso risalga al periodo giosiano.

Nell'emistichio 12c si incontra il verbo *yib'ar* (da *bā'ar*, «divampare»),²⁹ che ricorre abbondantemente nella letteratura della fine del VII sec., come la formula *kîm'at' appô*, la quale ha una stretta somiglianza con Is 10,25, oracolo contro l'Assiria, citazione nella quale si trova *'ap* che rimanda al v. 5. Il *kî* sembra essere un'aggiunta redazionale allo scopo di inserire il semiverso nel v. 12 che è redazionale. L'oracolo originario doveva, chiudersi con l'emistichio *yib'ar kîm'at' apô*. Il redattore sapienziale ha aggiunto il resto e, in modo particolare, il macarismo conclusivo.

L'analisi sin qui condotta permette di far risalire una parte del salmo all'epoca giosiana; il nucleo è stato formulato secondo il genere letterario aulico, già incontrato in Is 8,23b; 9,1-4, e presente quanto a terminologia nel ciclo anti-assiro. Eccone in sintesi i motivi:

1) Non si esclude che alcuni versi possano risalire alla fine del sec. VII, perché il lessico è tipico del profetismo di questo periodo e, in modo particolare, della produzione autentica di Geremia.

2) Il vocabolario è presente in oracoli del ciclo anti-assiro, redatto nel contesto della riforma giosiana.

3) Il contenuto dell'oracolo originario si adatta alla situazione venutasi a creare in Palestina alla fine del secolo con il tracollo dell'impero assiro. I temi della gioia, della luce e della liberazione caratterizzano gli oracoli di questa raccolta.

4) Il verbo *r''* II, che secondo alcuni appartiene alla lingua ebraica, anche se di probabile derivazione aramaica; poiché Aram è presente nella Palestina sin dal sec. IX il verbo potrebbe essere entrato nel linguaggio ebraico già prima dell'esilio.

5) Il poetico *-mô*, aggettivo possessivo III pers. pl., è un elemento stilistico classico.

Il nucleo primigenio del Sal 2, la composizione aulica, doveva recitare:

Spezziamo le loro catene
gettiamo via da noi i loro legami (v. 3).
Dunque egli (Giosia) parla loro (Assiri) con ira

²⁹ *Yib'ar*: cf. Os 7,4.6; Is 6,13; 10,17; Ger 4,4; 7,18.20; 20,9; 21,12; Ez 1,13; 21,44; Dt 16,3; 17,7.12; 19,13.19; 21,9.21; 22,21.22.24; 24,7.

li spaventa nel suo sdegno (v. 5):
 «Tu (Giosia) li spezzerai con scettro di ferro,
 come vasi di argilla li frantumerai» (v. 9).
 Divampa tra poco la sua ira (di Giosia) (v. 12b).

L'oracolo originario conterrebbe un messaggio che si adatta a una particolare situazione della Giudea. Giosia mostra i muscoli contro «la nazione sanguinaria». Il re giudeo «distruggerà e frantumerà» gli assiri come vasi di creta con uno «scettro di ferro» (cf. Is 9,4). Così interpretato, il testo risponde alla difficoltà di Wilhelmi che, in sintonia con i LXX, suggerisce di leggere *r'h* (pascere) al posto di *r''* II (spezzare, frantumare). Il verbo «pascolare», suggerito dalla traduzione dei LXX, attutisce il passaggio dal v. 8 al v. 9. Ma lo risolve meglio la soluzione che evita il passaggio duro, facendo del v. 8 una glossa messianica che dipende dall'esperienza di Ciro che ha conquistato il mondo. In Egitto il rituale di frantumare i vasi con sopra scritti i nomi dei nemici era un rituale legato alla cacciata degli Hyksos (1550 a.C.). Il rituale è conosciuto anche in Canaan, dove, sulla costa di Sharon, avevano trovato rifugio gli Hyksos cacciati dall'Egitto. Il genere letterario è stato utilizzato dalla corte di Gerusalemme per esortare Giosia a combattere contro gli Assiri.³⁰ Becking, inoltre, non riesce a spiegare gli aramaismi del v. 8 che fanno scendere la composizione al post-esilio. Consapevole della difficoltà, ritiene che la problematica debba essere ulteriormente approfondita.³¹ La soluzione, a parer mio, può venire solo dall'accoglienza dell'ipotesi che il salmo sia stato assoggettato a ripensamenti.

La lettura sapienziale degli ʿānāwîm: vv. 4.10-12ac

Impastato di sensibilità teologica, il v. 4 mal si concilia con la laicità del nucleo originario. Il verbo *yīšḥaq* (da *šāḥaq*)³² si incontra in testi che appartengono, fatta eccezione per Ab 1,10 e Ger 15,17, alla letteratura dell'esilio e potrebbe aver a che fare con la saga di Isacco, padre degli *ʿānāwîm*. Il verbo *yil'ag* (da *lā'ag*, irridere) è presente in Ger 20,7. È una delle confessioni, nella quale il profeta si lamenta di essere stato reso motivo di scherno. La radice abbonda nella letteratu-

³⁰ WILHELMI, «Der Hirt mit dem eisernen Szepter», 203-4.

³¹ BECKING, «Wie Töpfe sollst du Sie zerschmeißen?», 79.

³² Cf. Ab 1,10; Ger 15,17; 30,19; 31,4; Lam 1,7; Zc 8,5. Nei libri poetici sapienziali come nei Sal 37,13; 59,9 è Dio che se la ride dei re rivoltosi.

ra sapienziale.³³ La confessione di Geremia è la prima testimonianza dell'uso dell'etimo. Il verso si situa in un momento più basso rispetto a Giosia, ma non si è lontani da quel contesto, poiché *lāmô* somiglia alla forma stilistica di *ûmôs^erôtêmô* e *‘ăbôtêmô* (v. 3), *y^e‘bahălēmô* (v. 5). Il *-mô* potrebbe essere in questo caso un adattamento redazionale per conformare la glossa al contesto. Il verso risente della letteratura sapienziale che ha la base nel profeta della sofferenza da cui dipendono il Servo sofferente e l'esperienza amara degli *‘ănāwîm*, umiliati dai tobiadi. Il faraone se la ride di loro, ma il Signore, per la legge del contrappasso, se la riderà della sua arroganza e della durezza del suo cuore (cf. Esodo).

I vv. 10-12ac sono frutto della cultura sapienziale che, partita da Geremia, è venuta crescendo fino al sec. III. La strofa, fatta eccezione per l'emistichio della prima ora (v. 12b), risente del clima del Deutero-TritoIsaia. L'avverbio temporale *w^e‘attâ*, che apre la nuova sezione con «un appel à l'attention», fa da cesura tra le due strofe: il messaggio passa dall'azione del frantumare i re con scettro di ferro, all'invito ai sovrani a essere saggi e a servire YHWH con timore e tremore.³⁴

I verbi *haskîlû* («siate saggi»)³⁵ e *hiwwas^erû* («istruitevi»),³⁶ pur avendo origini antiche, risentono della condizione escatologico-sapienziale in forza dei vocaboli teologici *yir'āh* («timore») e *r^e‘ādâ* («tremore»)³⁷ che caratterizzano la spiritualità dei poveri di YHWH. La strofa somiglia all'oracolo messianico-sapienziale di Is 11,1-5, al centro del quale troneggia il virgulto di Iesse che «profuma del timore di YHWH».³⁸ Il *Wortspiel* *‘ābad-‘ābad* («servire - sottomettersi») rivela una singolare contiguità con Is 60,12. «Il re “messianico” – dice Zenger – realizza come “maestro della legge” la visione escatologica di Is

³³ Cf. 2Re 19,21; Is 37,22; Sal 25,2; 35,16; 59,9; 80,7; Pr 1,226; 17,5; 30,17; Gb 9,23; 11,3; 22,19. Si incontra *šābaq* con *lā‘ag* in Ger 20,7; Pr 1,26; 2Cr 30,7; Sal 59,9 (cf. C. BARTH in *TbWAT*, IV, 583, 1,2). I verbi si incontrano in testi poetici e sapienziali che sono stati influenzati dalla confessione di Geremia in cui ricorre la metafora con i due verbi.

³⁴ BONS, «Psaume 2», 161.

³⁵ Cf. Am 5,13; Ger 3,15; 9,23; 10,21; 20,11; Is 44,18 e, soprattutto Sal 8,32-35. Al di là di questi passi il verbo è testimoniato abbondantemente nella letteratura sapienziale (Cf. ZENGER, *Die Psalmen*, 54; DEISSLER, «Zum Problem der Messianität von Psalm 2», 290).

³⁶ Cf. *yāsar*, niph'al: Os 7,15; Is 8,11; Ger 2,19; 6,8; 10,24; 30,11; 31,18; 46,28.

³⁷ Si trova solo in Is 33,14; Gb 4,14; Ps 48,7, passi ovviamente sapienziali.

³⁸ L. LEPORE, «Is. 11,3a. *waharîhō b^eyir'at JHWH* non è una glossa. Apporto della lettura filologico-semantica e strutturale», in *RivB* 47(1999), 61-75.

42,16; 49,6; 51,4».³⁹ Conferma tale ipotesi il verbo *ye'ēnap* (da *'ānap*, «sdegnarsi») ⁴⁰ e la formula *w^etō'b^edû derek*, termini che riverberano lo spirito etico della letteratura sapienziale. Il verbo *'ānap* è presente sempre e solo in composizioni del tardo postesilio che spargono la stessa fragranza.

Per quanto concerne *'ašrê* (beati) e *hōsê* (coloro che si rifugiano), non c'è verso più simile della sezione escatologica di Sof 3,11-13.⁴¹ La *magna charta* dei poveri di YHWH utilizza il verbo *hāsāh* per sollecitare il resto d'Israele a confidare nel Nome del Signore. La strofa risente del pensiero maturato nel medio postesilio quando, venuta meno la speranza di ricostituire il regno davidico, si confida nei valori etico-religiosi.⁴² Proprio per le caratteristiche sapienziali si ritiene che a questo strato appartenga la seguente rilettura:

Se ne ride chi abita i cieli
li schernisce dall'alto il Signore (v. 4)
E ora, sovrani, siate saggi,
istruitevi, giudici della terra; (v. 10)
servite Dio con timore,
e con tremore esultate (v. 11),
che non si sdegni e voi perdiate la via (v. 12a)
Beato chi in lui si rifugia (v. 12c).

³⁹ Cf. DEISLER, «Zum Problem der Messianität von Psalm 2», 290; ZENGER, *Die Psalmen*, 54. L'esegeta evidenzia, inoltre, le analogie con Sal 119,46; Pr 8,15.33; Sap 6,1-21. Rimarca anche l'analogia di 6a e 12b con Is 30,18 e Na 1,6-7: lode del giusto.

⁴⁰ Cf. Is 12,1; 1Re 8,16; Esd 2,14; 2Cr 6,36; Sal 60,3; 79,5; 85,6.

⁴¹ Cf. Na 1,7; Is 30,2; Sof 3.12; Gdc 9,15; 2Sam 22,3.31.

⁴² Zenger situa i vv. 10-12 (insieme al v. 5), alla fine dell'impero persiano: il genere letterario escatologico (ZENGER, «Wozu tosen di Völker?», 501-508). Bons ritiene invece che «la cohérence entre les vv. 10-12 et le contexte précédent, elle a été remise en cause pendant les dernières décennies». Nella nota 75 riporta la bibliografia che sostiene l'ipotesi. I motivi sono: 1) YHWH mette da parte il Messia; 2) i versi non parlano più di rivolta; 3) non si hanno informazioni sui re da sottomettere (?); 4) il linguaggio è sapienziale. L'ultimo argomento ci sembra essere il più cogente. Per Bons «le langage de ces versets ne pourrait être un argument décisif en faveur de l'hypothèse d'un ajout». Egli, tenendo presenti le somiglianze con Ger 2,20; 30,8, in cui si parla del giogo spezzato e dei legami strappati, ritiene che gli ultimi versi siano da collegarsi ai vv. 1-3: sorta di ripresa del discorso iniziale con invito ai re ribelli a essere prudenti. «In conclusion, il faut souligner que les argumentes en faveur d'un ajout des vv. 10-12 ne sont pas très convaincant». Bons salva l'unità del salmo, rinviando il tutto «à la logique interne du texte» (BONS, «Psaume 2», 162-64).

La riflessione messianica: vv. 6-8

Esiste una particolare somiglianza tra questo strato e 2Sam 7,12-16, sia per l'uso della prima persona singolare, Dio parla attraverso Natan, sia perché l'emistichio di 2Sam 7,14a inizia, come nel salmo, con un *'ānî* che evoca la paternità divina. Tenendo presente la concezione ebraica della filiazione, la concezione adozionista va intesa secondo l'idea mesopotamica e non secondo quella egiziana: filiazione naturale.⁴³ La seconda parte dell'oracolo di Natan veicola un messianismo regale dalle caratteristiche fortemente metastoriche.⁴⁴ Per queste analogie è da pensare che questi versetti appartengano a una terza rilettura; in considerazione anche del fatto che è tutt'altro che classico un verso che inizia con un pronome personale al posto di un *w^eqatal*.

Il sintagma *har qodsî*, proprio della teologia tritoisaiana, risente dell'ideologia della *habdalâ* (cf. Gl 4,17).⁴⁵ La teologia della «separazione», iniziata da Neemia, raggiunge la pienezza nella riforma di Esdra. Il messianismo regale, presente in questo strato, va situato tra le due riforme. Dei due verbi *nasāktî*⁴⁶ («ti ho costituito») e *'āsapp^erāh*⁴⁷ («annunzierò»), si noterà che il primo (eccetto Os 9,4) ha il punto di forza nel pensiero deuterisaiano, nelle ultime fasi del Dtr. I due verbi sono presenti in modo particolare nella letteratura poetico-sapienziale. È difficile inserire il detto sul «decreto del Signore», così che si deve pensare a una glossa inserita per rafforzare l'oracolo messianico che diventa punto focale del salmo.⁴⁸ E se *še'al* (chiedi) può avere una qual-

⁴³ Cf. H. RINGGREN, «'ab», in *ThWAT*, I, 19.

⁴⁴ L. LEPORE, «Lettura critica di 2Sam. 7,8b-17 (II). Le riletture del tempo escatologico-messianico», in *BeO* 42(2000), 3-32. Lo stesso BONS, «Psaume 2», 159, prende atto dell'analogia finalizzata «à présenter le roi actuel comme un David *redivivus*».

⁴⁵ Cf. Is 11,9; 56,7; 57,13; 66,20; 65,11.25; Ez 20,40; Gl 2,1; 4,17; Abd 16; Sof 3,11.

⁴⁶ Cf. Os 9,4; Is 29,10; 40,19; 44,10; 30,1; Es 30,9. I LXX interpretano il verbo come un *niph'al*, cosicché il soggetto attivo non è più Dio, ma il re che dice «sono stato posto (*katestathēn*) *hypo autou* (da Lui)». Secondo Gunkel (*Die Psalmen*, Göttingen 1968, 11), la variazione sorge dalla volontà di separare il v. 6 dal tema della collera di Dio dei vv. 5.11-12. Certo, come afferma BONS, «Psaume 2», 158, la traduzione dei LXX conferma l'alleanza tra Dio e il Messia (cf. 2c). Però non è chiaro se il verbo debba essere letto in questo modo (C. DOHMEN, in *ThWAT*, V, 492). Lo studioso osserva che la radice *kathistēmi* ha a che fare con la metallurgia: versare il bronzo fuso nella cassaforma per ottenere una statua (cf. Is 40,19; 44,19). Ciò introduce l'idea di un re duro come il bronzo o come qualsivoglia metallo fuso. La riflessione messianica rilegge il v. 9 in cui si parla dello scettro di ferro che frantuma i popoli che sono come materiale fittile.

⁴⁷ Cf. Ab 1,5; Ger 23,28.32; Ez 12,16; Is 42,27.

⁴⁸ Si nota una certa difficoltà a inserire il detto «io pronuncio la sentenza». Chi pronuncia la sentenza? A chi è riferito l'«io»? I LXX traducono *diaggelon to prostagma*

che connessione con la domanda che Isaia pone ad Acaz (cf. Is 7,11), oracolo del periodo post-nehemiano. I termini *'abûzzâ* (possesso) e *nahâlâ* (eredità) sono utilizzati per lo più in testi P.⁴⁹ Il testo della fase escatologico-messianica verrebbe ad avere il seguente tenore:

«Io l'ho costituito mio sovrano
 su Sion, mio santo monte» (v. 6)
 (Annunzierò il decreto del Signore).
 Egli mi ha detto: «Tu sei mio figlio,
 io oggi ti ho generato (v. 7).
 Chiedi a me ti darò in possesso le genti
 e in dominio i confini della terra» (v. 8).

L'idea della paternità di Dio nei riguardi di Israele parte forse da Os 11, passa attraverso Ger 3,19.22, e arriva al Messia, figlio adottivo di Dio, il quale esercita la funzione di mediatore tra la comunità e Dio. Il davidide esercita una regalità che va oltre i confini della Palestina (cf. Is 42,1-9) e si apre a una dimensione eterna (Is 9,6). La lettura messianica non riguarda l'attesa politica, progetto venuto meno con la battaglia di Kunaxa (401 a.C.), quando Arsace sconfigge e uccide il fratello Ciro il giovane, pretendente al trono, e vi sale con il nome prestigioso del nonno Artaserse (II). Il messianismo, quindi, venuta meno la speranza di restaurare la monarchia davidica, si apre alla dimensione ideale e metafisica che prepara la fase apocalittica espressa dai vv. 1-2, versi aggiunti all'inizio dell'ellenismo, preparando la strada al Figlio dell'uomo di Daniele (Dn 7,14).

Le aggiunte apocalittiche: vv. 1-2.12a

I primi due versetti sono da considerarsi un'unica strofa per il *lām-mâ* che li raccorda, per la doppia perfetta forma chiastica, per il comune *qatal* nella terza persona plurale e per la presenza di più di qualche elemento aramaico.⁵⁰ Innanzitutto si prende atto dello *hapax rā-gēšû* («congiurano») che quasi tutti fanno derivare dall'aramaico *rāgaš*

kyriou; la Vulgata: *praedicans praeceptum ejus*. L'apparato critico della BHS, suggerisce diverse soluzioni. Probabilmente si tratta di una glossa.

⁴⁹ DEISSLER, «Zum Problem der Messianität von Psalm 2», 298. Analogia con Sal 72,8; Mi 5,4; Zc 9,9; origine in Gs 23,4 (Dtr?).

⁵⁰ BONS, «Psaume 2», 153-54.

(«barrito»)⁵¹ Il verbo contiene ed esprime la rabbia dei re che si rivoltano contro il Messia. Il barrito degli elefanti ricorda gli animali usati già da Ciro nella battaglia contro Creso e dai seleucidi in battaglia. Annibale ne fece grande uso nella seconda guerra punica contro i romani. L'unità della glossa si rivela anche nel contenuto: meraviglia per la rivolta dei *gôyîm*. Il termine ha una valenza dispregiativa e indica coloro che disprezzano i valori costitutivi del giudaismo: Dio e il Messia.⁵²

Il termine *l'ummîm*,⁵³ che ha origine dal DeuteroIsaia, prende piede nella letteratura poetico-sapienziale. Il verbo *yehgû*⁵⁴ (cospirano) e l'aggettivo *rîq*, normalmente tradotto con l'avverbio «invano», che sarebbe più opportuno tradurre con «cosa vana»,⁵⁵ sono etimi tipici del tardo giudaismo. Anche i verbi *yityašš'ebû* (da *nāšab*, «insorgono»),⁵⁶ *nôš'edû* (da *yāsad* II, «cospirano»)⁵⁷ e il sostantivo *rôz'ênim* («principi»),⁵⁸ che pure fanno qualche fugace comparsa nella letteratura esilica, si incontrano per lo più in composizioni recenti, anche se i due versi dipendono dal profeta Abacuc (1,10; 2,12). Bons intravede un legame tra i versi iniziali (vv. 1-2) e quelli conclusivi (vv. 10-12).⁵⁹

⁵¹ Takeuchi ritiene che il verbo appartenga al bagaglio linguistico ebraico e non derivi dall'aramaico, come comunemente si afferma. Potrebbe essere, cosa non rara, una forma verbale costruita dai sostantivi *regeš* (Ps 55,15) o *rigšâ* (Ps 64,3).

⁵² Non siamo d'accordo con BONS, «Psaume 2», 154, il quale reputa l'emistichio redazionale. Secondo il nostro modo di vedere, in considerazione dei comuni elementi aramaici, tutta la strofa, compreso il v. 2c, risulta redatto e inserito in tempi recentissimi, in prospettiva della rilettura apocalittica del salmo, riassunte in «YHWH e il suo Messia».

⁵³ Quanto all'origine del vocabolo cf. Is 17,12-13; 83,9; 49,1; 55,4; 60,2. DEISSLER, «Zum Problem der Messianität von Psalm 2», nota la somiglianza con Sal 44,15; 149,7; Is 34,1, testi recenti.

⁵⁴ Cf. Is 16,7; 31,4; 33,18; 59,3.11; Ger 48,31; Gs 1,8. Dalla radice *hāgāb*, prossima all'aramaico; ha il significato di «parlare, mormorare» e come in questo caso, di «pianificare».

⁵⁵ In Ger 51,34; Sal 4,3; 73,13; Is 30,7 ha il valore di aggettivo. In ebraico l'avverbio usa la formula *l'rîq*, cf. Is 49,4; Gb 39,16) o *lārîq* (cf. Lv 26,16.20; Is 65,23). Non è da sottovalutare il fatto che l'ebraico più classico usa *reyq* e *rêq*: cf. Gen 37,24; Gdc 7,16; 2Re 4,3; Ger 14,3. Potrebbe essere indizio, seppur modesto, di una composizione più recente del verso.

⁵⁶ Cf. Zc 6,5; Ger 46,14; Ab 2,1. HAL suggerisce di leggere *yitya'asû*.

⁵⁷ Per la forma *yāsad* II cf. Ps 31,14. Le forme *yāsad* I e *yāsad* II derivano da un ceppo comune (cf. R. MOSES, «sôd», in *ThWAT*, III, 668, I, 1). Il verbo nel senso di «beratschlagen» (consigliarsi) è stato trattato in modo molto analitico da E. BONS, «Zu *Jsd* II "beratschlagen" (Ps. 2,2; 31,14; CD 2,7)», in *ZAH* 5(1992), 209-217.

⁵⁸ Il termine somiglia al fenicio-punico (cf. DISO, 1065). Cf. Ab 1,10; Pr 8,15; 51,4; 14,28 (?).

⁵⁹ BONS, *Psaume 2*, 161.

Un'altra annotazione stilistica riguarda la preposizione 'al che normalmente sostituisce il più classico 'el nei testi apocalittici, come questo, con la valenza di «andare contro» (cf. Gl 4,2).⁶⁰ Il detto *nāššē qû bar* (12a), di difficile lettura, probabilmente è da considerare una glossa.⁶¹ Il vocabolo *bar* forse sostituisce l'ebraico *bēn*; qualcuno lo fa derivare da *bārar* («essere puro»). Bons non vede a chi possa riferirsi, «perché non c'è un antecedente»; però, poiché secondo lui il sintagma si riferisce al Messia, non si esclude che *bar* vada inteso come l'equivalente aramaico di *bēn*. Il «riconoscere, baciare o odorare il figlio» potrebbe riguardare Giuda Maccabeo, il figlio dell'uomo chiamato da Dio a guidare la lotta impari d'Israele contro i seleucidi. Quest'ultimo stratto ha un chiaro contenuto apocalittico. I popoli, che potrebbero essere i Diadochi, eredi dell'impero di Alessandro Magno, cospirano e congiurano contro Dio e contro il suo Messia, cioè il popolo giudaico.⁶² La ribellione dei popoli contro il signore del momento era un genere letterario diffuso nel Vicino Oriente antico; basti pensare alle continue rivolte dei popoli della costa palestinese contro gli imperatori assiri e babilonesi di cui erano feudatari.⁶³

Appartiene a questa fase aramaizzante il seguente passaggio:

Perché le genti congiurano,
perché i popoli cospirano una cosa vana? (v. 1)
Insorgono i re della terra
e i principi congiurano insieme (v. 2)
contro il Signore e contro il suo Messia (v. 2c)
.... bacciate il figlio (12aα).

⁶⁰ M.F. ROOKER, «Biblical Hebrew in Transition», in *JSOT* 90(1990), 106-107.

⁶¹ Bons riassume le interpretazioni date al sintagma: glossa, fedeltà al TM (almeno le consonanti), metatesi di più parole, ugaritismo, falsa aplografia o dittografia (BONS, *Psaupe 2*, 161-62). Secondo DEISSLER, *Zum problem der Messianität*, 286, il sintagma è un «Eintrügung von letzter Hand». Il glossatore ha inteso associare questa strofa alla prima, in modo da richiamare YHWH e il Messia (cf. G.J. NORTON, «Psalm 2,11-12 and Modern textual Criticism», in *PIBA*[1992], 89-111).

⁶² Zenger ricorda le continue rivolte dei popoli sottomessi agli achemenidi e la mitologica idea del Caos (Tiamat) che si rivolta contro l'ordine divino (Abzu). Il mito delle origini è ricordato in Is 17,12-14; 40,21-26; Ps 46,48,83 (ZENGER, *Die Psalmen*, 53).

⁶³ RINGGREN, *Psalm 2 and Bêlit's oracle for Ashurbanipal*, 1-95. CASTELLINO, *Libro dei Salmi*, 588-89, cita diversi oracoli analoghi «come attestazione che i re antichi non si muovevano a un'impresa guerriera senza l'incoraggiamento di un oracolo (cf. 2Re 18,25). È innegabile la somiglianza formale con questo oracolo, soprattutto dove dice: «I re della terra si son detti l'un l'altro: "[orsu mar]ciamo contro Assurbanipal, quel re strapotente (9)... [Nin]hil rispose così: "[i re] della terra... li abatterò, un giogo duro.. [ceppi] ai loro piedi porrò» (12-13). (Cf. WILLIS, «A cry of defiance-Psalm 2», 44-45).

Conclusioni

A differenza di Bons e di Renaud, sembra opportuno rivalutare il metodo diacronico, cioè supporre una serie di stratificazioni all'interno della composizione, ipotesi che risponde alle esigenze della teologia messianica, la quale ha avuto un lungo periodo di incubazione. Il tema sembra aver avuto inizio da Ciro il Grande, considerato dal DeuteroIsaia pastore e unto, arriva a piena maturità alla fine del sec. V, dopo essere passato per Zorobabele e Neemia, due figure che preparano il messianismo.⁶⁴ Il salmo, che ha un nucleo originario della fine del VII sec., tempo di Giosia, risente nello stile e nella terminologia degli oracoli della raccolta anti-assira. A questo primo strato fa seguito una serie di riletture che amplificano e adattano il messaggio a nuove situazioni. Si ritrova nel salmo la tecnica riscontrata negli oracoli esaminati che hanno un'origine preesilica.

Un secondo stadio è frutto dell'intervento dei poveri di YHWH. Essi hanno aggiunto al nucleo originario una lettura sulla comunità, la quale, sostituendosi a Giosia, realizza l'unità d'Israele sulla base del «timore di YHWH». Il re e i giudici della terra sono i capi di Gerusalemme (tobiadi) che ostacolano la riforma di Malachia-Neemia. La collera divina farà perire quanti rifiutano di adeguarsi alle esigenze della riforma, unica possibilità di dare senso alla nazione che è in via di formazione. Il redattore esorta i sovrani (tobiadi) a essere saggi e a servire Dio con timore e tremore, perché YHWH non si sdegni ed essi perdano la vita. Il faraone, Giuseppe, Mosè e Aronne sono i personaggi che, attraverso l'esodo, preparano la strada ai tempi messianici. Lo strato risente della cultura sapienziale che dà sapore alla comunità che è alla ricerca dell'identità nazionale.

La terza fase è caratterizzata dal momento di decadenza del messianismo politico di fine secolo, che trasferisce la regalità sul piano metafisico e metastorico. I vv. 6-8, affini a 2Sam 7,12-16, avvicinano il salmo al TritoIsaia. L'ottimismo che nasce dalla fine di Babilonia, la riacquistata centralità di Gerusalemme grazie al tempio e la percezione della stella persiana al tramonto, fa sperare nella possibilità di restaurare la monarchia. L'affermazione di Artaserse II fa rivestire il messianismo politico degli abiti della metafora messianica e pre-apocalittica per non mettere in sospetto Persepoli. L'avvento dei macedoni farà piegare il timone della storia verso il messianismo sacerdotale.

⁶⁴ L. LEPORE, «Alle origini del Messianismo», in *BeO* 45-46(2010), 129-156.

L'ultima rilettura, quella apocalittica, contenuta nei versi introduttori e nel macarismo finale, manifesta una situazione di tensione tra il giudaismo e i seleucidi: forse è Antioco IV che complotta contro Dio e contro il suo Messia. Il bacio al bambino potrebbe esprimere un velato accenno di ammirazione a Giuda Maccabeo. La comunità giudaica riconosce in lui l'apocalittico figlio dell'uomo che cammina sulle nubi del cielo; dall'«Antico dei giorni» riceve «il potere, la gloria e il regno [...]. Il suo potere è un potere eterno che non tramonta mai e il suo regno è tale che non sarà mai distrutto» (Dn 7,14). I primi due versi non sono lontani dalla tradizione di Qumran (4Q 174, I 18s). Essa offre «un'interpretazione brevissima del Sal 2,1-2, caratterizzata da un'escatologia senza messianismo: alla fine dei giorni i giusti devono resistere agli empî identificati con i popoli stranieri del Sal 2. Questa interpretazione si ricollega piuttosto all'interpretazione ecclesiologica, attestata qualche decennio più tardi dal NT». ⁶⁵ Forse la lettura ecclesiologica in senso stretto non risponde alle allusioni a una figura messianica che bisogna baciare.

L'ipotesi formulata porta alle estreme conseguenze alcune intuizioni di Bons e conferma la tecnica di trasmissione emersa nello studio di Is 7,1-17; 8,23b; 9,1-6 e 2Sam 7,8b-17 che ha come retroterra la storia del popolo ebraico in epoca persiana. ⁶⁶ Il giudaismo postesilico ha recuperato il materiale letterario aulico, prodotto al tempo di Ezechia e di Giosia, e lo ha adattato, attraverso glosse e riletture, alle nuove situazioni venutasi a creare dopo l'editto di Ciro. Così anche il Sal 2, riletto in chiave diacronica e stratigrafica, sembra rispondere alle ipotesi formulate degli studiosi. Coticché, senza escludere che (in parte) il salmo sia stato composto al tempo della monarchia, si conferma allo stesso tempo (per la maggior parte) l'intervento escatologico-messianico e apocalittico. Una volta acquisita la certezza metodologica stratigrafica e diacronica, il salmo (e gran parte della letteratura classica d'Israele) abbraccia un lasso di tempo molto ampio, con all'interno molteplici messaggi che vanno dal genere aulico a quello tardo-apocalittico. Potrebbe aver ragione Bons, quando ipotizza «che un redattore abbia inserito delle riletture» (cf. nota 19). Non è molto diversa l'affermazione che un nucleo preesilico è venuto crescendo in fasi successive per mezzo di interventi redazionali che hanno inteso adattare il materiale

⁶⁵ BONS, «Psaume 2», 169-170.

⁶⁶ L. LEPORÉ, *Alle origini del Pentateuco. Lineamenti per una storia della letteratura classica del popolo ebraico* (BeO. Supp), Bornato (BS) 2013.

preesistente alle nuove ideologie che si affermano con il mutare delle situazioni storiche.

LUCIANO LEPORE
Parrocchia Santa Barbara
00034 Collesferro
parr-s.barbara@libero.it

Parole chiave

Messianismo – Apocalittica – Escatologia – Profezia

Keywords

Messianism – Apocalyptic – Eschatology – Prophecy

Sommario

L'articolo si propone di stabilire il tempo di composizione del Sal 2, problema affrontato da vari autori e non risolto. La soluzione proposta, di tipo diacronico con diverse motivazioni storico-letterarie, prevede un nucleo originario del tempo di Giosia (640-609 a.C.); segue una seconda rilettura del tempo di Neemia (445-425 a.C.); una terza, di tipo messianico, della fine del sec. V. L'ultima, fortemente aramaizzante, si colloca all'epoca maccabaica (170-50 a.C.): contenuta nei versi introduttori e nel macarismo finale, manifesta una situazione di tensione tra il giudaismo e i seleucidi; forse è Antioco IV che complotta contro Dio e contro il suo Messia.

Summary

This article intends to establish the date of composition of Ps 2, a problem tackled by various authors but not yet resolved. The proposed solution is of a diachronic type supported by various historico-literary reasons. It envisages an original nucleus from the time of Josiah (640-609 B.C.); this was followed by a second rereading from the time of Nehemiah (445-425 B.C.); and a third, messianic in character, from the end of the fifth century. The final stage, strongly Aramaicising, is placed in the Maccabean period (170-50 B.C.): contained in the introductory verses and in the final macarism, it manifests a situation of tension between Judaism and the Seleucids. Perhaps it is Antiochus IV who «rages» against God and against his Messiah.

