

Il giorno del giudizio nel *Secondo libro di Enoch*. Cronaca di un'escatologia intermedia

Il giorno del giudizio inteso come coronamento delle attese escatologiche del popolo eletto è tema centrale nella letteratura enochica. Tuttavia, mentre è stata attribuita particolare attenzione all'opera protoenochica, non è possibile affermare lo stesso per gli altri due libri di Enoch, meno apprezzati del primo per la loro attestazione tardiva. Infatti i testi, a noi pervenuti in paleoslavo e alcuni frammenti copti¹ (2 *Enoch*) e in ebraico rabbinico (3 *Enoch*), sono contesi tra la biblistica per il loro contenuto e la filologia medievale slava e semitica per la trasmissione materiale. Questa disforia scientifica ha occasionato un'impossibilità di approfondimento teologico rispetto a un filone letterario che riflette delle istanze di singolare importanza per l'escatologia ebraica e, di conseguenza, per quella cristiana.

Il presente contributo intende presentare un tema caratterizzante per la letteratura enochica: il giorno del giudizio. Ci si soffermerà in particolar modo sulla concezione escatologica del *Secondo Libro di Enoch*, esaminando due espressioni specifiche ricorrenti nel testo, ossia «giudizio immisurabile» e «giorno del Grande Giudizio».

Il testo e contenuto²

Il *Secondo Libro di Enoch*, detto anche *Libro Slavo di Enoch* è un testo cui la slavistica si è relazionata con non poche difficoltà, richiamando esso con il suo linguaggio criptico e sintetico il mondo dell'a-

¹ Cf. J.L. HAGEN, «No longer 'Slavonic' only. 2 Enoch attested in Coptic from Nubia», in A. ORLOV – G. BOCCACCINI (edd.), *New Perspectives on 2 Enoch. No longer Slavonic only*, Leiden-Boston, MA 2012, 7-34.

² Per la sezione isagogica cf. L. SANTOPAULO, «“Alzati e vieni con me”. Il Secondo Libro di Enoch tra Teologia Prosopica ed Iconoclastia», in G. TAVOLARO – L. SANTOPAULO (edd.), *Apocalittica ed Ermeneutica della Storia. Storia umana e salvezza trascendente*, Catanzaro 2017, 39-72.

pocalittica biblica, retaggio distante rispetto alla datazione delle versioni pervenuteci (X sec. ca.).³

Dal punto di vista testuale possiamo distinguere due varianti dell'opera, una lunga e l'altra decisamente più breve.

Colui che più di ogni altro ha dedicato il suo lavoro allo studio dell'opera è stato il filologo russo Matvej Sokolov, il quale dal 1882 al 1906, anno della sua dipartita, ha ricercato le migliori varianti del testo, risultando scopritore e compilatore dei diversi manoscritti in nostro possesso.⁴

Con la scoperta da parte di Sokolov nel 1886 del manoscritto 321 della Biblioteca Nazionale di Belgrado, il filologo russo considerò indiscussa la priorità della versione lunga su quella breve. Fu egli stesso a doversi smentire in seguito, come dimostra la prefazione alla sua versione postuma del 1910, a causa del ritrovamento del manoscritto di Uvarov del XV sec. anch'esso attestante la versione breve. Sokolov, evitando di demolire del tutto il lavoro fino ad allora condotto e di rivedere completamente le posizioni assunte, preferì definire il codice Uvarov una *versione intermedia*, presentando rispetto alle altre edizioni della versione breve alcune aggiunte (troppo poche, invero, perché lo si possa definire una versione a sé stante).

Lo studio di André Vaillant dimostrerà validamente la possibile origine delle due varianti, quella lunga e quella breve, fornendo una riflessione linguistica dettagliata. La forma breve, più conservativa di neologismi palesemente derivanti da una grammaticalizzazione di un lessico greco (come vedremo in corso d'opera) sarebbe per l'appunto una traduzione dell'originale greco del testo, ormai perduto; la versione lunga, invece, è definita come una prima revisione slava del libro stesso, ricca di espressioni tipiche del contesto ed epurata dagli arcai-

³ Il testo paleoslavo, a partire da un'analisi linguistica, non può essere collocato oltre il X sec. d.C. e i frammenti copti di Qasr Ibrim confermano la priorità della recensione breve del codice U, presupponendone una *Vorlage* greca sviluppatasi non oltre l'VIII-IX sec. d.C. La collocazione di *2En* in questo arco cronologico potrebbe altresì essere connessa alla sua teologia, che tende a marcare la priorità del culto diretto a Dio mediante la categoria di «volto» (*teologia prosopica*), enfatizzando la condanna degli idolatri, qui indicati non in senso traslato, ma intesi come coloro che producono materialmente dei simulacri (*aniconicità*). Infatti, lo sviluppo di tali tematiche teologiche ci porterebbe a inserire la ricezione letteraria di *2En* nel più ampio panorama del movimento iconoclasta.

⁴ Tutto il lavoro è stato poi raccolto nell'opera postuma M. SOKOLOV (ed.), *Slavyanskaya Kniga Enoxa Pravednago. Teksty, Latinskij Perevod i Isledovaniye (Il Libro Slavo di Enoch il Giusto. Testi, Traduzione Latina e Ricerca)*, Mosca 1910.



smi più astrusi.⁵ Il codice di Uvarov si presentò, in definitiva, come il manoscritto più completo di quelli fino ad allora rinvenuti e, giacché attestava la forma più breve del *Secondo Libro di Enoch*, fu considerato il manoscritto fondante più vicino all'originale ed è a questo codice che si rifarà il presente studio.⁶

Il contenuto del testo potrebbe essere diviso almeno quattro sezioni.

⁵ Cf. A. VAILLANT (ed.), *Le Livre des Secrets d'Hénoch. Texte Slave et Traduction Française*, Paris 1952, III-XXIV.

⁶ Proponiamo uno schema riassuntivo dei testimoni in nostro possesso:

– U. - Manoscritto della collezione Uvarov 3 (18) del XV sec. di redazione russa. Questo manoscritto fu edito da Sokolov (ms. U) nel 1910, 111-130 e da lui studiato.

– B. - Manoscritto della collezione Barsov, del XVII sec., anch'esso di redazione russa. Edito da Sokolov (ms. B), 1899, 83-107, e da lui descritto 1910, 54-69.

– N. - Manoscritto della Biblioteca Nazionale di Belgrado 151 (443), del XVI-XVII sec., di redazione serba, ma con qualche tratto che rivela una copia dal russo. Edito da Novaković, *Starine*, XVI(1884), 67-81; descritto da Sokolov (ms. N) 1910, 72-74. Il testo è particolarmente corrotto, interrompendosi bruscamente al capitolo XVIII con alcune interpolazioni del capitolo XXII e XXIII al capitolo XVII.

– V. - Manoscritto della Biblioteca di Vienna 125 del XVII sec., di redazione serba, con alcuni tratti russi ancor più evidenti che in N. Descritto anch'esso dal Sokolov (74-77). Presenta un testo praticamente identico a quello di N con pochissime varianti opportunamente discusse da Sokolov.

– B2. - è il manoscritto della collezione Barsov, datato al 1701, di redazione russa. Sokolov lo pubblica nell'anno stesso della sua morte nel 1910 e lo utilizzerà come testimone referenziale, seguendo nella sua pubblicazione la numerazione dei capitoli utilizzata da questo stesso codice. Questa scelta è probabilmente motivata dal migliore stato di conservazione del testo rispetto ad altre fonti.

– R. - manoscritto di recensione bulgara del XVI sec. Il testo rappresenterebbe una redazione moldava, ricco di imprecisioni e corruzioni occasionate dal territorio entro il quale sarebbe stato copiato, una zona di transizione per le lingue slave. Al di là delle questioni strettamente linguistiche, ciò che maggiormente interessa di questa fonte è la forma che essa riporta, un testo intermedio tra le recensioni brevi dei manoscritti precedenti e la forma lunga, in altre parole la variante che avrà maggior successo.

– P. - il manoscritto di Poltava del 1679 costituirà per molto tempo il testo referenziale per eccellenza per il *Secondo Libro di Enoch*, tanto da essere l'unico citato nella maggior parte degli studi che si andarono a sviluppare sul finire del XIX sec. Editto da A. Popov nel 1889, il manoscritto fu la base della traduzione latina di Sokolov nel 1910, il quale, pur dovendo ammetterne i tratti di secondarietà, non fu del tutto persuaso del primato del codice U. Vaillant, al contrario, critica duramente le scelte di Sokolov, considerando oltremodo evidenti i tratti secondari di P rispetto a U e lasciando intendere che la posizione di Sokolov fosse più determinata dalla difesa di un principio che dalla reale osservazione del dato testuale.

– A. - questo manoscritto parrebbe essere una copia diretta del codice Uvarov, una caratteristica immediatamente ravvisabile dalla reduplicazione di materiale in 18,2. Sebbene la recente pubblicazione di Navtanovich abbia reso il manoscritto un riferimento imprescindibile per la recensione breve di Andersen e Macaskill, le differenze con U sono del tutto irrilevanti e non pare necessaria alcuna integrazione.



– *Capitoli 1-8*: all'età di 365 anni Enoch è prelevato dalla sua dimora da due esseri divini che lo guidano attraverso i primi sei cieli. Nel primo egli contempla la sede dei fenomeni atmosferici:

Primo cielo⁷

И вознесоста мя на небо 1-е, и постависта мя тамо. И приведоста пред лице мое старейшину владыки звездных чиновъ, и показаша ми шествие их и прехожения их от года до года.

E mi portarono al primo cielo, lasciandomi lì. Posero davanti al mio volto i reggenti preposti agli ordini astrali e mi mostrarono il loro corso e i loro spostamenti di anno in anno.

Nel secondo cielo, poi, troviamo la prigione degli angeli ribelli:

Secondo cielo

И пояста мя на второе небо мужа тыи, и постависта мя на вторемъ небеси, и показаста ми ужники, блюдома судома безмерный. И ту видех аггелы осуждена, плачущи.

Mi presero quegli uomini e mi lasciarono al secondo cielo, e mi mostrarono dei prigionieri, in attesa di un giudizio senza fine. Vidi degli angeli condannati, che piangevano.

Nel terzo cielo gli sono mostrati sia l'inferno sia il paradiso degli uomini:

Terzo cielo

И пояста мя оттуда мужа, възведоста на третье небо, и постависта мя посреди породы. И место то невидимо добротою видения

Mi portarono via da lì gli uomini, mi trasportarono al terzo cielo e mi posero nel mezzo del paradiso. Quel posto ha un aspetto di una bellezza mai vista.

Il quarto cielo costituisce la sezione propriamente astrale, un tratto tipico di tutta la letteratura apocalittica:

⁷ Le citazioni saranno presentate con il testo originale a fronte in lingua paleoslava trascritto in alfabeto cirillico russo contemporaneo per questioni di ordine grafico e di fruibilità, tenendo presente che già la sola trascrizione rappresenta una scelta filologica non trascurabile. Le traduzioni sono dell'autore.