GIACOMO LAMPRONTI

Mio fratello Odoardo

Una biografia di Focherini

Prefazione di Marco Tarquinio

A cura di Maria Peri e Francesco Manicardi

Pubblicato la prima volta nel 1948 dalla tipografia del quotidiano *L'Avvenire d'Italia*, il libro racconta in prima persona la vicenda del giornalista Giacomo Lampronti. Di origine ebraica, ma spontaneamente convertito al cattolicesimo, viene licenziato a causa delle leggi razziali, ma trova lavoro nel giornale cattolico. Qui incontra Odoardo Focherini, che lo ospita nella sua casa assieme alla famiglia e ne organizza la fuga in Svizzera. Racconto appassionato dei dolorosi anni del fascismo e delle discriminazioni razziali, queste pagine sono anche la testimonianza di una profonda, preziosa amicizia tra due uomini negli anni più bui del Novecento.



«LAPISLAZZULI»

pp. 216 - € 17,50

EDB Edizioni
Dehoniane
Bologna

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

www.dehoniane.it

Mc 10,24 in *Quis dives* 4,9: sulla lezione τὸς πεποιοθῶτας ἐπὶ χρήμασιν

In continuità di ricerca con gli studi già pubblicati¹ sul *Quis dives salvetur?* (= *q.d.s.*)² di Clemente Stromateo, proponiamo un'ulteriore e più analitica riflessione in merito alla lezione τὸς πεποιοθῶτας ἐπὶ χρήμασιν che si legge in *q.d.s.* 4,9, all'interno della citazione di Mc 10,24.

Anticipando l'esito della nostra indagine, siamo convinti che la lezione in oggetto appartenga al vangelo marciano di cui disponeva Cle-

¹ Cf. M. MONFRINOTTI, «*Quis dives salvetur?* Ricezione ed esegesi di Mc. 10,17-31», in *Aug* 53(2013), 305-335; ID., «Mc 10,17-31: dal *Quis dives salvetur?* al Codice neotestamentario Alessandrino», in *Povertà e ricchezza nel cristianesimo antico (I-V sec.)*. XLII *Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana* (SEA 145), Roma 2016, 131-139.

² Il titolo dell'opera (Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος) è attestato per la prima volta in Eusebio di Cesarea (cf. *b.e.* 3,23,5 e 6,13,3); la tradizione manoscritta che trasmette *q.d.s.* non è invece di aiuto: infatti il *Codex Scorialensis* (S) è mancante del titolo mentre il *Codex Vaticanus* 623 (V) inserisce *q.d.s.*, titolandolo ὁμιλία κη' e collocandolo a conclusione delle *Omèlie su Geremia* di Origene. Dalla notizia di Eusebio dipendono con molta probabilità tutte le altre attestazioni del titolo: Girolamo (*quisnam dives ille sit qui salvetur: vir. ill.* 38,3), Massimo il Confessore (cf. *Scholia in opera sancti Dionysii Areopagitae, in epistolam* 10 [PG 4,573]), Giorgio Sincello (cf. *Ecloga chronographica*, edidit A.A. MOSSHAMMER [Bibliotheca Teubneriana], Leipzig 1984, 422), Fozio (cf. *Bibliotheca* 111, ed. R. HENRY, II [Les Belles Lettres], Paris 1960, 82), Simeone Metafraste (cf. *Vita sancti Ioannis evangelistae* 5, PG 116,693-697) e autori più tardi come Giorgio Pachimere (cf. *Paraphrasis in epistolas sancti Dionysii Areopagitae, in epistulam* 10, PG 4,505) e Niceforo Callisto Xantopoulos (cf. *Historia ecclesiastica* 2,42, PG 145,869-872; 3,11; PG 145,920-921). Per quanto riguarda un quadro complessivo della ricezione di Clemente nei secoli successivi cf. M. MONFRINOTTI, *Clemente "Lo Stromateo": fama e oscurità. Rassegna e studio dei Testimonia greci (III-XVI sec.)* (Patrologia XL), Berlin 2020. Solitamente si afferma che il titolo corrisponda alla domanda rivolta a Clemente dai ricchi cristiani di Alessandria i quali temevano che la loro agiata condizione fosse impedimento alla salvezza eterna; dalla domanda, dunque, l'articolata risposta di Clemente: omiletica in prima fase e poi messa per iscritto. Ma, stando proprio all'importanza che assume la sezione Mc 10,17-31 citata in *q.d.s.*, e da considerare testo primario di riferimento, è più attendibile che il titolo derivi dallo stesso interrogativo dei discepoli che, stupiti, si chiedevano: «chi dunque potrà salvarsi» (Τίς οὖν δύναται σωθῆναι; [Mc 10,26 in *q.d.s.* 4,9]); interrogativo che non si esclude possa essere fatto proprio dagli stessi ricchi, destinatari primi dell'opera. Cf. M. MONFRINOTTI, «Il *Quis dives salvetur?* di Clemente Alessandrino. La costruzione di una nuova politeia», in *Lateranum* 80(2014), 161-176.

mente; per contro, non riteniamo che sia stato Clemente stesso a intervenire sulla pericope evangelica, aggiustando il testo al fine di sottolineare che a essere esclusi dal regno di Dio non sarebbero stati incondizionatamente tutti i ricchi ma piuttosto coloro che avrebbero «confidato nelle ricchezze»; in altre parole, ma ci discostiamo da questa ipotesi, Clemente avrebbe adattato il testo di Mc 10,24 per fornire un insegnamento che, se fosse rimasto ancorato a un'interpretazione rigidamente letterale, sarebbe stato giudicato eccessivamente intransigente da parte dei ricchi di Alessandria che, di fronte a un'imposizione radicale e fondamentalista, quale l'assoluta rinuncia alla propria ricchezza, avrebbero assunto una posizione di rifiuto e Clemente avrebbe ottenuto un risultato di allontanamento e non di conversione.³

Ma per assolvere Clemente dall'accusa di interpolatore, anche se avrebbe agito non per stravolgere il testo evangelico ma per renderlo più chiaro, ci sembra indispensabile una investigazione che vada oltre il semplice confronto tra Mc 10,17-31 in *q.d.s.* e Mc 10,17-31 come si legge nelle edizioni del NT più accreditate le quali, accordando piena fiducia al *Codex Vaticanus* e al *Codex Sinaiticus* (specie quando concordano), non accolgono la lezione; di conseguenza, la lezione viene attribuita a Clemente, tuttavia le stesse edizioni – e segnatamente quella di Nestle-Aland⁴ che prendiamo a riferimento – registrano in appa-

³ Ci sembra, ad esempio, di non poter condividere quanto viene affermato da E. Dal Covolo a conclusione di un suo studio sul *q.d.s.*: «Concludendo con un'osservazione complessiva, pare non sia possibile sfuggire all'impressione che l'esegesi clementina del *Quis dives salvetur* finisca in alcuni casi per caricare il testo evangelico di significati lontani da ciò che l'evidenza dell'interpretazione suggerirebbe. Questo si verifica, per esempio, dove Clemente afferma che i ricchi non soltanto non devono gettare a mare la loro ricchezza, ma neppure devono giudicarla insidiosa e pericolosa per la vita eterna: si ha l'impressione che, per giungere a sostenere senza *nuances* simili affermazioni, l'Alessandrino abusi dell'interpretazione figurata» (E. DAL COVOLO, «L'episodio del giovane ricco in Clemente e Origene», in G. VISONÀ [ed.], *Per foramen acus. Il cristianesimo antico di fronte alla pericope evangelica del "giovane ricco"* [Studia Patristica Mediolanensia 14], Milano 1986, 94). Lo studioso, affrontando l'esame dell'esegesi clementina in *q.d.s.*, non si sofferma distesamente sul testo biblico marciano così come viene citato dall'Alessandrino, testo che permette di comprendere più profondamente le ragioni dell'interpretazione cui perviene lo Stromateo. Riteniamo piuttosto che l'insegnamento morale offerto da Clemente abbia il suo fondamento proprio sul testo evangelico e in particolare sulla lezione τούς πεποιθότας ἐπὶ χρήμασιν che, al di là del possesso materiale delle ricchezze, pone il problema sull'atteggiamento del cristiano nei confronti dei beni materiali.

⁴ Prendiamo a riferimento la più recente edizione di Nestle – Aland la quale a tutt'oggi si conferma come l'edizione più accreditata. Cf. *Novum Testamentum Graece et latine*, Stuttgart²⁸2014, 144-146.

rato che la lezione τὸς πεποιθότας ἐπὶ χρήμασιν è attestata dal *Codex Alexandrinus* (A) e da molti altri codici.

Ed è proprio il *Codex Alexandrinus* ad assumere un ruolo fondamentale nella nostra indagine: infatti è il più antico codice neotestamentario che in Mc 10,24 legge τὸς πεποιθότας ἐπὶ χρήμασιν e, quindi, è il più antico a concordare con *q.d.s.* nella citazione di Mc 10,24 anche se, come vedremo, la concordanza non si mantiene costante in tutta la sezione di Mc 10,17-31.

Si potrebbe obiettare che la distanza cronologica che separa il *Codex Alexandrinus* (V sec.) dal *Codex Scorialensis* (XII sec.), ms. più antico a trasmettere *q.d.s.*, è notevole e la mancanza di Testimoni intermedi – dei quali non è possibile quantificare il numero – non permette di verificare come i copisti abbiano lavorato o come e dove siano intervenuti nel momento in cui trascrivevano. Sta di fatto che, allo *status* della tradizione quale si presenta a tutt'oggi, se vogliamo ragionare sulla base manoscritta di *q.d.s.*, possiamo fare riferimento al testo trasmesso dallo *Scorialensis* e nel caso specifico della lez. τὸς πεποιθότας ἐπὶ χρήμασιν da questo tramandata e chiamare in causa il più antico ms. neotestamentario – l'*Alexandrinus* per l'appunto – che propone la stessa lezione. In altre parole, il copista dell'*Alexandrinus* nel V sec. lesse in Mc 10,24 la lezione in oggetto ed è presumibile che il testo marciano copiato dall'amanuense dell'*Alexandrinus* fosse a sua volta copia di quello circolante in Alessandria e quindi, conosciuto da Clemente e preso a riferimento proprio perché la lezione τὸς πεποιθότας ἐπὶ χρήμασιν permetteva una più adeguata e fruttuosa catechesi nella quale a essere contestato, e quindi a dover essere corretto, era il legame a causa del quale il ricco restava vincolato alle proprie ricchezze. Quanto poi al copista dello *Scorialensis* è plausibile che non ebbe motivo di depennare la lezione che leggeva nell'antigrafo di *q.d.s.* mentre sarebbe improbabile l'inserimento di propria iniziativa perché dovremmo supporre che nel momento in cui stava trascrivendo *q.d.s.* abbia avvertito la necessità di modificare, magari sulla base del codice *Alexandrinus*: uno scrupolo di verifica quanto mai inusuale.

Muovendo da queste considerazioni, che abbiamo anticipato a utile orientamento di chi legge, contestualmente corre l'obbligo di esporre come intendiamo procedere e perché ci siamo avvalsi anche delle tavole sinottiche che abbiamo inserito.

– Il par. 1 commenta la scelta di Mc 10,17-31, testo evangelico a cui Clemente fa esplicito riferimento quasi a dichiarare che la pericope marcana è quella su cui ha deciso di elaborare il suo insegnamento

che, a sua volta, è frutto di un'esegesi la quale, come vedremo, ruota attorno alla lezione τὸς πεποιθότας ἐπὶ χρήμασιν, lezione che non esiteremmo a definire epicentrale.

– Il par. 2 si concentra sul raffronto tra Mc 10,17-31, secondo l'edizione Nestle-Aland (dove la lezione τὸς πεποιθότας ἐπὶ χρήμασιν è assente) e Mc 10,17-31 in *q.d.s.*, secondo l'ediz. GCS⁵ (dove la lezione è presente). Il confronto di partenza tra le due edizioni, oltre a essere di consueto avvio, è anche di carattere preliminare ed è la prima indicativa valutazione da cui muovere per accedere a una più analitica disanima del testo. Dalla comparazione sinottica e dalle 41 varianti, commentate a seconda della rilevanza, si ottiene una prima informazione sulla convergenza o divergenza dei due testi. E il primo interrogativo che sorge è primariamente proprio sulla lezione τὸς πεποιθότας ἐπὶ χρήμασιν: nell'immediato, quasi istintivamente, si è portati a considerarla un'aggiunta, o interpolazione, o glossa esplicativa; ma, pur ritenendo plausibile questa ipotesi, ci si domanda da dove provenga e a quale scopo: lo scopo è facilmente intuibile ed è quello di definire la ragione per cui i ricchi sono esclusi dal regno; quanto invece alla provenienza, ovvero da chi sarebbe stata effettuata l'ipotetica aggiunta, si è portati a supporre che sia stata inserita da Clemente stesso il quale sarebbe intervenuto sul testo marciano per specificare che se i ricchi saranno condannati, lo saranno non perché in possesso di ricchezza ma perché in questa ripongono ogni fiducia: spiegazione assolutamente in linea con l'argomentazione sviluppata in tutto il *q.d.s.*

Se questo ragionamento non fa difetto a livello di logica e in considerazione del procedere argomentativo che caratterizza l'opera, tuttavia ad alimentare un dubbio sull'eventuale aggiunta clementina, interviene il *Codex Alexandrinus* che, come vedremo nello specifico, attesta la stessa lezione ma sarebbe del tutto infondato supporre che l'ammanuense di A abbia derivato da *q.d.s.* questa lezione perché, se così fosse, dovremmo immaginare un copista che mentre trascrive i testi del NT e, nel nostro caso, il Vangelo di Marco, si allontana dal suo anti-grafo per attingere in *q.d.s.* avvalendosi così di una tradizione indiretta; è da ritenere piuttosto che il copista di A abbia letto la lezione τὸς πεποιθότας ἐπὶ χρήμασιν nella copia da cui derivava la sua trascrizione.

⁵ O. STÄHLIN – L. FRÜCHTEL – U. TREU (edd.), *Clemens Alexandrinus. Stromata Buch VII und VIII Excerpta ex Theodoto Eclogae Propheticae Quis dives salvetur Fragmenta* (GCS 17/2), Berlin 1970, 157-191.

– Il par. 3, *Mc 10,17-31* (q.d.s.): *conosciuto in Alessandria?*, argomentando circa la possibilità di un vangelo marciano circolante in Alessandria, conosciuto sia da Clemente sia dal copista del *Codex Alexandrinus*, pone a confronto *Mc 10,17-31* in q.d.s. 4,4-10 (*Codex Scorialensis* f. 28) con il *Codex Alexandrinus* ff. 13^r-14. La sinossi è seguita dalla indicazione delle 52 varianti e dalla spiegazione delle più significative.

– Il par. 4 infine entra nel merito di alcune considerazioni esegetiche con il proposito di mostrare come il ragionamento dello Stromateo sia strettamente legato al testo evangelico.

La scelta del testo di *Mc 10,17-31*

Prima di entrare nel merito dello studio della lezione, τοὺς πεποιθότας ἐπὶ χρήμασιν, va ricordato che *Mc 10,24* appartiene alla sezione di *Mc 10,17-31* dove si narra l'incontro tra il ricco e Gesù (vv. 17-22 = q.d.s. 4,4-7) e il dialogo tra Gesù e i discepoli (vv. 23-31 = q.d.s. 4,8-10) ai quali egli si rivolge ripetendo due volte (v. 23 e vv. 24s) lo stesso ammonimento formulato con parole non identiche ma veicolanti in sostanza lo stesso concetto: la grande difficoltà che il ricco deve superare per entrare nel regno di Dio.⁶

La citazione estesa di *Mc 10,17-31* in q.d.s. 4,4-10 dimostra la volontà di Clemente di selezionarla ritenendola fondativa del messaggio che intende trasmettere con la sua opera, la prima della letteratura cristiana antica che affronta in chiave soteriologica il tema della ricchezza; siamo probabilmente di fronte a una catechesi di derivazione omiletica⁷ e svolta per dare una risposta non solo ai ricchi e benestanti cristiani alessandrini, ma anche per sviluppare un principio che Clemente, a quanto si legge, deriva intenzionalmente da *Mc 10,17-31* dove il v. 24 – così come riportato in q.d.s. 4,9 – diventa chiave di lettura della esposizione che si protrae da q.d.s. 5 fino al capitolo 42 con cui si chiude l'opera. È presumibile che proprio il v. 24 sia uno dei motivi, se non il motivo principale, come ci sembra di poter dimostrare, per cui Clemente abbia preferito ancorare il suo insegnamento a *Mc 10,17-31*, piuttosto che

⁶ Sulla pericope marcana cf. R. PESCH, *Il Vangelo di Marco* (Commentario Teologico del Nuovo Testamento II,1), Brescia 1980, II, 210-228; J. GNILKA, *Marco* (Commenti e studi biblici), Assisi 1987, 545-556; P. MASCILONGO, *Il Vangelo di Marco. Commento esegetico e teologico*, Roma 2018, 582-591.

⁷ A confortare l'ipotesi di una omelia è anche la dichiarazione di Clemente in q.d.s. 4,1: «iniziamo ora il discorso (λόγος)».

a Mt 19,16-30 o a Lc 18-18-30 o al *Vangelo secondo gli Ebrei*.⁸ A tale proposito, va tenuto in debito conto anche quanto si legge in *q.d.s.* 5,1:

Ταῦτα μὲν ἐν τῷ κατὰ Μάρκον εὐαγγελίῳ γέγραπται· καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις δὲ πᾶσιν ἂν ὠμολογημένοις, ὀλίγον μὲν ἴσως ἕκασταχοῦ τῶν ῥημάτων ἐναλλάσσει, πάντα δὲ τὴν αὐτὴν τῆς γνώμης συμφωνίαν ἐπιδείκνυται

Questo è scritto nel *Vangelo secondo Marco*; anche in tutti gli altri [vangeli] che sarebbero concordanti, certamente varia di poco nelle singole parole, tutte però dimostrano la stessa consonanza di dottrina.⁹

Si tratta di una considerazione che Clemente pensa dover immettere subito dopo la citazione diretta di Mc 10,17-31 a sottolineare che il brano riportato non è esclusivo di Mc e quindi, quasi anticipando le leggi che regolano la tradizione, se più testimoni indipendenti tra loro concordano su uno stesso testo (brano o parola che siano) allora quel

⁸ Anche il *Vangelo secondo gli Ebrei*, apocrifo giudeo-cristiano di impostazione ebionita, conosciuto da Clemente (cf. *Str.* 3,55,2; 4,29,3; *Paed.* 3,40,1), tramanda l'incontro del ricco con Gesù. Stando al testo trasmesso da Origene (cf. *Comm. in Mt.* 15,4), Gesù assume un atteggiamento severo nei confronti del ricco di cui non apprezza neppure il rispetto delle leggi: una intransigenza sulla quale Clemente non concorda pienamente (cf. ad esempio *q.d.s.* 4,6; 9,1) e che presumibilmente lo dissuade dal fare riferimento a tale vangelo. Sul *Vangelo secondo gli Ebrei* e l'insegnamento da esso trasmesso cf. anche IRENEO, *Adv. haer.* 4,12,5; TERTULLIANO, *Adv. Marc.* 4,36,5; ORIGENE, *comm. in Mt.* 15,14 e BASILIO DI CESAREA, *hom. 7 in divites* 1.

⁹ La nostra traduzione si discosta dalle traduzioni italiane a cura di A. Pieri, C. Nardi, M.G. Bianco, S. Cives e da quella francese di P. Descourtiex e da quella spagnola di M. Merino Rodríguez per i seguenti motivi:

– accogliamo la lezione ἂν ὠμολογημένοις (S; Descourteux) anziché ἄνωμολογημένοις (Stählin – Früchtel – Treu) poiché, stando al contesto, riteniamo che Clemente voglia alludere non ai vangeli «ammessi» o «riconosciuti» o «genuini» ma a quelli che «concorderebbero» nel riportare lo stesso racconto di Mc 10,17-31: il nostro verbo al condizionale vuole rispettare la costruzione di ἂν + participio (= significato potenziale).

– Il pronomine indefinito πάντα riteniamo si riferisca a ῥήματα immediatamente precedente anziché a «vangeli» e tanto meno un generico «tutte le cose».

– Il sostantivo γνώμη non è da intendere nel senso di «pensiero» o «opinione» o «cose dette», ma piuttosto nel senso di «dottrina» riferito all'insegnamento su cui concordano «tutti» i vangeli.

Cf. A. PIERI (ed.), *Clemente Alessandrino. C'è salvezza per il ricco?*, Milano 1965, 46-47; C. NARDI, *Clemente di Alessandria. Quale ricco si salva? Il cristiano e l'economia*, Roma 1991, 65; M.G. BIANCO (ed.), *Clemente Alessandrino. Quale ricco si salverà?* (Testi Patristici 148), Roma 1999, 28; S. CIVES (ed.), *Clemente Alessandrino. Il ricco e la salvezza*, Milano 2003, 29; M. MERINO RODRÍGUEZ (ed.), *Clemente de Alejandría. Extractos de Teódoto Éclogas proféticas ¿Qué rico se salva? Fragmentos* (Fuentes Patristicas 24), Madrid 2010, 229; C. NARDI – P. DESCOURTEUX (edd.), *Clément d'Alexandrie, Quel riche sera sauvé?* (SC 537), Paris 2011, 115.

testo è da ritenere attendibile.¹⁰ Una precisazione dunque non secondaria e che lascia supporre un confronto avvertito da Clemente come opportuno se non doveroso e indice anche di un rigore di metodo.

Alla luce di questo, la scelta di Mc 10,17-31 così come è riportato in *q.d.s.* è, per così dire, strategica: Clemente preferisce il testo marciano al posto degli altri vangeli, un Mc attestante una particolare lezione come quella di τοὺς πεποιθότας ἐπὶ χρήμασιν assente nelle altre tradizioni.

La lezione τοὺς πεποιθότας ἐπὶ χρήμασιν

Riteniamo opportuno iniziare da una lettura sinottica tra Mc 10,17-31 (Nestle-Aland) e Mc 10,17-31 così come viene citato in *q.d.s.* 4,4-10 (Stählin – Früchtel – Treu),¹¹ evidenzieremo di seguito le varianti

¹⁰ Non si ignora la tradizione attestata fin da Eusebio di Cesarea secondo la quale la prima evangelizzazione di Alessandria sia stata opera dell'evangelista Marco. Inoltre il vescovo di Cesarea afferma anche che Clemente Stromateo e Papi di Gerapoli riportavano nelle loro opere che Pietro era a conoscenza del fatto che Marco scrisse un Vangelo e addirittura ne approvò il testo (cf. *h.e.* 2.15.2; 3,39,15). La tradizione marcana che segna le origini della Chiesa alessandrina potrebbe essere individuata come prima motivazione all'utilizzo da parte di Clemente del Vangelo di Marco, ma a nostro parere il problema fondamentale, della ricostruzione offerta da Eusebio, è il grado di fiducia che è possibile conferire a questa testimonianza. Al contrario ci sembra più opportuno indagare ulteriormente per individuare le possibili ragioni che spinsero l'Alessandrino a scegliere Mc, ragioni che riteniamo siano intrinseche al testo stesso di Mc 10,17-31.

¹¹ Due sono le edizioni di riferimento: quella di O. STÄHLIN – L. FRÜCHTEL – U. TREU (edd.), *Clemens Alexandrinus*, 157-191, e quella di NARDI – DESCOURTEUX (edd.), *Clément d'Alexandrie*, 110-115. Questa seconda edizione riproduce sostanzialmente il testo edito in GCS 17/2, sopra citato, dal quale però si distacca ogni volta in cui i curatori hanno accolto le lezioni attestate dal ms. *Scorialensis* (S) Ω III 19, ff. 326^v-345 (pergameneo, XI-XII sec.) dove il testo di Clemente è inserito dopo le *Omèlie su Geremia* di Origene. Inoltre, nella revisione del testo vengono registrate in apparato le varianti trasmesse dal ms. *Vaticanus graecus* 623, ff. 238-255^v (XVI sec., copia del ms. S) e quelle che risultano dall'intervento di prima (S¹; V¹) e seconda mano (S²; V²) sui due mss.; l'apparato segnala anche le varianti che si leggono nella tradizione indiretta del *q.d.s.* e le congetture che dal XVI sec. in poi sono state formulate dagli editori (cf. NARDI – DESCOURTEUX [edd.], *Clément d'Alexandrie*, 64-67). Il ms. S prima di essere annoverato tra i manoscritti della Biblioteca dell'Escorial, con molta probabilità faceva parte della collezione della Biblioteca Apostolica Vaticana, fino a quando Diego Hurtado de Mendoza (1503-1575) lo acquistò o ricevette in dono durante il suo soggiorno romano come ambasciatore di Filippo II. Prima che il ms. fosse trasferito nella sopra citata biblioteca spagnola fu realizzata la copia V 623 dal 1549 al 1551 (cf. C. GRAUX, *Essai sur l'origine du fond grec de l'Escorial*, Paris 1880, 182-185.195. 254; G. DE ANDRÉS, *Catálogo de los Códices Griegos de la Real Biblioteca de El Escorial*, Madrid 1967, III, 204-205). Il ms. V 623, cartaceo, confezionato nel marzo 1551 e collocato nella biblioteca il 31 ottobre 1552, presenta in margine correzioni, aggiunte e congetture (cf. R. DEVRE-ESSE, *Codices Vaticani Graeci*, Città del Vaticano 1959, III, 31-32). Va notato inoltre che i due codici non riportano il titolo e presentano ampie lacune nel trascrivere in *q.d.s.* 42,1-15.

che intercorrono tra i due testi e all'interno delle quali la lezione τους πεποιθότας ἐπὶ χρήμασιν risulta la più rimarchevole e che proprio per questo verrà analizzata a parte, preceduta comunque dalla segnalazione delle altre varianti che intercorrono tra i due testi:

Mc 10,17-31 (Nestle – Aland)	Mc 10,17-31 in <i>q.d.s.</i> 4,4-10 (Stählin – Früchtel – Treu)
17 Καὶ ἐκπορευομένου αὐτοῦ εἰς ὁδὸν προσδραμῶν εἰς καὶ γονυπετήσας αὐτὸν ἐπηρώτα αὐτόν· «Διδάσκαλε ἀγαθέ, τί ποιήσω ἵνα ζῶην αἰώνιον κληρονομήσω;»	(4) ¹⁷ ἐκπορευομένου αὐτοῦ εἰς ὁδὸν προσελθῶν τις ἐγονυπέτει λέγων· «διδάσκαλε ἀγαθέ, τί ποιήσω, ἵνα ζῶην αἰώνιον κληρονομήσω;»
18 ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ· «Τί με λέγεις ἀγαθόν; οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἰς ὁ θεός.	(5) ¹⁸ ὁ δὲ Ἰησοῦς λέγει· «τί με ἀγαθὸν λέγεις; οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἰς ὁ θεός.
19 τὰς ἐντολάς οἶδας· μὴ φονεύσης, μὴ μοιχεύσης, μὴ κλέψης, μὴ ψευδομαρτυρήσης, μὴ ἀποστερήσης, τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα.	¹⁹ τὰς ἐντολάς οἶδας· μὴ μοιχεύσης, μὴ φονεύσης, μὴ κλέψης, μὴ ψευδομαρτυρήσης, τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα.
20 ὁ δὲ ἔφη αὐτῷ· «Διδάσκαλε, ταῦτα πάντα ἐφύλαξα ἐκ νεότητός μου».	(6) ²⁰ ὁ δὲ ἀποκριθεὶς λέγει αὐτῷ· «πάντα ταῦτα ἐφύλαξα <ἐκ νεότητός μου>».
21 ὁ δὲ Ἰησοῦς ἐμβλέψας αὐτῷ ἠγάπησεν αὐτόν καὶ εἶπεν αὐτῷ· «Ἐν σοὶ ὑστερεῖ· ὕπαγε ὅσα ἔχεις πώλησον καὶ δός [τοῖς] πτωχοῖς, καὶ ἔξεις θησαυρὸν ἐν οὐρανῷ, καὶ δεῦρο ἀκολουθεῖ μοι.	²¹ ὁ δὲ Ἰησοῦς ἐμβλέψας ἠγάπησεν αὐτόν καὶ εἶπεν· «Ἐν σοὶ ὑστερεῖ· εἰ θέλεις τέλειος εἶναι, πώλησον ὅσα ἔχεις καὶ διάδος πτωχοῖς, καὶ ἔξεις θησαυρὸν ἐν οὐρανῷ, καὶ δεῦρο ἀκολουθεῖ μοι.
22 ὁ δὲ στυγνάσας ἐπὶ τῷ λόγῳ ἀπῆλθεν λυπούμενος, ἦν γὰρ ἔχων κτήματα πολλά.	(7) ²² ὁ δὲ στυγνάσας ἐπὶ τῷ λόγῳ ἀπῆλθε λυπούμενος· ἦν γὰρ ἔχων χρήματα πολλά καὶ ἀγροῦς.
23 Καὶ περιβλεψάμενος ὁ Ἰησοῦς λέγει τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ· «Πῶς δυσκόλως οἱ τὰ χρήματα ἔχοντες εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελεύσονται.	(8) ²³ περιβλεψάμενος δὲ ὁ Ἰησοῦς λέγει τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ· «πῶς δυσκόλως οἱ τὰ χρήματα ἔχοντες εἰσελεύσονται εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ».
24 οἱ δὲ μαθηταὶ ἐθαμβοῦντο ἐπὶ τοῖς λόγοις αὐτοῦ. ὁ δὲ Ἰησοῦς ἄλλοτε ἀποκριθεὶς λέγει αὐτοῖς, Τέκνα, πῶς δύσκολόν ἐστιν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελθεῖν·	²⁴ οἱ δὲ μαθηταὶ ἐθαμβοῦντο ἐπὶ τοῖς λόγοις αὐτοῦ. (9) ἄλλοτε δὲ ὁ Ἰησοῦς ἀποκριθεὶς λέγει αὐτοῖς· «τέκνα, πῶς δύσκολόν ἐστι τοὺς πεποιθότας ἐπὶ χρήμασιν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελθεῖν·
25 εὐκόπωτερον ἐστὶν κάμηλον διὰ [τῆς] τρυμαλιᾶς [τῆς] ῥαφίδος διελθεῖν ἢ πλούσιον εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελθεῖν.	²⁵ εὐκόλως διὰ τῆς τρυμαλιᾶς τῆς βελόνης κάμηλος εἰσελεύσεται ἢ πλούσιος εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.
26 οἱ δὲ περισσῶς ἐξεπλήσσαντο λέγοντες πρὸς ἑαυτούς· «καὶ τίς δύναται σωθῆναι;».	²⁶ οἱ δὲ περισσῶς ἐξεπλήσσαντο καὶ ἔλεγον· «τίς οὖν δύναται σωθῆναι;»
27 ἐμβλέψας αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς λέγει· «Παρὰ ἀνθρώποις ἀδύνατον ἀλλ' οὐ παρὰ θεῷ, πάντα γὰρ δυνατόν παρὰ τῷ θεῷ».	²⁷ ὁ δὲ ἐμβλέψας αὐτοῖς εἶπεν· «ὅ τι παρὰ ἀνθρώποις ἀδύνατον, παρὰ θεῷ δυνατόν».

(segue)

Mc 10,17-31 (Nestle – Aland)	Mc 10,17-31 in <i>q.d.s.</i> 4,4-10 (Stählin – Früchtel – Treu)
28 Ἦρξατο λέγειν ὁ Πέτρος αὐτῷ: «Ἴδου ἡμεῖς ἀφήκαμεν πάντα καὶ ἠκολουθήκαμέν σοι.	(10) ²⁸ Ἦρξατο ὁ Πέτρος λέγειν αὐτῷ: «Ἴδε ἡμεῖς ἀφήκαμεν πάντα καὶ ἠκολουθήσαμεν σοι».
29 ἔφη ὁ Ἰησοῦς: «Ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐδεὶς ἐστὶν ὃς ἀφήκεν οἰκίαν ἢ ἀδελφοὺς ἢ ἀδελφάς ἢ μητέρα ἢ πατέρα ἢ τέκνα ἢ ἀγροὺς ἕνεκεν ἐμοῦ καὶ ἕνεκεν τοῦ εὐαγγελίου,	²⁹ ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς <λέγει>· «ἀμὴν ὑμῖν λέγω, ὃς ἂν ἀφῆ τὰ ἴδια καὶ γονεῖς καὶ ἀδελφοὺς καὶ χρήματα ἕνεκεν ἐμοῦ καὶ ἕνεκεν τοῦ εὐαγγελίου,
30 ἐὰν μὴ λάβῃ ἑκατονταπλασίονα νῦν ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ οἰκίας καὶ ἀδελφοὺς καὶ ἀδελφάς καὶ μητέρας καὶ τέκνα καὶ ἀγροὺς μετὰ διωγμῶν, καὶ ἐν τῷ αἰῶνι τῷ ἐρχομένῳ ζῶν αἰώνιον.	³⁰ ἀπολήψεται ἑκατονταπλασίονα. νῦν ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ ἀγροὺς καὶ χρήματα καὶ οἰκίας καὶ ἀδελφοὺς ἔχειν μετὰ διωγμῶν εἰς ποῦ; ἐν δὲ τῷ ἐρχομένῳ ζωῇ<v> ἐστὶν αἰώνιος.
31 πολλοὶ δὲ ἔσονται πρῶτοι ἔσχατοι καὶ [οἱ] ἔσχατοι πρῶτοι.	³⁰ <ἐν δὲ> ἔσονται οἱ πρῶτοι ἔσχατοι καὶ οἱ ἔσχατοι πρῶτοι».