И воздвигоста мя на 4-е небо, и показаста ми се ту вся шествиа и вся луча солнца и месяца. И размерихъ шествие ею, сложих светъ ею.

Mi spostarono al quarto cielo e mi mostrarono tutti i movimenti e tutti i raggi di sole e luna. E misurai il loro moto, studiai la loro luce.

Al quinto cielo troviamo il riferimento a un'altra tradizione tipicamente enochica, ossia la menzione dei Vigilanti, gli esseri mitici nati dall'unione dei figli di Dio con le figlie degli uomini cui si riferisce Gen 6:

«Си суть григории, иже отторгу от Господа. (...) И снидоша на землю, и преторгу обещание на раме горе Ермонониа, оскврѣнати ся женами человеческими, и оскврѣниша ся. И осуди а Господь, и се рыдают о братьи своей, и окаризни бывшим».

«Costoro sono i Vigilanti, che si sono allontanati dal Signore. Scendendo sulla terra, hanno infranto la loro promessa a ridosso del monte Ermon, per unirsi alle figlie degli uomini. E si unirono. Il Signore li giudicò e questi piangono per i loro fratelli e per la sciagura su loro avvenuta».

Nel sesto cielo sono collocati i sette angeli che sovrintendono all'ordine universale:

И видех ту 7 аггель сочтань, светель и славен зело: и лица их, яко луча слъночна блещаша ся, несть различия лицу, или обдержания, или соприодръжания одръжа. Си строятъ, изучають мирское благочинение.

E li vidi sette angeli uniti, splendenti e pieni di gloria: i loro volti splendevano con i raggi del sole, ma non si poteva distinguerne il viso, né le dimensioni, né i cambiamenti delle vesti. Questi stabiliscono e insegnano il buon ordine del mondo.

– *Capitoli 9-11*: Enoch è ammesso, sotto la guida di Gabriele, al settimo cielo, nel quale può contemplare la gloria del volto di Dio:

Видехъ Господа, лице его силно, и преславно, и страшно. Кто есть исповедати, объяти сущее лице Господне, силное и престрашное, или многоочное его и многогласное, и безрукотвореный превеликий престоль Господень, или стояние еже есть о немъ херувимстей и серафимстей вои, или непременно, или неисповедаемое, немолчное и славное его служение.

Vidi il Signore, il suo Volto forte, glorioso e terribile. Chi può riportare, spiegare il Volto sostanziale del Signore, forte e terribile, dai molti occhi e dalle molte voci, l'acheropito immenso trono del Signore, o la presenza presso di lui delle schiere di Cherubini e Serafini, o l'immutabile, ineffabile, glorioso suo servizio, che giammai tace?

Dopo l'unzione di Enoch da parte di Michele, Enoch viene inviato a riferire ai suoi figli quanto ha visto e a metterli in guardia in vista del giudizio del Grande Secolo:

Ныне же, Еноше, даю ти рок преждания 30 дний, сътворити в дому твоємъ и глаголати сыномъ своимъ от мене и домъчадцемъ своимъ. И всякъ, иже есть храняй сердце свое, и да прочтуть и разумеють, яко несть развее мене. И по три десяти днехъ аз пошлю агтель по тя, и возмут тя ко мне от земля, и от сыновъ твоих; возмут тя ко мне, яко место уготовано ти есть, и ты будеши пред лицемъ моимъ отселе и до века. И будеши видя тайны моя, и будеши книжникъ рабом моимъ, зане будеши написая вся дела земная и сущих на земли и на небесех, и будеши ми въ свидетелство Суда Великаго Века». Все глагола Господь ко мне, якоже глагола мужь къ искренему своему».

«Ora, o Enoch, ti do un periodo d'attesa di 30 giorni, per dimorare in casa tua e parlare ai tuoi figli da parte mia e ai tuoi familiari. Chiunque custodisca il proprio cuore, legga e comprenda che non c'è altri al di fuori di me. Tra trenta giorni io invierò gli angeli da te e ti porteranno a me dalla terra, poiché il tuo posto è stato preparato e tu starai presso il mio Volto da allora e per sempre. Contemplerai i miei segreti e sarai lo scriba a mio servizio, perché scriverai tutti i fatti terreni e degli esseri della terra e del cielo e sarai per me testimone del giudizio del Grande Secolo». Tutto mi ha detto il Signore, come parla un uomo con il proprio simile.

– *Capitoli 13-20*: questa sezione costituisce il testamento di Enoch ai suoi figli e ricalca il genere letterario dei testamenti patriarcali:

Не речете, чада моя, «отець съ Господомъ есть и умолит ны от греха». Видите, яко вся дела всякого человека аз написаю, и никтоже моего рукописания расказити, зане Господь все видитъ.

Non dite, figli miei, «nostro padre è con il Signore e ci redimerà dal peccato». Badate che io scriverò tutte le opere di ciascun uomo, nessuno potrà distruggere i miei manoscritti, perché il Signore vede tutto.

Alla fine dei trenta giorni è assunto per sempre al servizio del Volto del Signore.

– *Capitoli 21-23 - Esaltazione di Melchisedek*: comincia qui una sezione indipendente, nella quale si parla delle origini e della vocazione dei patriarchi antediluviani, tra i quali è inserito Melchisedek. Il re di Salem, infatti, sarebbe nato prima del diluvio da Nir, nipote di Matusalemme. Rapito al cielo prima dell'inondazione, Melchisedek sarebbe stato rimandato in seguito sulla terra come sacerdote dell'Altissimo:

Услыша Господь Нира, яви ся ему въ видении ношнемъ и глагола ему: «Се уже, Нире, велико гибение бысть на земли, к тому не тръплю ни поносу. Се аз мышлю вскоре низъпустити погубление велико на землю. А о отрочати не печалуй, Ниръ, зане аз по мале пошлю архаггела своего Гаврила, и приметь отрока, и посадить его в рай Едемъstem, не погибнуть с погыбущими. И азъ показах и, и будет ми ерей ереемъ в веки Мелхиседекъ. И свящу и, и преставлю и в люди великы свящаа мя».

Il Signore ascoltò Nir, gli apparve in sogno e gli disse: «Ecco, o Nir, che la grande distruzione incombe già sulla terra, non tollererò né sopporterò oltre. Per questo penso di far cadere quanto prima una grande distruzione sulla terra. Tuttavia non affliggerti per il bambino, o Nir, perché io invierò a breve il mio arcangelo Gabriele a prendere il bambino e a collocarlo nel paradiso di Eden, affinché non muoia con quanti stanno per perire. Io l'ho esposto e sarà sacerdote dei sacerdoti in eterno Melchisedek. Lo santificherò e lo presenterò a un grande popolo che mi santificherà».

«Un giudizio immisurabile»

Il primo riferimento al giudizio compare già nel secondo cielo nella visione della prigionia degli angeli ribelli.

[4] И пояста мя на второе небо мужа тыи, и постависта мя на вторемъ небеси, и показаста ми ужники, *блюдом*а судом*а* безмърныи. И ту видѣх аггелы осуждена, плачющи, и глаголах мужема, иже со мною: “Что ради мучена суть?” Отвѣщаста ко мнѣ мужа: “Злоступницы Господни суть, не послушающа гласа Господня, но своею волею съвѣщавше”. И пожалих си о них. Поклониша ми ся аггелы, рѣша: “Мужю Божьи, да ся помолил о нас ко Господу”. И отвѣщах к нимъ, и ркох: “Кто есмь азъ — человекъ мертвен, да ся помолу о аггелѣх; кто же вѣсть, камо поиду или кто усящат мя, или кто помолит ся о мнѣ?”

[4] Mi presero quegli uomini e mi lasciarono al secondo cielo, e mi mostrarono i prigionieri, in attesa di un *giudizio immisurabile/infinito*. Vidi gli angeli condannati che piangevano. Allora chiesi agli uomini che erano con me: «Perché sono tormentati?». Gli uomini mi risposero: «Sono quanti hanno offeso il Signore, quanti non ascoltarono la voce del Signore, ma si affidarono al consiglio della propria volontà». Mi afflissi per loro. Gli angeli si prostrarono davanti a me, dicendomi: «Uomo di Dio, prega per noi il Signore». Risposi, dicendo: «Chi sono io, un mortale, per pregare per gli angeli? Chissà dove andrò, chi mi incontrerà o chi pregherà per me?».

Il testo fa riferimento a un giudizio già avvenuto, definendo gli angeli «condannati»,⁸ e ne lascia presagire uno futuro, riportando l'attesa di un «giudizio immisurabile, infinito». È proprio l'attributo «immisurabile, infinito» che per contrasto sottintenderebbe un primo giudizio «misurabile» e «finito», vale a dire un giudizio ancora aperto e rivedibile.

La natura non definitiva del primo giudizio è confermata dalla richiesta di intercessione mossa dagli angeli a Enoch, il quale non rifiuta categoricamente la supplica, pur restandone interdetto. La sua reazione di stupore è piuttosto concentrata sul fatto che degli angeli chiedano a un mortale di intercedere per loro, quasi fosse una divinità. Questo atteggiamento indirettamente idolatra parrebbe essere in linea con la teologia deuteroenochica. Il libro, infatti, si concentra sulla condanna degli idolatri e, nello specifico, degli iconodoli.⁹ La prostrazione degli angeli davanti a Enoch potrebbe essere un sintomo della loro corruzione, significata da una prassi condannata dalla reazione di Enoch stesso come schiettamente idolatrica.¹⁰

La transitorietà della pena riservata alle creature angeliche è confermata nel quinto cielo, quando, incontrati i Vigilanti, Enoch confessa di aver interceduto per gli angeli caduti:

Аз же глаголахъ григоромъ: «Аз видѣхъ братию вашу, и творения ихъ разумѣхъ, и моления ихъ се видя, и молихъ ся о нихъ. И се осудилъ есть Господь подъ землю, дондеже скончаютъ ся небеса и земля. Да воскую ждете братиа своеа, а нѣсте служаще в лице Господне? Поставите службы бывшиа, служите во имя Господне! Егда како разгнѣваете Господа Бога вашего, свръжетъ вы с мѣста сего».

Allora io parlai ai Vigilanti: «Ho visto i vostri fratelli e ho conosciuto le loro azioni; viste le loro insistenze, ho pregato per loro. Il Signore li ha condannati sulla terra, finché non finiranno cielo e terra.

Ora, perché aspettate i vostri fratelli, invece di servire il Volto del Signore? Ritornate al precedente servizio, servite nel Nome del Signore! Badate di non irritare il Signore vostro Dio, affinché non getti anche voi fuori da questo posto».

⁸ *Condannare* e *giudicare* in paleoslavo condividono la stessa radice **sud-* «giudizio».

⁹ Cf. sopra nota 3. Anche SANTOPAOLO, «Alzati e vieni con me», 72.

¹⁰ Un episodio simile ricorre in Ap 22, 6-8:

Poi mi disse: «Queste parole sono certe e veraci. Il Signore, il Dio che ispira i profeti, ha mandato il suo angelo per mostrare ai suoi servi ciò che deve accadere tra breve. Ecco, io verrò presto. Beato chi custodisce le parole profetiche di questo libro».

Sono io, Giovanni, che ho visto e udito queste cose. Udite e vedute che le ebbi, mi prostrai in adorazione ai piedi dell'angelo che me le aveva mostrate. Ma egli mi disse: «Guardati dal farlo! Io sono un servo di Dio come te e i tuoi fratelli, i profeti, e come coloro che custodiscono le parole di questo libro. È Dio che devi adorare».



La distinzione tra condanna transitoria e condanna definitiva riflette una visione escatologica apocatastica prossima alla teologia dell'Apocalisse di Giovanni,¹¹ collocandosi così tra le posizioni di 1 e 3 *Enoch*. Nella tradizione protoenochica, infatti, non vi è concreto riferimento a questa concezione, presentando essa una prospettiva teologica meno sistematica. In 3 *Enoch* (44,1-6), invece, questo insegnamento è teorizzato nella categoria degli «intermedi» (in ebraico *bênôniyyîm*), i quali non sono né completamente giusti né completamente malvagi. A costoro è riservata una specifica condizione, portando l'escatologia ebraica a una definitiva tripartizione dell'aldilà.¹²

אִיר יִשְׁמַעֵאל אָמַר לִי מִטְטְרוֹן בָּא וְאֶרְאֶךָ
נִשְׁמַתָּן שֶׁל רְשָׁעִים וְנִשְׁמוֹת שֶׁל בִּינוּנִים
הֵיכָן הֵן עוֹמְדִין וְנִשְׁמַתָּן שֶׁל בִּינוּנִים הֵיכָן הֵן
יורדות וְנִשְׁמַתָּן שֶׁל רְשָׁעִים הֵיכָן הֵן יורדות
וְאֶמַר לִי הַנִּשְׁמוֹת שֶׁל רְשָׁעִים יורדות
לְשֵׁאוֹל עַל יְדֵי ב' מַלְאָכֵי הַבְּלָה שֶׁהֵן זַעֲפִיֵאל
וְסִמְכִיֵאל סִמְכִיֵאל הוּא שְׂמֻמּוֹנָה עַל נִשְׁמַתָּן
שֶׁל בִּינוּנִים כְּדֵי לְסוּמְכוֹן וּלְטַהֵר מִחַטָּא
בְּרֹב רַחֲמָיו שֶׁר מִקוֹם זַעֲפִיֵאל הוּא מְמוֹנָה
עַל נִשְׁמַתָּן שֶׁל רְשָׁעִים כְּדֵי לְהוֹרִיד מִלְּפָנֵי
הַקַּב"ה מִזִּיו הַשְׁכִּינָה לְשַׁחֵן לְדוֹן בָּאֵשׁ
לְגִיהֶנּוּ בְּמִקְלוֹת שֶׁל גַּחֲלִים

Ismaele disse: Metatron, l'Angelo, il Principe della Presenza, mi disse: «Vieni, ti mostrerò gli spiriti dei malvagi e gli spiriti degli intermedi, da dove vengono e dove vanno; dove scendono gli spiriti degli intermedi e gli spiriti dei malvagi». Mi disse: «Gli spiriti dei malvagi scendono allo Sheol per le mani dei due angeli della distruzione: Za'afiel e Simkiel sono i loro nomi. Simkiel è preposto agli intermedi per supportarli e purificarli a motivo della grande misericordia del Principe del Luogo. Za'afiel è preposto ai malvagi per gettarli via dalla presenza del Santo, benedetto egli sia, e dallo splendore della Shekina verso lo Sheol, per essere puniti nel fuoco della Geenna con ciocchi di fuoco ardente».

Questa escatologia è propria della teologia ortodossa rabbinica palestinese.¹³ Tuttavia, mentre in 2 *Enoch* un'eventuale redenzione degli spiriti impuri è plausibile per gli angeli caduti, per gli spiriti degli uomini malvagi non parrebbero sussistere vie intermedie. Nella letteratura tritoenochica, invece, la terza via è aperta a tutti gli spiriti.

¹¹ Cf. I. RAMELLI, *The Christian doctrine of Apokatastasis. A critical assessment from the New Testament to Eriugena*, Leiden 2013, 46-62.

¹² Cf. H. ODEBERG, *3 Enoch or the Hebrew Book of Enoch*, Cambridge 1928, 135-136. Vi è un certo consenso nell'affermare un'influenza delle dispute teologiche cristiane su 2 e 3 *Enoch*, i cui toni si presentano per via contrastiva particolarmente carichi.

¹³ Cf. G.H. BOX, *The Ezra-Apocalypse*, London 1912, 155.



Il testamento di Enoch e il Giorno del Giudizio

Nella sezione relativa al testamento di Enoch ai suoi figli, perfettamente stilato sul modello dei testamenti patriarcali, il patriarca ammonisce la sua prole circa la condotta morale da seguire per evitare il giudizio divino. Eppure, non si tratta di un semplice elenco di norme etiche da applicare, ma di una rivelazione ricevuta dalla presenza stessa di Dio, il cui volto Enoch avrebbe contemplato. Enoch non è un semplice legislatore, ma quasi un'emanazione diretta della divinità, identificando il contenuto della sua rivelazione con quanto proferito dalle labbra del Signore.

[13] И нынѣ, чада моя, слышите глас отца своего, еликоже аз заповѣдаю вамъ днесь: да ходите пред лицемъ Господним, и елико ти сътвори ти есть по воли Господни. Аз бо есмь пущень от усть Господень к вамъ глаголатъ к вамъ, елико есть и елико будетъ до Дни Суднаго. И нынѣ, чада моя, не от усть моихъ вѣщаю вамъ днесь, но от усть Господень, пущешаго мя к вамъ.

[13] Ora, figli miei, ascoltate la voce di vostro padre, ciò che oggi vi dico: camminate davanti al Volto del Signore e fate ciò che è secondo la volontà del Signore. Ché io sono stato mandato dalle labbra del Signore a voi per dirvi ciò che è e ciò che sarà fino al Giorno del Giudizio. Ora, figli miei, oggi vi porto una notizia non dalle mie labbra, ma dalle labbra del Signore che mi ha inviato a voi.

Di seguito, il patriarca racconta la sua discesa nell'inferno, che definisce stranamente «luogo del giudizio» (in paleoslavo *mesto sudnoe*).

Адъ. Оттудѣ сведень бых, и приидохъ на мѣсто судное, и видѣхъ адъ отвръсть, и видѣхъ ту нѣкоторые боле, яко ужницу, — судъ безъ мѣры. И снидохъ, и написахъ вся суды судимиихъ, и вся впросы ихъ увидѣхъ, и въздохнухъ, и плакахъ ся о погибели нечестивыхъ. И ркохъ в сердцы моемъ: «Блаженъ, иже не родилъ ся, или рожешаа ся, не съгрѣшитъ предъ лицемъ Господнимъ, да бы не пришелъ на мѣсто се, не бы понеслъ ярма мѣста сего».

L'inferno. Da lì fui calato in basso e giunsi nel luogo del giudizio, vidi l'inferno aperto, vidi alcuni nel dolore, come una prigione, un giudizio senza misura. Scesi e scrissi tutti i giudizi dei condannati ed ho visto tutte le loro tribolazioni. Sospirai, piansi per la perdizione degli empì. Dissi in cuor mio: «Beato colui che non è nato o che non ha generato, per non peccare davanti al Volto del Signore, per non giungere in questo luogo, né portare il giogo di questo posto».

И видѣх ключныя стража адовы,
стоаща у превеликих вратъ,
яко аспиды великыи, и лица их,
яко свѣща потухла, *яко пламя
помраченное* очеса их, и зубѣ ихъ
обнаженна до прѣси их.
И глаголах в лице их: «И отшел бы
бых и не видел вас, иже во нь ради
дѣбаний вашихъ. И ни племени моего
кто придет к вамъ».

Vidi i guardiani delle chiavi dell'inferno, che stavano presso enormi porte. Erano come grandi vipere, i loro volti come un fuoco ardente, come una fiamma oscura i loro occhi, i loro denti erano scoperti fino alle costole.
E gli parlai: «Se solo fossi andato via e non avessi visto voi, intenti a compiere le vostre opere! Che nessuno della mia stirpe venga a voi!».

Nel riferire la visione dell'inferno, Enoch omette la supplica degli angeli caduti in attesa di un «giudizio immisurabile» e parla direttamente di un «giudizio senza misura». La formulazione dell'espressione in questo passaggio cambia, poiché, mentre nella prima menzione del giudizio abbiamo incontrato un sostantivo con un aggettivo, qui lo stesso concetto è espresso con un sintagma composto da un sostantivo e un complemento di privazione (lett. «giudizio senza misura»).

Questa variazione, apparentemente sinonimica, potrebbe sottacere un tratto ideologico non secondario, per cui, come si evince dall'economia del testo, per i suoi figli, i figli degli uomini, non è prevista alternativa, né diritto d'appello. Vi è una sottile ma significativa differenza tra un «giudizio immisurabile», condizione di attesa degli angeli caduti, e un «giudizio senza misura», condizione irreversibile riservata agli uomini.

Questa rigida separazione, però, nel complesso delle omissioni e delle aggiunte in quanto riferito da Enoch ai figli rispetto alla visione degli angeli caduti, potrebbe rientrare in una strategia comunicativa basata sull'idea di accentuare i toni della descrizione dell'inferno al fine di ottenere un maggiore effetto ammonitivo.

A seguire abbiamo la descrizione del paradiso:

Рай. И отгуду възидох в рай и праведных, и видѣх ту мѣсто благословенно, и вся тварь благословенна есть, вси живуци в радости и въ веселии, и *въ свѣтъ безмѣрнъ*, и в жизни вѣчныа.

Il paradiso. Da lì passai nel paradiso dei giusti, vidi quel luogo benedetto. Lì ogni creatura è benedetta, tutti vivono in gioia e allegrezza, in *una luce infinita* e in una vita eterna.

Per i giusti non è previsto alcun giudizio, ma l'aggettivo **bezmerny* «immisurabile» è qui attribuito alla luce ed eterna sarà la loro vita.

La categoria del giudizio, dunque, è connessa soltanto alla condanna, mentre per la gloria non vi è giudizio, ma l'ingresso in un paradiso, luogo di benedizione per quanti vi sono ammessi. Le condizioni di ammissione sono elencate secondo lo stile delle beatitudini:

Тогда глаголахъ: Чада моя, – глаголю вамъ – блаженъ, иже боит ся имени Господни, пред лицѣм его послужитъ выину, и учинит дары, приносъ, (...) и жизньню поживеть, и умреть. Блаженъ, иже сотворитъ суд праведный: нагаго одержеть ризою и алчну дасть хлѣбъ.