Dal confronto schematico, emergono le seguenti varianti che per una più rapida individuazione, abbiamo numerato da 1 a 41 così come si presentano secondo la successione nei due rispettivi testi:

		Mc 10,17-31 (Nestle – Aland)	Mc 10,17-31 in <i>q.d.s.</i> 4,4-10 (Stählin – Früchtel – Treu)
1.	v. 17	Καὶ	om.
2.	v. 17	προσδραμῶν εἰς καὶ γονυπετήσας αὐτὸν ἐπηρώτα αὐτόν	προσελθὼν τις ἐγονυπέτει λέγων
3.	v. 18	εἶπεν	λέγει
4.	v. 18	αὐτῷ	om.
5.	v. 18	λέγεις ἀγαθόν	ἀγαθὸν λέγεις
6.	v. 19	μὴ φονεύσης, μὴ μοιχεύσης	μὴ μοιχεύσης, μὴ φονεύσης
7.	v. 19	μὴ ἀποστερήσης	om.
8.	v. 20	ἔφη	add. ἀποκριθεὶς λέγει
9.	v. 21	αὐτῷ	om.
10.	v. 21	αὐτῷ	om.
11.	v. 21	σε	σοι
12.	v. 21		add. εἰ θέλεις τέλειος εἶναι
13.	v. 21	ῥάγε ὅσα ἔχεις πώλησον	om. πώλησον ὅσα ἔχεις
14.	v. 21	δὸς	διάδος
15.	v. 22	κτῆματα	χρήματα
16.	v. 22		add. καὶ ἀγροὺς

(segue)

		Mc 10,17-31 (Nestle – Aland)	Mc 10,17-31 in <i>g.d.s.</i> 4,4-10 (Stählin – Früchtel – Treu)
17.	v. 23	καὶ περιβλεψάμενος	περιβλεψάμενος δὲ
18.	v. 23	εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελεύσονται	εἰσελεύσονται εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ
19.	v. 24	ὁ δὲ Ἰησοῦς πάλιν	πάλιν δὲ ὁ Ἰησοῦς
20.	v. 24	πῶς δύσκολόν ἐστι εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελθεῖν	πῶς δύσκολόν ἐστι τοὺς πεποιθότας ἐπὶ χρήμασιν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελθεῖν
21.	v. 25	εὐκοπώτερόν ἐστι	εὐκόλως
22.	v. 25	ῥαφίδος	βελόνης
23.	v. 25	κάμηλον	κάμηλος
24.	v. 25	διελθεῖν	εἰσελεύσεται
25.	v. 25	ἢ πλούσιον	ἢ πλούσιος
26.	v. 25	εἰσελθεῖν	om.
27.	v. 26	λέγοντες πρὸς ἑαυτοὺς	καὶ ἔλεγον om.
28.	v. 26	καὶ τίς	τίς οὖν
29.	v. 27	om.	ὁ δὲ
30.	v. 27	ὁ Ἰησοῦς λέγει	om. εἶπεν
31.	v. 27		add. ὅ τι
32.	v. 27	ἀλλ' οὐ	om.
33.	v. 27	πάντα γὰρ δυνατὰ παρὰ τῷ θεῷ	om. δυνατόν om.
34.	v. 28	λέγειν ὁ Πέτρος αὐτῷ	ὁ Πέτρος λέγειν αὐτῷ
35.	v. 28	ἴδου	ἴδε
36.	v. 29	ἔφη	ἀποκριθεὶς δὲ
37.	v. 29	Ἀμὴν λέγω ὑμῖν	ἀμὴν ὑμῖν λέγω
38.	v. 29	οὐδεὶς ἐστὶν ὃς ἀφῆκεν οἰκίαν ἢ ἀδελφούς ἢ ἀδελφάς ἢ μητέρας ἢ πατέρας ἢ τέκνα ἢ ἀγρούς	ὃς ἂν ἀφῆ τὰ ἴδια καὶ γονεῖς καὶ ἀδελφούς καὶ χρήματα
39.	v. 30	ἐὰν μὴ λάβῃ	om.
40.	v. 30	οἰκίας καὶ ἀδελφούς καὶ ἀδελφάς καὶ μητέρας καὶ τέκνα καὶ ἀγρούς μετὰ διωγμῶν, καὶ ἐν τῷ αἰῶνι τῷ ἐρχομένῳ ζωὴν αἰώνιον	ἀγρούς καὶ χρήματα καὶ οἰκίας καὶ ἀδελφούς ἔχειν μετὰ διωγμῶν εἰς ποῦ; ἐν δὲ τῷ ἐρχομένῳ ζωῆ[v] ἐστὶν αἰώνιος.
41.	v. 31	πολλοὶ δὲ ἔσονται πρῶτοι	om. ἔσονται οἱ πρῶτοι

Il testo marciano di *q.d.s.* non è sensibilmente distante da quello di Mc (Nestle-Aland), fatta eccezione della lezione in oggetto (τὸς πεποιθότας ἐπὶ χρήμασιν = variante 20) e della diversa formulazione del v. 17 (= variante 2) e dei vv. 29-31 (= varianti 38-41).

Riassumendo (senza considerare al momento la lezione τὸς πεποιθότας ἐπὶ χρήμασιν) rileviamo quanto segue.

– Le varianti 1; 2; 4; 7; 9; 10; 11; 13; 21; 26; 27; 32; 33; 30; 38; 39; 41 registrano omissioni in Mc (*q.d.s.*) rispetto a Mc (Nestle-Aland); tra queste la più significativa è la variante 7: Mc 10,19 (Nestle-Aland), prima del precetto τίμα τὸν πατέρα σου legge μὴ ἀποστερήσης («non frodare») che è attestato dalla maggior parte dei codici; di minor rilievo – perché di fatto è un pleonasma – l'omissione nella variante 27 del complemento πρὸς ἑαυτούς.

Nella variante 2 siamo in presenza non tanto di omissione quanto di abbreviazione di testo perché in Mc 10,17 (*q.d.s.*) l'azione è meno ansiosa e drammatica rispetto a quella Mc 10,17 (Nestle-Aland): il verbo προσέρχομαι sostituisce προσδραμῶ e αὐτὸν ἐπηρώτα αὐτόν è semplificato: ἐγονυπέτει λέγων. Ugualmente nelle varianti 38 e 40 il testo di Mc 10,29-30 (*q.d.s.*) è decisamente più sintetico rispetto al più dettagliato Mc 10,29-30 (Nestle-Aland).

– Nelle varianti 3; 8; 14; 15; 22; 24; 27; 30; 33; 35; 36; 40 la diversità consiste nell'uso di termini per lo più di carattere sinonimico o nella diversa forma verbale; tuttavia va rilevato che, nella variante 15, Mc 10,22 (Nestle-Aland) legge κτήματα (da κτάομαι), mentre Mc 10,22 (*q.d.s.*) legge χρήματα (da χράομαι). Per quanto riguarda l'utilizzo dei due lessemi va certamente ipotizzato un errore del copista tenuto conto della facilità con la quale i due sostantivi potevano essere confusi; inoltre, senza escludere un errore materiale, va rilevato che κτήματα si riferisce principalmente ai «beni immobili» o «possedimenti», mentre χρήματα si riferisce ai «beni mobili» nel senso di «ricchezze» ed è un termine più generico, nel quale possono essere inclusi anche i possedimenti. Tale distinzione, attestata nell'antichità¹² e in altri passi clementini,¹³ diventerà tipica nel vocabolario basiliano.¹⁴

¹² Cf. SENOFONTE, *Oec.* 1,4-16; ARISTOTELE, *Nic.* 6,1,1120a.

¹³ Cf. CLEMENTE, *q.d.s.* 19,4; *Paed.* 2,39,1; *Str.* 4,94,3.166,1.

¹⁴ Cf. S. GIET, *Les Idée et l'action sociales de saint Basile*, Paris 1941, 101-106. Inoltre secondo Giet, Clemente stesso sarebbe il precursore della dottrina basiliana sulla proprietà e l'uso dei beni, affermando però che «Clément exagère quand il veut entendre en un sens spirituel l'invitation faite au jeune homme riche de vendre ses biens» (S.

– Le varianti 5; 6; 13; 18; 19; 21, 23, 26, 34; 37; 41 sono costituite dalla inversione dei membri, che non altera però il senso della frase. Talora nella inversione muta la congiunzione (καί diventa δέ [cf. variante 17] oppure οὖν [cf. variante 28]).

– Le varianti 12; 16; 29; 31 registrano inserimenti in Mc (*q.d.s.*) rispetto a Mc (Nestle-Aland); di rilievo le varianti 12 e 16.

La variante 12 (= Mc 10,21, *q.d.s.*) legge εἰ θέλεις τέλειος εἶναι, lezione assente in Mc 10,21 (Nestle-Aland) ma attestata invece da Mt 19,21 (Nestle-Aland); non è da escludere che la lezione possa essere stata trasmessa dalla redazione marciiana di cui disponeva Clemente, oppure che egli stesso abbia accolto qui la lezione, trasmessa da Mt, creando una conflazione di testi (ἐν σοι ὕστερεῖ + εἰ θέλεις τέλειος εἶναι) dalla quale emergeva un concetto di perfezione legato alla volontà individuale.¹⁵

La variante 16 (= Mc 10,22 [*q.d.s.*]) subito dopo χρήματα aggiunge καὶ ἀγρούς come a distinguere i campi o gli appezzamenti terrieri dalle altre ricchezze.

– Dalla variante 21 dipende un diverso costrutto sintattico (= varianti 22; 23; 24; 25):

GIET, «La doctrine de l'appropriation des biens chez quelques-uns des Pères», in *RSR* 35[1948], 60-61).

¹⁵ Siamo in presenza di una conflazione di due testi la quale risulta solo nel Mc tramandato dal codice neotestamentario di Washington (W, IV-V sec.) mentre l'espressione εἰ θέλεις τέλειος εἶναι è assente nei codici *Vaticanus*, *Alexandrinus* e *Sinaiticus*; tale conflazione è da supporre finalizzata ad ampliare il testo di Mc per sottolineare che ottenere la perfezione dipende comunque da una decisione individuale. Cosicché Clemente «può insistere sulla libera scelta del ricco per ottenere la perfezione, probabilmente in funzione antignostica. Infatti, secondo l'interpretazione dell'episodio nello gnosticismo valentiniano, il ricco non può essere un «perfetto», ossia uno spirituale o gnostico, perché per sua natura appartiene alla classe degli psichici, gli unici dotati di libertà di scelta. Tuttavia, mentre per Clemente avrebbe potuto diventarlo grazie al suo libero arbitrio, secondo gli gnostici è fissato ineluttabilmente nel rango degli psichici per intrinseca costituzione naturale. Clemente, invece, è fermo assertore dell'autodeterminazione della volontà umana, della responsabilità delle sue scelte morali, della dottrina del libero arbitrio, espressa, con fraseologia prevalentemente stoica (*q.d.s.* 10,1-3; 14,4; 20,1; 27,2)» (NARDI, *Clemente di Alessandria. Quale ricco si salva?*, 16). La visione gnostica secondo la quale il ricco appartiene al gruppo degli psichici è attestata da Ireneo di Lione il quale riporta il pensiero di Tolomeo [cf. IRENEO DI LIONE, *Adversus haereses* 1,8,3]). Coniugando insieme la constatazione «una cosa solo ti manca» e l'esortazione, «se vuoi essere perfetto», Clemente può sottolineare – sempre in base al testo evangelico – quello che deve essere compiuto in vista della perfezione e, al tempo stesso, la volontà di conseguirla.

- in Mc 10,25 (Nestle-Aland) leggiamo la dichiarativa εὐκοπώτερόν ἐστι cui dipendono i due verbi all'infinito (διελθεῖν e εἰσελθεῖν) i cui rispettivi predicati (κάμηλον e πλούσιον) sono in accusativo;

- in Mc 10,25 (*q.d.s.*), la dichiarativa di Mc (Nestle-Aland) è sostituita dalla asseverativa-comparativa la quale è introdotta dall'avverbio εὐκόλως e presenta il verbo al futuro (εἰσελεύσεται) il quale ha come primo soggetto κάμηλος, che funge da primo termine di paragone rispetto a πλούσιος, che preceduto dalla congiunzione ἢ costituisce il secondo termine. Inoltre notiamo che nella variante 22 – sempre in riferimento a Mc 10,25 – il moto per luogo figurato (διὰ [τῆς] τρυμαλιᾶς), lezione comune sia a Mc (Nestle-Aland) sia a Mc (*q.d.s.*), è seguito dal complemento di specificazione che in Mc (Nestle-Aland) è reso con ῥαφίδος, mentre in Mc (*q.d.s.*) con βελόνης. Nella variante 23, Mc (Nestle-Aland) legge διελθεῖν, mentre Mc (*q.d.s.*) legge εἰσελεύσεται: al di là della diversa forma verbale (infinito e futuro) dettata dal rispettivo costruito sintattico, va apprezzato in Mc (Nestle-Aland) l'uso di διέρχομαι che più appropriatamente, rispetto a εἰσερχόμαι, esprime il «passare attraverso».

– La variante 20, oggetto specifico del presente contributo, merita di essere analizzata e valutata con un'attenzione del tutto particolare perché solleva una questione di carattere filologico ben più complessa rispetto alle altre varianti e la cui soluzione concorre non solo a meglio comprendere la *ratio interpretandi* di Clemente e la finalità del *q.d.s.*, ma anche a riconsiderare la recezione del testo biblico – segnatamente neotestamentario – e il comportamento dello Stromateo nell'impiego del *testimonium* scritturistico.¹⁶

In Mc 10,24 (Nestle-Aland) nella ripresa (cf. πάλιν) del *logion* πῶς δυσκόλως οἱ τὰ χρήματα ἔχοντες εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελεύσονται, la formulazione è diversa rispetto a Mc 10,23 perché nella ripetizione il soggetto οἱ [...] ἔχοντες e il complemento oggetto τὰ χρήματα scompaiono per essere sostituiti dal più generico πλούσιος del v. 25; inoltre nello stesso v. 25 viene introdotta l'iperbole del cammello, espediente retorico per far capire che la difficoltà di entrare nel regno di Dio da parte del ricco è praticamente una impossibilità. Inoltre, Mc 10,24 (*q.d.s.*) al posto di οἱ τὰ χρήματα ἔχοντες propone τὸς

¹⁶ Dall'insieme delle citazioni tratte dai 4 Vangeli e distribuite da Clemente nelle sue opere, C.P. COSAERT, *The Text of Gospel in Clement of Alexandria* (The New Testament in the Greek Fathers 9), Atlanta 1968, ricostruisce il «vangelo di Clemente».

πεποιθότας ἐπὶ χρήμασιν tra la dichiarativa πῶς δύσκολόν ἐστι e l'infinitiva εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελθεῖν, della quale il participio perfetto τοὺς πεποιθότας, in accusativo, costituisce il soggetto (in quanto predicato dell'infinito) e indica un'azione compiuta e duratura. Questa è la differenza più significativa tra il *logion* di Mc 10,23 (*q.d.s.*) e la ripresa in 10,24 (*q.d.s.*), inoltre nella ripetizione del *logion* compare l'iperbole del cammello (10,25), che paradossalmente entra con facilità nella cruna dell'ago piuttosto che il ricco (πλούσιος) nel regno di Dio.

Alla luce di quanto sopra, la differenza più consistente tra Mc 10,23-25 (Nestle-Aland) e Mc 10,23-25 (*q.d.s.*) è data dalla lezione τοὺς πεποιθότας ἐπὶ χρήμασιν in merito alla quale si sono interrogati anche i curatori del NT sulla base dei mss. pervenuti; la lezione viene registrata nei rispettivi apparati critici e, come risulta dal quadro che segue, la maggior parte delle edizioni più recenti accolgono la lezione τοὺς πεποιθότας ἐπὶ χρήμασιν anziché ometterla:

Inseriscono τοὺς πεποιθότας ...	Non inseriscono τοὺς πεποιθότας ...
C. Tischendorf ¹⁷	
	B.F. Westcott – F.J.A. Hort ¹⁸
B. Weiss ¹⁹	
A. Souter ²⁰	
H.F. von Soden ²¹	
H.J. Vogels ²²	
J.M. Bover ²³	
G. Noll ²⁴	
A. Merk ²⁵	
	Nestle – Aland ²⁶

¹⁷ C. TISCHENDORF (ed.), *Novum Testamentum graece (editio octava critica maior)*, Lipsiae 1869.

¹⁸ B.F. WESTCOTT – F.J.A. HORT (edd.), *The New Testament in the Original Greek*, I, London 1881.

¹⁹ B. WEISS (ed.), *Die vier Evangelien im berichtigten Text*, Leipzig 1902.

²⁰ A. SOUTER (ed.), *Novum Testamentum graece*, Oxonii 1910.

²¹ H.F. VON SODEN (ed.), *Die Schriften des Neuen Testaments*, II, Göttingen 1913.

²² H.J. VOGELS (ed.), *Novum Testamentum graece*, Düsseldorf ⁴1955 (1922).

²³ J.M. BOVER (ed.), *Novi Testamenti Biblia Graeca et Latina*, Madrid ⁵1968 (1943).

²⁴ G. NOLLI (ed.), *Novum Testamentum graece et latine*, Città del Vaticano 1981.

²⁵ A. MERK (ed.), *Novum Testamentum graece et latine*, Romae ¹⁰1984 (1933).

²⁶ NESTLE – ALAND (ed.), *Novum Testamentum Graece at latine*.

Dall'apparato critico di ciascuna edizione è possibile risalire ai *Testimoni* che attestano o non attestano la lezione τοὺς πεποιθότας ἐπὶ χρήμασιν e quelli nei quali non è presente:

Attestano τοὺς πεποιθότας ἐπὶ χρήμασιν			Non attestano τοὺς πεποιθότας ἐπὶ χρήμασιν		
<i>Codices graeci</i>	Dislocazione	Data	<i>Codices graeci</i>	Dislocazione	Data
A (<i>Alexandrinus</i>)	London	V	S (<i>Sinaiticus</i>)	London	IV
C (<i>Ephraemi Rescriptus</i>)	Paris	V	B (<i>Vaticanus</i>)	Roma	IV
D (<i>Bezae Cantabrigiensis</i>)	Cambridge	V	W	Washington	V
N	Athens – London – New York	VI	Δ	St. Gallen	IX
Θ	Tbilisi	IX	Ψ	Athos	VIII-IX
Π	St. Petersburg	IX			
1&c.	Basel	XII			
13&c.	Paris	XIII			
ω = <i>plerique codices graeci</i>					

Notiamo inoltre che nell'apparato critico di alcune edizioni, dopo i codici attestanti la lezione τοὺς πεποιθότας ἐπὶ χρήμασιν, si fa riferimento, come ulteriori testimoni, anche a Taziano, *Diatessaron*, insieme a Clemente Alessandrino, *q.d.s.* (cf. A. Souter), oppure al solo Taziano (cf. H.J. Vogels), oppure al solo Clemente (cf. C. Tischendorf e H.F. von Soden). Nell'uno e nell'altro caso si ha la possibilità di constatare che Clemente e Taziano sono cronologicamente anteriori rispetto ai più antichi testimoni neotestamentari della tradizione diretta. Clemente, o più esattamente il *q.d.s.*, detiene dunque un primato di citazione il quale verrebbe a essere smentito se si tiene conto che la stessa lezione τοὺς πεποιθότας ἐπὶ χρήμασιν era probabilmente attestata dal *Diatessaron* di Taziano. Diciamo «probabilmente» perché, in mancanza dell'originale, ne fanno fede solo una traduzione in lingua araba e una in lingua persiana (entrambe di VI sec.) – come documentano gli apparati critici dell'edizioni del Vangelo di Marco –; traduzioni che presuppongono un testo greco che leggeva: τοὺς πεποιθότας ἐπὶ χρήμασιν.

Nel qual caso la questione torna a proporsi nei seguenti termini: fu Taziano a inserire la participiale o era già nel testimone marciano da lui utilizzato? Taziano e Clemente trascrivono da due copie attestanti

la stessa lezione e derivate entrambe da uno stesso esemplare, oppure Clemente ha attinto direttamente al *Diatessaron*?

Nell'impossibilità di dimostrare la dipendenza di Clemente dal *Diatessaron* (infatti, sebbene Clemente più volte faccia riferimento a Taziano, non entra mai nel merito del *Diatessaron* o di considerazioni legate al testo biblico²⁷), resta come dato certo che il testo di Mc 10,24 citato in *q.d.s.* legge τὸς πεποιθότας ἐπὶ χρήμασιν e questa lezione va esattamente nella stessa direzione esegetica voluta dall'Alessandrino.

Mc 10,17-31 (*q.d.s.*): conosciuto in Alessandria?

Le considerazioni fin qui effettuate non sono ancora sufficienti a dare una risposta all'interrogativo se τὸς πεποιθότας ἐπὶ χρήμασιν fosse già presente nel testo di Mc utilizzato da Clemente o se possa trattarsi invece di una specificazione volutamente inserita dallo stesso Stromateo. Qualora si tratti di un inserimento, piuttosto che di una omissione, questo potrebbe essere considerato come una glossa di carattere esegetico: non il possedere ma il confidare nelle ricchezze o nei beni, sta a indicare la direzione sbagliata di una fede-fiducia rivolta non al regno di Dio, ma ai beni materiali e quindi destinata a esaurirsi in questo mondo. Se la lezione τὸς πεποιθότας ἐπὶ χρήμασιν non è aggiunta di Clemente ma appartiene alla redazione marciana di cui egli disponeva, questo significa che l'esigenza della aggiunta era già stata avvertita per meglio chiarire e giustificare che la salvezza viene impedita non tanto dal possedere e dalla condizione di lusso o di opulenza in cui l'abbiente si trova a vivere ma dal confidare in ciò che si possiede. Non è influente che l'inserimento avvenga nella ripresa del *logion* e non in prima battuta, come accade quando, pronunciata una parola o una frase, si torna sulla stessa esplicitandone il significato.

Ma chi sarebbe il responsabile dell'inserimento? Il testimone marciano utilizzato da Clemente o lo stesso Clemente che interviene esplici-

²⁷ Numerose volte Clemente si riferisce esplicitamente a Taziano. Ciò accade soprattutto negli *Str.* secondo un duplice atteggiamento: in alcuni momenti l'Alessandrino sembra riferirsi a Taziano condividendo le sue posizioni (ad esempio in *Str.* 1,101,2; 1,102,1; 1,103,2-5 1,117,1; 1,122,2; 1,130,1; 1,131,1; 1,133,2; 3,11,1); mentre in altri contesti, di carattere esclusivamente morale, il maestro d'Alessandria si pone in forte polemica con Taziano (cf. ad esempio *Str.* 3,49,1; 3,80,3; 3,81-82; 3,84,4; 3,86,3; 3,89,1; 3,92,1). Cf. MONFRINOTTI, *Clemente "lo Stromateo"*, 23-26.

citando il *logion* gesuano per raggiungere un significato non castigante in assoluto i ricchi cristiani di Alessandria?²⁸

Un confronto con gli autori di ambiente alessandrino coevi e successivi a Clemente, a partire da Origene ed esegeti della stessa pericope, avrebbe potuto concorrere se non a risolvere, almeno a individuare un comportamento di citazione e di ermeneutica da raffrontare a quello di Clemente riguardo alla lezione in oggetto ma, fatta eccezione per Origene e Cirillo di Alessandria, gli altri autori fino al V secolo non dedicano specifica esegesi alla pericope del ricco.²⁹ Nel caso di Origene, per di più, i testi nei quali egli entra nel merito della pericope di Mc 10,17-31 sono pervenuti prevalentemente in traduzione latina³⁰ e quindi non è possibile un confronto diretto con il testo greco di Mc in *q.d.s.*; allo stesso modo anche Cirillo non è di particolare aiuto in quanto egli si dedicò al commento dei due sinottici Matteo e Luca e non si registrano citazioni della pericope marciiana che possono essere poste a confronto con il testo di Mc in *q.d.s.*

Considerata dunque la non fruibilità degli autori cristiani, a maggior ragione, ci è sembrato utile – pur non essendo definitivamente risolutivo – porre in sinossi Mc 10,17-31 (*q.d.s.*) e Mc 10,17-31 trasmesso dal *Codex Alexandrinus* che, a distanza di circa due secoli dal tempo dello Stromateo ma della sua stessa area, è il primo testimone ad attestare la medesima lezione τὸς πεποιθότας ἐπὶ χρήμασιν:

²⁸ Clemente si sofferma sulla pericope del ricco in altri passi delle sue opere: *Paed.* 2,36,2; 2,38,5; 3,34,1; *Str.* 3,55,2.56,1. In questi testi lo Stromateo mostra una sintonia di pensiero con quanto affermato nel *q.d.s.*, sottolineando come la ricchezza deve essere usata secondo il Logos (ἄξιολόγος in *Paed.* 3,34,1) evitando di cadere nell'ingiustizia (ἄδίκως) e nell'insaziabilità (ἄπλήστως), così come afferma in *Str.* 3,56,1. Ciò però non aiuta a derimere la questione testuale su Mc in quanto nei passi sopra elencati il testo evangelico non viene citato in maniera estesa.

²⁹ Cf. F. CESANA, «Rassegna della letteratura alessandrina ed egiziana del IV e V secolo», in VISONÀ (ed.), *Per foramen acus*, 109-159.

³⁰ Cf. ad esempio *Omelia su Genesi* 8,8; 16,5-6; *Omelia su Giosuè* 9,9; 17; *Omelia sull'Esodo* 5,2; *Omelia su Numeri* 27,8 dove viene citato Mc 10,28-31. Inoltre Mc 10,17-18 viene citato in *Commento a Giovanni* 1,254; 6,245.295; 13,51.234; *Principi* 1,2,13; 2,5,2; 2,5,4; *Commento ai Romani* 4,10; *Contro Celso* 5,11; *La preghiera* 15,4; *Esortazione al martirio* 7, ma in tutti questi testi Origene si concentra sulla qualifica di ἀγαθός riferita a Dio in polemica con le correnti gnostiche. Cf. DAL COVOLO, «L'episodio del giovane ricco in Clemente e Origene», 79-108.

Mc 10,17-31 in <i>Codex Scorialensis</i> p. 328	Mc 10,17-31 in <i>Codex Alexandrinus</i> ff. 13 ^v -14
(4) ¹⁷ ἐκπορευομένου αὐτοῦ εἰς ὁδὸν προσελθὼν τις ἐγονυπέτει λέγων· «διδάσκαλε ἀγαθέ, τί ποιήσω, ἵνα ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω;»	¹⁷ Καὶ ἐκπορευομένου αὐτοῦ εἰς ὁδὸν ἰδού τις πλουσίος προσδραμὼν καὶ γονυπετήσας αὐτὸν ἐπηρώτα αὐτόν· «Διδάσκαλε ἀγαθέ, τί ποιήσω ἵνα ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω;»
(5) ¹⁸ ὁ δὲ Ἰησοῦς λέγει· «τί με ἀγαθὸν λέγεις; οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ θεός·»	¹⁸ ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ· «Τί με λέγεις ἀγαθόν; οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ θεός·»
¹⁹ τὰς ἐντολάς οἶδας· μὴ μοιχεύσης, μὴ φονεύσης, μὴ κλέψης, μὴ ψευδομαρτυρήσης, τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα·»	¹⁹ τὰς ἐντολάς οἶδας· μὴ μοιχεύσης, μὴ φονεύσης, μὴ κλέψης, μὴ ψευδομαρτυρήσης, μὴ ἀποστερήσης, τείμα ³¹ τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα·»
(6) ²⁰ ὁ δὲ ἀποκριθεὶς λέγει αὐτῷ· «πάντα ταῦτα ἐφύλαξα ³² ·»	²⁰ ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτῷ· «Διδάσκαλε, ταῦτα πάντα ἐφυλαξά ἐκ νεότητός μου·»
²¹ ὁ δὲ Ἰησοῦς ἐμβλέψας ἠγάπησεν αὐτόν καὶ εἶπεν· «ἐν σοὶ ὑστερεῖ· εἰ θέλεις τέλειος εἶναι, πώλησον ὅσα ἔχεις καὶ διάδος πτωχοῖς, καὶ ἔξεις θησαυρὸν ἐν οὐρανῷ, καὶ δεῦρο ἀκολουθεῖ μοι·»	²¹ ὁ δὲ ἐμβλέψας αὐτῷ ἠγάπησεν αὐτόν καὶ εἶπεν αὐτῷ· «Ἐν σοὶ ὑστερεῖ· ὑπάγε ὅσα ἔχεις πώλησον καὶ δός πτωχοῖς, καὶ ἔξεις θησαυρὸν ἐν οὐρανῷ, καὶ δεῦρο ἀκολουθεῖ μοι ἄρας τὸν σταυρόν·»
(7) ²² ὁ δὲ στυγνάσας ἐπὶ τῷ λόγῳ ἀπῆλθεν λυπούμενος· ἦν γὰρ ἔχων χρήματα πολλὰ καὶ ἀγρούς·»	²² ὁ δὲ στυγνάσας ἐπὶ τῷ λόγῳ ἀπῆλθεν λυπούμενος, ἦν γὰρ ἔχων κτήματα πολλὰ
(8) ²³ περιβλεψάμενος δὲ ὁ Ἰησοῦς λέγει τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ· «πῶς δύσκολος οἱ τὰ χρήματα ἔχοντες εἰσελεύσονται εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ·»	²³ Καὶ περιβλεψάμενος ὁ Ἰησοῦς λέγει τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ· «Πῶς δύσκολος οἱ τὰ χρήματα ἔχοντες εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελεύσονται·»
²⁴ οἱ δὲ μαθηταὶ ἐθαμβοῦντο ἐπὶ τοῖς λόγοις αὐτοῦ. (9) πάλιν δὲ ὁ Ἰησοῦς ἀποκριθεὶς λέγει αὐτοῖς· «τέκνα, πῶς δύσκολόν ἐστι τοὺς πεποιθότας ἐπὶ χρήμασιν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελθεῖν·»	²⁴ οἱ δὲ μαθηταὶ ἐθαμβοῦντο ἐπὶ τοῖς λόγοις αὐτοῦ. ὁ δὲ ἀποκριθεὶς λέγει αὐτοῖς· «Τέκνα, πῶς δύσκολόν ἐστι τοὺς πεποιθότας ἐπὶ χρήμασιν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελθεῖν·»
²⁵ εὐκόλως διὰ τῆς τρυμαλιᾶς τῆς βελόνης κάμηλος εἰσελεύσεται ἢ πλούσιος εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ·»	²⁵ εὐκοπώτερόν ἐστιν κάμηλον διὰ τρυμαλιᾶς ραφίδος εἰσελθεῖν ἢ πλούσιον εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελθεῖν·»
²⁶ οἱ δὲ περισσῶς ἐξεπλήσσοντο καὶ ἔλεγον· «τίς οὖν δύναται σωθῆναι;»	²⁶ οἱ δὲ περισσῶς ἐξεπλήσσοντο λέγοντες πρὸς ἑαυτούς, καὶ τίς δύναται σωθῆναι;»

(segue)

³¹ Risulta insolita la forma τείμα in luogo di τίμα. Riteniamo si tratti di grafia errata anche perché nella trascrizione di Mt 19,19 e di Lc 18,21 si legge la lezione τίμα. Sarebbe invece azzardato supporre una soluzione dello i nel dittongo ei, una sorta di iotacismo al rovescio, avvenuto in quanto la pronuncia della vocale così come del dittongo è identica (cf. A. DEBRUNNER, *Storia della lingua greca. II. Il greco postclassico, questioni e caratteri fondamentali*, Napoli 1969, 99-101; L.R. PALMER, *The Greek Language*, London 1980, 176s).

³² Il testo della GCS aggiunge ἐκ νεότητός μου.