Блаженъ, иже судитъ суд праведный: сиротѣ, и вдовицѣ, всему обидиму поможеть.

Блаженъ, иже възразитъ ся от пути примѣнна и ходитъ путми праведными.

Блаженъ, сѣяй сѣмена праведнаа, яко и пожнетъ я седмицею.

Блаженъ, в немже есть истинна, да глаголетъ истинну искренему.

Блаженъ есть, емуже въ устнах его милость истинна и кротость.

Блаженъ, иже вразумляеть дѣла Господня, дѣл его ради познають Художника.

Allora dissi: «Figli miei – parlo a voi – beato colui che teme il nome del Signore! Davanti al suo Volto presterà servizio per sempre, porterà doni e offerte, (...) vivrà la sua vita e morrà. Beato colui che agisce secondo giustizia: egli riveste il nudo e dona pane all'affamato.

Beato colui che agisce secondo giustizia: egli aiuta l'orfano, la vedova e ogni afflitto.

Beato colui che si allontana da un cammino perverso e percorre giusti sentieri.

Beato chi semina giustizia, perché raccoglierà sette volte tanto.

Beato colui nel quale vi è la verità: annunci al suo prossimo la verità.

Beato è colui sulle cui labbra vi è amore, verità e mitezza.

Beato colui che comprenderà l'opera del Signore: per mezzo delle sue opere riconosceranno l'Artigiano».

Il concetto di beatitudine è assolutamente antropocentrico, fondato sulla dimensione della cura del prossimo e sciolto da qualsiasi affiliazione dottrinale. Nella visione di Dio, Enoch parla un'unica volta dell'ira divina in relazione al «grande giudizio»:

Господь рукама своима созда чловѣка и в подобии лица своего, мала и велика створи Господь. Укаряя лице чловѣче — укаряеть лице Господне, гнушаетъ ся лица чловѣча – гнушаетъ ся лица Господня, презря лица чловѣча – презритъ лице Господне; *гнѣвъ* и *Суд Великъ*, иже плюють на лице чловѣку.

Il Signore con le sue mani ha creato l'uomo a sua immagine, piccolo e grande li ha creati il Signore. Chi offende il volto dell'uomo, offende il volto del Signore; chi dispregia il volto dell'uomo, dispregia il volto del Signore; chi trascura il volto dell'uomo, trascura il volto del Signore; *ira e Grande giudizio* per quanti sputano in faccia all'uomo.

La misura del giudizio divino non è la verità, ma l'uomo, il suo volto, che si identifica col volto di Dio. L'immagine e la somiglianza genesiache non sono interpretate in senso relativo o simbolico, ma letterale e offenderle significa oltraggiare il Signore stesso.

Da qui si può intendere l'irreversibilità della condanna riservata agli uomini, il cui peccato è più grave della ribellione degli angeli caduti. Colui che alza la mano contro il proprio fratello commette una colpa più grave della disubbidienza e per questa colpa non è prevista un'opzione alternativa alla condanna.

Conclusioni

Al termine di questa breve indagine, è possibile proporre alcune piste di ricerca particolarmente dense. Innanzitutto, individuata la differenza sostanziale tra la natura transitoria del giudizio riservato agli angeli caduti e la condanna definitiva prevista per gli uomini ingiusti, è verosimile identificare nella teologia deuteroenochica un ponte tra il fluido dualismo di *1 Enoch* e la tripartizione estesa tritoenochica. Questo passaggio è fondamentale per comprendere l'evoluzione del dogma relativo all'escatologia intermedia tanto in ambito giudaico quanto in un contesto cristiano, suggerendo interessanti quesiti circa le reciproche influenze culturali e dottrinali sul tema.

Il giudizio, poi, è apparentemente riservato agli ingiusti, mentre per i beati è previsto un transito verso la gloria. Questa beatitudine trova la sua pienezza nella dimensione della cura del povero, nell'assenza di ogni forma di violenza fisica o verbale, nel riconoscimento pieno del volto di Dio nel volto dell'uomo. L'uomo è in *2 Enoch* origine, destinatario e misura del giudizio divino.

LUIGI SANTOPAULO
Pontificio Istituto Biblico
Piazza della Pilotta, 35
00187 Roma
santopaolo@biblico.it

Parole chiave

Secondo Libro di Enoch – Apocalittica – Letteratura enochica – Escatologia intermedia – Giorno del giudizio

Keywords

Second Book of Enoch – Apocalyptic literature – Enoch literature – Intermediate eschatology – Day of the judgement

Sommario

Il presente contributo cerca di approfondire l'immagine del «Giorno del Giudizio» nel *Secondo libro di Enoch* e di descriverne il sistema teologico di riferimento. Dopo un'introduzione testuale sull'opera deuteroenochica, saranno presentati (in paleoslavo e in traduzione) i passaggi più significativi relativi alla tematica trattata. Il lavoro si sofferma nello specifico sull'escatologia intermedia, accennata nel *Secondo libro di Enoch* a proposito della condanna transitoria degli angeli caduti ed evidente nell'opera di intercessione di Enoch stesso nei confronti di questi ultimi. Tale orientamento teologico giungerà al suo culmine nel *Terzo libro di Enoch*, in cui la possibilità di rivedere il giudizio divino sarà estesa anche agli uomini. Infatti, il *Secondo libro di Enoch* ammette una revisione della condanna solo per gli angeli, mentre la condizione escatologica dell'uomo apparirebbe immutabile. Infine, si mostrerà il carattere antropocentrico del giudizio cui Dio sottoporrà l'umanità, una verità ben espressa dal testamento spirituale che Enoch stesso lascerà ai suoi figli.

Summary

This article will try to deepen the image of the «Day of Judgment» in the *Second Book of Enoch* and to describe its theological background. After a textual introduction to the Deuteroenochic composition, the most significant sections relating to the topic will be presented (in Paleoslav and in translation). The work focuses specifically on intermediate eschatology, mentioned in the *Second Book of Enoch* with regard to the transitory condemnation of the fallen angels, and evident in Enoch's intercession for them. This theological tendency will reach its peak in the *Third Book of Enoch*, in which the possibility of reviewing the divine judgment will also be extended to men. In fact, the *Second Book of Enoch* concedes a revision of the condemnation only for the angels, while the eschatological condition of man would appear incontrovertible. Finally, the anthropocentric character of the judgment to which God will subject humanity will be shown, a truth well expressed by the spiritual testament that Enoch himself leaves to his children.

Fra escatologia divina e libertà umana. Gioele come compendio della teologia biblica del Giorno di YHWH

Il Giorno di YHWH: giorno della rivelazione e dell'intervento divino nella storia

Il cosiddetto «Giorno di YHWH» costituisce una tematica che negli ultimi decenni ha suscitato grande interesse e variegati discussioni. Per quanto l'individuazione dei passaggi testuali di riferimento sia un compito arduo e sprovvisto di regole condivise, e per quanto la definizione puntuale delle caratteristiche stesse del tema sfugga a ordinate riflessioni sistematiche, non vi sono dubbi che il concetto possieda un'importanza indiscutibile nel panorama scritturistico, soprattutto profetico. A sua volta, nell'ambito più ristretto del profetismo dei Dodici questo soggetto mostra una rilevanza unica, al punto che è possibile considerare la raccolta come base testuale indispensabile per la comprensione del tema e delle sue articolazioni.¹ Se si considera anche solo la tipica espressione יום יהוה («Giorno di YHWH») si rileva come ben tredici delle sue occorrenze – su un totale di sedici – siano contenute nei Profeti Minori (Gl 1,15; 2,1.11; 3,4; 4,14; Am 5,18[2x].20; Abd 15; Sof 1,7.14[2x]; Ml 3,23).²

¹ Si veda P.-G. SCHWESIG, *Die Rolle der Tag-YHWHs-Dichtungen im Dodekapropheton* (BZAW 366), Berlin-New York 2006, 1-5, dove l'esegeta ritiene che la presenza del tema all'interno della collezione debba essere riconosciuto come fatto organico, che esprime la volontà dei compositori di offrirne una presentazione complessiva, anche secondo la sua elaborata evoluzione storica. Cf. anche J.-D. MACCHI, «Le thème du “jour de Yhwh” dans les XII petits prophètes», in J. VERMEYLEN (ed.), *Les prophètes de la Bible et la fin des temps*, Paris 2010, 147-181.

² Si consideri M. BECK, *Der “Tag YHWHs” im Dodekapropheton. Studien im Spannungsfeld von Traditions- und Redaktionsgeschichte* (BZAW 356), Berlin-New York 2005, 24.43-45, dove lo studioso offre un'illustrazione delle possibili occorrenze del tema all'interno della collezione, prendendo in considerazione anche quei testi che non presentano la precisa formula יום יהוה.

L'illustrazione del Giorno si accompagna ad una terminologia variegata: a questo riguardo non mancano discordanze fra gli esegeti in merito all'identificazione delle sue puntuali caratteristiche. Oltre alla sopraccitata locuzione (יום יהוה) il testo biblico presenta una serie di ulteriori formulazioni, il cui elemento comune è la presenza del sostantivo יום – generalmente associato al nome divino – e il cui grado di dissomiglianza rispetto all'espressione «basilare» appare variabile: si passa dal sintagma יום ליהוה («Giorno per YHWH») (Is 2,12; Ez 30,3) al più generico יום (ה)הוא («[in] quel giorno») (cf. come es. Am 9,11). Non è altresì da escludere che taluni passaggi richiama la concezione del Giorno senza presentarne alcun preciso riferimento linguistico.

Il Giorno nella predicazione profetica mostra una ricca varietà di caratteristiche, a dimostrazione di una vicenda evolutiva complessa e difficile da ricostruire.³ Anche a una prima superficiale analisi delle occorrenze si constata come il Giorno sia presentato secondo prospettive diversificate. Pur a fronte di queste evidenti disparità, la stessa terminologia offre alcune interessanti sottolineature, per individuare almeno gli aspetti costitutivi di questa ideologia. Il linguaggio impiegato, infatti, manifesta la stretta relazione fra il Giorno e YHWH, dalla quale dipende la sua intima natura: esso non si caratterizza come semplice lasso temporale, bensì come «evento» caratterizzato dalla presenza divina e, dunque, radicalmente «singolare» nel panorama storico.⁴ In occasione di questo momento «originario» il Dio di Israele rivela se stesso e «interviene» per fare giustizia.⁵

³ Sull'evoluzione della tematica del Giorno nei profeti si veda in part. MACCHI, «Le thème du “jour de Yhwh”», 154-168; cf. anche L. ČERNÝ, *The Day of Yahweh and Some Relevant Problems* (PVU 53), Praha 1948, 79-98; J. BOURKE, «Le jour de Yahvé dans Joël», in *RB* 66(1959), 5-31, qui 18-21; A.J. EVERSON, «The Days of Yahweh», in *JBL* 93(1974), 329-337; G. EGGBRECHT, «Die früheste Bedeutung und der Ursprung der Konzeption vom „Tage Jahwes“», in *ThV* 13(1983), 41-56, qui 41-48; G. FOHRER, «Der Tag JHWHs», in ID. (ed.), *Studien zum Alten Testament (1966-1988)* (BZAW 196), Berlin-New York 1991, 32-44; J. BARTON, «The Day of Yahweh in the Minor Prophets», in C. MCCARTHY – J.F. HEALEY (edd.), *Biblical and Near Eastern Essays. FS K.J. Cathcart* (JSOT.S 375), London-New York 2004, 68-79, qui 68-74.