Mc 10,17-31 in <i>Codex Scorialensis</i> p. 328	Mc 10,17-31 in <i>Codex Alexandrinus</i> ff. 13 ^r -14
²⁷ ὁ δὲ ἐμβλέψας αὐτοῖς εἶπεν· «ὅ τι παρὰ ἀνθρώποις ἀδύνατον, παρὰ θεῶ δυνατόν».	²⁷ ἐμβλέψας αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς λέγει· «Παρὰ ἀνθρώποις ἀδύνατον ἀλλ' οὐ παρὰ τῷ θεῷ, πάντα γὰρ δυνατὰ ἐστὶν παρὰ τῷ θεῷ».
(10) ²⁸ ἤρξατο ὁ Πέτρος λέγειν αὐτῷ· «ἴδε ἡμεῖς ἀφήκαμεν πάντα καὶ ἠκολουθήσαμεν σοι».	²⁸ ἤρξατο ὁ λέγειν Πέτρος αὐτῷ· «Ἰδοὺ ἡμεῖς ἀφήκαμεν πάντα καὶ ἠκολουθήσαμεν σοι».
²⁹ ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς [λέγει]· «ἀμὴν ὑμῖν λέγω, ὅς ἂν ἀφῆ τὰ ἴδια καὶ γονεῖς καὶ ἀδελφοὺς καὶ χρήματα ἕνεκεν ἐμοῦ καὶ ἕνεκεν τοῦ εὐαγγελίου,	²⁹ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν, Ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐδεὶς ἐστὶν ὅς ἀφῆκεν οἰκίαν ἢ ἀδελφοὺς ἢ ἀδελφὰς ἢ μητέρα ἢ πατέρα ἢ γυναῖκα ἢ τέκνα ἢ ἀγροὺς ἕνεκεν ἐμοῦ καὶ τοῦ εὐαγγελίου,
³⁰ ἀπολήγεται ἑκατονταπλασίονα. νῦν ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ ἀγροὺς καὶ χρήματα καὶ οἰκίας καὶ ἀδελφοὺς ἔχειν μετὰ διωγμῶν εἰς ποῦ; ἐν δὲ τῷ ἐρχομένῳ ζωῆ[ν] ἐστὶν αἰώνιος.	³⁰ εἰ μὴ λάβῃ ἑκατονταπλασίονα νῦν ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ οἰκίας καὶ ἀδελφοὺς καὶ ἀδελφὰς καὶ μητέρας καὶ τέκνα καὶ ἀγροὺς μετὰ διωγμῶν, καὶ ἐν τῷ αἰῶνι τῷ ἐρχομένῳ ζῶν αἰώνιον.
³¹ [ἐν δὲ] ἔσσονται οἱ πρῶτοι ἔσχατοι καὶ οἱ ἔσχατοι πρῶτοι»	³¹ πολλοὶ δὲ ἔσσονται πρῶτοι ἔσχατοι καὶ ἔσχατοι πρῶτοι.

Dal confronto sinottico emergono le seguenti varianti:

		Mc 10,17-31 in <i>q.d.s.</i> 4,4-10 (Stählin – Früchtel – Treu)	<i>Codex Alexandrinus</i> ff. 13 ^r -14
1.	v. 17	om.	Καὶ
2.	v. 17	προσελθὼν τις ἐγονυπέτει λέγων	προσδραμὼν εἷς καὶ γονυπετήσας αὐτὸν ἐπηρώτα αὐτόν
3.	v. 18	λέγει	εἶπεν αὐτῷ
4.	v. 18	λέγεις ἀγαθόν	ἀγαθὸν λέγεις
5.	v. 19	om.	μὴ ἀποστερήσης
6.	v. 19	τίμα	τείμα
7.	v. 20	ἀποκριθεὶς λέγει	εἶπεν
8.	v. 20	om.	Διδάσκαλε
9.	v. 20	πάντα ταῦτα	ταῦτα πάντα
10.	v. 20	om.	ἐκ νεότητός μου
11.	v. 21	Ἰησοῦς	om.
12.	v. 21	om.	αὐτῷ
13.	v. 21	om.	αὐτῷ
14.	v. 21	εἰ θέλεις τέλειος εἶναι	om.
15.	v. 21	πώλησον ὅσα ἔχεις	ῥπαγε ὅσα ἔχεις πώλησον
16.	v. 21	διάδος	δοῦ
17.	v. 21	om.	ἄρας τὸν σταυρόν
18.	v. 22	χρήματα	κτῆματα

(segue)

		Mc 10,17-31 in <i>q.d.s.</i> 4,4-10 (Stählin – Früchtel – Treu)	<i>Codex Alexandrinus</i> ff. 13 ^r -14
19.	v. 22	καὶ ἀγρούς	om.
20.	v. 23	περιβλεψάμενος δὲ	καὶ περιβλεψάμενος
21.	v. 23	εἰσελεύσονται εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ	εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελεύσονται
22.	v. 24	πάλιν δὲ ὁ Ἰησοῦς ἀποκριθεὶς	ὁ δὲ ἀποκριθεὶς
23.	v. 24	τέκνα	τέκνια
24.	v. 25	εὐκόλως	εὐκοπώτερόν ἐστι
25.	v. 25	διὰ τῆς τρυμαλιᾶς	διὰ τρυμαλιᾶς
26.	v. 25	τῆς βελόνης	ράφιδος
27.	v. 25	κάμηλος	κάμηλον
28.	v. 25	εἰσελεύσεται	εἰσελθεῖν
29.	v. 25	ἢ πλούσιος	ἢ πλούσιον
30.	v. 25	om.	εἰσελθεῖν
31.	v. 26	καὶ ἔλεγον	λέγοντες πρὸς ἑαυτοὺς
32.	v. 26	τίς οὖν	om. οὖν
33.	v. 27	ὁ δὲ	om.
34.	v. 27	εἶπεν	ὁ Ἰησοῦς λέγει
35.	v. 27	ὅ τι	om.
36.	v. 27	om.	ἀλλ' οὐ
37.	v. 27	δυνατόν	πάντα γὰρ δυνατὰ παρὰ τῷ θεῷ
38.	v. 28	ὁ Πέτρος λέγειν αὐτῷ	λέγειν ὁ Πέτρος αὐτῷ
39.	v. 28	ἴδε	Ἰδοὺ
40.	v. 29	ἀποκριθεὶς δὲ	om. δὲ
41.	v. 29	ὕμιν λέγω	λέγω ὑμῖν
42.	v. 29	ὅς ἂν ἀφῆ τὰ ἴδια καὶ γονεῖς καὶ ἀδελφοὺς καὶ χρήματα	οὐδεὶς ἐστὶν ὃς ἀφῆκεν οἰκίαν ἢ ἀδελφοὺς ἢ ἀδελφὰς ἢ μητέρα ἢ πατέρα ἢ τέκνα ἢ ἀγρούς
43.	v. 29	ἐνεκεν	om.
44.	v. 30	ἀπολήγεται	om.
45.	v. 30	om.	ἐὰν μὴ λάβῃ
46.	v. 30	ἀγρούς καὶ χρήματα	om.
47.	v. 30	om.	καὶ ἀδελφὰς καὶ μητέρας καὶ τέκνα καὶ ἀγρούς
48.	v. 30	ἔχειν	om.
49.	v. 30	εἰς ποῦ;	om.
50.	v. 30	ἐν δὲ τῷ ἐρχομένῳ ζωῆ[v] ἐστὶν αἰώνιος	καὶ ἐν τῷ αἰῶνι τῷ ἐρχομένῳ ζῶν αἰώνιον
51.	v. 31	[ἐν δὲ] ... οἱ	δὲ
52.	v. 31	οἱ	om.

L'elenco delle varianti rivela da una parte la vicinanza tra il testo di Mc (*q.d.s.*) e quello di Mc (A) dall'altra una serie di significative divergenze. La presenza in entrambi i testi della lezione τὸς πεποιθότας ἐπὶ χρήμασιν pone subito un interrogativo: *q.d.s.* e A dipendono forse da un medesimo manoscritto che già leggeva τὸς πεποιθότας ἐπὶ χρήμασιν? Riteniamo, come già anticipato all'inizio del lavoro, che sia del tutto improbabile la derivazione, limitatamente alla lezione τὸς πεποιθότας ἐπὶ χρήμασιν, del ms. A da Mc (*q.d.s.*) che per di più era trasmesso in tradizione indiretta.

A sostegno della non dipendenza del ms. A da Clemente, concorrono, a nostro giudizio, altre due varianti presenti nella pericope marciana citata dallo Stromateo ma assenti in A. La prima, variante 14, si registra in *q.d.s.* 4,6 dove, come già ricordato, Gesù, nel rispetto dell'altrui volontà, inviterebbe alla sequela: ἔν σοι ὑστερεῖ· εἰ θέλεις τέλειος εἶναι. Il testo, così come si legge in *q.d.s.* 4,6, è fusione di Mc 10,21 (ἔν σοι ὑστερεῖ) e Mt 19,21 (εἰ θέλεις τέλειος εἶναι).³³ Ma l'originalità della conflazione di Mc 10,21 e Mt 19,21 e, di conseguenza, l'originalità dell'insegnamento da trarne, vanno affermate cautamente tenuto conto che, anche in questo caso, riemerge il raffronto con il *Diatessaron* di Taziano e, o più correttamente con il *Commentario* di Efrem al *Diatessaron*, nel quale in 15,8, alla base del testo siriano, sembrerebbe esserci un testo greco apportante la stessa conflazione registrata in Clemente.³⁴

Le varianti nn. 40-50, riguardanti Mc 10,29-30 citato in *q.d.s.* 4,10, dipendono dalla interrogativa εἰς ποῦ³⁵ propria del testo marciano citato da Clemente e assente nella tradizione manoscritta dei sinottici. E non è da escludere che la formula interrogativa – retorica ma non oziosa – sul non senso del cumulare ricchezze, come dire «a che pro», giovi a non cadere in distorte interpretazioni del testo evangelico: qualora fosse stato interpretato letteralmente e un ricco avesse venduto solo a scopo di fruttuoso interesse ciò che possedeva, attendendosi magari la

³³ Ma non è sufficiente per ritenere che il Vangelo di Marco utilizzato da Clemente sia la sintesi della versione marciana e mattea. Secondo S. Cives, Clemente avrebbe rielaborato e fatto confluire in un unico testo i brani di Mc 10,17-31 e di Mt 19,16-30. Cf. CIVES (ed.), *Clemente Alessandrino*, 8; 85.

³⁴ Cf. S. DACCÒ (ed.), *Efrem il Siro, Commento al Diatessaron* (Staturigo. Studi e saggi di Teologia Patristica 1), Canterano 2017, 146-147.

³⁵ Mc 10,29-30: «²⁹ ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς [λέγει]: «ἀμὴν ὑμῖν λέγω, ὃς ἂν ἀφῆ τὰ ἴδια καὶ γονεῖς καὶ ἀδελφοὺς καὶ χρήματα ἕνεκεν ἐμοῦ καὶ ἕνεκεν τοῦ εὐαγγελίου,³⁰ ἀπολήμψεται ἑκατονταπλασίονα. νῦν ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ ἀγροὺς καὶ χρήματα καὶ οἰκίας καὶ ἀδελφοὺς ἔχειν μετὰ διωγμῶν εἰς ποῦ; ἐν δὲ τῷ ἐρχομένῳ ζωῆ[v] ἐστὶν αἰώνιος».

moltiplicazione delle sue sostanze, sarebbe stato strovolto il significato della promessa di Gesù perché interpretata come proficuamente redditizia. L'espressione il «centuplo quaggiù» avrebbe suscitato aspettative ancora terrene.³⁶

L'assenza di queste due lezioni (la conflazione di *q.d.s.* 4,6 e la locuzione interrogativa di *q.d.s.* 4,10) in A lasciano supporre che l'estensore di A abbia copiato non da *q.d.s.* ma da altro testimone che pure condivideva la lezione Mc 10,24 (τοὺς πεποιθότας ἐπὶ χρήμασιν).

Se infatti avesse trascritto la pericope marciiana da *q.d.s.*, perché non l'avrebbe copiata per intero così come la leggeva in Clemente? Dovremmo supporre che abbia eliminato sia la conflazione Mc-Mt sia la locuzione interrogativa perché recepita magari come inserimento di Clemente: un criterio che ci sembra macchinoso e alquanto improbabile; inoltre non riteniamo plausibile che il copista di un codice, quale appunto il *Codex Alexandrinus* che contiene tutto il NT, si sia avvalso, come dicevamo, di una tradizione indiretta limitatamente alla sola pericope di Mc 10,17-31.

In sintesi, e sulla base della riflessione filologica finora condotta sul passo del *q.d.s.* preso in esame, si ha ragione di credere che la lezione τοὺς πεποιθότας ἐπὶ χρήμασιν di Mc 10,24, quale si legge in *q.d.s.*, fosse già presente nel testo che Clemente tenne a riferimento così come in quello a cui accedette il copista di A.

Per una conclusione esegetica

«Confidare nelle ricchezze» sottintende che, di conseguenza, non si confida nel Signore il quale viene sostituito nel cuore del ricco dalla fiducia nei beni posseduti, siano essi campi, o case, o denaro. Confidare nelle ricchezze non significa solo sperare nei benefici ricavabili dal proprio patrimonio, ma, quel che è peggio, elevare le ricchezze a idolo. Il battezzato, se vuole essere coerente alla sua scelta di fede, è chiamato a scegliere tra il confidare in Dio e il confidare nelle ricchezze e qui siamo

³⁶ Comunque non è da escludere che la formulazione del testo marciiano così come trasmesso in Clemente entri in polemica con i chiliasti che fondavano la loro fede nel regno terreno di Cristo alla fine dei tempi (cf. IRENEO DI LIONE, *Adv. haer.* 5,33,2). In questo modo Mc (*q.d.s.*) potrebbe quindi essere letta come prima presa di posizione contro il millenarismo da parte della teologia alessandrina, che concepisce il regno di Cristo come realtà interiore ed eterna (cf. ORIGENE, *exhort. ad mart.* 14-15, in questo passo il medesimo passo clementino viene interpretato in senso spirituale e interiore). Cf. NARDI, *Clemente di Alessandria. Quale ricco si salva?*, 16-17.

in perfetta sintonia con l'impossibilità di «servire due padroni»: è l'opzione radicale di Mt 6,24 e Lc 16,13, opzione che non si legge identica in Mc ma che è implicita nella difficoltà, da parte del ricco, di accedere al regno di Dio e non perché ha posseduto ma perché – come si legge in Clemente e nel ms. A – «ha confidato».

E qui, accogliendo la lezione τοὺς πεποιθότας ἐπὶ χρήμασιν, merita conto riflettere anche sul significato del verbo πείθω, solitamente tradotto *confidentes* nella versione latina, da cui «che confidano» nella versione italiana.

Di fatto, il verbo πείθω assume un significato negativo o positivo a seconda dell'oggetto nel quale si confida, persona o cosa. E se «confidare» significa innanzitutto «avere/deporre fiducia» tanto da essere rassicurati, è altrettanto vero che la fiducia riposta è frutto di una convinzione maturata a sua volta da una persuasione. Quindi, nel caso specifico di *q.d.s.*, l'accordata fiducia alla ricchezza da parte del ricco dipende dal fatto che egli fa totale affidamento al patrimonio che possiede, qualunque esso sia, e a questo solo presta fede; di conseguenza – e non è peregrina la deduzione – vive in funzione dei propri beni. Finché il ricco confida nel suo patrimonio, non riuscirà a privarsi dei beni materiali, né a venderli, né a distribuirli ai poveri poiché la privazione di quello che possiede significa per lui eliminare l'oggetto primo della sua fiducia. Il primo atto di conversione, dunque, è quello di non confidare più nelle ricchezze; dal non confidare dipenderà la separazione dai beni e l'elargizione al povero. Proprio questo inizio di conversione va nel senso dell'insegnamento che Clemente ricava dal racconto di Mc 10,17-31 e, in particolare, da 10,24.

Si tratta infatti di un passaggio dal «materiale» (confidare nella ricchezza) allo «spirituale» cioè al comportamento cui il battezzato è tenuto e che si deduce *e contrario*; l'oggetto della fiducia va sostituito perché questa va riposta in un bene che non sia né terreno né transitorio. Questo passaggio dal materiale allo spirituale è più volte teorizzato da Clemente fin da quando in *q.d.s.* 4,3, nel ricordare che l'insegnamento è racchiuso nei detti (τὰ ρήτα), afferma che questi non possono essere ascoltati senza un opportuno approfondimento e in maniera inaspettata (ἀβασανίστως καὶ διημαρτημένως). Concetto che viene ribadito anche in *q.d.s.* 5,4 quando lo Stromateo esorta a elevare la mente fino allo Spirito (καθιέντας τὸν νοῦν ἐπ'αὐτὸ τὸ πνεῦμα)³⁷ per raggiungere il significato nascosto.³⁸

³⁷ Cf. CLEMENTE, *q.d.s.* 18,1.

³⁸ Cf. CLEMENTE, *q.d.s.* 5,2.

Il racconto di Mc, quindi, proprio grazie alla lezione τὸς πεποιθότας ἐπὶ χρήμασιν nella ripresa del *logion*, non andrà inteso soltanto secondo la categoria spoliamento-sequela ma, prioritariamente, secondo la *dynamis* metanoetica la quale conduce alla perfezione; e così vendere quello che si possiede significa: separare l'anima dal pensiero della ricchezza, dalla inclinazione, dal desiderio, dalla brama, dalla preoccupazione, dalle «spine del vivere»,³⁹ proprio perché disprezzare le ricchezze ma non alienare le passioni non conduce alla perfezione ma alla arroganza.⁴⁰

È quindi possibile affermare che la lezione τὸς πεποιθότας ἐπὶ χρήμασιν – nel contesto evangelico cui appartiene e che Clemente fa volutamente proprio in *q.d.s.* – rientra a pieno titolo nel linguaggio della *metanoia* la quale, a sua volta, è il fine primo dell'esegeta dal momento che accogliere l'interpretazione spirituale non significa optare per una scelta ermeneutica al posto di un'altra, ma raggiungere quel significato che determina la conversione del pensiero e quindi del comportamento.

MATTEO MONFRINOTTI
Pontificio Ateneo Sant'Anselmo
matteomonfrinotti@gmail.com

Parole chiave

Clemente Stromateo – *Quis dives salvetur?* – Critica del testo – Storia dell'esegesi – Vangelo di Marco

Keywords

Clement *Stromata* – *Quis dives salvetur?* – Textual criticism – History of exegesis – Gospel of Mark

Sommario

Il presente contributo, attraverso un'analisi del testo condotta sulla base della tradizione manoscritta e sul confronto tra le edizioni critiche, propone una riflessione in merito alla lezione τὸς πεποιθότας ἐπὶ χρήμασιν che si legge in *q.d.s.* 4,9, all'interno della citazione di Mc 10,24. Siamo convinti che la lezione in og-

³⁹ Cf. CLEMENTE, *q.d.s.* 11,1.

⁴⁰ Cf. CLEMENTE, *q.d.s.* 12,2.

getto appartenga al Vangelo marciano di cui disponeva Clemente; per contro, non riteniamo che sia stato Clemente stesso a intervenire sulla pericope evangelica, aggiustando il testo al fine di sottolineare che a essere esclusi dal regno di Dio non sarebbero stati incondizionatamente tutti i ricchi ma piuttosto coloro che avrebbero «confidato nelle ricchezze».

Summary

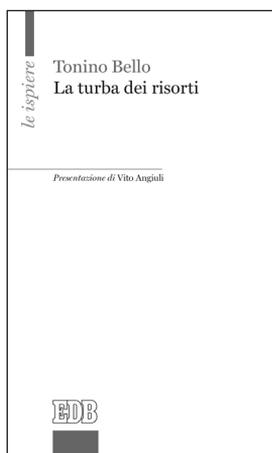
Through an analysis of the text on the basis of the manuscript tradition and comparison among the critical editions, this article proposes a reflection on the reading τοὺς πεποιθότας ἐπὶ χρήμασιν which is the reading in *q.d.s.* 4,9, within the quotation of Mk 10,24. We are convinced that the reading in question belongs to the Marcan Gospel which Clement possessed. Conversely, we do not believe that it was Clement himself who intervened in the gospel pericope, adjusting the text in order to emphasise that not all the rich would be excluded from the kingdom of God unconditionally but, rather, those who “trusted in their riches”.

TONINO BELLO

La turba dei risorti

Presentazione di Vito Angiuli

«L'azzaro vieni fuori! Vieni fuori dalla tua ombra, vieni fuori dal cavo della tua tristezza, vieni fuori dalle caverne della morte, vieni fuori a vivere, quale che sia la modulazione della vita, non importa che sia questa o un'altra. Venite fuori anche voi! Formiamo una turba non di oppressi, non di affaticati, non di afflitti, ma formiamo la turba dei risorti». L'invito che don Tonino Bello trae dalle parole di Gesù è per ogni uomo, in ogni condizione di fatica, dolore, oppressione.



«LE ISPIERE»

pp. 80 - € 9,00

EDB Edizioni
Dehoniane
Bologna

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

www.dehoniane.it

La debolezza nell'immoderazione: gli antidoti nella periautologia di 2Cor 11,1–12,18

Introduzione

Nella seconda apologia (2Cor 10–13), di fronte a una serie di accuse (cf. 2Cor 10,2.10), Paolo si vede costretto a parlare di sé o, più comunemente, ad autoelogiarsi, il che per i più è da evitarsi, se non altro perché può ingenerare fastidio, invidia e addirittura odio in chi ascolta, e tutto questo perché chi se ne serve sembra porsi al di sopra degli altri.¹ A parole, tutti ritengono che l'autoelogio rappresenti qualcosa di «insopportabile (ἐπαχθές) e di volgare (ἀνελεύθερον)», ma nei fatti molti non si sottraggono dal farvi ricorso.² E, a quanto pare, nemmeno l'Apostolo, visto che in 2Cor 11,1–12,18, la periautologia appare dominare la scena. Qui, infatti, in maniera legittima, come vedremo, Paolo si abbandona a una *probatio* retorica nella quale cerca di giustificare il suo comportamento di fronte ai corinzi³ in relazione all'opera degli oppositori.

¹ Cf. QUINTILIANO, *Institutio oratoria* 11,1,16.

² Così in PLUTARCO, *Moralia* 539A; 547D. Cf. QUINTILIANO, *Institutio oratoria* 11,1,15-17, per il quale il «vanto di sé» (*iactatio sui*) è *in primis* un vizio che provoca *fastidium* e *odium*. Ci riferiamo al trattato *Come lodarsi senza essere malvisti* di Plutarco, parte integrante del *corpus* dei *Moralia*, secondo l'edizione di R. KLAERR – Y. VERNIÈRE, *Plutarque. Œuvres morales. Tome VII, 2e partie: Traités 37-41: De l'amour des richesses - De la fausse honte - De l'envie et de la haine - Comment se louer soi-même sans exciter l'envie - Sur les délais de la justice divine* (BL 172), Paris 1974. L'ambito al quale rimanda il breve opuscolo, in forma epistolare, è la retorica; il contesto privilegiato (ma non esclusivo) nel quale trova il suo impiego è l'agone politico, mentre «l'approccio» è «di tipo morale». Così A. SACCO, *Il De laude ipsius di Plutarco. Analisi critico-testuale, traduzione e commento* (Anno di discussione 2017), presso l'Università Ca' Foscari di Venezia (disponibile online), 1.

³ Per quanto riguarda i limiti della pericope e per la *dispositio* retorica della sezione in questione, rimandiamo ad A. PITTA, «Il “discorso del pazzo” o periautologia immoderata? Analisi retorico-letteraria di 2 Cor 11,1-12,18», in *Bib* 87(2006), 493-510 (qui, in particolare, 494-497). La trama discorsiva prevede un *exordium* (11,1-6), che culmina con la presentazione della *propositio* (vv. 5-6), un'*argumentatio* che si articola in tre *probationes* (11,7-21a; 11,21b-33; 12,1-10) e una *peroratio* conclusiva (12,11-18) (497-499).

L'unità letteraria di 2Cor 11,1–12,18 non è l'unico esempio in cui l'Apostolo si concede al vanto di sé nel suo epistolario (cf., ad esempio, 1Ts 2,1–3,13; 1Cor 9,1–27; Gal 1,13–2,21; Fil 3,1b–4,1). In realtà, il contesto periautologico emerge già nel capitolo precedente, tanto che Giovanni Crisostomo, commentando 2Cor 10,7, scrive: «Questo è ciò che, tra le altre cose, si può apprezzare in particolare di Paolo: che, costretto per la grande necessità a esaltare sé stesso (εις ανάγκην ἐμπροσθέν μεγάλην τοῦ ἐπᾶραι ἑαυτόν), compie entrambe le cose, questa e quella, per non sembrare odioso (τὸ μὴ δοκεῖν ἐπαχθῆς εἶναι) a molti per mezzo di questa periautologia (διὰ τὴν περιαιτολογίαν ταύτην)».⁴ Qui il vocabolario plutarco c'è tutto: la «grande necessità» (ἀνάγκη μεγάλη), come una delle ragioni che giustifica e legittima il ricorso al vanto di sé; l'accortezza a evitare ogni forma di «invidia» (φθόνος), o comunque «per non apparire odioso»; il termine tecnico περιαιτολογία.

Alle motivazioni o circostanze occasionali Plutarco fa seguire una serie di rimedi e correttivi perché un simile discorso non degeneri in una forma di millanteria fine a sé stessa, ma produca i suoi frutti, nel senso cioè che risulti persuasivo e raggiunga il suo intento. Non solo, ma in molti casi, oltre che difendersi, è possibile che dietro l'autoelogio ci siano altre ragioni/finalità più profonde che nella maggior parte dei casi restano inesprese. Nel nostro contributo cercheremo di rileggere l'unità letteraria e argomentativa alla luce del trattato plutarco, evidenziando le circostanze, le finalità e, in particolar modo, gli antidoti che vi sono sottesi e che permettono di riferirla al genere periautologico.⁵

Sul vanto di sé in 2Cor 10–13 cf. già H.D. BETZ, *Der Apostel Paulus und die sokratische Tradition. Eine exegetische Untersuchung zu seiner Apologie 2 Korinther 10-13* (BHT 45), Tübingen 1972; per una periautologia «immoderata» si veda PITTA, «Il “discorso del pazzo” o periautologia immoderata?».

⁴ GIOVANNI CRISOSTOMO, *In secundam ad Corinthios epistulam commentarium* 22,1 (PG 61,547). Per la citazione e l'impiego del termine περιαιτολογία nell'opera di Giovanni Crisostomo (*De virginitate* 35,1; *In primam ad Corinthios epistulam commentarium* 38,4) cf. in parte M.M. MITCHELL, «A Patristic Perspective on Pauline περιαιτολογία», in *NTS* 46(2001), 354-371 (qui 357 nota 14). Per l'Autrice è probabile che Giovanni Crisostomo avesse conosciuto il trattato di Plutarco, avendo frequentato la scuola di Libanio (369).

⁵ Con la stessa modalità, segnaliamo due nostri articoli: L. GIULIANO, «Gli antidoti nella periautologia di 1Cor 9: individuazione e funzione retorica», in *LASBF* 66(2016), 219-236; «La periautologia in Fil 3,1b–4,1: circostanze, antidoti e finalità», in *LASBF* 69(2019), 241-262.

Circostanze

Nel trattato *De laude ipsius*, Plutarco ricorda che ci sono delle ragioni e/o circostanze per le quali ricorrere all'autoelogio è consentito e indispensabile: quando ci si deve difendere dalla «calunnia» (πρὸς διαβολήν) o da un'«accusa» (κατηγορίαν);⁶ oppure quando si è sotto processo o ci si trova in una situazione di pericolo o in disgrazia;⁷ o, ancora, perché si vogliono rivendicare i propri meriti di fronte a quelli che non li riconoscono;⁸ o, infine, quando ci si vuole difendere da un rimprovero ricevuto ingiustamente per i risultati raggiunti.⁹ La funzione principale, dunque, (non esclusiva) della periautologia è apologetica e il ricorso a quest'ultima non necessita di una educazione/formazione retorica.¹⁰

E di accuse, o meglio, di calunnie, Paolo tratta nella *refutatio* di 2Cor 10 e non solo. In 2Cor 10,1, infatti, l'Apostolo confessa senza mezzi termini: «Io stesso, però, Paolo vi supplico per mezzo della mitezza e mansuetudine di Cristo, (io) che di persona tra voi (sarei) modesto, mentre assente (sarei) sfacciato nei vostri riguardi». C'è qualcuno che lo accusa di comportarsi in maniera «doppia»: da lontano, in maniera sfacciata quasi arrogante/prepotente; in presenza, invece, dimesso. Chi lo accusa? Ora, la diversità o l'incoerenza che gli vengono rinfacciate andrebbero a intaccare il suo comportamento assunto nei confronti dei credenti (ἐν ὑμῖν/εἰς ὑμᾶς), per cui è possibile che l'accusa provenga dalla comunità. In 2Cor 10,2, poi, la parte avversa, pur restando indefinita (ἐπί τινος), sembra interessare più soggetti, intenti a quanto pare in un'opera di giudizio: «ci giudicano come se ci comportassimo secondo la carne». Più avanti, Paolo li chiamerà in cau-

⁶ PLUTARCO, *Moralia* 540C.

⁷ PLUTARCO, *Moralia* 541A.

⁸ PLUTARCO, *Moralia* 541C. In questa circostanza la periautologia entra nel campo del genere deliberativo e/o dell'agone politico. Cf. già SACCO, *Il De laude ipsius di Plutarco*, 67. Per l'impiego della stessa nella retorica epidittica di Plinio si veda il contributo di R.K. GIBSON, «Pliny and the art of (in)offensive self-praise», in *Arethusa* 36(2003), 235-254.

⁹ PLUTARCO, *Moralia* 541E.

¹⁰ Sulla popolarità di questo sistema argomentativo nel periodo imperiale cf. già R.S. SCHELLENBERG, *Rethinking Paul's Rhetorical Education. Comparative Rhetoric and 2 Corinthians 10–13* (Early Christianity and Its Literature 10), Atlanta, GA 2013, 105-106; L. MILETTI, «Il *De laude ipsius* di Plutarco e la teoria "classica" dell'autoelogio», in P. VOLPE CACCIATORE (ed.), *Plutarco: linguaggi e retorica. Atti del XII Convegno della International Plutarch Society. Sezione italiana* (Strumenti per la ricerca plutarca 10), Napoli 2014, 81-82.

sa, definendoli «pseudoapostoli» (ψευδαπόστολοι), «operai fraudolenti» (ἐργάται δόλιοι), che «si mascherano da apostoli di Cristo» (2Cor 11,13) e «super apostoli» (τῶν ὑπερλίαν ἀποστόλων) (2Cor 12,11c). Simili elementi contribuiscono, per quanto restino anonimi, a caratterizzarli in relazione al loro modo di operare e di comportarsi, e nei confronti dei quali l'Apostolo si mostra alquanto ironico.

L'accusa da parte di «alcuni» ha come oggetto il comportamento apostolico, il quale appunto è «secondo la carne» (κατὰ σάρκα). In realtà, non è del tutto chiaro in che cosa consista l'espressione, ma sembra che abbia a che fare con ciò che ha esternato fino a questo momento,¹¹ per cui è probabile che il sintagma preposizionale κατὰ σάρκα si riferisca a una qualche tattica di astuzia prettamente umana/terrena.¹² Incoerenza o ipocrisia? Di certo, i credenti appaiono sconcertati, e Paolo tenta in ogni modo di porvi rimedio per mezzo di questa sua apologia. Più avanti (2Cor 10,10), poi, la calunnia prende sempre più forma: alcuni «dicono» (φησὶν) che «le lettere [...] (sono) aggressive e forti, ma la presenza fisica è debole e la parola disprezzabile». Ancora una volta, si resta nell'indeterminato, dato che non viene esplicitato il soggetto. L'indeterminatezza dell'identità degli oppositori non rappresenta una novità,¹³ ma si tratta pur sempre di un'avversione reale, se non altro perché non è del tutto chiaro il modo con il quale Paolo si rapporta alla sua comunità attraverso «le sue lettere», le quali a quanto pare sono «aggressive» (βαρεῖαι) oltre che «forti» (ισχυραί). In questo caso, l'accusa ha a che fare con le missive e con il suo modo di comunicare.

Nella sua *refutatio*, l'Apostolo si mostra preoccupato: egli, infatti, teme di non essere più credibile agli occhi dei corinzi e di essere accusato dagli stessi di ipocrisia, perdendo di conseguenza autorevolezza. Per quanto l'azione denigratoria attraversi tutta quanta la sua corrispondenza (a eccezione di Filemone), e nonostante molti siano gli attacchi nei confronti dei diversi oppositori,¹⁴ l'attenzione di Paolo rica-

¹¹ Cf. A. PITTA, *La seconda lettera ai Corinzi* (Commenti biblici), Roma 2006, 398.

¹² Cf. anche F. MANZI, *Seconda lettera ai Corinzi. Nuova versione, introduzione e commento* (LB.NT 9), Milano 2002, 259 («secondo criteri puramente umani»).

¹³ Nell'epistolario autoriale (ma non solo) non si fanno nomi: 1Ts 2,14; 2Cor 4,3-4; 6,14-15; 11,22-23a; Gal 1,8-9; 3,1; Rm 15,31; Fil 3,2; Tt 1,10-11; 2Tm 3,6-9. In alcuni contesti letterari della seconda tradizione paolina gli avversari vengono ricordati con i loro nomi: 1Tm 1,20 (Imeneo e Alessandro); 2Tm 2,17 (Imeneo e Fileto); 4,14 (Alessandro).

¹⁴ In 2Cor 10,12; 11,4.15.20-21. Cf. anche 1Ts 2,15-16; Gal 4,17; 5,10-12; 6,12-13.17; Rm 16,17-18; Fil 3,3-4.19.

de principalmente sui credenti. Ma di questo si dirà di più quando tratteremo delle finalità della periautologia.

Per il momento è sufficiente rilevare che, in questa situazione avversa, Paolo è costretto a difendersi (cf. 2Cor 12,19: ἀπολογούμεθα), il che non significa necessariamente imbattersi in un'arringa difensiva di fronte a un giudice, ma di certo lo è di fronte alla comunità di Corinto. Il vocabolario, infatti, e il contesto più in generale contribuiscono a caratterizzare l'unità argomentativa nel suo tenore apologetico.¹⁵ Si difende dagli attacchi degli oppositori, ma lo fa di fronte ai corinzi. Il discorso, dunque, è rivolto principalmente a questi ultimi, nonostante Paolo sappia di non essere stato sostenuto da loro, a motivo della loro ritrosia, mentre «incassava» i colpi da parte dei suoi oppositori, tanto che in 2Cor 12,11ab lo riconosce a chiare lettere e lo rinfaccia all'inizio della sua perorazione (2Cor 12,11-18): «Mi sono mostrato senza moderazione, voi mi ci avete costretto (ἠναγκάσατε). Io, infatti, avrei dovuto ricevere raccomandazioni da voi». Egli avrebbe evitato, se fosse dipeso da lui, ma è stato costretto all'«immoderazione» a causa degli avversari che lo accusano e a causa dei credenti di Corinto. Questi ultimi, infatti, non lo hanno difeso o comunque non lo hanno sostenuto. Paolo, dunque, è «costretto»,¹⁶ ed è questa situazione di «necessità» (cf. 2Cor 10,2 δέομαι; 2Cor 12,11 ἠναγκάσατε¹⁷) a legittimare il ricorso all'autoelogio e a contribuire, nello stesso tempo, che non si ingenerino sentimenti di repulsione nell'uditorio.¹⁸

Antidoti e correttivi

Perché la periautologia non degeneri in millanteria, è necessario mettere in campo una serie di «antidoti» (φάρμακα / παρηγορήματα) e di «correttivi/rettifiche» (ἐπανορθώσεις). In realtà, per Plutarco i primi (servirsi dell'antitesi; intervallare il proprio elogio con quello dell'udi-

¹⁵ Fino a contemplare l'eventualità di ricorrere alla dichiarazione di «due o tre testimoni» (2Cor 13,1).

¹⁶ Cf. anche M.C. PAWLAK, «Consistency Isn't Everything: Self-Commendation in 2 Corinthians», in *JSNT* 40(2018), 360-382 (qui, 368).

¹⁷ Cf. il primo esempio di periautologia dell'oratoria: *La difesa di Palamene* di Gorgia, un'ἀπολογία giudiziaria in prima persona, nella quale ricorre il vocabolario della «necessità» (δέομαι; ἀναγκαῖον). Così in SACCO, *Il De laude ipsius di Plutarco*, 73-74.

¹⁸ Cf. PLUTARCO, *Moralia* 540C-541A. Così già SACCO, *Il De laude ipsius di Plutarco*, 74.

torio; fare un discorso in comune,¹⁹ elogiare persone simili a sé; attribuire i meriti dei propri successi alla divinità e alla fortuna) vengono impiegati quando si è di fronte a un uditorio «ostile» e «maligno»; i secondi (spostare la lode da un campo all'altro; riconoscere e introdurre nel discorso mancanze/difetti lievi; richiamare le fatiche sostenute e i pericoli fronteggiati), quando si ha a che fare con gente più «moderata».²⁰ Nonostante la sottile distinzione tra i due,²¹ si tratta pur sempre di tecniche discorsive e di espedienti retorici che attenuano il vanto di sé affinché chi si autoelogia conservi un profilo umile e moderato. Nel caso specifico, con ironia, Paolo si mostrerà moderato nella «immoderazione» del vanto di sé. In tal modo, il discorso non apparirà fuori luogo, ma anzi convincente.

Ed è questo profilo umile e basso che l'Apostolo incarna, anche quando passa all'attacco. In realtà, sin dalle prime battute (11,1-6), ricorrendo alla prodiortosi, cioè a una epanortosi (= correzione) preventiva,²² Paolo preferisce servirsi di due «registri» noti alla strategia periautologica antica: appellarsi alla «sopportazione» (v. 1; cf. anche vv. 19-20) dell'uditorio e, in particolare, chiamare in causa la «debolezza» nell'arte oratoria, o meglio il suo essere «incolto nella parola» (v. 6), come incapacità a persuadere.²³ Tra i «correttivi» elencati da Plutarco, infatti, si dice che «anziché sfoggiare i propri elogi in tutta la loro luminosità e purezza, si introducono errori, difetti, e lievi mancanze», così da evitare di provocare «invidia e irritazione».²⁴ Allo stesso modo, l'annoverarsi tra gli «immoderati» (v. 16) tanto da porsi allo stesso livello degli oppositori, risulta vincente. Più in generale, il vantarsi «secondo la carne» (v. 18) lo porterà a vantarsi della sua debolezza: «Parlo secondo vergogna: noi siamo stati deboli» (v. 21a).²⁵ Quale debolezza?

¹⁹ Condiviso, più tardi (II-III d.C. ca.), dallo PSEUDO-ERMOGENE, Περὶ μεθόδου δεινότητος 25.

²⁰ Cf. PLUTARCO, *Moralia* 541F-544C.

²¹ SACCO, *Il De laude ipsius di Plutarco*, 238. Nel nostro contributo non terremo conto della distinzione, preoccupati piuttosto della loro funzione.

²² E già segnalata da GIOVANNI CRISOSTOMO, *In secundam ad Corinthios epistulam commentarium* 23,1 (PG 61,553).

²³ Richiamati già da PITTA, *La seconda lettera ai Corinzi*, 432.444-445.

²⁴ PLUTARCO, *Moralia* 543F.

²⁵ Il lessico della «debolezza» ricorre in più contesti e in molti casi si intreccia con il vocabolario del «vanto»: 2Cor 11,21b (ἡσθενήκαμεν).29(x2) (τίς ἀσθενεῖ καὶ οὐκ ἀσθενῶ);.30 (Εἰ καυχᾶσθαι δεῖ, τὰ τῆς ἀσθενείας μου καυχῆσομαι); 12,5bc (οὐ καυχῆσομαι εἰ μὴ ἐν ταῖς ἀσθενείαις).9(x2) (ἡ γὰρ δύναμις ἐν ἀσθενείᾳ τελεῖται. ἥδιστα οὖν μᾶλλον καυχῆσομαι ἐν ταῖς ἀσθενείαις μου).10a (διὸ εὐδοκῶ ἐν ἀσθενείαις).

Quella che Paolo ha mostrato nell'annunciare gratuitamente il vangelo (cf. 2Cor 12,13) a differenza di questi famigerati oppositori²⁶ che, come vedremo, non pensano che al proprio interesse. Più avanti, inoltre, richiamerà il motivo della debolezza, o meglio, ricorrerà nuovamente all'antidoto della «debolezza», in rapporto non più alla gratuità dell'evangelizzazione ma a quella che condivide con i credenti (vv. 29-30).²⁷

In particolare, poi, in 2Cor 11,7-21a, l'Apostolo si muove secondo una strategia di difesa attiva: ricorrendo alla σύγκρισις²⁸ con gli avversari mette in luce il loro comportamento, in base al quale si fanno sostenere dalla comunità, a differenza della sua condotta, caratterizzata dalla gratuità con la quale continua a evangelizzare. Il tutto perché non si confonda e si ponga sullo stesso piano l'operato degli avversari e quello paolino. In questo confronto, ciò che emerge è il polo positivo rappresentato dalla condotta apostolica (= gratuità nell'annuncio), espresso per mezzo dell'antitesi, sulla quale tuttavia è necessario precisare meglio. Si tratta di un antidoto e consiste nel «provare quanto sia turpe e ignobile il contrario di ciò di cui si è accusati»,²⁹ il che però, a una prima lettura, non sembra verificarsi esplicitamente nel testo paolino: le accuse sono sullo sfondo, ma Paolo non sembra confutare il «contrario» dell'accusa rivoltagli. In realtà, gli esempi esplicativi che vengono riportati nel trattato plutarco quando tratta dell'antitesi non sono del tutto corrispondenti alla definizione che ne dà Plutarco, ma «descrivono situazioni piuttosto differenti, in cui rimane costante unicamente un elemento di contrapposizione rispetto all'oggetto dell'accusa».³⁰

²⁶ La «debolezza» dell'Apostolo è «ovviamente» messa a confronto con gli avversari. Cf. M. THRALL, *The Second Epistle to the Corinthians* (ICC), Edinburgh 2000, II, 721. Essa resterà pur sempre il «suo più grande vanto» (cf. V.P. FURNISH, *II Corinthians* [AB 32A], New York 1994, 512).

²⁷ Nei vv. 29-30 la condivisione paolina della «debolezza» è di natura «comunitaria o ecclesiale», riguardante, in modo particolare, i deboli (PITTA, *La seconda lettera ai Corinzi*, 474). Cf. anche P. BARNETT, *The Second Epistle to the Corinthians* (NICNT), Grand Rapids, MI 1997, 550; MANZI, *Seconda lettera ai Corinzi*, 282; F. BIANCHINI, *Seconda lettera ai Corinzi. Introduzione, traduzione e commento* (Nuova versione della Bibbia dai testi antichi 44), Cinisello Balsamo 2015, 214.

²⁸ Tecnica argomentativa ricorrente nel trattato plutarco, per mezzo della quale l'Autore mette a confronto da una parte il comportamento deplorabile da rifuggire, denunciandone la perversione ed evidenziando la pochezza dei benefici che se ne possono trarre, e dall'altro quello (positivo) da imitare. Così A. SACCO, *Il De laude ipsius di Plutarco*, 17-18.

²⁹ PLUTARCO, *Moralia* 541F.

³⁰ Così SACCO, *Il De laude ipsius di Plutarco*, 222. L'Autore rinvia all'osservazione di M. VALLOZZA, «Osservazioni sulle tecniche argomentative del discorso di lode nel *De laude ipsius* di Plutarco», in G. D'IPPOLITO – I. GALLO (ed.), *Strutture formali dei Mo-*

E la «contrapposizione» è incisiva da parte dell'Apostolo, soprattutto quando descrive la condotta di questi detrattori, pronti, come sono, ad assoggettare/sottomettere (καταδουλοῖ) i credenti, a divorarli (κατεσθίει), a catturarli (λαμβάνει), a ergersi/inorgogliersi (ἐπαίρεται) e a percuoterli in volto (δέρει) (v. 20). L'azione, dunque, di questi ultimi è tutta a svantaggio dei corinzi, sfruttati anche economicamente e umiliati nella loro dignità. Eppure nei confronti di simili rivali, si sono mostrati accoglienti (cf. 2Cor 11,4.19).

Su un versante opposto, invece, troviamo il modo di comportarsi di Paolo. Questi, infatti, si pone a un livello «divino» quanto a gelosia (v. 2), esprimendo così tutta la premura per loro. Il suo operato è stato ed è in favore di questi ultimi: 2Cor 11,7 («[...] perché voi siate esaltati»); 2Cor 11,8 («[...] per il vostro servizio»), senza essere di peso/aggravio (v. 9; cf. anche 2Cor 12,13.14.16); 2Cor 12,15 («mi spenderò a vantaggio delle vostre anime»); 2Cor 12,18 («[...] a favore della vostra edificazione»); un servizio insomma disinteressato, espressione soltanto dell'amore che nutre nei loro confronti (2Cor 11,11). Ed è per questo che arriva in 2Cor 11,28 a esprimere la sua «pressione»³¹ quotidiana nei confronti dei corinzi, quella che lo stesso esprime nella «preoccupazione per tutte le chiese»: «[...] la premura (ἐπίστασις) quotidiana (è) per me: l'ansia (μέριμνα) per tutte le chiese». Nonostante l'iperbole, ciò che ci permette di assumere quest'ultima nella sua accezione positiva (= antidoto) è il fatto che per Paolo tutto ciò gli risulta gravoso e, per certi versi, svantaggioso (cf. il dativo *incommodus* μοι³²), mentre è a vantaggio dei corinzi.³³ Plutarco, infatti, ricorda che la gente invidia chi ha raggiunto dei risultati o dei successi «con facilità» (ῥαδίως),

ralia di Plutarco. *Atti del III Convegno Plutarcheo (Palermo, 3-5 maggio 1989)*, Napoli 1991, 327-334, per il quale «l'antitesi si risolve così in una sorta di *sermocinatio* dialogica, un procedimento che mira a creare l'effetto di una presenza viva, ma anche ad ottenere, almeno in parte, il consenso del pubblico» (qui, 330).

³¹ Così già BARNETT, *The Second Epistle to the Corinthians*, 548; FURNISH, *II Corinthians*, 512.

³² Per BARNETT, *The Second Epistle to the Corinthians*, 548 nota 42, l'espressione ἐπίστασις μοι è da intendersi come di una «pressione sopra di me». Anche in questo caso per il termine di relazione (Paolo) è pur sempre una situazione che gli comporta apprensione/tensione, ma che, tuttavia, per il bene dei credenti l'Apostolo affronta «quotidianamente» (καθ' ἡμέραν).

³³ Già dimostrato da PITTA, *La seconda lettera ai Corinzi*, 473. ARISTOTELE, *Rhetorica* 1,9,1366b sostiene che si deve elogiare ciò che è bello, e tra le cose belle, in particolare, che si devono ricordare e approvare ci sono «quelle che non si compiono per un vantaggio personale».

mentre viene meno nei confronti di chi li conquista «con molte fatiche (πόνων) e pericoli (κινδύνων)».³⁴

Se, nel celebre catalogo peristatico (vv. 23b-27),³⁵ l'Apostolo si concede a una sorta di autoelogio «oltre misura» (immoderato), vantando imprese che appaiono spingersi «oltre il credibile» (*ultra fidem*),³⁶ mostrandosi «insensato»³⁷ ed esagerando nel presentare disavventure e pericoli (prigionia, percosse, lapidazioni, naufragi, veglie, viaggi, pericoli di ogni sorta, travaglio, fame e freddo, nudità, digiuno) alquanto generici (vv. 26-27) e che non sembrano trovare facile riscontro nella narrazione degli Atti,³⁸ nel v. 28 il «discorso» inizia la sua discesa fino a quell'atto di codardia dato dalla rocambolesca fuga (v. 33), nella quale in realtà è riflessa ancora una volta tutta la «debolezza» (vv. 29-30) dell'Apostolo. «Se è necessario vantarsi (καυχᾶσθαι δεῖ)», confessa Paolo, «mi vanterò delle mie infermità (τῆς ἀσθενείας μου)» (v. 30). Avrebbe potuto, inoltre, vantarsi delle rivelazioni e delle visioni (2Cor 12,1-4), ma anche in questo caso preferisce farlo delle sue debolezze (cf. 2Cor 12,5). La «costrizione» giustifica la periautologia, come abbiamo dimostrato, mentre il richiamarsi alle «debolezze» rappresenta un antidoto perché l'autoelogio non diventi inopportuno agli orecchi dei corinzi. In altri termini, la tanto decantata «superiorità» frana di fronte alla fuga di Damasco (cf. 2Cor 11,33) che tutto è tranne che

³⁴ *Moralia* 544D. Per PAWLAK, «Consistency Isn't Everything: Self-Commendation in 2 Corinthians», 370 «il vanto di Paolo va contro le raccomandazioni di Plutarco sulla periautologia il cui scopo in primo luogo è di evitare di essere umiliati». Può apparire «paradossale», ma di certo non è «atipico» e nemmeno «sconsigliabile», se non altro perché, per Plutarco, riferirsi ai pericoli e alle fatiche è un antidoto, raccomandato proprio perché l'autoelogio non degeneri in millanteria e non susciti invidia.

³⁵ Cf. già 2Cor 4,8-9; 6,4-10. Il motivo letterario ricorre in altri contesti dell'epistolario (cf. 1Cor 4,11-13; 2Cor 4,8-9; 6,4-58-10; 12,10; Rm 8,35.37-39; Fil 4,12) e, come altrove, anche in 2Cor, l'avversità e/o le difficoltà affrontate gli consentono di associarsi maggiormente a Cristo (v. 23: διόκονοι Χριστοῦ) e di rilevare la sua relazione con i credenti. Cf. anche J.A. GLANCY, «Boasting of Beatings (2 Corinthians 11:23-25)», in *JBL* 123(2004), 133-134. Nel caso di 2Cor 11,23b-27, tuttavia, l'inventario dei pericoli e/o delle disavventure non svolge la funzione di antidoto.

³⁶ Cf. QUINTILIANO, *Institutio oratoria* 8,6,73.

³⁷ Cf. PITTA, «Il "discorso del pazzo" o periautologia immoderata?», 507, per il quale l'Apostolo si sarebbe attardato eccessivamente «nell'elenco delle avversità», tanto da presentare la fuga di Damasco come una sorta di «contrappeso che bilancia l'immoderazione a cui è stato costretto Paolo».

³⁸ Cf. F. LANG, *Le lettere ai Corinti* (Nuovo Testamento. Nuova Serie 7), Brescia 2004, 427.

un atto di forza³⁹ e alla celebre «spina nella carne/angelo di Satana» (cf. 2Cor 12,7), elementi questi ultimi che dovranno evitarli di insuperbirsi di fronte all'esperienze estatiche o agli eventuali «successi» nel ministero.⁴⁰

Il motivo dominante del vanto «nelle debolezze/infermità», nella sua funzione di antidoto, ricorre anche nell'ultima *probatio* (12,1-10), spingendosi oltre (*partim*) fino alla *peroratio* della sezione (12,11-18). Non si tratta tanto di un vanto fine a sé stesso, ma le debolezze sono sofferte nell'interesse/a favore di Cristo. È quest'ultimo che le giustifica e le rende motivo di autentico vanto. Esse vengono preferite alle rivelazioni e alle esperienze estatiche, il che pone l'Apostolo ancora una volta su un livello differente rispetto ai suoi detrattori, i quali (e non solo), a quanto pare, attribuiscono a queste ultime particolare importanza.⁴¹ L'autenticità del ministero paolino è ancora una volta messa in discussione e la difesa da parte dell'Apostolo continua. E in un discorso apologetico, di certo, non ci si può appellare alle visioni e/o alle esperienze estatiche, anche perché «le prove fondate sulle rivelazioni o sulle visioni non soltanto sono “inutili” ma possono risultare, in definitiva, controproducenti».⁴² Queste ultime, infatti, non possono essere verificate. È del tutto convincente, invece, ancora una volta vantarsi della debolezza (vv. 5.9), e «delle infermità, degli oltraggi, delle necessità (cf. anche 6,4-10), delle persecuzioni, delle angustie» (v. 10), mantenendo un profilo umile (v. 6), il che comporta riconoscersi di fronte ai corinzi come un «immoderato» (ἄφρων) e addirittura «nulla» (οὐδέν) (v. 11), andando addirittura ben oltre l'ammissione di «errori, difetti e lievi mancanze».⁴³

³⁹ LANG, *Le lettere ai Corinti*, 429: «Una fuga penosa come questa non mostra proprio la figura di un vincitore». Cf. anche BIANCHINI, *Seconda lettera ai Corinzi*, 215-216: «avvenimento che lo rivela tutto l'opposto di quell'eroe indefesso che sembrava emergere dal catalogo dei vv. 23b-29».

⁴⁰ Per PITTA, «Il “discorso del pazzo” o periautologia immoderata?», 508, come la fuga da Damasco rappresenta il «contrappeso» al catalogo peristatico, così la celebre «spina» nella carne lo è rispetto alle rivelazioni. Quelli che l'Autore definisce come «contrappesi» sono in verità antidoti.

⁴¹ B. CORSANI, *La seconda lettera ai Corinzi. Guida alla lettura*, Torino 2000, 153: «Il plurale (*visioni e rivelazioni*) sembra riferirsi non a esperienze di Paolo, ma allo sfoggio che ne facevano i suoi avversari» (Il corsivo è dell'Autore). Cf. anche MANZI, *Seconda lettera ai Corinzi*, 285; PITTA, *La seconda lettera ai Corinzi*, 505.

⁴² Così PITTA, *La seconda lettera ai Corinzi*, 486. Cf. 1Cor 9,1 («[...] non ho forse visto il Signore? [...]»).

⁴³ PLUTARCO, *Moralia* 543F.

L'intento, tuttavia, è di convincere i destinatari ad accogliere la sua difesa, nei confronti dei quali, dice Paolo, «io, però, mi consumerò e mi lascerò consumare (completamente) a vantaggio delle vostre anime», e questo a motivo solo dell'amore che nutre nei loro confronti (v. 15), nonostante da questi ultimi non sia ricambiato (vv. 15d.16a). Per quanto questa dichiarazione di «nullità» appaia ironica, in realtà dall'altra parte risponde alla necessità di rimandare all'intervento gratuito di Dio,⁴⁴ il quale opera in lui. Indirettamente, come già in 12,9.10, sembra risentire Plutarco quando ricorda che chi si autoelogia «può essere più facilmente sopportato se non riporta a sé i meriti dei propri successi, ma in parte alla divinità e in parte alla fortuna»⁴⁵ (cf. 1Cor 15,9-10). Il suo è stato e continua a essere un ministero che può comprendersi alla luce di colui che lo ha chiamato e inviato: la potenza divina agisce e opera in lui, manifestandosi nelle sue debolezze e nei pericoli affrontati (paradosso autobiografico) per l'annuncio del vangelo.

Finalità

La circostanza che ha giustificato il ricorso all'autoelogio è di natura apologetica: di fronte ai corinzi Paolo si difende dalle accuse mossegli dagli avversari. Ma tutto qui? Plutarco ricorda che, per quanto ci si serva legittimamente della periautologia per difendersi, in molti casi l'intento difensivo non è il «primo», e comunque non è l'unico.⁴⁶ In altri termini, è possibile che quest'ultimo rappresenti la «ragione» occasionale, mentre si nasconda una finalità più profonda che permette cioè all'Apostolo di perseguire un altro fine: proprio perché «non appaia che il nostro scopo si limiti» alla difesa di sé stessi e/o del proprio operato, si dovrà fare in modo che il «vantarsi» risulti nello stesso tempo vantaggioso e giovi agli ascoltatori.⁴⁷ E che il discorso vada oltre la mera apologia, è Paolo in persona ad affermarlo: «Da un pezzo credete che ci difendiamo (ἀπολογούμεθα) davanti a voi. Di fronte a Dio

⁴⁴ D'accordo con PITTA, *La seconda lettera ai Corinzi*, 513, si tratta di una epanortosi o correttivo, il che, in altri termini, rappresenta un antidoto. Per la copresenza di ironia e di serietà nell'espressione cf. THRALL, *The Second Epistle to the Corinthians*, 837; J.M. HARRIS, *The Second Epistle to the Corinthians. A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids, MI 2005, 873.

⁴⁵ PLUTARCO, *Moralia* 542E.

⁴⁶ Come ricorda anche D.W. ELLINGTON, «Not Applicable to Believers? The Aims and Basis of Paul's "I" in 2 Corinthians 10–13», in *JBL* 131(2012), 326.

⁴⁷ Cf. PLUTARCO, *Moralia* 544D.

in Cristo noi parliamo; e tutto, o amati, (è) per la vostra edificazione» (2Cor 12,19; cf. anche 2Cor 10,8; 13,10).

Già per Giovanni Crisostomo, Paolo «non disse queste cose cercando (di ottenere) (ἐπιζητῶν) la gloria da parte degli uomini, ma perché era preoccupato (κηδόμενος) dei discepoli». ⁴⁸ In altre parole, ciò che conta maggiormente è il bene dei credenti (cf. 2Cor 11,2.8.11.28; 12,14), preoccupato (φοβοῦμαι) com'è che non si verifichino «contese, invidie, animosità, dissensi, maldicenze, insinuazioni, superbie, insubordinazioni» (2Cor 12,20). Egli è come un padre che deve spendersi per i suoi figli (cf. 2Cor 12,14-15). Il timore paolino, tuttavia, deve fare i conti con la situazione reale di contrasto esistente con i corinzi. I vizi⁴⁹ elencati, infatti, attestano una situazione comunitaria/ecclesiale già compromessa, a quanto pare, dalle «maldicenze»/diffamazioni degli avversari nei confronti dell'Apostolo. La situazione, in un futuro prossimo, potrebbe peggiorare, se non altro perché potrebbero verificarsi altre fratture e fazioni tra i corinzi. Questi ultimi, dunque, dovranno prendere le distanze da simili detrattori.⁵⁰

Qual è, dunque, la ragione ultima del ricorso al vanto di sé? Per Plutarco la periautologia può perseguire altri fini «in positivo», rispetto all'apologia (finalità «in negativo»): 1. suscitare, ad esempio, «emulazione» (ζήλος) e «ambizione» (φιλοτιμία)⁵¹ (finalità mimetica/paradigmatica); 2. «per ottenere un effetto intimidatorio e inibitorio»⁵² nei riguardi degli avversari o per sottomettere e mortificare gli arroganti o ancora, trattandosi dei propri amici o concittadini, ridimensionare chi è più borioso così da renderlo più umile;⁵³ 3. per incoraggiare e risollevare quelli più intimoriti e spaventati⁵⁴ (finalità paracletica); 4. per scartare, attraverso il vanto di sé, quei falsi elogi che spingono all'imitazione di comportamenti ingannevoli e sbagliati, i quali evidentemente sono in grado di corrompere quelli che li assumono.⁵⁵ Ora, in 2Cor

⁴⁸ GIOVANNI CRISOSTOMO, *In secundam ad Corinthios epistulam commentarium* 22,3 (PG 61,550).

⁴⁹ La disposizione paratattica dei vizi che vengono elencati, accentuata dall'impiego dell'asindeto, ha lo scopo di suscitare e di intensificare il *pathos* dei destinatari.

⁵⁰ Cf. PITTA, *La seconda lettera ai Corinzi*, 533.

⁵¹ PLUTARCO, *Moralia* 544D.

⁵² SACCO, *Il De laude ipsius di Plutarco*, 69.

⁵³ Cf. PLUTARCO, *Moralia* 544F; 545B.

⁵⁴ Cf. PLUTARCO, *Moralia* 545B.

⁵⁵ Cf. PLUTARCO, *Moralia* 545D-546B.

11,1–12,18 non sembra esserci il vocabolario della mimesi⁵⁶ e nemmeno un invito esplicito a imitare l'Apostolo, come si verifica in altri contesti,⁵⁷ per cui non sembra che lo scopo principale sia di carattere paradigmatico (1.) e, a quanto pare, nemmeno parenetico (3.), in quanto non ricorre alcun tipo di esortazione nei confronti della comunità o di qualche membro intimorito o spaventato.⁵⁸ Il discorso, infatti, non appare rivolto a qualcuno dei corinzi particolarmente «borioso» così da renderlo più dimesso (2.), quanto piuttosto al comportamento degli oppositori: sono questi ultimi a «insuperbirsi»⁵⁹ e, al massimo, ad aver bisogno di essere ridimensionati, ma, come si è accennato, Paolo si rivolge principalmente ai corinzi e non agli avversari.

In 2Cor 11,3–4 sembra riflettersi da una parte il timore dell'Apostolo per la corruzione operata dagli avversari nei confronti della purezza/ semplicità dei corinzi e dall'altra, ciò che è più grave, la remissività di questi ultimi di fronte a chi prospetta loro un vangelo/Spirito/Gesù diverso da quello annunciato da Paolo. La preoccupazione prima è sempre riservata ai credenti, ma non può sottrarsi dal metterli di fronte alla loro responsabilità: «[...] subito lo sopportate» (2Cor 11,4g + v. 20). La presenza degli avversari a Corinto è reale, non supposta! Allo stesso tempo, l'«abiura» dei credenti si è già consumata, per cui non si può che

⁵⁶ In verità, solo più avanti (2Cor 13,4) l'Apostolo sembra farvi ricorso esprimendo la sua partecipazione alla morte e alla risurrezione di Cristo: nella debolezza, la potenza!

⁵⁷ Cf., ad esempio, 1Cor 11,1 (μιμηταί μου γίνεσθε καθὼς καὶ γὰρ Χριστοῦ) a conclusione della sezione di 1Cor 8–11,1 nella quale ricorre l'unità periautologica di 1Cor 9,1–27; oppure Fil 3,17a (Συμμιμηταί μου γίνεσθε), parte dell'autoelogio di Fil 3,1b–4,1.

⁵⁸ Una qualche esortazione la ritroviamo solo più avanti: in 2Cor 13,5ab («Esaminate voi stessi se siete nella fede; mettete alla prova voi stessi») e in 2Cor 13,11 («per il resto fratelli, gioite, correggetevi, esortatevi, tenete a mente l'unica e medesima cosa, vivete in pace»). Ora, queste ultime appartengono alle raccomandazioni finali, proprie delle sezioni conclusive delle lettere, e non sono collegate esclusivamente con l'unità precedente. In merito a 2Cor 13,5, invece, alla luce della sezione periautologica, «i destinatari sarebbero esortati a valutare la loro fedeltà al vangelo e quindi all'apostolato di Paolo. Il contesto dell'apologia di 2Cor 10–13 conferisce consistenza all'ipotesi, ma l'uso dell'espressione “nella fede” esprime più una relazione che una virtù sulla quale verificarsi e valutarsi» (PITTA, *La seconda lettera ai Corinzi*, 541). Nell'uno e nell'altro caso, comunque, la finalità parenetica che Plutarco ricorda nel suo trattato è riservata a quei membri «intimoriti» o «spaventati». Le ingiunzioni paoline, invece, sono riservate a tutti. Il παρακαλῶ, infine, di 2Cor 10,1 non appare assumere una connotazione esortativa: la traduzione migliore è «supplico» (così già THRALL, *The Second Epistle to the Corinthians*, 599; BIANCHINI, *Seconda lettera ai Corinzi*, 179).

⁵⁹ Cf. il vizio delle «superbie» (φυσιώσεις) che rimanda agli avversari che si insuperbiscono a svantaggio degli altri, considerandosi super-apostoli (cf. 2Cor 11,5; 12,11). Così PITTA, *La seconda lettera ai Corinzi*, 532.

prenderne atto. L'atteggiamento degli oppositori, a quanto pare, ha corrotto la condotta dei corinzi: questi ultimi si sono lasciati influenzare e ingannare (cf. 2Cor 11,3.13). In altri termini, se i credenti hanno dato credito a questi famigerati avversari, significa che ne hanno riconosciuto il valore a partire dalle loro opere/dal loro comportamento, considerandoli indirettamente degni di elogio e, di conseguenza, di emulazione.

A partire da 2Cor 10,7-18, in una vera e propria σύγκρισις, si comprende quanto sia del tutto differente il modo di fare dei detrattori rispetto all'Apostolo: «[...] si raccomandano da sé [...] si misurano da sé e si confrontano con sé stessi» (2Cor 10,12). Sembra di assistere a una sorta di periautologia della parte avversa, il che però avviene su un piano del tutto differente rispetto a quella paolina. La loro immagine è compromessa: appaiono afferrati da una sorta di autoesaltazione e di auto-compiacimento. Ripiegati su sé stessi, non possono che giudicare positivamente il proprio operato e questo perché il loro metro di misura coincide con sé stessi.⁶⁰ Il loro è un vanto insensato, oltre misura, dal quale non traspare altro che un mero narcisismo: questi, infatti, sono usciti dal proprio «raggio» d'azione, invadendo il campo altrui e vantandosi di risultati raggiunti da altri (cf. 2Cor 10,14-16). E Plutarco ricorda che ci si deve «muovere» non contro le persone, quanto piuttosto contro le loro azioni, soprattutto quando queste ultime sono da deplorare,⁶¹ come nel nostro caso, in cui più che edificare, i detrattori nel loro *modus operandi* hanno agito «in vista della vostra distruzione/asservimento» (2Cor 10,8: εἰς καθαίρεσιν ὑμῶν).⁶²

Nell'autoelogio paolino, infatti, ciò che emerge è l'operato degli avversari più che il loro modo di pensare. Il vocabolario che viene riservato loro ha a che fare con l'operatività: essi hanno «predicato» (2Cor 11,4); sono «operai (ἐργάται)» fraudolenti (2Cor 11,13); la loro fine riguarderà le loro «opere» (τὰ ἔργα) (2Cor 11,15); essi hanno asservito, divorato, sfruttato e colpito (cf. 2Cor 11,20); sono «ministri di Cristo» (2Cor 11,23). Ora, però, quando ci si accorge che «una lode sbagliata conduce verso comportamenti spregevoli», così da comportare «scelte scorrette su questioni di capitale importanza», è bene respingerla richiamando «l'attenzione di chi ascolta "verso il meglio" (ἐπὶ τὰ κρείττω)».