⁴ Cf. H. GRESSMANN, *Der Ursprung der Israelitisch-jüdischen Eschatologie* (FRLANT 6), Göttingen 1905, 141-158; H.W. WOLFF, *Joel and Amos* (Hermeneia), Philadelphia, PA 1977, 33-34.

⁵ Cf. BOURKE, «Le jour de Yahvé», 23-31; M. WEISS, «The Origin of the “Day of the Lord” Reconsidered», in *HUCA* 37(1966), 29-60, soprattutto 39-40.45-48; L.C. ALLEN, *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah* (NICOT), Grand Rapids, MI 1976, 36-37; J.D. NOGALSKI, «The Day(s) of YHWH in the Book of the Twelve», in P.L. REDDITT – A. SCHAT (edd.), *Thematic Threads in the Book of the Twelve* (BZAW 325), Berlin-New York 2003, 192-213, qui 195; cf. anche H.M. BARSTAD, *The Religious*

Il Giorno di YHWH in Gioele

Nel libro di Gioele il tema del Giorno gode di un'importanza indiscutibile, ben evidente anche solo dalle occorrenze della terminologia a esso correlata; l'attenzione, altresì, alla collocazione delle stesse consente di riconoscere una loro omogenea diffusione all'interno dello scritto. In ben cinque passaggi dell'opera (1,15; 2,1.11; 3,4; 4,14) compare la formula tradizionale יהוה יום. In tre di questi (1,15; 2,1; 4,14) Gioele impiega locuzioni che mettono in rilievo la prossimità del Giorno (cf. anche Is 13,6; Abd 15; Sof 1,7). Degna di rilievo è anche l'associazione del sintagma יהוה יום con elementi linguistici, che insistono sul suo carattere grandioso e terribile (2,11; 3,4).

Particolarmente ricco si dimostra l'immaginario che il profeta utilizza nella presentazione del Giorno. Si passa, infatti, da modalità rappresentative, che traggono spunto dal mondo agricolo (1,15-20; 4,13), ad altre, che si rifanno all'ambiente militare e bellico (2,1-11; 4,9-17⁶), per giungere a repertori espressivi, che si avvicinano alla tradizione apocalittica post-esilica (linguaggio e simbolismo «cosmico») (2,10; 3,3-4; 4,15). Tale varietà si traspone anche sul fronte teologico: il profeta non propone una visione statica dell'evento, bensì mostra versatilità nel modo di approcciare il tema. La pluralità di prospettive circa i destinatari del Giorno (Israele e/o le nazioni), la sua intrinseca variabile tipologia (giorno di sventura e/o di salvezza), la sua concreta poliedrica fisionomia configurano l'indubbia ricchezza teologica del libro – facendo di Gioele una sorta di «manuale» sul Giorno di YHWH⁶ – ma pongono anche interrogativi circa l'effettiva unitarietà dello scritto su questo punto.⁷

Polemics of Amos. Studies in the Preaching of Am 2,7B-8; 4,1-13; 5,1-27; 6,4-7; 8,14 (VT.S 34), Leiden 1984, 93-97; E. KUTSCH, «Heuschreckenplage und Tag Jahwes in Joel 1 und 2», in L. SCHMIDT – K. EBERLEIN (edd.), *Kleine Schriften zum Alten Testament. FS E. Kutsch* (BZAW 168), Berlin-New York 1986, 231-244, in particolare 238-242; D. ISHAI-ROSENBOIM, «Is יהוה היום (the Day of the Lord) a Term in Biblical Language?», in *Bib* 87(2006), 395-401, qui 400-401.

⁶ MACCHI, «Le thème du “jour de Yhwh”», 180: «[...] une sorte de petit traité à propos du “jour de YHWH” qui opère une synthèse de différents aspects de ce concept figurant ailleurs dans la littérature des XII prophètes».

⁷ Cf. in particolare R. RENDTORFF, «Der „Tag YHWHs“ im Zwölfprophetenbuch», in E. ZENGER (ed.), *„Wort YHWHs, das geschah...“ (Hos 1,1). Studien zum Zwölfprophetenbuch* (HBS 35), Freiburg 2002, 1-11, qui 1-5; R. SCORALICK, «YHWH als Quelle der Fruchtbarkeit und das Motiv vom Gottesgarten in der Prophetie. Beobachtungen anhand des Zwölfprophetenbuches», in H. IRSIGLER (ed.), *Mythisches in biblischer Bildsprache. Gestalt und Verwandlung in Prophetie und Psalmen* (QD 209), Freiburg 2004,

La sostanziale omogeneità terminologica della presentazione del Giorno in Gioele è la base sicura per la scelta dei testi, oggetto della nostra analisi. Seguendo in particolare l'occorrenza della formulazione יהוה יום individuiamo le seguenti pericopi come materiale di studio: Gl 1,15-20; 2,1-11; 3,1-5; 4,1-3.9-17.

Gl 1,15-20: la devastazione agricola come segno anticipatore del Giorno di YHWH

La devastazione agricola e il suo carattere di segno

Fra la presente pericope e Gl 1,(2-4)5-14 è rilevabile un chiaro collegamento di ordine contenutistico. La conferma di tale suggestione e la disamina circa il particolare ruolo del v. 15 nel quadro di questa relazione intertestuale mostreranno come il profeta riconosca negli eventi drammatici già sperimentati dal popolo un preludio al Giorno ormai prossimo.⁸

Anzitutto, la stretta consonanza fra i due passaggi si sostanzia nella condivisione di *alcuni elementi di contenuto (a-b)*: a) la penuria di beni alimentari (1,5.7.10-12 e 16a.17; cf. anche 1,4); b) la cessazione dell'attività sacrificale al santuario (1,9.13 e 16b).

Il quadro emergente dal legame fra Gl 1,5-14 e 1,15-20 circa la sventura intesa è sostanzialmente unitario,⁹ anche se Gioele introduce

318-34, qui 333; cf. anche R.A. SIMKINS, «God, History, and the Natural World in the Book of Joel», in *CBQ* 55(1993), 435-452, qui 437-451.

⁸ Cf. A.S. KAPELRUD, *Joel Studies* (UUA 4), Uppsala-Leipzig 1948, 58-63; W. RUDOLPH, *Joel – Amos – Obadja – Jona* (KAT 13/2), Gütersloh 1971, 47-48; ALLEN, *The Books*, 58-61; WOLFF, *Joel*, 33-35; W.S. PRINSLOO, *The Theology of the Book of Joel* (BZAW 163), Berlin-New York 1985, 33; M. BECK, *Der „Tag YHWHs“*, 153-155; SCHWESIG, *Die Rolle*, 121-123; S. BAKON, «The Day of the Lord», in *JBQ* 38(2010), 149-156, qui 150; R.T. HYMAN, «The Prophecy of Joel: The Prophet's Message, Beliefs, and Prophetic Style», in *JBQ* 39(2011), 221-231, soprattutto 222. Così anche J. JEREMIAS («„Der Weinstock verdorrt, der Feigenbaum verwelkt“ [Joel 1,12]. Bedrohte Existenz in Joel 1», in M. GEIGER ET AL. [edd.], *Essen und Trinken in der Bibel. FS R. Kessler*, Gütersloh 2009, 346-361, in particolare 349): «Der „Tag Jahwes“ ist, obwohl wesentlich eschatologisches Ereignis, für Joel schon in der Gegenwart – partiell – Wirklichkeit. Er bricht schon in gegenwärtiger Noterfahrung an».

⁹ Complessivamente si può riconoscere come nella presentazione della crisi vissuta dal popolo vi siano anche differenze di sottolineatura fra i due passaggi oggetto di indagine: se, infatti, Gl 1,5-14 insiste soprattutto sulla devastazione, che colpisce i campi e i loro prodotti (vv. 5.7.10-12), 1,15-20 pone maggiore attenzione nel descrivere lo stato del bestiame, che soffre per la siccità (vv. 18-20); così 1,5-14 riconosce nell'attività del-

in apertura di 1,15-20 un chiaro elemento di novità. Nel v. 15, infatti, si manifesta finalmente il significato profondo di quanto vissuto da Israele (1,5-14) e la motivazione per il precedente ripetuto appello alla lamentazione (vv. 5.8.11.13-14): il Giorno, il cui carattere rovinoso non viene sottaciuto (וּכְשֶׁר מִשְׁדֵי יְבוּא; «come una devastazione mandata dall'Onnipotente esso sopraggiunge»), è a questo punto imminente.

Nei versetti seguenti (16-20) il profeta torna a descrivere la miserevole situazione delle campagne e del bestiame, presentata come trasparenza di tale «devastazione». La domanda retorica del v. 16 è funzionale a richiamare ulteriormente l'attenzione dell'uditorio sulla condizione attuale – la rovina della campagna (v. 16a) e la cessazione delle attività cultuali (v. 16b) – e allo stesso tempo a mostrare come tale stato sia da interpretare come segno del Giorno venturo (v. 15). Non solo: la relazione stretta illustrata fra segno anticipatore (carestia) e realtà prefigurata (Giorno di YHWH) afferma che quanto vissuto dal popolo sia già in qualche modo esperienza della sofferenza futura.

La collocazione, pertanto, del v. 15 al centro della prima ampia sezione del libro di Gioele (1,[2-4]5-20), laddove si descrive la situazione complessa affrontata dal popolo ed emerge l'invito del profeta a prendere coscienza del dramma e a reagire in modo opportuno, conferma questa volontà di connettere la penuria sperimentata con il Giorno in una relazione di «segno anticipatore – realtà anticipata».¹⁰

La «vicinanza» del Giorno di YHWH

L'annuncio del Giorno nella nostra pericope è affidato in particolare al versetto iniziale, che ne esplicita due fondamentali caratteristiche («vicinanza» e «drammaticità»), per la cui comprensione è necessario prendere in considerazione l'intera sezione di Gl 1,(2-4)5-20. Soffermiamoci brevemente sulla prima delle due qualifiche. L'uso di una formula specifica sulla «prossimità» dell'evento (כִּי קָרוֹב יוֹם יְהוָה; «è vicino il Giorno di YHWH») non è tipico solo di Gl 1,15, è riscontrabile – oltre che in 2,1; 4,14 – anche in altri passaggi profetici quali Is 13,6; Ez 7,7; 30,3; Abd 15; Sof 1,7.14. Così anche la forma verbale (יְבוּא), che compare alla fine del versetto, è da intendere come futuro prossimo:

le locuste la causa principale della rovina della campagna (v. 6, cf. anche v. 4), mentre in 1,15-20 vengono richiamati più direttamente la siccità e il fuoco (vv. 19-20).