⁶⁰ Cf. LANG, *Le lettere ai Corinti*, 414; MANZI, *Seconda lettera ai Corinzi*, 264.

⁶¹ Cf. PLUTARCO, *Moralia* 545E.

⁶² Quintiliano ricorda che chi «si esalta "oltre misura" (*super modum*) si crede che disprezzi e che screditi gli altri» (*Institutio oratoria* 11,1,16). In altri termini, mentre costui crede di innalzare sé stesso, non fa altro che abbassare gli altri.

Non solo, ma per contrastare simili lodi sbagliate se ne dovranno contrapporre di vere.⁶³ Quali? Ad esempio, non aver oltrepassato il proprio «campo» (cf. Rm 15,20) e, soprattutto, l'essere stati a vantaggio dei corinzi con gratuità. Se l'Apostolo ha denunciato e smascherato il comportamento ignominioso degli avversari è solo perché è stato attaccato e, legittimamente, passa al contrattacco. Non solo, ma se lo ha fatto è solo per la «salvezza» dei credenti. Per Plutarco, infatti, è «vergognosa e odiosa» una periautologia che tende a fondare «la propria fama sulla meschinità degli altri».⁶⁴ Ma questo, come Plutarco ricorda, vale per chi è alla ricerca della propria gloria, il che non riguarda Paolo.⁶⁵

Questo, a quanto pare, è il modo migliore per recuperare il proprio rapporto con i corinzi, sanando così la frattura che si è venuta a creare con loro.⁶⁶ Attraverso il confronto serrato con alcuni di questi «super-apostoli», Paolo ha difeso sì il suo modo di comportarsi, ma lo ha fatto «mostrando» in che cosa consista «la differenza» (τὴν διαφοράν):⁶⁷ un ministero gratuito e a vantaggio/per l'edificazione della comunità. E Aristotele, lo ricorda, quando sostiene che ἡθός di chi parla è la prova per eccellenza, nel senso che è la più «forte» in termini persuasivi:⁶⁸ si presta più attenzione a chi si fa avanti e che noi consideriamo affidabile, e quindi meritevole della nostra fiducia,⁶⁹ soprattutto se

⁶³ PLUTARCO, *Moralia* 545D-E. Ecco perché chi ricorre all'autoelogio non dovrà scagliarsi contro gli eventuali «elogi alle persone», quanto piuttosto contro «le azioni» che si mostrano deplorabili.

⁶⁴ PLUTARCO, *Moralia* 547A.

⁶⁵ Per PAWLAK, «Consistency Isn't Everything: Self-Commendation in 2 Corinthians», 375, invece siamo di fronte a una «marcata violazione del protocollo» (dell'opera plutarchea), nel senso cioè che l'Apostolo, contrapponendosi agli avversari, agirebbe «in contrasto con le raccomandazioni di Plutarco» sulla periautologia. In realtà, come Plutarco attesta (*Moralia* 547A), la critica altrui, per quanto possa essere a malapena sopportabile, è pur sempre fastidiosa, anzi è un fatto ancor più odioso quando è fatta da chi è alla ricerca della propria fama (δόξαν αὐτῷ θηρώμενος).

⁶⁶ Cf. PAWLAK, «Consistency Isn't Everything: Self-Commendation in 2 Corinthians», 376.378.

⁶⁷ PLUTARCO, *Moralia* 545D.

⁶⁸ ARISTOTELE, *Rhetorica* 1,2,1356a. Per quanto per alcuni il «carattere» (ἡθός) dell'oratore non appaia influire sulla persuasione, per l'Autore invece rappresenta «l'argomentazione più forte» (κυριωτάτην [...] πίστιν).

⁶⁹ Il «carattere» (ἡθός) e la «fama, reputazione» (δόξα) di chi parla rappresentano dei validi strumenti ai fini della persuasione (cf. ISOCRATE, *Antidosis* 277-280; *Contra Sophistos* 21; *Nicocles* 7). Così PSEUDO-ARISTOTELE, *Rhetorica ad Alexandrum* 38,2,1445b («La condotta di vita concorre a persuadere e a ottenere una buona reputazione»); 38,4,1446a («Sarai oggetto di attenzione nella misura in cui farai azioni apprezzabili, esemplari e di grande utilità per molti»).

chi parla loda «senza spavalderia» (*sine adrogantia*) il proprio «dovere» (*officium*), esponendo senza alcun tipo di problema le proprie «disgrazie, la povertà, la solitudine, la rovina».⁷⁰ Nel caso specifico, l'*officium* di Paolo ha a che fare con il suo essere a vantaggio dei credenti e il ricorso all'immoderazione, che lo pone solo strategicamente sullo stesso livello degli avversari, è in vista della «vittoria» comunicativa e persuasiva sugli stessi.

Conclusioni

Paolo è costretto a difendersi e, in vista della sua apologia, l'autoelogio è del tutto legittimo e necessario: di fronte alle accuse mosse a lui da alcuni detrattori giudeo-cristiani, che probabilmente provengono dall'esterno, l'Apostolo si concede a una periautologia con l'intento sì di giustificarsi e di contrastare i capi d'accusa che, a quanto pare, riguarderebbero il proprio modo di comportarsi nei confronti dei corinzi. Questi ultimi, tuttavia, si sono lasciati irretire dalla condotta di questi famigerati avversari così da compromettere il proprio rapporto con Paolo.

Perché elogiare sé stessi non risulti controproducente, ma raggiunga il suo obiettivo, Paolo ricorre a una serie di espedienti retorici (antidoti e correttivi): 1) l'antitesi espressa dalla σύγκρισις attraverso la quale contrappone il suo comportamento a quello assunto da parte degli avversari (2Cor 7-21a); 2) la «pressione quotidiana», espressa nella «premura» avuta nei confronti «di tutte le Chiese» (2Cor 11,28), diventa per lui onerosa (cf. *dativus incommodi* μου); 3) il rimando all'azione gratuita divina, in quanto origine della propria forza (cf. 2Cor 12,9.10); 4) il motivo dominante della debolezza/infermità richiamato più volte come contenuto del vanto di sé (cf. 2Cor 11,21.29x2.30; 125.9x2.10), a partire dall'esordio di 2Cor 11,1-6 (sopportazione e debolezza nell'arte del parlare), fino a comprendere la fuga da Damasco e la «spina nella carne».

Se si difende, però, è solo perché intende riconquistare la propria credibilità e autorevolezza di fronte ai corinzi in vista della sua prossima visita (cf. 2Cor 13,1). Paolo contrappone il suo comportamento (gratuito e in favore dei corinzi) a quello degli oppositori, i quali invece seducono, umiliano e distruggono. Se è vero che l'autoelogio è in

⁷⁰ PSEUDO-CICERONE, *Rhetorica ad Herennium*, 1,8,5.

funzione dell'apologia, quest'ultima, a sua volta, è funzionale alla «riconquista» della reputazione presso i corinzi e alla loro edificazione.⁷¹ Non è tanto, dunque, l'impiego della prima persona singolare e/o le «generalità» declinate in parte o nella loro interezza a definire una sezione periautologica, quanto piuttosto l'individuazione degli antidoti. Questi ultimi, infatti, mitigano il vanto di sé il quale, per quanto ai molti appaia irritante e potrebbe suscitare antipatia nell'uditorio, diviene accettabile e convincente. Quello che solo apparentemente, come per la maggior parte degli studiosi, è ritenuto «folle», è in verità «senza misura», proprio perché il comportamento degli oppositori è privo di moderazione.⁷² Ora, è vero che nella *comparatio* con questi ultimi Paolo si concede a un vanto «secondo la carne», ma non allo stesso modo. La strategia periautologica, infatti, gli consente di uscirne vincitore in quanto puntella l'autoelogio di espedienti tali da impedirgli di diventare oggetto di irritazione e di recuperare così il proprio rapporto con i corinzi.

LEONARDO GIULIANO
ISSR "Fides et Ratio"
Via Vetoio,
67100 L'Aquila
donleonardo@libero.it

Parole chiave

Autoelogio – Apologia – Antidoti – Grazia

Keywords

Self-praise – Apology – Antidotes – Grace

Sommario

Il presente contributo focalizza l'attenzione sulla sezione periautologica di 2Cor 11,1–12,18 con l'intento, alla luce del trattato plutarco *De laude ipsius*

⁷¹ «[...] la dimensione apologetica presente nel testo deve essere letta alla luce di una finalità esortativa e pedagogica nei confronti dei destinatari» (BIANCHINI, *Seconda lettera ai Corinzi*, 195).

⁷² Si veda, per questo, il contributo di PITTA, «Il "discorso del pazzo" o periautologia immoderata?», nel quale l'Autore smonta l'idea consolidatasi tra gli studiosi che si tratti del «discorso del pazzo/folle».

(*Moralia* 539A-547F), di evidenziare le circostanze e le finalità che legittimano il ricorso all'autoelogio da parte dell'Apostolo e, in particolare, tutti quegli antidoti e correttivi (espedienti retorici) che rendono la periautologia accettabile e persuasiva. Paolo è costretto a difendersi e a giustificare il suo comportamento a causa delle numerose accuse che gli vengono mosse dagli avversari e, nello stesso tempo, cerca di recuperare autorevolezza e credibilità presso i corinzi, avendo a cuore la loro edificazione. A differenza dei suoi oppositori, i quali seducono e disperdono, l'Apostolo annuncia gratuitamente il vangelo, confidando soltanto nella grazia del Signore, origine della sua forza.

Summary

This paper focuses on the periautological section of 2Cor 11,1–12,18 with the intention, in the light of Plutarch's treatise *De laude ipsius* (*Moralia* 539A-547F), of indicating the circumstances and purposes which legitimate recourse to an autoelogium on the part of the Apostle and, in particular, all those antidotes and correctives (rhetorical devices) which render the self-praise both acceptable and persuasive. Paul is constrained to defend himself and justify his behaviour on account of the numerous accusations which have been stirred up by his opponents and, at the same time, seeks to recover his authority and credibility with the Corinthians, with their edification at heart. By contrast with his opponents, who seduce and scatter his flock, the Apostle proclaims the Gospel free of charge, trusting only in the grace of the Lord which is the source of his power.

I. BONATI, *Il lessico dei vasi e dei contenitori greci nei papiri. Specimina per un repertorio lessicale degli angionimi greci* (Archiv für Papyrusforschung Beihefte 37), de Gruyter, Berlin-Boston, MA 2016, p. 399, cm 25, € 133,95, ISBN 978-3-11-045609-7.

Il volume è frutto della rielaborazione della tesi di dottorato, discussa presso l'Università degli Studi di Parma nel 2014 e condotta sotto la guida della compianta Isabella Andorlini, nota papirologa che ha dedicato la sua ricerca alla medicina antica nei papiri greci d'Egitto. Come annuncia il sottotitolo si tratta di un contributo a un repertorio lessicale dei termini indicanti i vasi (angionimi), di cui costituisce un punto di partenza, anche se lacunoso per la parte papiracea, il *Lexicon Vasorum Graecorum* [<http://cab.unime.it/mus/4706/>] fermo al volume V (2005, ἔψητήρ «casseruola per bollire»). L'A. preferisce dunque «concentrarsi prevalentemente su vocaboli dal *kappa* in poi» (7-8).

Gli angionimi studiati sono: ἀλαβαστροθήκη «scrigno, cofanetto... adibito a contenere gli unguentari (*alabastra*)» (15-25); βίκος «recipiente per la conservazione e il trasporto di liquidi solidi», ma anche, con accezione medica tecnica «recipiente per le sostanze e i preparati terapeutici, nonché come *alambicco*, *ampolla dalla stretta imboccatura* nei testi alchemici» (27-58); κάδος «contenitore per la conservazione e il trasporto di liquidi, in specie vino» (59-85); κακ(χ)άβη «profonda casseruola in terracotta o in materiale metallico, bronzo o stagno, utilizzato nella vita quotidiana per far cuocere e bollire i cibi, soprattutto a fuoco lento» (87-105); λιβανοθήκη «scatola o cofanetto per l'incenso» (107-111); μυροθήκη «contenitore per le essenze profumate, ora *cofanetto* per i vasetti d'unguento [= ἀλαβαστροθήκη] ora *unguentario* [= ἀλάβαστρον]» (113-121); πυξίς «contenitore cilindrico con coperchio, piccola *scatola* ricavata in origine dal legno di bosso (πύξος)», poi di altro legno o soprattutto di metallo, pisside, contenitore spesso connesso con il mondo muliebre o per raccogliere articoli femminili e monili o, con valore tecnico dell'ambito cosmetico, per confezionare e conservare cosmetici e unguenti (8.123-155); ὕδρια «brocca... per il trasporto dell'acqua», ma non solo (157-175); ὑλιστάριον «recipiente dotato di filtro» per il travaso del vino (177-184); φαρμακοθήκη «cofanetto da farmacia mobile, a scomparti» (185-195); χύτρα / κύτρα «pentola apode dalle dimensioni variabili, prevalentemente... in terracotta, spesso dotata di manici e di coperchio... per la cottura dei cibi, come pure dei preparati terapeutici e alchemici». Soprattutto nei papiri l'angionimo vale: «contenitore per il trasporto e la conservazione temporanea di derrate alimentari» (197-229).

I contenitori esaminati hanno diverse funzioni e sono «destinati a classi di contenuto differenti», alcuni lessemi hanno numerose occorrenze o uno spettro semantico assai vasto, ma non erano stati studiati finora in tutti i tipi di fonti, mentre altri sono molto rari, se non *hapax* assoluti nei papiri [per ora]. Lo scopo dell'opera infatti è di considerare le testimonianze sui vocaboli esamina-

ti: non solo documentarie (papirologiche ed epigrafiche), archeologiche e iconografiche, ma anche letterarie, fra cui alcune menzioni nella versione dei LXX (387).

Fra i papiri che attestano *nomina vasorum* compaiono varie tipologie di documenti, solitamente privati, come conti e liste di spese, petizioni per furti subiti, liste templari con i vasi donati dai fedeli, elenchi di beni dotali o contratti di matrimonio (i recipienti, specie di materiali relativamente preziosi, fanno parte dei *paraphernalia*, i regali per la sposa). Inventari di beni e lettere private sono i documenti più utili, come mostrano gli esempi riéditi nell'Appendice. A parte stanno i papiri medici o relativi a richiesta e spedizione di materiale medico.

Alle testimonianze epigrafiche appartengono soprattutto due tipi di iscrizioni importanti: gli inventari su marmo o pietra dei tesori templari e le scritte sui vasi, cioè i graffiti incisi e i *tituli picti* o dipinti sul collo e la spalla dei vasi.

In un articolo più recente la Bonati presenta i dati relativi ai vasi di uso medico testimoniati nei papiri: «Tra *verba e res*: alcuni contenitori di uso medico nei papiri greci d'Egitto», in *Quaderni del Museo del papiro XV* (2018), 65-87 [http://www.papirologia.unipr.it/ERC/files/bonati-verba.pdf].

Il libro si collega al progetto di ricerca, guidato dalla Andorlini e sostenuto da un importante finanziamento ERC, che ha dato vita al lessico *Medicalia online* curato dall'Università di Parma [http://www.papirologia.unipr.it/CPGM/medicalia/vocab/index.php] (2, nota 1).

Il criterio scelto nella trattazione delle voci è alfabetico, perché la natura polifunzionale degli oggetti in questione avrebbe portato a una classificazione troppo rigida se si fossero distinti tipologia di contenuto e destinazione d'uso.

La metodologia seguita per ogni lemma è: analisi dei *testimonia* testuali, iconografici e archeologici; dati linguistici, dall'etimologia alla grafia; discussione di passi problematici; tentativo di ricostruzione dell'oggetto materiale.

All'«Introduzione: Metodologia, problematiche, fonti» (1-12), seguono lo «Studio lessicale dei contenitori» (3-229), arricchito da interessanti tabelle di comparazione delle fonti, e le «Appendici» (231-343), che comprendono tre sezioni: «A: Riedizioni» (234-276), con la ripubblicazione di tre papiri editi ristudiati; «B. Lettere mediche» (277-315), cioè «una selezione di epistole con richieste di *medicamenta e aromata* spediti all'interno di un contenitore (nn. 1-2), altre con l'invio dei soli ingredienti o preparati terapeutici (nn. 3-5), ma anche, infine, domande di contenitori prettamente medici, che proiettano in un ambiente professionale (nn. 6-7)»; «C: Conclusioni» (317-343).

Vengono inoltre gli «Apparati» (345-399), con la Bibliografia (347-366), gli *Indices* [369-399: *Index locorum*, 369-389 (Manoscritti e papiri; Autori antichi; Fonti epigrafiche); *Index notabilium*, 391-399)].

L'edizione è molto curata e arricchita da disegni e fotografie in b. e n.; le fotografie dei tre papiri ripubblicati sono a colori (234-276). Di questi i due *Osloenses* sono stati ristudiati e verificati autopicamente dall'A. durante un soggiorno di ricerca all'Università di Oslo (234): P.Oslo II, 54, lettera [con richiesta di una farmacia portatile e medicinali], Ossirinco/Ossirinche, II metà del II-I metà del III sec. d.C. (251-264); P.Oslo III, 152, lettera [di Dionysios al padre], Fayum (?), metà del II sec. d.C. (?) (265-276).

Il primo documento riedito è P.Oxy VI, 978, lista di oggetti casalinghi, Ossirinco, II metà-tardo III sec. d.C. (?), conservato al Museum of Archeology and Anthropology, University of Pennsylvania come P.Penn. Museum inv. E 03077.

Fra gli undici angionimi trattati l'unico a essere presentato con una diversa metodologia è βίχος (27-58), per il quale si è ritenuta più opportuna una suddivisione della sezione *Testimonia* per accezioni semantiche che per tipologie di fonti (3-4). Di questa voce merita richiamare alcune osservazioni linguistiche, a partire dal fatto che il termine indica anche una misura agronomica (1/48 di *aroura*, 96 cubiti di lato nel sistema duodecimale, cf. 32) in alcuni papiri greci d'Egitto.

Nei LXX βίχος, vocabolo raro, compare solo due volte, in Ger 19, 1.10.

Al v. 1 il Signore ordina al profeta di procurarsi un βίχον πεπλασμένον ὄστράκινον, cioè «una brocca fatta di coccio» (28.37), per mostrarla come esempio di una realtà facilmente frantumabile e calpestabile dall'ira di Dio (vv. 10-11). Nel TM troviamo בקבב, «bottiglia, brocca», forma onomatopeica dal verbo «gorgogliare» attestata in varie lingue semitiche [l'arabo *barbaqa* «far bolle > far cicaleccio > tubare»; il siriano *barbūgā* «bottiglia», *burbāgā* «brontolio» (dello stomaco), *bagbeg* «cianciare», cf. L. Koehler – W. Baumgartner – M.E.J. Richardson – J.J. Stamm (edd.), *Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* = HALOT, 1, Leiden 1994, s.v.; per altre forme dialettali e per l'etiopico cf. F. Bron – D. Cohen – A. Lonnet (edd.), *Dictionnaire des racines sémitiques ou attestées dans les langues sémitiques*, Leuven 1994, 2, 79]. La forma ebraica è stata connessa con l'aramaico *bq* testimoniato da un *ostrakon* del V sec. a.C. da Elefantina.

E. Masson, *Récherches sur les plus anciens emprunts sémitiques en grec*, Paris 1967, 78-80, afferma la possibile origine semitica del vocabolo βίχος considerando l'epoca tarda delle attestazioni arabe e siriane e viceversa l'antichità (III millennio a.C.) della forma egiziana geroglifica *b3k.t*, 3 *b',k.t* che prende nome dal contenuto (olio d'oliva) e designa un tipo di vaso da olio usato come unità di misura (cf. F. Adrados [ed.], *Diccionario Griego - Español* = DGE, Madrid 1994, IV, s.v.).

L'A. riferisce le ipotesi di E. Schwyzer, *Griechische Grammatik auf der Grundlage*, München³1959, I, 61 che rimanda a un substrato egeo; di A.J. van Vindekens, *Dictionnaire étymologique complémentaire de la langue grecque. Nouvelles contributions à l'interprétation historique et comparée du vocabulaire*, Leuven 1986, 43, che postula una metatesi da κίβος, forma radicale di κίβωτός; più recentemente, della connessione con un bisillabo del lineare A traslitterato con PU-KO proposta da D. Astori, *Vasi e contenitori in Lineare A. VI Giornata di Studio di Papirologia*, Parma 16/5/2012 (37-38, n. 53).

In Ger 19,10 ritorna il lessema βίχος per il medesimo vocabolo ebraico בקבב, mentre nel v. 11 il sintagma «vaso di coccio», nel paragone dello stritolamento, è reso con ἄγγος, vocabolo che già i lessici antichi, come quello di Esichio, danno come sinonimo di βίχος: καθὼς συντριβεται ἄγγος ὄστράκινον «come viene stritolato un vaso di coccio». Anche il TM ha una parola diversa per «vaso»: אֶת-כֵּלֵי הַיַּצֵּר «il vaso del vasaio»; il sostantivo כֵּלֵי, che occorre ben 320 volte nel testo ebraico, ha un'accezione molto ampia: «vassoio, ricettacolo, attrezzo, equipaggiamento, strumento...». Si tratta di una *variatio* stilistica.

Il termine ἄγγος è attestato in sei passi dei LXX, di cui quattro (Dt 23,25 [26]; 3Re 17,10; Ger 5,27; Ez 4,9) rendono בָּרֵי, e due בָּרֵי «cesto» e in tre casi la versione greca aggiunge precisazioni.

In Ez 4,9 occorre ancora un ἄγγος ὀστράκινον, dove il TM non specifica il materiale del recipiente. In Am 8, 1-2, si verifica un cambiamento di contenitore: il «cesto di frutta matura» (בָּרֵי לְבֵרִי) del TM diviene un ἄγγος ἰξευτοῦ, «un canestro da uccellatore». Il medesimo sintagma greco si deduce dal contesto («volatili») in Ger 5,27.

Ben più frequente (23 volte) nei LXX è il diminutivo ἀγγείον che corrisponde un maggior numero di volte (15) all'ebraico בָּרֵי, equivalenza fissa nel Pentateuco (Gen 42,25 e 43,11 per i sacchi dei fratelli di Giuseppe; Lv 11,34, recipiente di acqua impura; 14,5 vassoio di coccio; Nm 4,9 ampolle di olio; 5,17 vaso di coccio per l'acqua della prova della moglie del marito geloso).

Solo in Pr 5,15 il TM ha בּוֹר «cisterna» (di acqua), come solo in 1Re 10,3 vi leggiamo בָּכָר «disco, rotondo, distretto, talento come unità di misura e di peso» (di pane). Due volte l'ebraico presenta גַּיָּא «giara, otre»: in 1Re 25,8 (di vino) e Is 30,14, «giara di vasai» (גַּיָּא יוֹצְרִים) / «giara di coccio» ἀγγείον ὀστράκινον). Va richiamato il passo di Ger 19,10 citato sopra, per la presenza non solo del medesimo sintagma nel TM e nei LXX rispettivamente, ma anche della stessa immagine di annientamento suggerita dal paragone con un vaso frantumato. Il profeta deve annunciare al suo popolo, da parte del Santo di Israele, il castigo per il suo peccato. Nella predicazione profetica sulla distruzione minacciata il contenitore di coccio ha un'interessante valenza simbolica di estrema fragilità.

Nei libri storici si parla di contenitori per raccogliere frutta e acqua. Dt 23,25 [26] è un comando contro l'ingordigia che proibisce la raccolta di uva del prossimo in un recipiente, dopo che ci si sia saziati di questa. 3Re 17,10 contiene il celebre invito di Elia alla vedova di Sarepta perché le porti un po' d'acqua da bere in un ἄγγος.

I tre passi di 3Re 17,12.14.16, appartenenti sempre all'episodio di Elia, testimoniano l'uso di ὑδρία «recipiente (liquidi e solidi)» e καψάχης «vaso, tazza», che nei LXX appare con la grafia senza -μ. I sintagmi sono simili ed equivalenti (v. 12: δρᾶξ ἀλεύρου ἐν τῇ ὑδρία καὶ ὀλίγον ἔλαιον ἐν τῷ καψάχῃ «una manciata di farina nella giara e un po' di olio nell'orcio»; vv. 14 e 16: ὑδρία τοῦ ἀλεύρου... καὶ ὁ καψάχης τοῦ ἐλαίου «la giara della farina... e l'orcio dell'olio»). Nel TM troviamo rispettivamente בָּרֵי «secchio, cesto», di cui il greco κάδος può essere un prestito e Πῆξ «brocca, giara».

La medesima corrispondenza בָּרֵי / ὑδρία si incontra in Qo 12,6 dove «la brocca dell'acqua spezzata alla sorgente» (συντριβῆ ὑδρία ἐπὶ τὴν πηγὴν) «e la carrucola rotolata nel pozzo» (συντροχάσῃ ὁ τροχὸς ἐπὶ τὸν λάκκον) sono metafore della morte.

Κάδος è hapax nei LXX in Is 40,15, dove i popoli diversi da Israele sono paragonati «a una goccia da un secchio» (σταγὼν ἀπὸ κάδου) paragonati alla grandezza e alla potenza di YHWH creatore. Nel TM c'è יֵיֶךְ «secchio». Il codice Alessandrino ha κάδος come variante di μέτρον in 2Par 2,9[10] a proposito della quantità di vino offerta da Salomone a Hiram re di Tiro per gli artigiani inviati a Gerusalemme. Nel TM c'è מֶדָה, unità di misura per liquidi.

Nell'episodio di David e Golia, 1Re 17,40.49, viene impiegato il diminutivo καθιον «bisaccia da pastore» (τῷ ποιμενικῷ), attestato solo qui, per rendere לִיָּבָה.

Il sostantivo ὕδρια, già incontrato in 3Re 17,12.14.16 e Qo 12,6 è l'angionimo più diffuso nei LXX, oltre che l'unico occorrente anche nel Pentateuco (nove volte) per l'anfora di Rebecca (Gen 24,14.15.16.17.18.20.43.45.46) e in Gdc 7,16.19.20 nell'episodio di Gedeone. Inoltre va ricordato 3Re 18,34 in cui Elia ordina al popolo «di riempire quattro brocche d'acqua e versarle sull'olocausto». Nelle diciassette occorrenze il lessema appare sempre come resa di דָּבָב.

Vanno segnalati due passi menzionati nel volume della Bonati, ma che non risultano pertinenti. In 3Re 14,2 non ci appaiono angionimi, ma di solito si inserisce qua il brano 1Re 12,24g/n: in 12,24i.l si nomina in greco un «vaso di miele» (στάμνον μέλιτος), dove στάμνος, dalla radice di ἴστημι «brocca, orcio, vaso, urna» nel TM דָּבָבָבָב.

In 1Re 16,1 sia i LXX sia il TM hanno il comando di YHWH a Samuele «riempi il corno di olio» (πλήσον τὸ κέρασ σου ἐλαίου/יָמַשׁ הַקֶּרֶן אֵלַי) per l'unzione del nuovo re di Israele, della stirpe di Iesse.

Gli altri angionimi trattati dalla Bonati non sono attestati nei LXX.

Il NT ne mostra una varietà ancora inferiore: in Mt 13,48 ἄγγος è hapax per designare le ceste in cui i pescatori ripongono i pesci buoni. Ci sono poi tre occorrenze di ὕδρια nel Vangelo di Giovanni. In Gv 2,6.7, l'episodio delle nozze di Cana si citano «le sei giare di pietra per la purificazione degli Ebrei» (λίθιναι ὕδριαι ἕξ κατὰ τὸν καθαρισμόν τῶν Ἰουδαίων). Infine in Gv 4,28 si menziona la brocca della donna di Samaria.

Nel volume i refusi sono molto rari: indipendenti per indipendenti (63, r. 22); micrasiatica per microasiatica (135, § 2, r. 14); giornio per giorno (136, § 3, 6); lettera per lettera (252, r. 13).

In qualche caso sarebbe stato opportuno scegliere una forma più adeguata linguisticamente: ricorrere per occorrere, di un lessema (15, § 1, r. 5; 117, r. 14; 260, § 8-9, r. 3; 290, r. 4; 295, r. 4 dal basso); forme omofone, più che altre accezioni per i significati derivati dal latino di βίχος 1) botanico: «veccia», *vicia sativa*; 2) «quartiere» *vicus* (33) distinte dal DGE; siriano per siriano (36, § 2, r. 8) parlando della lingua semitica antica; sullodato per succitato del luogo biblico (28, r. 13 dal basso); «Cospicui sono anche i composti» per «cospicuo è anche il numero dei composti», essendo questi più di una decina (217, r. 16).

A p. 4 è sfuggito un indicativo per un congiuntivo: «... è verosimile che il grado di successo dell'ipotesi vari a seconda del lemma, sebbene ci si augura (leggi auguri) di essere... riusciti a offrire qualche avanzamento...».

A p. 9 si citano *Antico e Nuovo Testamento*, che si sarebbero potuti raccogliere sotto la denominazione «Bibbia greca», ma nell'*index locorum* non compaiono menzioni di passi neotestamentari. A p. 58 ci sono alcune imprecisioni nella citazione dei passi della versione dei LXX – al di là della denominazione dei libri che segue il testo ebraico – come viene illustrato, per il racconto di Elia e della vedova di Sarepta «1 Ki. 17, 12, 3 (nonché 14,2 e 16,1)» dove la prima citazione è oscura e la terza errata.

Il lavoro di ricerca e studio compiuto dalla Bonati è molto pregevole non solo per la mole di materiale esaminato, benché attualmente soccorrano molte ri-

sorse informatiche, ma per l'attenzione prestata a ogni lessema e alle sue diverse testimonianze. Si tratta di un plauso all'impiego puntuale delle metodologie papirologica e filologica, che richiedono tanta attenzione anche visiva ai documenti analizzati. Andrebbe tuttavia approfondita la conoscenza delle problematiche del testo biblico per un utilizzo più probante della sua testimonianza.

Questa recensione è uno spunto per ribadire l'importanza dell'esame delle fonti papiracee greche, provenienti dalle sabbie dell'Egitto e di altri territori dell'antico Vicino Oriente, come la zona siro-palestinese, per la conoscenza della *koiné* e del mondo culturale che attraverso di essa si è espresso e diffuso.

Anna Passoni Dell'Acqua
Viale Toscana, 11
20136 Milano
anna.passoni@unicatt.it

G. BENZI – E. DI PEDE – D. SCAIOLA (edd.), *Profeti Maggiori e Minori a confronto. Major and Minor Prophets Compared* (Nuova Biblioteca di Scienze religiose 61), LAS, Roma 2019, p. 290, cm 24, € 19,00, ISBN 978-88-213-1348-6.

Il volume raccoglie i contributi presentati al convegno di Mantova (26-28 ottobre 2017) dal titolo: «Vi ho inviato con assidua premura tutti i miei *servi i profeti*» (*Ger 33,15*). *Profeti "Maggiori" e "Minori" a confronto*, e quelli del workshop dedicato a profeti maggiori e minori tenutosi all'interno del meeting annuale della European Association of Biblical Studies (Helsinki, 30 luglio – 3 agosto 2018). Ci sono, inoltre, alcuni articoli preparati specificamente per la pubblicazione. I due incontri citati si ponevano in continuità con quello tenutosi a Metz nel 2015 e i cui atti sono stati pubblicati nel volume E. Di Pede – D. Scaiola (edd.), *The Book of the Twelve – One Book or Many Books? Metz Conference Proceedings 5-7 November 2015*, Tübingen 2016.

Nella premessa (scritta in italiano e in inglese) si formula la domanda centrale che soggiace a questo volume: «si può parlare di uno o più rapporti all'interno del corpo profetico, e, se la risposta è affermativa, applicando quale/i metodologia/e?» (8).

I contributi sono suddivisi in tre sezioni. Nella prima («Il confronto tra Profeti Maggiori e Minori») sono compresi cinque contributi. Si inizia con G. Fischer («Some Observations on the Differences between Major and Minor Prophets», 17-23), che evidenzia le diverse modalità con cui i profeti affrontano la catastrofe nazionale del 587 e i differenti ritratti di Dio che si incontrano nei loro libri. Questi due aspetti segnalano la continua lotta per afferrare il senso della propria storia e della «insondabile natura del Dio biblico» (23). S. Paganini («Biblische Prophetie in der Bibliothek am Toten Meer. Einige Beobachtungen zu den Prophetenschriften in den Dead Sea Scrolls», 25-36) segnala che dai rotoli del Mar Morto contenenti libri profetici si può dedurre che a) il testo nel I sec. a.C. ancora non era standardizzato; b) i Dodici Profeti erano copiati come un unico rotolo ma commenta-

ti come singoli libri; c) il libro di Isaia è di gran lunga il più copiato e citato, gli altri libri profetici non hanno una grande influenza (sebbene l'abbia la categoria di profezia). E. Ben Zvi («Balancing shades of “historical”, “historical-blurred” and “trans-historical” contexts and temporal contingency in Late Persian/Early Hellenistic Yehudite memories of YHWH’s Words and prophets of old in the Prophetic Book Collection and its Subcollections», 37-54) constata che nei profeti minori la raffigurazione del passato tende a essere vaga su luoghi, momenti, circostanze specifiche; nei profeti maggiori sono invece maggiormente presenti memorie del passato ben collocate nello spazio e nel tempo. Il contributo esplora il significato di tale polarità per i «*litterati*» del tardo periodo persiano/primo periodo ellenistico per i quali queste raccolte avevano carattere autorevole. D. Scaiola («From the Word-Vision of the Prophet to the Prophetic Book», 55-61) analizza Is 8,16-18; 29,11-12; 30,8; 29,18; Ger 51,59-64; Na 1,1, mostrando come il personaggio del profeta tende a scomparire per lasciare posto allo scritto; da qui l'esigenza metodologica di concentrarsi sull'interpretazione dei libri profetici più che sulla ricostruzione della persona profetica. G. Benzi («L'inizio e la fine dei profeti posteriori. Is 1, Os 1-3 e Malachia: contatti testuali», 63-74) sostiene che i contatti indicati nel titolo del suo contributo offrono la chiave ermeneutica «di valore teologico per l'intero corpo profetico».

La seconda sezione («Approfondimenti esegetici e teologici») presenta sei contributi e si apre con quello di J.D. Nogalski («Isaiah and the Twelve: Scrolls with Parallel Functions in the Corpus Propheticum», 77-92) che paragona il rotolo di Isaia e quello dei Dodici soprattutto dal punto di vista dei riferimenti (espliciti e impliciti) a eventi o periodi storici: entrambi iniziano con riferimenti all'VIII sec. a.C. e terminano con riferimenti all'epoca degli inizi del Secondo Tempio; la prospettiva è evidentemente in una certa tensione con la tesi avanzata da Ben Zvi. D. Scaiola («Differenti organizzazioni del corpo profetico e ricadute di carattere ermeneutico e teologico», 93-104), partendo dal presupposto che «l'ordine in cui i libri biblici sono disposti nella tradizione ebraica (e cristiana) sia significativo dal punto di vista ermeneutico», formula alcune ipotesi riguardo alle intenzioni soggiacenti le tre principali liste di libri profetici presenti nella tradizione ebraica (Isaia-Geremia-Ezechiele-Dodici, Geremia-Ezechiele-Dodici-Isaia, Geremia-Isaia-Ezechiele-Dodici). E Di Pede («Le récit de vocation d'Amos: un élément d'unité du livre des XII ?», 105-113) suggerisce la lettura della vocazione di Amos in rapporto a tutto il libro dei Dodici attraverso l'analisi delle occorrenze dei verbi *šlb* («inviare») e *blk* (all'imperativo: «va'»), caratteristici dei racconti di vocazione. A. Groenewald («The Criticism of the Cult in the Books of Isaiah (1:10-20) and Amos (5:21-24) through the Lens of Trauma and Disaster Study», 115-126) propone una lettura dei due passi profetici come risposta al trauma della distruzione del 587 a.C., risposta che individua nell'iniquità del popolo, che ha portato Dio a rifiutare il loro culto, la causa della catastrofe. B. Rossi («Struggling for Authority. Prophecy and Torah in Jonah 3,8-10 and Jer 26,1-19», 127-138) argomenta la tesi che Gn 3,8-10 non sia costruito a partire da Ger 36, come sostenuto da alcuni autori, ma da Ger 26,1-19 sullo sfondo di Es 32-34. Lo scopo del brano è mostrare che solo il profeta che chiede la conversione comunicando la Torah è in grado di ottenere, come Mosè, il perdono divino che fa continuare la storia del popolo.

P. Rota Scalabrini («Jérémie et Habacuc: une étude comparée», 139-159), studia la possibilità di collegare i due profeti per l'uso del dialogo fra l'io divino e l'io profetico nonché per il riferimento alla scrittura della profezia; conclude che si può individuare con certezza la dipendenza del TM di Ger 51,59-64 (in relazione a Ger 25,13) da Abacuc, mentre altri aspetti rientrano piuttosto nella comune riflessione di epoca post-esilica sull'esperienza profetica.

La terza parte, con sei contributi, si intitola «Riletture e ricezioni». F. Landy («Traps and Metaphor», 163-179) studia l'uso della «trappola profetica» in Amos, Osea e Isaia: la tesi è che questo artificio retorico, che mira a intrappolare l'interlocutore affinché condanni sé stesso, diventa nei profeti dell'VIII secolo (e soltanto in questi) una metafora onnicomprensiva per la relazione fra Dio e il popolo. Y. Zakovitch («Joel Reads the Prophets», 181-197) analizza come in Gl 4,9-17 e 4,18-21 il profeta faccia uso di materiale profetico precedente, sia con citazioni e/o allusione dirette, sia con riferimenti indiretti alle unità letterarie da cui sono tratte le citazioni; l'autore di Gioele mostra inoltre consapevolezza di come il materiale profetico da lui ripreso alluda a sua volta ad altri testi. R. Vignolo («Il Nome divino (s-)confessato da Giona (Gn 4,2) nel contesto del libro dei XII Profeti», 199-213) si sofferma sulla ripresa di Es 34,6-7 in Gn 4,2 in stretta relazione con il successivo v. 3; la sua analisi si rifà al *De ira* di Seneca e agli studi della psicanalista J. Kristeva per individuare nei versetti citati una sfida distruttiva a Dio e non una confessione di fede. Inoltre, il confronto con Os 6,1-6 mostra la falsità della pretesa di Giona di «conoscere» il Dio misericordioso. X. Matoses («La cita de los profetas en Marcos 1,2-3 y su función pragmática», 215-229) ritiene che l'evangelista scelga volutamente di mettere sotto il nome di Isaia parole tratte anche da Malachia e da Esodo, per stimolare la riflessione del lettore e per suggerire che l'«inizio» che racconta nel suo libretto è il compimento della Legge e di tutte le profezie (per questo cita l'ultimo dei minori e il primo dei maggiori). M. Mani («La "profezia" in Lc 4», 232-272) offre un'analisi dettagliata della pericope lucana e del brano di Is 61 in essa citato, per mostrare come l'intento dell'evangelista sia di presentare Gesù come erede dei profeti dell'AT e profeta escatologico; la tesi è confermata da una breve analisi di come i temi evocati da Is 61,1-3 vengono ripresi nei profeti minori. A. Guida («At the roots of autobiography: prophetic writing and the signs of the self», 273-283) analizza i tratti autobiografici nei libri profetici, mostrandone le caratteristiche salienti dal punto di vista narrativo e concludendo che sono coerenti con l'identità stessa del profeta quale testimone del *pathos* divino per l'umanità.

Il volume non contiene indici degli autori e/o dei passi biblici, che sarebbero stati utili, e solo due articoli hanno una bibliografia finale che facilita la consultazione; ci sono diversi errori di stampa e varie incongruenze nella traslitterazione dei termini ebraici e greci. Questi difetti sono comunque ampiamente compensati dall'importanza e interesse delle tematiche affrontate dagli autori.

Filippo Serafini
Pontificia Università della Santa Croce
Piazza S. Apollinare, 49
00186 Roma
serafini@pusc.it

F. MANZI, *Tutto concorre al bene. Inchiesta biblico-teologica sulla sofferenza*, Città Nuova, Roma 2019, p. 183, cm 20, € 16,00, ISBN 978-88-311-8805-0.

La sofferenza nella vita umana, nelle sue ragioni effettive e di fondo, è un tema senza limiti temporali né risposte risolutive. Chiunque intenda considerarlo con effettiva serietà e cerchi di affrontarlo, trovando aiuto nelle tradizioni culturali antiche e nelle ricerche di soluzione che la scienza ha portato e sta portando avanti da millenni, non può che dotarsi della massima cautela, evitando qualsiasi forma di sensazionalismo.

Il libro di Franco Manzi è, certamente, un saggio interessante, che aiuta a riflettere e che, anche quando presta il fianco a critiche oggettive, non autorizza né spinge il recensore alla distruttività o all'irrisione.

Di fronte a una domanda («Perché esiste il male?») che, in quanto tale, non ha risposte intelligenti possibili, il biblista ambrosiano propone un itinerario di analisi e interpretazioni di testi scritturistici che aiuta ad approfondire i temi in questione in modo stimolante. Ecco alcuni esempi positivi: nel capitolo intitolato «La domanda delle domande» appare molto efficace la volontà di porre la questione del ruolo di Dio nella presenza del dolore nella vita umana secondo una sequenza intensa di interrogativi che inizia con le due formulazioni «*come si rapporta il Signore con la mia libertà? Mi aiuta, mi rispetta, mi costringe o semplicemente resta indifferente di fronte alla mie scelte, ai fatti che mi capitano, alle mie gioie e alle mie sofferenze?*» (11), e termina con quella «*come fa il Dio di Gesù Cristo ad essere con me ben più buono di un padre e di una madre se di fatto mi abbandona in balia del male?*» (13), domanda questa che è poi declinata in una serie di esempi inerenti a esseri umani dominati da alcool e droga, annientati da malattie incurabili e, condannati, allo sterminio nei campi nazisti o affogati nello tsunami giapponese senza che vi sia intervento benefico divino di sorta; puntuali e suggestive appaiono le osservazioni concernenti i passi di Ez 18 (40-41); del tutto condivisibili, anzi direi troppo garbate le critiche rivolte alla prospettiva, francamente triste e imbarazzante, con la quale il pur grande teologo svizzero von Balthasar affronta alcuni aspetti dei temi in questione (cf. 22ss.35-36.48); da diffondere è la considerazione di sintesi sulla fisionomia del Dio della rivelazione ebraico-cristiana così sintetizzata: «In positivo possiamo accogliere ciò che Dio stesso ci ha compiutamente comunicato di sé e della sua verità ultima mediante suo Figlio, interprete definitivo della stessa rivelazione biblica. L'insuperabile rivelazione di Cristo attestata nel Nuovo Testamento è ben lontana da una concezione "statica" di un Dio immutabile e impassibile... In ogni caso è innegabile che il rasserenante euanghélion di Gesù si incentri su un Dio-Abbà che ama senz'alcuna condizione preliminarmente tutti i suoi figli. Possiamo allora intuire che, proprio perché li ama, "patisce con" loro, ogniqualvolta essi soffrano» (82-83: ne ha parlato con una competenza ancora maggiore il teologo sistematico svizzero Sandro Vitalini, nel suo recente volume postumo *Dio soffre con noi? Il mistero del male nel mondo*);

Di palese intelligenza risulta la trattazione della fede cristiana nella risurrezione: «da un lato soltanto un Dio "com-passionevole" sentirà il desiderio di sal-

varci dalla morte e da ogni male fisico, psichico e morale. Dall'altro unicamente un Dio che rimanga Dio, cioè *più forte di ogni male*, potrà riuscire a farlo. A fondare questa professione di fede nell'onnipotenza *storica* di Dio è la testimonianza apostolica sul suo gesto *storico* di risuscitare Cristo dai morti» (92), ovviamente sempre riconoscendo che di testimonianze extra-bibliche sulla risurrezione del Nazareno non vi è traccia e che tutto dipende dalla fiducia che si ripone o meno nelle testimonianze apostoliche.

Assai apprezzabile è l'equilibrio con il quale Manzi parla della consapevolezza di Gesù di Nazaret sul momento della sua morte e sull'ora della fine della Storia, stando alla larga da qualsiasi interpretazione di onniscienza originaria, davvero disumanizzante (cf. 129); molto condivisibile appare l'interpretazione che l'autore dà al «ritardo» con il quale il Nazareno acconsente alla richiesta della donna sirofenicia circa la liberazione dalla sofferenza della figlia (cf. Mt 16,17), un'interpretazione che radica il tutto nella maturazione vissuta da Gesù stesso sulla «destinazione universale della sua missione messianica» (136).

Accanto a tutti questi momenti del libro ve ne sono altri che mi sono parsi assai meno convincenti o, talora, culturalmente ed esistenzialmente almeno discutibili. Vediamone una breve silloge.

È necessario arrivare al «compimento definitivo della rivelazione divina portata a termine da Cristo» per escludere che la deportazione ebraica a Babilonia sia stata scatenata direttamente da Dio a fini punitivi verso «il popolo peccatore» (46)? Non è doveroso ragionare in questi termini anche in una logica pre-neotestamentaria o non neo-testamentaria?

È proprio sicuro che «per Gesù la preghiera fosse l'ambito privilegiato per portare a termine un discernimento costante sulla propria vita» (102)? È incontestabile che, testi evangelici alla mano, fosse un momento esistenziale molto importante, assai più dubbio che fosse «il più importante» (basta considerare il passo di Mt 16,17 prima citato, per trovare un episodio certamente non di poco conto in questa prospettiva di discernimento esistenziale gesuano).

Le notazioni proposte su Gv 2,1-11 alla p. 121 e alla p. 158 mi paiono al di sopra del testo e le considerazioni sui matrimoni e la loro tenuta (122) mi paiono di un livello culturale notevolmente al di sotto di quello riscontrabile nell'insieme del libro.

L'insistenza, radicata assai legittimamente nella rivelazione biblica, sull'importanza della preghiera di domanda (cf. 168-170), non fa spingere in modo eccessivo «verso il Cielo» e assai meno «verso gli altri», incoraggiando la speranza in un miracolismo d'intervento divino che – l'autore ne è certamente assai consapevole – è spessissimo dolorosamente frustrato dalla realtà?

Bella e, nello stesso tempo, molto discutibile mi sembra la p. 163 del libro: «Quante volte, trovandoci in serie difficoltà, nostre o altrui, abbiamo messo in dubbio l'efficacia della preghiera!... Che cosa implorare dall'Onnipotente, quando constatiamo che tra Milena e Giacomo, i quali pure si sposarono in chiesa, è esaurito per sempre il vino dell'amore (cf. Gv 2,3), che entrambi ormai attingono da altri? Invochiamo il "Dio di ogni consolazione" (2Cor 1,3) che benedica e renda felici le loro nuove famiglie? Ma quanta sofferenza dovranno patire, senza colpa alcuna, le loro due figlie, Angela e Laura, settimanalmente sballottate

da una casa all'altra? Quanta amarezza dovranno celare i genitori sia di Milena che di Giacomo, che seguiranno a colpevolizzarsi invano di non essere riusciti a trasmettere il valore della fedeltà matrimoniale, su cui pure hanno scommesso la vita? Preghiamo allora Dio che metta mano alla sua grande potenza (cf. Ap 11,18) e faccia in modo che Milena e Giacomo abbandonino i rispettivi compagni e tornino a vivere insieme? Ma che ne sarà dei figli che nel frattempo entrambi hanno messo al mondo con i nuovi partner? Davvero "non sappiamo come pregare in modo conveniente" (Rm 8,26) e nemmeno che cosa chiedere al Signore. In tanti casi, restiamo semplicemente senza parole».

Le domande poste dall'autore sono serie e legittime (meno lo sono certi riferimenti di qualcuna di esse, a cominciare dall'idea che un matrimonio in chiesa debba essere di valore superiore a un altro non celebrato in quel luogo). D'altra parte quali siano le priorità della preghiera, nella sequenza degli interrogativi proposti, mi paiono evidenti, se si è in presenza di figli nati dalle seconde unioni: occorre chiedere anzitutto che questi rapporti siano sempre più radicati nell'amore reciproco e che i rapporti con i partner precedenti e con i figli del matrimonio finito siano i più amorevoli e positivi possibili.

Chiunque abbia qualche esperienza nella pastorale familiare (per quattordici anni sono stato il biblista di riferimento della scuola per operatori di pastorale familiare delle Diocesi del Piemonte) sa bene che, non di rado, ci sono matrimoni in chiesa la cui difficile tenuta è abbastanza prevedibile anche prima che il matrimonio venga celebrato (lo dico da uomo positivamente sposato dal 1999, che sa benissimo che tutto può finire al di là di ogni speranza e che la fedeltà all'amore si costruisce giorno per giorno, come d'altra parte, *mutatis mutandis*, in qualsiasi vocazione, anche in quella presbiterale). E mai dobbiamo dimenticarci che il Dio del Sinai e di Gesù Cristo è quello che anzitutto libera dalla schiavitù, come ricorda Es 20,1, non quello che anzitutto va implorato, quasi fosse una divinità della tipologia «do ut des».

In conclusione si può comunque affermare che questo libro di Franco Manzi affronta, al di fuori di dolorismi e tradizionalismi, un argomento importante, offrendo occasioni di riflessione chiare e intriganti (la stessa selezione bibliografica finale può essere molto utile a lettrici e lettori non specialisti che volessero proseguire nell'approfondimento dei temi affrontati nel volume). Il testo è consigliabile a chi è interessato a riflettere seriamente su temi decisivi e drammatici, quali sono quelli della sofferenza e del dolore nella vita umana.

Ernesto Borghi
ISSR "Guardini" (Trento)
PFTIM (Napoli / Sez. San Tommaso d'Aquino)
Associazione Biblica della Svizzera Italiana (Lugano/CH)
Via Cantonale 2/a
CH-6900 Lugano
borghi.ernesto@tiscali.it

S. GRASSO, *Il Vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico*, Città Nuova, Roma 2019, p. 1071 cm 24, € 65,00, ISBN 978-88-311-3635-8.

Vede la luce nella sua edizione rinnovata e ampliata (cf. la precedente edizione: *Luca. Traduzione e commento*, Roma 1999) il commento al *Vangelo di Luca* di S. Grasso, professore di Esegesi del Nuovo Testamento presso la Facoltà Teologica del Triveneto, lo Studio Teologico Interdiocesano di Gorizia-Trieste-Udine e l'Istituto di Scienze Religiose di Udine e Gorizia. L'opera si impone per la sua ampiezza e densità, essendo frutto della lunga attività didattica e di ricerca, che l'autore ha svolto nel corso di molti anni. Fedele al suo stile essenziale, capace di un giusto dosaggio tra analisi esegetica e contenuto teologico, il prof. Grasso offre una lettura puntuale, aggiornata e stimolante del terzo Vangelo, ponendo in luce l'ambiente storico-culturale in cui l'opera lucana è prende forma e il profilo ecclesiale dei suoi destinatari. Il commentario è strutturato in tre parti, secondo un percorso pedagogico. La prima parte riassume l'architettura generale del Vangelo (15-32), la seconda parte, che è la più consistente, costituisce il commentario vero e proprio (35-912) e la terza parte (913-949) puntualizza gli aspetti letterari e teologici del testo lucano.

Il volume si apre con un capitolo introduttorio (15-32) che presenta la struttura del Vangelo di Luca, procedendo secondo un metodo induttivo e progressivo. Il libro lucano è introdotto dal celebre il prologo (Lc 1,1-4) a cui segue il «Vangelo delle origini» (1,5-2,52) che si apre e si chiude nel contesto del tempio di Gerusalemme (1,5-25; 2,41-50). Agli avvenimenti della nascita di Gesù e della sua infanzia, segue la sezione denominata «i prodromi della missione» (3,1-4,44) che comprende la presentazione di Giovanni Battista, il suo imprigionamento, il battesimo di Gesù, la genealogia, il racconto delle tentazioni e l'esordio del ministero in Galilea, dove il Cristo si rivela come profeta rifiutato, che opera segni e prodigi. La successiva sezione di Lc 5,1-9,50 si concentra sull'attività pubblica di Gesù in Galilea, a cominciare dal raduno dei discepoli (5,1-11. 27-32). Grasso pone in evidenza il ruolo programmatico del «discorso della pianura» (6,17-49) con cui l'evangelista presenta Gesù come «maestro» autorevole nella Parola e in Lc 7,11-17 e come «profeta» potente nel compiere miracoli. Nel corso della sua missione pubblica si sottolinea il motivo della misericordia del Signore, la sua attenzione verso le figure femminili, la predilezione per gli ultimi e i sofferenti. Un ulteriore tema lucano è centrato sul motivo del convito (simposio) e segnatamente sul dinamismo inclusivo della convivialità. Seguendo l'orientamento della ricerca, Grasso sottolinea il ruolo della grande inserzione di 9,51-19,46 in cui avviene la «svolta decisiva»: Gesù decide di orientare l'intera missione verso Gerusalemme (9,51-56). Il cammino verso la città santa rappresenta come il «filo rosso» che caratterizza l'evangelizzazione del Cristo, salvatore e profeta. Connotato dai diversi verbi di movimento, il grande viaggio (cf. la parola chiave «via»: *hodos*) del Signore a Gerusalemme rappresenta l'esodo (9,31) verso il compimento del progetto salvifico di Dio. Grasso ripercorre le diverse sezioni che caratterizzano l'itinerario di Gesù e dei suoi discepoli. La ricchezza degli insegnamenti si intreccia con il profilo dei diversi personaggi lucani, presentati

con abilità dall'evangelista mediante un giusto dosaggio delle scene e dei contesti narrati. Grasso include in questa sezione anche l'episodio profetico della purificazione del tempio (19,28-46), che prelude all'attività di Gesù nel centro culturale della città di Gerusalemme (19,47-21,38). L'ultima sezione del Vangelo (22,1-24,53) è rappresentata dal racconto di passione, morte, risurrezione e ascensione, che vengono suddivise in tre unità. La prima unità (22,1-46) è centrata sulla narrazione della cena pasquale. La seconda unità occupa i racconti del processo e dell'esecuzione capitale (22,47-23,56). La terza unità (24,1-53) è composta dal trittico che riporta l'episodio della tomba vuota (24,1-12), l'episodio di Emmaus (24,13-35) e l'apparizione del Risorto (24,36-49) che culmina nel racconto dell'ascensione (24,50-53).

Nella linea della disposizione strutturale segnalata, il prof. Grasso fa seguire l'ampio e accurato commento esegetico al Vangelo, che si caratterizza per la sua attenzione al testo canonico, tradotto con fedeltà e accuratamente studiato sul piano esegetico, mediante un approccio globale, prevalentemente di tipo sincronico. Il racconto lucano viene così spiegato e posto adeguatamente nel suo contesto storico e letterario. L'analisi tiene conto del dibattito recente, senza sposare un particolare indirizzo metodologico, ma rispettando lo sviluppo del testo e la sua configurazione storico-letteraria. Ogni unità analizzata viene articolata in tre passaggi: a) la traduzione del testo; b) l'articolazione; c) l'interpretazione, che culmina con una breve sintesi finale riassuntiva. Molto ricco risulta il confronto con la letteratura intertestamentaria e la tradizione giudaica ed ellenistico-romana coeva. Colpisce la capacità dell'autore di entrare nel dibattito esegetico, favorendo un «dialogo» critico e costruttivo con i principali studiosi contemporanei. Tale dialogo è confermato dalla copiosa bibliografia internazionale indicata nell'apparato delle note. In tal modo il lettore si sente accompagnato nello studio dei testi evangelici e sostenuto dall'approfondimento chiaro e puntuale del loro messaggio.

La terza parte del commentario è composta da quattro capitoli. Il primo capitolo (913-920) affronta le questioni riguardanti l'autore, lo scopo, la datazione e lo stile del terzo Vangelo. In linea con l'orientamento degli studi recenti, Grasso riassume i dati tradizionali del profilo dell'evangelista, un credente della seconda o della terza generazione cristiana, abile narratore, appartenente alla classe colta, forse di origine antiochena, che redige il suo racconto in «dialogo con la cultura del tempo» (915). Il Vangelo lucano è un esempio di lingua *koiné* caratterizzata da un ricco vocabolario, raffinato ed elegante (cf. 918). Spicca soprattutto l'abilità narrativa di Luca, che evidenzia la capacità di comunicare con efficacia ai diversi destinatari della sua opera. Nel secondo capitolo (pp. 921-926) Grasso affronta la questione delle fonti, limitandosi a richiamare i risultati del dibattito sulla formazione dei sinottici. Egli conclude affermando: «L'attuale terzo vangelo canonico risulta marcato da una evoluta concezione teologica, per cui l'autore non può essere considerato soltanto un collettore o un redattore, ma un narratore vero e proprio» (926). Il terzo capitolo (927-933) propone una riflessione circa il rapporto tra il Vangelo di Luca e l'Antico Testamento. Tale relazione – molto importante per la comprensione della teologia lucana – va compresa non solo alla luce delle citazioni esplicite che l'evangelista inserisce nella sua opera, ma an-

che «sulla base delle impressionanti e diffuse relazioni implicite» (928-929). Non solo l'evangelista fa riferimento alla versione greca dei LXX, ma «le numerose variazioni fanno pensare che egli si riferisca anche ad altre versioni come quella ebraica o dei *targumim*, a collezioni pre-esistenti o addirittura qualche volta sia egli stesso a cambiarle in base al proprio scopo narrativo (930-931). L'importanza della relazione con l'Antico Testamento – secondo Grasso – illumina soprattutto i procedimenti interpretativi che sono alla base della cristologia lucana e della sua presentazione messianica. Il quarto capitolo (934-948) espone in grandi linee la teologia del Vangelo di Luca. Grasso sposa una linea interpretativa «unitaria», ritenendo che il pensiero lucano sia da cogliere nella sua organicità non solo nel Vangelo ma anche negli Atti degli Apostoli. Riassumendo le peculiarità teologiche di Luca, vengono evidenziati una gamma di motivi che riassumiamo nei seguenti punti: a) il valore della «storia della salvezza» e il suo compimento cristologico; b) l'«universalità» della salvezza, realizzata nella persona e nella missione dei Gesù di Nazaret; c) L'identità dei discepoli, la realtà dinamica e plurale della comunità ecclesiale e la predicazione del *kerigma*; d) l'accoglienza del Vangelo della misericordia che apre alla conversione e produce il rovesciamento della condizione dei poveri e dei peccatori; e) la nuova vita dei credenti, la centralità della Parola e della condivisione, il rapporto con il popolo di Israele e la tensione tra presente storico e futuro escatologico.

Il volume si chiude con una bibliografia generale (951-965) a cui segue l'Indice scritturistico (969-1049) e l'Indice degli autori (1051-1066).

Il lavoro si caratterizza per chiarezza espositiva e coerenza metodologica. Ci limitiamo solo a segnalare un lieve refuso a p. 936, dove il titolo *Benedictus* va sostituito con *Nunc dimittis*. Siamo grati al prof. S. Grasso per questa opera così ricca e profonda, che costituisce uno strumento valido e aggiornato per lo studio esegetico e l'approfondimento teologico-spirituale del Vangelo lucano.

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

I. GARGANO, *Lectio divina sul Vangelo di Giovanni*, EDB, Bologna 2020, p. 303, cm 24, € 32,00, ISBN 978-88-10-20170-1.

Come annuncia il titolo, ci troviamo davanti a una *lectio divina* sul quarto Vangelo. L'autore, Innocenzo Gargano, è un monaco camaldolese, dottore in scienze ecclesiastiche orientali. Ha insegnato in varie Facoltà teologiche romane e al Pontificio Istituto Biblico e ha numerose pubblicazioni.

La *lectio* inizia dopo una brevissima introduzione e si sviluppa in 21 capitoli, uno per ogni capitolo del Vangelo. Non tutti i capitoli sono di uguale lunghezza (per esempio: il capitolo 19, che corrisponde a 42 vv. del Vangelo, è lungo 26 pa-

gine; il capitolo 20, che corrisponde a 31 vv., è lungo 6 pagine). Dentro ogni capitolo, l'autore si concentra su alcuni passaggi (ad esempio, a Gv 10,11-21 dedica quasi 6 pagine, a Gv 10,22-42 ne dedica 2).

Anche se non c'è una presentazione sistematica del Quarto Vangelo, il lettore troverà lungo il libro dei commenti sui suoi grandi motivi teologici (il Logos, l'ora, la glorificazione, la luce...) e alcune questioni riguardanti la composizione, come l'articolazione originale dei cc. 5-8 e dei discorsi dell'addio (cf. 139, 225, 228, 231).

Alcuni brani rilevanti sono il Prologo, la samaritana, il buon pastore, l'interrogatorio di Gesù e la negazione di Pietro e, in generale, i discorsi di addio. In essi appaiono temi ricorrenti come l'unione con Gesù in una prospettiva sponsale (*passim*), la *kenosi*, nella linea dell'abbassamento di Gesù per condividere gli abissi esistenziali dell'uomo (per esempio, 52, 74-80, 119, 180, 255), l'amore come fonte di conoscenza e la «circuminsessione» tra Gesù e i suoi (il «dimorare in me e io in voi»). L'autore mostra anche la volontà di Gesù di lasciarsi conoscere e trovare nella sua Chiesa (242).

Secondo Gargano, per Gv la glorificazione è la manifestazione della verità (214) e, a sua volta, la verità è lo svelamento del piano del Padre (250). Non si tratta di una verità astratta, perché Dio è vita e amore. Attraverso la «circuminsessione» tra il Maestro e i discepoli, il cristiano – e la Chiesa nel suo insieme – gode e partecipa di quell'amore, fonte di vita e condizione per portare frutto (200).

Ci sono abbondanti riferimenti a brani precedenti e successivi del Vangelo (tra cui, il Prologo e la Passione), mostrando come alcuni temi sono presenti in tutta la narrazione. L'autore mette anche in relazione i passaggi di Gv con altri testi biblici (spesso Gen, Es e Ct per l'Antico Testamento, e le lettere di Paolo – come Ef – per il Nuovo Testamento).

Nell'introduzione al volume, Gargano fa notare come alcuni esegeti – che non nomina – considerano che la struttura del vangelo corrisponde a quella di un mandala, il cui centro sarebbe Gv 6,16-21: il brano della tempesta sedata, in cui Gesù grida ai suoi discepoli: «Sono io, non abbiate paura». In queste parole, vedono il desiderio dell'evangelista di avvicinare l'autodefinizione di Gesù all'autodefinizione di Dio davanti a Mosè in Es 3. L'autore sembra essere d'accordo con questa interpretazione di «Io sono», che intende come «Io sono sempre con voi», ma dice di non essere convinto della struttura (93). Infatti, dedica solo poche pagine al c. 6, concentrandosi inoltre su questo episodio. In questo caso, alla *lectio* segue una prosa ritmica (97-104), opera dell'autore stesso, «attraverso la quale racconto ciò che ha toccato il mio cuore e la mia mente il resto di questo capitolo del Vangelo di Giovanni, partendo dalla mia intuizione di fede» (93). Questa poesia – così come la selezione di inni liturgici nel c. 21 – riflette bene quella che lui stesso chiama «sensibilità particolare che chiunque potrebbe definire poetica, ma che continuo a considerare come una parte naturale, nel senso spirituale del termine, della mia lettura divina» (quarta di copertina).

L'editoriale segnala che l'opera «è frutto di quasi vent'anni di meditazioni (...) non è un libro di esegesi, ma un testo di teologia spirituale, con una sensibilità prettamente patristica, frutto non solo dell'attività accademica dell'autore, ma

anche del particolare cammino di Camaldoli». Ed è proprio questo che il lettore troverà. Anche se non si può parlare di esegesi nel senso accademico moderno, la si può considerare esegesi in quanto offre un'interpretazione ragionata e coerente. Per conoscere i principi che guidano il suo modo personale di fare la *lectio*, l'autore rimanda al suo libretto *Iniziazione alla "lectio divina"* (Bologna 2018). In ogni caso, lungo il libro il lettore troverà dei brevi commenti su come l'autore intende la *lectio* (per esempio, alle pp. 64, 93-97; 196; 225).

Quasi dall'inizio del commento a ogni brano, Gargano entra in livelli profondi del testo. La sua lettura potrebbe essere definita mistica (141, 190): a volte mistagogica (67, 276), a volte anagogica (143) e, più frequentemente, allegorica (50-58); sebbene non sia sempre facile distinguere l'una dall'altra. I riferimenti alla liturgia e ai Padri sono abbondanti. Cita soprattutto il Crisostomo, Cirillo di Alessandria, Agostino, Gregorio di Nissa, Gregorio Magno e anche Origene. A partire dai capitoli della passione, cita anche tre scrittori moderni (C.M. Martini, 226; B. Barnhart, 230; I. De La Potterie, 250).

All'interno della sua lettura spirituale, come già notato sopra, emergono spesso due prospettive: l'amore sponsale e la *kenosi* di Gesù. Nel primo caso, l'autore riconosce che l'applicazione della chiave sponsale in alcuni passaggi sono «affermazioni misteriose» (274), ma segnala che «non è una fantasia l'interpretazione mistica delle pagine di Giovanni. È in linea con coloro che hanno sperimentato, hanno conosciuto l'amore e quindi parlano. Certo, forse i padri fanno affermazioni molto alte, che ci danno anche oggi, ma sono il frutto della loro profonda esperienza, non elaborazioni intellettuali. Vivono nella Parola e dalla Parola e sono attenti a esperienze che anche a noi possono sembrare sconcertanti» (190). Una terza prospettiva della sua *lectio* è l'esperienza monastica, compresa quella orientale, dentro la quale l'autore sottolinea, naturalmente i riferimenti alla spiritualità dei camaldolesi (cf. 140, 180, 233).