¹⁰ Cf. WOLFF, *Joel*, 36; SCHWESIG, *Die Rolle*, 121-123.

«viene / sta per venire». Il Giorno nella particolare presentazione offerta da Gl 1,15-20 è, dunque, posto in un domani imminente.

È necessario, tuttavia, precisare come l'indicazione della «vicinanza» del Giorno non sia finalizzata primariamente a offrire informazioni di natura cronologica, bensì teologica. Nel sottolineare l'imminenza del suo compiersi il profeta, infatti, impiega una strategia retorica volta a ribadire la «certezza» di detto compimento a opera di YHWH.

Il Giorno di YHWH come evento catastrofico

Prima di illustrare gli *elementi (a-b)*, che espongono le dimensioni drammatiche dell'accadimento futuro, è opportuno rilevare come la predicazione profetica si concentri in questa sede non tanto nella descrizione del Giorno in quanto tale, ma della carestia sperimentata, che lo anticipa e prefigura. Nel nostro passaggio solo il v. 15 accenna rapidamente al carattere tragico del Giorno (שָׁד; cf. Is 13,6; 22,4), riconoscendo nell'Onnipotente (שָׁדַי) la sua origine.¹¹ Questa voluta «riservatezza» contribuisce a creare attesa nel prosieguo del discorso: il popolo è messo di fronte, prima di tutto, al carattere drammatico dei segni anticipatori, dai quali può intuire i connotati dell'evento ormai prossimo.

a) Non mancano nel contesto di Gl 1 alcune *sottolineature (α-ε)* volte a qualificare il dramma intercorso come particolarmente grave e fuori dall'ordinario. α) In 1,2b la sventura è qualificata come senza precedenti (cf. anche v. 3). β) In 1,4 la devastazione agricola portata dalle locuste è totale, in quanto non vi è prodotto agricolo che sia stato risparmiato dalla voracità degli insetti (cf. anche 1,7). γ) In 1,9.13.16b il servizio liturgico al tempio è sospeso a motivo della mancanza del «materiale» necessario per i sacrifici e le offerte. δ) In 1,10 i prodotti-simbolo dell'abbondanza della terra di Israele (cf. come es. Os 2,10.24) sono venuti meno per la penuria di pioggia (cf. anche 1,11-12.17). ε) In 1,18.19-20 la siccità, che devasta le pasture e affligge il bestiame, è spaventosa; a questo riguardo il profeta ricorre nel v. 18 a un merismo («bestiame grosso» – «bestiame minuto») per indicare il totale coinvolgimento degli animali domestici; la menzione, inoltre, delle bestie selvatiche nel v. 20 completa il quadro di una crisi, che interessa l'intero mondo animale.

¹¹ Nell'associare il sostantivo שָׁד al nome divino שָׁדַי – un'evidente «paronomasia» – il profeta sottolinea come la distruzione sia da considerare manifestazione del divino: nella «potente» rovina di cui è artefice YHWH manifesta la sua «potenza».

b) Già l'uso stesso del genere letterario di lamentazione è funzionale a introdurre adeguatamente questa sciagura. Tuttavia, nel parlare della catastrofe il profeta impiega una serie di ulteriori accorgimenti letterari per mostrare lo smarrimento che – oltre la comunità umana – affligge la creazione e la spinge a innalzare a Dio il proprio lamento. In questa mestizia «universale» si percepiscono al meglio le proporzioni inedite della devastazione occorsa. Non solo: al lamento della natura il popolo – grazie alle sollecitazioni del profeta – è invitato a unirsi.¹² Gioele sceglie, così, di attribuire a piante, animali e realtà inanimate sentimenti e azioni tipicamente umani per rendere la serietà della situazione presente e della minaccia futura.

È da rilevare come nel nostro passaggio abbondino *elementi espressivi* (α - δ), che rispondono a tale logica argomentativa. α) Nel v. 17 il verbo נָשְׁמוּ (שָׁמַם) applicato ai magazzini desolati per la mancanza di grano significa primariamente «essere sgomento»; dunque, in questo contesto «essere vuoto / in rovina». β) Sempre nel v. 17 viene associato al grano il verbo הִבִּישׁ («provare vergogna»), traducibile con «venire a mancare».¹³ γ) Nel v. 18 il bestiame è soggetto di azioni e di emozioni tipicamente umani (נֶאֱנָחָה [אָנַח] «gemere»; נִבְכָּרוּ [בָּרַךְ] «essere confuso / vagare senza meta»; נֶאֱשָׁמוּ [אָשַׁם] «soffrire per una punizione»). δ) Nei

¹² Non è da escludere che anche il lamento personale del profeta in 1,19 sia da vedere come sollecitazione rivolta al popolo: Gioele mostra con le sue parole quale dovrebbe essere la reazione di Israele di fronte alla tragedia vissuta. Cf. A.S. KAPELRUD, *Joel*, 68-69; J.L. CRENSHAW, *Joel. A New Translation with Introduction and Commentary* (AnCB 24C), New York 1995, 110-111; cf. anche K.M. HAYES, 'The Earth Mourns'. *Prophetic Metaphor and Oral Aesthetic* (SBL.AB 8), Atlanta, GA 2002, 177-204.

¹³ La radice בִּישׁ qui impiegata all'*hiphil* significa propriamente «provare vergogna / essere svergognato», ma nel nostro contesto tale traduzione sembra non adattarsi immediatamente al caso del grano, seccato nel terreno siccitoso. Meglio sarebbe ad esempio far derivare la suddetta forma verbale dalla radice יִבֵּשׁ sempre in coniugazione *hiphil* («secare»), presupponendo un cambiamento minimo rispetto alla forma presente nel TM. La considerazione delle occorrenze delle due radici all'interno del libro di Gioele non aiuta di per sé a prendere una decisione, in quanto si rivelano entrambe piuttosto frequenti (בִּישׁ in 1,11.12; 2,26.27; יִבֵּשׁ in 1,10.12[2x].20). Tuttavia, la sostituzione proposta da diversi commentatori, motivata o da un errore scribale o da una grafia alternativa della radice יִבֵּשׁ all'*hiphil* (con vocale senza *mater lectionis*) non è necessaria, in quanto in questa sezione dell'opera sono impiegate per la descrizione della condizione disastrosa dei campi e del bestiame forme verbali che di solito trovano applicazione per illustrare sentimenti umani. L'intendimento soggiacente consiste nel voler descrivere poeticamente la condizione della natura provata dalla catastrofe, la quale sembra così partecipare alla sofferenza e al lamento della comunità umana. Nel nostro caso, pertanto è possibile tradurre il verbo הִבִּישׁ , dandogli un significato «concreto», comunque inteso dal profeta e più adeguato per una resa comprensibile del nostro passaggio: «venire a mancare» («perché il grano è venuto a mancare»). Cf. anche HAYES, 'The Earth Mourns', 195.

vv. 19-20 la lamentazione umana è correlata al gemito del bestiame (cf. Sal 42,2; 104,21; Gb 38,41) mediante *gli elementi seguenti* (1-5): 1) il medesimo appello a YHWH, conseguente all'incendio delle pasture; 2) la costruzione parallela dei versetti (petizione [verbo e preposizione] [19a.20a] e motivazione della stessa [כי + due proposizioni] [19b.20b]); 3) la ripresa di un intero periodo (אֵשׁ אֲכָלָה נְאוֹת מִדְּבָר «il fuoco ha divorato i pascoli del deserto»); 4) l'accostamento in forma di merismo degli «alberi del campo» (v. 19b) e dei «pascoli del deserto» (v. 20b) come vittime del fuoco; 5) la correlazione mediata da opportune radici fra il «grido» animale del v. 20 (עָרַן) e il «grido» umano del v. 19 (קָרָא).

Tale strategia espressiva non si limita, tuttavia, alla pericope oggetto del nostro studio, ma interessa anche Gl 1,(2-4)5-14: nel v. 10 la terra è esplicitamente associata al lutto, cui il popolo è invitato dal profeta in 1,5.8-9.11; seguendo poi le indicazioni offerte da K.M. Hayes,¹⁴ è possibile paragonare il processo di «spogliazione», cui la campagna è sottoposta per attività delle locuste (cf. soprattutto 1,7), con il denudamento tipico del lutto (cf. 1,13).

Gl 2,1-11: annuncio del Giorno di YHWH

Il Giorno di YHWH: vicino, oscuro, terribile

Per lo studio della presentazione del Giorno in Gl 2,1-11 prendiamo le mosse dalla «cornice» della pericope, ovvero dai vv. 1-2α.11. La possibilità di identificare come tale questi versetti si fonda sulla presenza di alcuni *tratti condivisi* (a-d): a) la menzione esplicita dello יְהוָה assente nel resto del passaggio; b) le espressioni riferite al Giorno, poste nella seconda parte dei rispettivi versetti (vv. 1b-2α.11b) e introdotte dalla congiunzione כי; c) l'evento qualificato con un linguaggio di matrice «tradizionale» (vicino [v. 1b; cf. Is 13,6; Ez 30,2-3; Abd 1,15; Sof 1,7.14]; oscuro [v. 2α; cf. Ez 30,2-3; Am 5,18.20; Sof 1,15]; grande e terribile [v. 11b; cf. Sof 1,14; Mal 3,23]); d) il riferimento «diretto» nel v. 11a alla schiera responsabile dell'attacco, identificata come «esercito divino», e il riferimento «indiretto» nel v. 1 alla medesima, desumibile dal grido di allarme (cf. Ger 4,5-6; 6,1; Os 5,8) e dalla reazione degli abitanti del paese.

¹⁴ Cf. HAYES, 'The Earth Mourns', 199-201.

Ci concentriamo ora sulle diverse *qualifiche* (a-c), che qui vengono attribuite al Giorno.

a) Nel v. 1b il Giorno è identificato come «vicino», riprendendo espressioni simili a quelle di Gl 1,15. Segnaliamo che nel presente contesto il suo carattere imminente è confermato anche nell'uso del participio בָּא (בוֹאֵ) dal valore temporale di futuro immediato.

b) Al Giorno è associato il carattere dell'oscurità (v. 2aα): un simbolismo adatto a rappresentarne la natura minacciosa.¹⁵ La menzione di tale dimensione potrebbe richiamare anche la tradizione delle teofanie divine, *in primis* quella sinaitica, dove la manifestazione di YHWH è accompagnata dalle tenebre. Tale caratterizzazione sottolineerebbe la natura del Giorno come luogo di epifania (intimidatoria) del divino.

c) Il Giorno è definito «grande» (potente) (גָּדוֹל) e «(molto) terribile» (גָּדוֹל מְאֹד) (v. 11). Notiamo come tali attributi siano di diretta derivazione dalla tradizione profetica (cf. Sof 1,14; Ml 3,23; e anche Is 13,9; Gl 3,4; Sof 1,15).