La sua proposta ha la caratteristica di non distinguere i passi tradizionali della *lectio* (*lectio, meditatio, oratio, contemplatio*), ma offre un *continuum*. A volte, si possono intuire i diversi momenti secondo le espressioni che l'autore usa nella sua esposizione («leggiamo nel testo», «possiamo meditare», «possiamo chiederci se nella nostra vita...», «lasciarci colpire il cuore...»). Per quanto riguarda il momento della *lectio*, a volte dedica diversi paragrafi a spiegare l'etimologia di un verbo o di un aspetto particolare del testo; altre volte si sofferma sui possibili simbolismi. È, comunque, una *lectio* attenta alla vita e alla dimensione comunitaria. Per esempio, sa proporre considerazioni concrete sulla preghiera e le virtù cristiane prendendo spunto dall'esempio di Gesù (dalla mitezza alla lealtà nelle situazioni critiche, dalla libertà di coscienza al massimo rispetto della coscienza altrui, dalla forza – nata dalla fede e dalla speranza – per non lasciarsi trascinare dal turbamento al distacco da stili di vita che allontanano dall'intimità con Dio).

In conclusione, possiamo dire che il libro offre la lettura orante di uno che crede e ha sperimentato ciò che dice. Nell'insieme, la proposta dell'autore – difficile da sintetizzare in poche idee – è più che sostenuta. Naturalmente, il lettore può non essere in sintonia o d'accordo con alcune delle sue considerazioni, ma penso che riconoscerà la saggezza e la bellezza della maggior parte di esse. Per le

sue caratteristiche, la *lectio* può richiedere un lettore con una certa cultura teologica ed esperienza nel metodo della *lectio*, così come una certa vita interiore. Nel caso degli esegeti professionisti, il libro può essere un'occasione per avvicinarsi al testo evangelico in un modo diverso da quello accademico, molto vicino al sentire dei Padri. E questa è un'esperienza che arricchisce sempre.

Iranzu Galdeano
Pontificia Università della Santa Croce
Piazza Sant'Apollinare, 49
00186 Roma
i.galdeano@pusc.it

G. PULCINELLI, *La Giustizia di Dio, salvezza per chiunque crede. Il Vangelo paolino del Dio per noi* (CSB 91), Prefazione di R. PENNA, EDB, Bologna 2019, p. 184, cm 21, € 19,50, ISBN 978-88-10-41044-8.

Oggetto del volume sono alcune questioni centrali del messaggio paolino come il concetto di «giustizia di Dio», cuore del vangelo dell'apostolo con tante implicazioni per la comprensione del messaggio neotestamentario, il motivo dell'espiazione di Cristo e la sua concezione della giustificazione, l'interpretazione sacrificale di Gesù come svelamento dell'agape divina e infine il concetto di fede e l'idea di storia della salvezza. Circa il concetto di espiazione di Cristo l'A. aveva pubblicato nel 2007 una sua ricerca dal titolo: *La morte di Gesù come espiazione*.

Il volume si apre con una prefazione di Romano Penna seguita da una introduzione e 8 capitoli più una conclusione. Ripropone, in forma organizzata, l'attività di ricerca dell'A. sui temi del superamento della Legge e del ruolo della fede nella giustificazione pubblicata in precedenti articoli su riviste e miscellanee dal 1998 al 2017.

Vengono prese in considerazione le diverse sfaccettature della soteriologia paolina, a partire principalmente dalla Lettera ai Romani, senza trascurare gli altri scritti dell'apostolo. Il primo tema affrontato è quello dell'occasione e scopo della Lettera ai Romani oggetto di acceso dibattito tra gli studiosi negli ultimi cinquant'anni. I pochi indizi presenti nella lettera non consentono di definire realisticamente il quadro storico-religioso della comunità e delle relative motivazioni dell'invio dello scritto. Per sopperire siamo costretti a ricorrere al commentario dell'Ambrosiaster e alla lettera di Clemente degli anni '90 o al Pastore di Erma della prima metà del II secolo, entrambe di coloritura giudeo-cristiana. Poi c'è la questione se Romani sia un trattato teologico oppure una lettera che tiene conto della situazione dei destinatari per rispondere a questioni vitali della comunità romana o/e di altre Chiese. Mentre la seconda ipotesi viene oggi ridimensionata, anche sulla prima si dibatte. L'A ritiene che si debba tenere in maggior conto nel *Romanus Debate* il contenuto della *propositio* di Rm 1,16-17 perché importante per cogliere non solo gli sviluppi interni della lettera, ma anche

per capire la situazione storica della/e Chiesa/e di Roma. Paolo scriverebbe Romani prima di recarsi a Roma dopo la programmata visita alla Chiesa di Gerusalemme come autopresentazione e apripista del suo arrivo per farsi aiutare da loro in vista del viaggio in terra pagana come era quella di Spagna.

Il secondo studio è dedicato alla microunità Rm 3,21-22, *propositio* della sezione Rm 3,21-5,21, riguardante la giustificazione per fede. Le questioni dibattute sono il corretto significato e la funzione della espressione «giustizia di Dio», la portata dell'esclusione della Legge, il significato della *pistis Christou* se fede di Cristo o in Cristo, e la funzione del brano all'interno della lettera. Dopo aver messo a fuoco la delimitazione e il contesto letterario di Rm 3,21-22 e considerati i molti parallelismi tra Rm 1,16-17 e Rm 3,21-22c, passa all'analisi semantica dei versetti, soffermandosi sul sintagma «giustizia di Dio» in Paolo. Si dibatte tra gli studiosi se Paolo non dipenda da un concetto già presente nelle Scritture ebraiche oppure dall'ellenismo. La discussione verte inoltre sulla natura del genitivo, se soggettivo (indicante la qualità di Dio stesso) o oggettivo (la giustizia suscitata nell'uomo da Dio). Rifacendosi a Lyonnet, fa notare come occorra prescindere dal significato assunto in teologia a partire da Agostino come pure dal senso di giustizia nell'uso quotidiano (distributivo o retributivo). La soluzione più rispettosa è quella offerta da Käsemann nel 1961 che parlava della «giustizia di Dio» come espressione della sovranità di Dio sulla creazione, protesa alla giustificazione del peccatore e rivelata escatologicamente in Cristo. Una sfumatura concettuale attestata sia a Qumran (cf. 1QS 11,12) che in Dt 33,21 e nel *Test. Dan.* 6,10. Il ricorso alla greicità classica per chiarire il sintagma non è di grande aiuto. Più utile il ricorso alla *tsedeq/ts^cdaqah* dell'AT come condotta di due soggetti in conformità a un patto. Nei Salmi e nel Secondo-Terzo Isaia giustizia è messo in rapporto con misericordia-bontà-fedeltà-salvezza tanto da farlo ritenere un loro sinonimo (cf. Is 46,13). Una nozione presente anche a Qumran. Paolo in Romani riprende questa connotazione tardo giudaica di intervento salvifico-escatologico di Dio che rimane giusto nel retribuire e che partecipa a tutti gli uomini a motivo della fede in Cristo, attuando una nuova relazione tra Dio e l'uomo. La morte redentrice del Messia è la manifestazione escatologica della giustizia di Dio «testimoniata dalla Legge e dai Profeti» (Rm 3,21d) al presente. La formula *pistis Iēsou/Christou*, che ricorre sette volte in Paolo, e sempre senza l'articolo davanti al sintagma, fa propendere per un uso idiomatico con significato oggettivo. L'affermazione «per tutti quelli che credono» (v. 22c), rafforzata dalle parole «poiché non c'è differenza» (v. 22d), esprime il carattere universale della manifestazione della giustizia salvifica di Dio.

Il terzo capitolo è dedicato alla dottrina della giustificazione e alla sua rilevanza ecumenica, alla luce della *Dichiarazione congiunta sulla Dottrina della giustificazione* tra la Chiesa cattolica e la Federazione luterana mondiale del 31 ottobre 1999. L'A. fa un *excursus* sul percorso della ricerca da una cinquantina d'anni, a partire dal vescovo luterano svedese K. Stendahl (1921-2008), che diede inizio al ripensamento della prospettiva classica luterana, all'ipotesi della cosiddetta *New Perspective*, ovvero di una polemica paolina contro il *covenantal nomism* di E. P. Sanders, all'idea di una presa di posizione da parte dell'apostolo contro l'*identity markers* di J.D.G. Dunn. L'A. dopo aver passato in rassegna

le diverse criticità delle varie proposte, conclude che l'esegesi paolina di Lutero non sarebbe stata così lontana dal Paolo autentico, tranne che nella precipitosa identificazione tra il giudaismo legalistico e alcuni aspetti del cattolicesimo medievale, fino alla dicotomia tra Legge e vangelo.

Il quarto capitolo è dedicato a «Il concetto biblico-teologico dell'espiazione e la morte di Cristo *pro nobis*». Oggetto è la categoria dell'espiazione della morte di Gesù spesso collegata a partire da Anselmo d'Aosta con quella della soddisfazione vicaria con il rischio di presentare un Dio adirato e offeso dal peccato la cui giustizia va placata attraverso un sacrificio. L'immolazione del crocifisso avrebbe «soddisfatto» adeguatamente tale necessità. Attraverso un esame della terminologia ebraica e greca alla base del concetto biblico di espiazione si mostrano le criticità di tale prospettiva. Vengono vagliati i tre modelli interpretativi del concetto di espiazione emersi nel recente dibattito tra gli studiosi: 1) riscatto attraverso sostituzione o purificazione del tempio; 2) superamento della punizione; 3) donazione simbolica di una vita compromessa. Il motivo dell'espiazione vicaria è impiegato nel Quarto Canto del Servo sofferente di Is 52,13–53,12. Gli apocrifi dell'AT, Filone Alessandrino, Flavio Giuseppe, Qumran e *4Mac* sono in sostanziale continuità con l'AT. Differente è l'uso fatto dal NT del verbo *hilaskomai* in Lc 18,13 come richiesta di misericordia, mentre in Ebrei, in Paolo e in 1Gv sia il verbo *hilaskomai* che il sostantivo *hilasterion* richiamano il valore anticotestamentario di espiazione legandolo al sacrificio di Cristo. Di qui si desume che nel NT la morte di Cristo è espiazione in quanto atto di Dio e non dell'uomo. Dice più l'idea di «a favore di» o «a vantaggio di» che quella di «a causa dei nostri peccati». Il concetto di espiazione ha un valore finale «a favore dei nostri peccati», in linea con l'autocoscienza di Gesù di fronte alla sua missione. La sua morte ottiene l'espiazione-cancellazione-perdono dei nostri peccati, come momento culminante dell'azione salvifica di Dio sul piano escatologico.

Il quinto capitolo è dedicato alla «Morte di Gesù e la sua interpretazione sacrificale nel Nuovo Testamento». Gli scritti neotestamentari concordano nell'affermazione del valore salvifico della morte di Gesù. Ad argomentare sul tema è soprattutto Paolo che usa le formule «morire per» o «dare la vita» per noi/per voi/per tutti/per me. Se si guarda ai Vangeli si nota che gli apostoli erano impreparati a comprendere lo scandalo della croce. È stata la riflessione successiva nella cristianità primitiva che ha cercato di dare risposte alla domanda del perché della ignominia della croce. Nel Nuovo Testamento sono stati trovati diversi schemi interpretativi. R. Bultmann ne ha trovato cinque; G. Barth nove, tra cui quello dell'espiazione vicaria. Tutti questi schemi interpretativi attingono a modelli veterotestamentari. Il modello che si è imposto nella storia della teologia e nello sviluppo della dogmatica cristiana è stato quello dell'interpretazione sacrificale della morte di Cristo, fatta propria fino ad oggi dal popolo cristiano. Sia nel mondo biblico che in quello ellenistico, il sacrificio si concretizzava nell'offerta fatta alla divinità. Ma la morte di Gesù non ha niente a che vedere con i sacrifici offerti nel tempio di Gerusalemme o su un altare pagano, dal momento che ha tutte le caratteristiche della massima impurità cultuale: cadeva sotto la maledizione della Legge (cf. Gal 3,13 che cita Dt 21,23) ed era avvenuta al di fuori dello spazio cultuale. Accanto alla metafora sacrificale troviamo altre metafore nel

NT e soprattutto in Paolo come quella giudiziale di giustificazione, quella sociale di redenzione e quella culturale di espiatione. La morte di Gesù è accompagnata nella maggior parte dei casi dal cosiddetto *hyper* soteriologico con i verbi donare, consegnare, soffrire, dare la vita, morire (seguito dal complemento «i molti», «tutti», «me-noi-voi», «il fratello», «gli empi», ecc.). Delle 40 occorrenze, la metà le troviamo in Paolo, mentre tra i Vangeli si distingue l'uso fatto nel Vangelo di Giovanni. Secondo alcuni la menzione del sangue in Rm 3,25 legata a quella culturale di *hilastērion* («strumento di espiatione») indurrebbe a ritenere che Paolo lo consideri alla stregua del sacrificio per lo *Yom Kippur* (E. Lohse), ma la presenza di *hilastērion* non è sufficiente perché la morte di Gesù non è mai presentata come sacrificio culturale dato che non si usa il vocabolo *thyma* («sacrificio») e se usa il termine *thysia* lo fa solo in senso profano per la vita cristiana o per la prassi culturale da cui prende le distanze (cf. 1Cor 10,18). Tra l'altro i sacrifici si offrono a Dio e in questo caso Dio lo offrirebbe a se stesso. L'A. ritiene che la più valida critica all'interpretazione sacrificale della morte di Gesù negli scritti paolini sia stata fatta da Mclean. Stowers arriva ad affermare che la concezione paolina sia completamente opposta a quella del sacrificio giudaico. La sostituzione vicaria rimane appena accennata nella martirologia giudaica. Infine c'è da aggiungere che il «per noi» paolino non equivale semplicemente a «al posto nostro» dal momento che Cristo ha offerto se stesso, la sua vita «per noi» *non per Dio*.

Il sesto capitolo porta il titolo «Il significato agapico della sofferenza di Cristo e del suo sacrificio». Gli scritti neotestamentari lasciano trasparire la risposta alla domanda «come mai l'inviato di Dio ha dovuto soffrire e subire una morte così ignominiosa e per molti versi totalmente impreveduta?... e che significato e valenza assume tale soffrire e morire?» (102). È soprattutto Paolo a darla con le formule soteriologiche del «morire per» o «dare la vita» per noi/per voi/per tutti/per me. Tracce di questa interpretazione si trovano nei detti e fatti prepasquali dei Vangeli (es. Mc 10,45; 14,22.24), ma è tutta l'esistenza di Gesù fin dagli inizi a far parte di questa offerta. Come dichiara Eb 4,15b: «egli è stato messo alla prova in ogni cosa come noi, escluso il peccato». Lo testimoniano le tentazioni avvenute nel deserto dopo il battesimo; quelle affrontate durante il ministero; quella suprema, l'*agōnia* del Getsemani (Lc 22,44) e il grido della croce (cf. Mc 15,29-32 parr.). La parabola dei vignaioli omicidi dimostra che non solo Gesù conosceva il motivo biblico della persecuzione violenta dei profeti, ma che lo applicava a se stesso e alla sua missione (cf. Mc 12,1-12 parr.). Le parole dell'ultima cena («mio sangue... versato per molti» di Mc 14,24 // Mt 26,28, ecc.) mostrano come Gesù abbia dato una lettura salvifica della sua morte «per i molti» all'interno del disegno salvifico di Dio. Il valore salvifico dell'obbedienza e della morte di Cristo è ribadito dalla letteratura paolina (2Cor 5,21 «Colui che non aveva conosciuto peccato, Dio lo fece peccato in nostro favore, perché in lui noi potessimo diventare giustizia di Dio»; cf. Gal 1,4; 2,19-20; Rm 5,8; 5,19b; 8,32). Le tribolazioni del cristiano sono «tribolazioni di Cristo» in quanto sofferte a causa sua in lui, ricalcano le sue e sono sofferte come membro del corpo di Cristo che è la Chiesa a vantaggio della comunità. Non è la sofferenza in sé a redimere il mondo, «ma è l'atto donativo-agapico di Dio in Gesù Cristo, con il quale egli fino in fondo rimane fedele e solidale con tutti gli uomini, a ottenere la salvezza» (114). Nel sof-

frire di Cristo per noi si svela la sovrabbondanza dell'amore trinitario «disposto a tutto pur di salvare il mondo intero» (115).

Il settimo capitolo porta il titolo di «Anche Abramo ottenne giustizia mediante la fede. Paolo interprete delle Scritture alla luce di Rm 4». Oggetto non è l'analisi del tipo di testo biblico che aveva Paolo, l'elenco e le allusioni bibliche, il modo in cui riporta il testo, ecc., né il confronto tra l'esegesi paolina e quella moderna per le quali questioni rimanda agli studi di Ellis, Koch, Hays, Stanley, Watson e Pitta. L'intento dell'A. è presentare la metodologia esegetica di Paolo a partire da un brano rappresentativo come Rm 4. Dopo aver accennato al fatto che Paolo ricorra alle prime due delle sette regole di Hillel (*qal wachomer* e *gezerah shawah*), la prima delle quali aveva un corrispettivo nell'analogo principio della retorica greco-romana nel procedimento *a minore ad maius*, le tecniche ermeneutiche di Paolo non sono differenti da quelle degli scritti giudaici coevi. Brewer, a partire da autori precedenti al 70 d.C., distingue tra coloro che adoperano una esegesi di tipo scribale ovvero letterale (Hillel, Shammai, Yohannan b. Zakkai), perché la Scrittura è data da Dio in modo immutabile (che chiama *nomological exegesis*), da una non-scribale (*inspirational exegesis*) con un approccio alla Scrittura meno legato alla letteralità e al contesto (Qumran, Filone e Flavio Giuseppe). Paolo appartenerrebbe a questa seconda categoria per l'adattamento più libero delle citazioni alla sua argomentazione. A modo di esemplificazione dell'ermeneutica paolina viene presentata l'esegesi di Rm 4 dove con l'uso della *gezerah shawah* nei vv. 1-8 sottolinea il come si applica la giustificazione senza le opere ad Abramo e in 4,9-12 il quando, se prima o dopo essere stato circonciso, e questo per arrivare a tutti i credenti (4,13-25). Paolo non ricorre immediatamente all'argomento cristologico, perché voleva principalmente sottolineare la fede in sé come alternativa alle opere per il conseguimento della giustizia, anche perché non era possibile storicamente che Abramo credesse in Cristo. La fede di Abramo è quella «in colui che ha risuscitato Gesù» (4,24), ed è a Dio che Cristo rimanda. Paolo non manipola le Scritture ma cerca di recuperare i sensi del testo non ancora compresi per sostenere che quanto annunciava lui e gli altri credenti era già contenuto nelle Scritture ebraiche. «Non è soltanto la fede cristologica di Paolo (e della Chiesa primitiva) a illuminare il senso delle Scritture (senza che ciò assuma il tenore di un'imposizione o forzatura al testo), ma sono esse a loro volta a illuminare – anche – la sua cristologia» (138).

L'ottavo capitolo è dedicato a «La storia della salvezza secondo Paolo: compimento e rivelazione nell'evento Cristo». Due le direttrici individuate dagli studiosi in merito alla concezione della storia paolina: la linea classica che è prevalsa fino agli anni '60 del XX secolo secondo lo schema promessa-compimento e la linea apocalittica emersa più recentemente che sottolinea come con Gesù ci sia stata l'irruzione dell'elemento escatologico e l'inizio di una nuova creazione (cf. Gal 6,15; 2Cor 5,17). L'A. fa notare come queste due direttrici non si oppongano ma risultino compresenti nella concezione paolina della storia.

Più volte Paolo infatti nelle sue lettere riprende il motivo delle tappe della storia della salvezza, ricorrendo soprattutto all'AT e ai protagonisti di tale disegno divino. Lo schema più chiaro è quello delineato in Gal 3,1-4,7 quando parla del superamento in Cristo della legge mosaica: Cristo è «il diretto erede di quel-

la promessa, quasi un nuovo Isacco, il figlio della promessa» (148). Come faceva notare Lutero commentando Gal 4,4, «non il tempo fece sì che il Figlio venisse inviato, ma al contrario è l'invio del Figlio che fece la pienezza del tempo». Anche se nel testo di Gal 4,4 prevale la prospettiva storico-salvifica, non è assente la componente apocalittico-escatologica perché Dio interviene per mezzo della *missio* del Figlio. Lo stesso motivo è ribadito in Rm 8,3, anche se qui non si enfatizza la scansione cronologica dell'evento Cristo, ma si sottolinea di più l'aspetto incarnazionistico della missione del Figlio «in vista del peccato» (ovvero «per l'eliminazione del peccato»). La storia della salvezza ha un punto di partenza, la promessa di Abramo e un punto di arrivo, Cristo e l'inserimento dei credenti in lui. Sia in Romani che in Galati viene presentato il vangelo come rivelazione che ha per soggetto attivo Dio che interviene nella storia mediante Cristo: «la sua morte e risurrezione sono allo stesso tempo, l'incursione apocalittica-escatologica di Dio nel mondo a favore dell'uomo, una scelta che Dio ha fatto a prescindere dalla scelta che farà l'uomo. In questo senso Paolo, pur non presentando una teoria generale e ordinata della rivelazione, è a tutti gli effetti un teologo della rivelazione, cioè dell'«apocalisse» di Dio» (166).

Giacomo Lorusso
Via C.E. Buonpensiere, 18
70024 Gravina di Puglia (BA)
giacomolorusso59@gmail.com

LIBRI RICEVUTI

- AGUIRRE R. (ed.), *De Jerusalén a Roma. La marginalidad del cristianismo de los orígenes* (Ágora), Verbo Divino, Estella (Navarra) 2021, p. 272, cm 23, € 23,00, ISBN 978-84-9073-675-3.
- BONATZ D., *Middle Assyrian Seal Motifs from Tell Fekheriye (Syria)* (Tell Fekheriye Excavation Reports 1), de Gruyter, Berlin-Boston, MA 2021, p. VIII-139, cm 28, € 99,95, ISBN 978-3-11-069123-8; e-ISBN 978-3-11-069193-1.
- CALDUCH BENAGES N., *Pan de sensatez y agua de sabiduría. Estudios sobre el libro de Ben Sira*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2021, p. 456, cm 24, € 37,00, ISBN 978-84-9073-512-1.
- CHIORRINI E., *Iterazioni sinonimiche nella Lettera di Giacomo. Studio lessicografico ed esegetico* (Analecta 89), Edizioni Terra Santa, Milano 2020, p. 464, cm 24, € 45,00, ISBN 978-88-6240-785-4.
- DE PALMA G., *Fraternità e discepolato nei Vangeli sinottici*, Sardini, Bornato in Franciacorta (BS) 2021, p. 228, cm 24, € 26,00, ISBN 978-88-7506-237-8.
- DESTRO A. – PESCE M., *Il Battista e Gesù. Due movimenti giudaici nel tempo della crisi*, Carocci, Roma 2021, p. 268, cm 21, € 23,00, ISBN 978-88-290-0497-3.
- De Virgilio G., *Vangeli Sinottici e Atti Degli Apostoli*. Tradizione, redazione, esegesi, teologia, Edusc, Roma 2021, p. 588, cm 25, € 40,00, ISBN 978-88-8333-955-4.
- LAMBRECHT J., *Intended Sense in Scripture II. Fifty More Exegetical Notes on the NT (2020-2021)*, Scholars Press, Mauritius 2021, p. XI-371, cm 22, € 108,00, ISBN 978-613-8-94771-4.
- LEPORE L., *Ciro il grande l'uomo della pace*, Sardini, Bornato in Franciacorta (BS) 2020, p. 257, cm 24, € 30,00, ISBN 978-88-7506-236-1.
- MOSETTO F., *Marco nella sinfonia delle Scritture* (Commentari Biblici), Queriniana, Brescia 2021, p. 292, cm 23, € 24,00, ISBN 978-88-399-1138-4.
- SKA J.-L., *Il libro dell'Esodo* (Biblica), EDB, Bologna 2021, p. 159, cm 21, € 16,00, ISBN 978-88-10-22191-4.
- STEFANI P., *Bibbia e Corano, un confronto*, Carocci, Roma 2021, p. 246, cm 21, € 19,00, ISBN 978-88-290-0926-8.
- STRENKOVÁ I., *Devastata è Ninive. Studio esegetico di Na 3,1-7 alla luce del suo contesto storico-letterario*, Univerzita Komenského v Bratislave, Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta, Bratislava 2020, p. 382, cm 25, s.i.p., ISBN 978-80-223-5050-1.
- The Samaritan Pentateuch. A Critical Editio Maior, Volume 1. Genesis*, edited by STEFAN SCHORCH. In collaboration with E. BURKHARDT – U. HIRSCHFELDER – I. WANDREY – J. ZSENGELLÉR, de Gruyter, Berlin-Boston, MA 2021, p. LXIV-451, cm 24, € 119,95, ISBN 978-3-11-070950-6; e-ISBN (PDF) 978-3-11-071178-3.
- VANNINI F., *Solo Dio è giusto (Sir 18,2). Una lettura di Sir 18, 1-14 alla luce della santità di Dio*, Cittadella, Assisi 2020, p. 271, cm 21, € 18,90, ISBN 978-88-308-1769-2.

ROBERTO GIOVANNI TIMOSSÌ

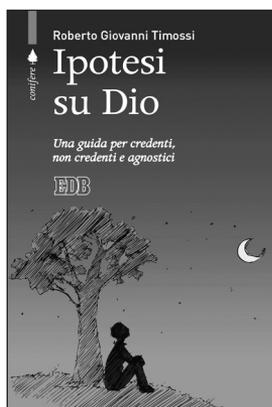
Ipotesi su Dio

Una guida per credenti,
non credenti e agnostici

Oggi la domanda sull'esistenza di Dio sembra non interessare. Eppure gli esseri umani non possono sfuggire agli interrogativi fondamentali sull'origine di tutte le cose e sul senso della propria esistenza. Al fondo di ogni riflessione e convinzione si trova il problema di conferire un significato al proprio esserci e al mondo stesso: per vivere abbiamo bisogno di nutrire fiducia nella vita, dobbiamo cioè affidarci a un senso che la giustifichi e la fortifichi.

Il contesto attuale dominato dalla scienza moderna e dalla tecnologia costringe inoltre ad affrontare le questioni del senso della vita e dell'universo in maniera nuova rispetto al passato. Il libro si colloca in questo scenario.

«CONIFERE»



pp. 160 - € 16,00

EDB Edizioni
Dehoniane
Bologna

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

www.dehoniane.it

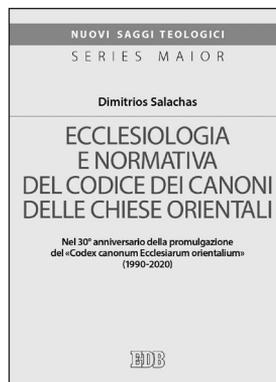
DIMITRIOS SALACHAS

Ecclesiologia e normativa del Codice dei canoni delle Chiese orientali

Nel 30° anniversario della promulgazione del
«Codex canonum Ecclesiarum orientalium» (1990-2020)

Il 18.10.1990 Giovanni Paolo II promulga il *Codex canonum Ecclesiarum orientalium*. L'esistenza di due Codici di diritto canonico, uno per la Chiesa latina e uno per le Chiese orientali cattoliche, è l'esito dell'ecclesiologia del Concilio Vaticano II.

È il principio dell'unità della Chiesa universale nella legittima diversità: unica fede professata in diverse teologie, celebrata nelle diverse liturgie, testimoniata nelle diverse discipline. Si tratta del patrimonio liturgico, teologico, spirituale e disciplinare delle Chiese che hanno origine dalle tradizioni alessandrina, antiochena, armena, caldea e costantinopolitana.



«NUOVI SAGGI TEOLOGICI - SERIES MAIOR»

pp. 400 - € 35,00

EDB Edizioni
Dehoniane
Bologna

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

www.dehoniane.it

PRIMO MAZZOLARI - GUIDO ASTORI

«Ho bisogno di amicizia»

Lettere 1908-1959

*A cura di Bruno Bignami e Umberto Zanaboni
Postfazione di monsignor Gualtiero Sigismondi*

Le oltre trecento lettere raccolte nel libro consentono di approfondire la profonda amicizia tra don Mazzolari e don Astori. Compagni di ordinazione, i due preti cremonesi condividono l'esperienza di cappellani militari nella I guerra mondiale, prima di occuparsi di alcune parrocchie della diocesi: Mazzolari a Cicognara e Bozzolo, nel mantovano, Astori a Bordolano, Casalbuttano e Sant'Agata a Cremona.

Il testo mette a tema l'amicizia presbiterale, uno degli aspetti più interessanti ma anche poco sondati della spiritualità sacerdotale. I testi d'archivio in appendice consentono di riscoprire, tra l'altro, il discorso funebre di don Guido al funerale di don Primo.

«PRIMO MAZZOLARI»

pp. 344 - € 28,00



EDB Edizioni
Dehoniane
Bologna

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

www.dehoniane.it

GIAN FRANCO SVIDERCOSCHI

Un Concilio e sei Papi

Vi racconto sessant'anni di Chiesa

Dove va la Chiesa? Per tentare una risposta il libro parte da sessant'anni fa, da quella svolta decisiva che fu per il cattolicesimo il concilio Vaticano II. Da quando l'autore, giovanissimo, venne mandato dall'agenzia ANSA in Vaticano, giorno dopo giorno ha seguito la traiettoria della Chiesa nel passaggio di millennio. Sei Papi, e gli ultimi tre non italiani. Una religiosità che cambiava, si rinnovava, esprimendosi in un nuovo modo di intendere e vivere il Vangelo; ma anche crisi profonde, divisioni, scandali. E, nel raccontare la storia della Chiesa, l'autore ha aggiunto la sua testimonianza personale, i suoi rapporti con i Papi e vari episodi inediti.



«LAPISLAZZULI»

pp. 192 - € 16,00

EDB Edizioni
Dehoniane
Bologna

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

www.dehoniane.it

FRANCO MOSCONI - SALVATORE NATOLI

Sperare oggi

Prefazione di Milena Mariani

Il confronto che si dipana nelle pagine del libro tra dom Franco Mosconi, monaco camaldolese, e Salvatore Natoli, filosofo «laico», ripensa la speranza dentro «l'oggi», come forza fecondante e lievitante della realtà. Il primo fa riecheggiare la potente tradizione dei profeti biblici e il secondo la grande tradizione filosofica che convoca Baruch Spinoza, ma anche Ernst Bloch con il suo *Il principio speranza*. Ne nascono due percorsi d'invitante e non ovvia profondità, lontani ma non opposti, graffianti proprio per una fedeltà al presente che non si identifica con la cronaca e non indulge alla lamentela.



«CATTEDRA DEL CONFRONTO»

pp. 80 - € 8,00

EDB Edizioni
Dehoniane
Bologna

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

www.dehoniane.it

LEONARDO BECCHETTI - ELISABETTA TRIPODI

Cambiare il mondo

Prefazione di Enrico Zaninotto

Si è portati ad attribuire al cambiamento un significato positivo. Ma cambiare il mondo non ha in sé alcun significato di valore. Dentro al cambiamento del mondo stanno i grandi progressi che migliorano il benessere dell'uomo e lo rendono maggiormente cosciente e capace di controllare quanto gli sta intorno, ma ci sono anche disastri ecologici, cambiamenti antropologici devastanti, genocidi consapevoli o inconsapevoli. Cambiare il mondo è un obiettivo o una pulsione fondamentale insita nell'uomo che dobbiamo imparare a controllare e a indirizzare verso fini comuni? E abbiamo gli strumenti per capire come indirizzare il cambiamento?



«CATTEDRA DEL CONFRONTO»

pp. 104 - € 10,00

EDB Edizioni
Dehoniane
Bologna

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

www.dehoniane.it

CHIARA SARACENO - LUCIANO MANICARDI

Complessità

Introduzione di Enrico Zaninotto

Nell'uso comune utilizziamo le parole «complessità» e «complesso» per denotare qualcosa di difficilmente comprensibile, di cui non è scontato venire a capo. Dietro questo concetto stanno in realtà molte idee diverse, formalizzate in matematica, in fisica e nelle scienze sociali. Nei vari ambiti si è cercato di precisare quali fenomeni possano essere definiti «complessi» e come il carattere della complessità possa essere misurato, se non addirittura compreso, individuando alcune «leggi». Se ci si riferisce ai fenomeni sociali è possibile dare alcune risposte a domande come: viviamo in un mondo più complesso che nel passato? E, se è così, di quali strumenti dobbiamo dotarci per capire e agire in presenza di questi fenomeni?



«CATTEDRA DEL CONFRONTO»

pp. 80 - € 9,00

EDB Edizioni
Dehoniane
Bologna

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

www.dehoniane.it