Il Giorno di YHWH come evento di guerra: l'esecutore della Parola divina

La partizione interna al *corpus* del nostro brano (vv. 2aβb-10), che descrive l'assalto dell'armata di YHWH, è conformata secondo lo schema seguente.

v. 2aβb	<i>Paragone</i> : l'armata divina come l'aurora...
v. 3	<i>Effetto</i> : la devastazione della natura
vv. 4-5	<i>Paragone</i> : l'armata divina come cavalli...
v. 6	<i>Effetto</i> : lo sgomento dei popoli
vv. 7-9	<i>Paragone</i> : l'armata divina come prodi guerrieri...
v. 10	<i>Effetto</i> : lo sconvolgimento cosmico

In un primo momento studieremo quei *passaggi* (a-c), che delineano la fisionomia della misteriosa armata, che minaccia la città santa (vv. 2aβb.4-5.7-9); in un secondo momento, prenderemo, invece, in

¹⁵ יוֹם חֹשֶׁךְ וְאִפְסָלָה («giorno di tenebra e di oscurità») (cf. Am 5,18.20; Sof 1,15; e anche Es 10,22; Dt 4,11; 5,23); יוֹם עָנָן וְעָרָפֶל («giorno di nube e caligine») (cf. Ez 30,3; Sof 1,15; e anche Es 19,16; Dt 4,11; 5,22; Sal 18,10; 97,2).

considerazione quei versetti, che mostrano le conseguenze “cosmiche” dell’assalto (vv. 3.6.10).

a) In Gl 2,2aβb Gioele introduce la figura di un popolo misterioso, la cui comparsa nel Giorno «oscuro» di YHWH giustifica il lancio dell’allerta generale da parte sua nel v. 1. Il tipo di attenzione, cui Sion era stata chiamata nella parte introduttiva del libro, suggeriva già l’approssimarsi di un pericolo dai contorni militari; pericolo, che dal v. 2aβb in poi è al centro dell’argomentazione. L’illustrazione offerta nel v. 2* recupera così alcuni tratti della descrizione dello sciame di locuste in Gl 1,6: «popolo numeroso», «senza numero» (עַם רַב [2,2b]; וְאִין מוֹסְפֵר [1,6a]) e «potente» (עֲצוּם [2,2b; 1,6a]). Anche la sua «unicità» nel panorama storico, esplicitata alla fine del v. 2, si rifà alla raffigurazione profetica della carestia (1,2b; cf. anche Es 10,6.14). La presentazione di Gl 2,2*, tuttavia, attribuisce una qualifica ulteriore all’esercito invasore: il carattere inarrestabile della sua avanzata, paragonata al movimento lento ma inesorabile delle prime luci dell’alba sui monti.

b) In Gl 2,4-5 il profeta offre una descrizione dell’avanzamento dell’armata, che congiunge elementi visivi (v. 4) e uditivi (v. 5), per creare un quadro impressionante. Sembra che il testo recuperi quanto affermato in Gl 2,2aβ per esplicitare con altre simbologie l’incedere agile della schiera divina. Al centro dell’attenzione è soprattutto la cavalleria: un reparto degli eserciti del mondo antico, espressione di potenza. All’uditorio israelita tale richiamo genera terrore, perché rammenta le frequenti invasioni subite, di cui la cavalleria era un strumento costante (cf. come esempio Is 5,28; Ger 4,13; 6,23; Ab 1,8). Nel v. 4 il profeta descrive l’incedere dell’armata, paragonandola al movimento risoluto e poderoso di un corpo a cavallo; nei primi due stichi del v. 5, invece, si concentra sui suoni cupi, che tale reparto è in grado di produrre nel suo avanzare. Inoltre, la sua capacità distruttiva viene resa con la simbologia del fuoco (cf. 1,19-20), di cui viene esplicitata la dimensione sonora (v. 5a), in sintonia con gli stichi precedenti. Il versetto si conclude richiamando le affermazioni di Gl 2,2b (cf. anche 1,6) circa la potenza della milizia all’assalto di Sion.

c) In Gl 2,7-10 il profeta passa a considerare in modo particolare la fanteria, altra componente decisiva degli eserciti antichi. Il quadro qui tracciato mette in rilievo l’efficacia dell’aggressione contro la città da parte di questo straordinario e ben organizzato esercito. Il superamento delle mura di difesa da parte dei soldati (vv. 7a.9a), la loro libera circolazione nei vicoli della città (v. 9a), la penetrazione degli stessi fin nell’interno delle abitazioni (v. 9ab) ... tutto conferma che l’assalto si è compiuto con successo. Il testo è interessato a mettere in luce la

perfezione della manovra militare, che non incontra ostacoli (v. 8b), né conosce defezioni o sbandamenti (vv. 7b.8ab).

Il Giorno di YHWH come evento di guerra: gli effetti dell'assalto

Veniamo a considerare *le sezioni della pericope (a-c)*, che riflettono sugli effetti sconvolgenti dell'aggressione (vv. 3.6.10). L'intenzione del profeta in questa sede è di mostrare la portata «universale» dell'assalto. Non solo il mondo naturale (v. 3) e umano (v. 6), ma anche il cosmo nella sua totalità (v. 10) sono sconvolti dal sopraggiungere di siffatto esercito. Dalle espressioni introduttorie l'uditorio avrebbe potuto farsi l'idea che solo Sion (2,1) avrebbe patito le conseguenze dell'intervento militare; il procedere della predicazione afferma, invece, che l'universo intero sarà compromesso. In questi passaggi diversi esegeti hanno individuato motivi di corrispondenza con le tradizioni teofaniche. È ragionevole, così, pensare che nel presentare in questo modo l'attività devastante dell'armata il profeta intenda velatamente indicare anche colui che ne ha il comando – YHWH – come indicato esplicitamente nel v. 11.

a) Nel v. 3 il profeta mostra gli esiti dell'attività della milizia sulla natura: a essere impiegata è ancora la simbologia del fuoco, come in Gl 1,19-20 e 2,5. Gli effetti devastanti sull'ambiente naturale sono illustrati, in particolare, attraverso la contrapposizione fra l'immaginario dell'Eden e la realtà di un deserto desolato: il popolo potente e numeroso (2,2) è capace di trasformare anche il luogo per eccellenza di vita in spazio di morte.

b) Nel v. 6 l'ambito preso in considerazione è la comunità umana. Il quadro fin qui descritto, che pareva includere come vittime del disastro solo gli abitanti della città (v. 1), viene esteso. Tale sottolineatura mette in luce l'universalità del potere divino – all'opera attraverso il suo «luogotenente» (l'esercito) – dal quale non vi è possibilità di scampo (v. 3; cf. Lam 2,22). Il profeta mostra la reazione di terrore, che assale gli uomini di fronte a questa particolare manifestazione del divino; e tale tipologia di reazione è comune nelle teofanie (cf. Es 15,14; Is 13,8; Ez 30,16; Sal 96,9; 99,1).

c) Nel v. 10 il cosmo appare scosso dall'incedere dell'esercito di YHWH. Nell'illustrare lo sconvolgimento, che interessa la terra e le potenze astrali, il versetto si rivela come la sezione della pericope che ha conosciuto la maggiore influenza dalla tradizione teofanica (cf. Gdc 5,4; 2Sam 22,8; Is 13,10.13; Ger 4,28; Ez 32,7; Na 1,5; Ag 2,6.21; Sal 18,8; 68,9; 77,17-19). La stabilità della creazione e delle sue leggi vie-

ne meno nel momento in cui il Creatore vi si rende visibile: in questo senso lo scuotimento della terra e del cielo – simboli di stabilità – e l'oscuramento degli astri – simboli di luce – rappresentano i segni più eloquenti del turbamento cosmico, che accompagna l'epifania di Dio.

La natura dell'esercito divino: osservazioni conclusive

Dal v. 11 ricaviamo le informazioni essenziali sulla natura della compagine, oggetto della predicazione profetica. Dopo le suggestioni introduttorie e l'identificazione del Giorno come contesto «temporale» di attività del misterioso popolo (vv. 1-2aα), il *corpus* del brano ne illustra a più riprese e sotto diversi punti di vista l'inquietante potenza. Il v. 11 conclusivo rivela l'origine ultima del carattere poderoso e spaventoso dell'armata. Ciò che poteva già essere intuibile nella connessione operata dal profeta nel v. 2 fra l'approssimarsi del Giorno e il popolo «grande e potente» diventa ora esplicito: è YHWH al comando della milizia.

Le discussioni degli studiosi si sono concentrate nel tentativo di definire la natura di questa arcana armata; in particolare, di stabilire una correlazione con lo sciame di locuste descritto in Gl 1. Nel corso della nostra indagine non abbiamo sottaciuto il fatto che vi siano effettivamente punti di convergenza fra l'esercito divino di Gl 2,1-11 e la turba di insetti di 1,4.5-14.15-20: l'identificazione come «popolo grande e potente» (1,6a; 2,2b.5b); l'affermazione dell'assoluta unicità storica della sua comparsa (1,2b; 2,2b); l'uso dell'immaginario del fuoco distruttore (1,19b.20b).

È parimenti indubbio, però, che vi sia una sostanziale differenza fra le due presentazioni: l'immaginario di Gl 2 è bellico e militare, mentre in Gl 1 le riflessioni profetiche ricorrono a una simbologia di tipo agricolo. Sotto questo profilo appaiono illuminanti le riflessioni di H.W. Wolff,¹⁶ il quale, prendendo in considerazione anche l'invito alla penitenza collettiva in Gl 2,12-17, espone con precisione e in modo condivisibile tali motivi di differenza a livello contenutistico e letterario, per dimostrare come nel c. 1 e nel c. 2 non sia intesa la stessa calamità: la devastazione descritta in Gl 2 non può essere pensata come invasione di locuste, ma come aggressione dell'armata escatologica divina.

¹⁶ WOLFF, *Joel*, 41-43; cf. anche P.R. ANDINACH, «The Locusts in the Message of Joel», in *VT* 42(1992), 433-441; CRENSHAW, *Joel*, 128-132.



Riteniamo che il dibattito circa la natura della compagine di Gl 2,1-11 – «sciame di locuste» (descritto come formazione militare)¹⁷ o «esercito» (descritto come nugolo di cavallette, dai contorni storici¹⁸ o escatologici¹⁹) – si sia strutturato su presupposti erronei. L'intenzione della maggioranza degli esegeti interessati alla questione è consistita nella volontà di giungere a una precisa «determinazione» del soggetto responsabile dell'aggressione. A nostro giudizio questo punto di partenza è debole, in quanto impedisce di cogliere la peculiare modalità argomentativa di Gioele, che non procede per definizioni, ma per suggestioni. Nel complesso i primi due capitoli dello scritto presentano un quadro immaginifico dai tratti difficilmente definibili. La preoccupazione profetica è quella di costruire una scena, che sappia comunicare il messaggio inteso: il Giorno è prossimo, e i segni anticipatori sperimentati sono testimonianza del suo carattere inquietante.

Gl 3,1-5: il Giorno del dono dello Spirito a Israele

Il Giorno della piena comunione fra YHWH e il suo popolo

Il sintagma אַחֲרַיִן («oltre a questo»)²⁰ in Gl 3,1a indica un punto di svolta rispetto alle affermazioni precedenti: l'argomentazione da *diversi punti di vista* (a-c) passa dalla considerazione dei beni materiali (2,18-27) a quella dei beni spirituali, oggetto della divina promessa.

a) Gl 3,1-2 annuncia un'effusione dello spirito di Dio: concetto ribadito dalla ripetizione inclusiva di אֶשְׁפּוּךְ אֶת־רוּחִי («io effonderò il mio spirito» [vv. 1a.2b]). La presente locuzione richiama altre pagine profetiche, che aiutano a chiarire a chi sia diretta precisamente questa promessa, la cui determinazione nel nostro testo è affidata al sintagma כָּל־בָּשָׂר Is 44,3 ed Ez 39,29 (cf. anche Zc 12,10). Nelle predette occor-

¹⁷ Cf. J.A. BEWER, «Obadiah and Joel», in J.M.P. SMITH ET AL. (edd.), *A Critical and Exegetical Commentary on Micah, Zephaniah, Nahum, Habakkuk, Obadiah and Joel* (ICC), Edinburgh 1912, 92-93; RUDOLPH, *Joel*, 53-54; PRINSLOO, *The Theology*, 47-48; KUTSCH, «Heuschreckenplage», 231-238.242-244; R. SIMKINS, *Yahweh's Activity in History and Nature in the Book of Joel* (ANETS 10), Lewiston, NY 1991, 154-169; ID., «God», 437-444; J. BARTON, *Joel and Obadiah. A Commentary* (OTL), Louisville, KY 2001, 68-70.

¹⁸ Cf. ANDIÑACH, «The Locusts», 433-441.

¹⁹ Cf. P.D. MILLER, *The Divine Warrior in Early Israel* (HSM 5), Cambridge, MA 1973, 137-139; WOLFF, *Joel*, 41-43; CRENSHAW, *Joel*, 128-132.

²⁰ Sulla resa del sintagma cf. SIMKINS, *Yahweh's Activity*, 211; CRENSHAW, *Joel*, 163-166.



renze a essere destinatario del dono è sempre Israele. È, altresì, da aggiungere come questa determinazione si adatti al contesto della presente predicazione, dove il profeta sta delineando il futuro roseo, che YHWH predispone per il suo popolo. Effettivamente l'espressione כָּל-בָּשָׂר («ogni carne») viene normalmente impiegata con referenti più estesi rispetto al solo popolo di Dio (gli esseri viventi [Gen 6,13.17; 7,15]; l'umanità intera [Gen 6,12; Is 40,5-6; Ger 25,31; Zc 2,17]); tuttavia, in alcuni determinati contesti come Ger 12,12 o Ez 21,9 la stessa locuzione ha Israele come referente. Pertanto, possiamo desumere che il riferimento qui sia al popolo dell'alleanza.²¹ La partecipazione dello spirito a Israele avviene, altresì, senza limitazione alcuna: il profeta ribadisce come le distinzioni interne al popolo sulla base dell'età, del sesso o della condizione sociale siano superate dal dono incondizionato.

Nella specifica argomentazione di Gioele lo spirito porta come effetto la profezia (v. 1a): la possibilità, cioè, di entrare in comunicazione intima con il divino. Associato a tale condizione è il godimento di quelle esperienze estatiche (sogni, visioni [v. 1b]; cf. Nm 12,6), attraverso cui il dialogo (mistico) con la divinità si media. Nel presente contesto, dunque, lo spirito rende possibile il ripristino della piena relazione fra Dio e il suo popolo, che proprio nel dialogo conosce il suo fondamento (cf. anche v. 5). Quanto si comunica in questa prima sezione di Gl 3,1-5 è sostanzialmente il compimento pieno dell'auspicio mosaico in Nm 11,29.

b) In Gl 3,3-4 Gioele (re-)introduce il tema del Giorno e lo pone indirettamente in collegamento con la precedente promessa. L'evento è qui legato – come già in 2,10 – a una serie di segni (cosmici), che ne manifestano la natura di epifania della divinità e della sua potenza.

Il profeta presenta inizialmente i segni connessi con la venuta del Giorno, identificandoli con il termine מִּוֹפְתִים («segni / prodigi» [v. 3]). Il sostantivo è impiegato in particolare nelle tradizioni dell'Esodo per indicare i portenti divini operati per liberare il popolo dalla schiavitù (cf. Es 4,21; 7,3.9; 11,9-10; Dt 4,34; 6,22; 7,19; 26,8; 29,2; 34,11; Ger 32,20; 1Cr 16,12; Ne 9,10; cf. anche Sal 78,43; 105,5.27; 135,9). I segni,

²¹ Cf. C.-A. KELLER, «Joël», in E. JACOB ET AL. (edd.), *Osée. Joël. Abdias. Jonas. Amos* (CAT 11a), Neuchâtel 1965, 141-142; RUDOLPH, *Joel*, 71-73; ALLEN, *The Books*, 98-99; PRINSLOO, *The Theology*, 89-90; R. KOCH, *Der Geist Gottes im Alten Testament*, Frankfurt a.M. 1991, 127-129; CRENSHAW, *Joel*, 163-166; contra KAPELRUD, *Joel*, 131-133; M. SCHREIBER, «I will pour out my spirit on all flesh», in *JBQ* 41(2013), 123-129, qui 124.

che Dio si prepara a realizzare nel suo Giorno, coinvolgeranno il cosmo nella sua pienezza (בְּשָׁמַיִם וּבְאָרֶץ, «in cielo e sulla terra»); e quanto qui sinteticamente inteso trova poi esplicitazione nel prosieguo della proclamazione (vv. 3b.4a). In un primo tempo (v. 3b), il testo elenca i prodigi «terrestri» (דָּם וָאֵשׁ וְחַיִּמְרוּת עָשָׁן, «sangue, fuoco e colonne di nubi»), i quali, rimandando proprio alla teofania esodica, testimoniano la presenza vigorosa del divino nell'evento inteso (Giorno) e suggeriscono come questa epifania si risolva a vantaggio di Israele (cf. v. 5). In un secondo tempo (v. 4a), vengono menzionati i portenti «celesti», per la cui descrizione si ricorre – come in 2,10 – all'immagine dell'oscuramento (sconvolgimento) astrale.²²

È necessario precisare, altresì, come la locuzione לְפָנַי בּוֹא, connessa con la menzione del Giorno, non debba essere interpretata in senso temporale («prima che»). Da un lato, questa specifica tipologia di segni è già stata presentata in Gl 2,10 senza offrire in quella sede alcuna rilevante precisazione circa la loro presunta precedenza rispetto al Giorno. Dall'altro lato, non esistono nello scritto altre indicazioni che possano avallare tale genere di lettura (cf. anche 4,15). Riteniamo, pertanto, che l'intenzione dell'autore sia quella di associare il compiersi del Giorno con una serie di prodigi «teofanici», senza per questo voler offrire peculiari informazioni sulla successione dei fatti. Da qui la seguente proposta di traduzione di Gl 3,4b: «davanti al / in occasione del Giorno di YHWH, grande e terribile».

c) Gl 3,5 avvalora come il Giorno comporti un radicale rinnovamento della relazione Dio – Israele. Il pieno ristabilimento di questo legame di alleanza rappresenta il nocciolo della promessa salvifica offerta.

Anzitutto, riteniamo che il v. 5 sia da leggere in connessione stretta con l'annuncio del dono dello spirito nella prima sezione, il cui destinatario è il popolo nella sua totalità. Per questa ragione non è opportuno vedere in questa parte conclusiva l'accento né a una promessa di redenzione che superi i confini di Israele, né a una distinzione interna al popolo stesso in merito a coloro che ne beneficeranno.²³ Gl 3,1-5 non

²² Per quanto l'espressione concernente il perturbamento della luna (וְהַיָּרֵחַ לְדָם, «e la luna [si muterà] in sangue») non trovi corrispondenza diretta in Gl 2,10 (שָׁמַשׁ וְיָרֵחַ קָדְרוּ, «il sole e la luna si oscurano») il significato del simbolismo è sostanzialmente il medesimo.

²³ Cf. BEWER, «Obadiah», 124-125; BECK, *Der "Tag YHWHs"*, 178-182. Una differente interpretazione del versetto è offerta da un gruppo di esegeti fra cui si possono menzionare WOLFF, *Joel*, 68-69; O. LORETZ, *Regenritual und Jahwetag im Joelbuch* (UBL 4), Altenberge 1986, 115; e CRENSHAW, *Joel*, 169-170, i quali vedono nell'ultima

offre spunti a sostegno di queste linee interpretative, visto che la promessa veicolata ha nel popolo di Dio il suo unico beneficiario. Quanto, dunque, esposto nel v. 5a non costituisce altro che una esplicitazione della condizione futura di Israele: il popolo grazie al dono dello spirito potrà rivolgersi a Dio, ed essere salvato.

La seguente affermazione, che «localizza» la salvezza («poiché sul monte Sion e in Gerusalemme vi sarà salvezza»), comprova come sia il Dio di Israele a esserne artefice; ma, alla luce del contesto di inserimento dell'enunciato e della tesi generale di Gl 3,1-5, si può ipotizzare che in questa asserzione vi sia un'allusione anche ai destinatari del dono.

La chiusura del versetto recupera secondo uno schema inclusivo alcune sottolineature della sua proposizione introduttiva. In questo modo Gl 3,5 nel suo complesso esplicita quanto nella promessa del dono dello spirito era implicito; e cioè la dimensione «relazionale» della salvezza intesa. Tale asserto, infatti, ribadisce che «ci sarà salvezza ... per i superstiti/sopravvissuti che YHWH chiama». Ovviamente, il riferimento iniziale – vista la composizione del v. 5 e il contenuto dell'intera pericope – non può che essere agli israeliti, qui definiti שְׂרִירִים, cioè «scampati» da un pericolo (normalmente in relazione a fatti bellici; cf. Nm 21,35; Dt 2,34; 3,3; Gs 10,20.28.30.33.37.39-40; 11,8; 2Re 10,11; Is 1,9); più precisamente – guardando al contesto prossimo – dalla devastazione («bellica») minacciata in Gl 2,1-11.²⁴ Il riscatto loro garantito è interpretato come frutto di una «chiamata» previa da parte di YHWH: è la sua disponibilità a essere condizione imprescindibile per la salvezza. In questo modo il richiamo fra le affermazioni conferma l'enfasi, che contraddistingue tutta la pericope, sul tema della relazione YHWH – Israele, anche se qui una sottolineatura peculiare è data alla sua dimensione «dialogica»: alla chiamata (קרא) divina corrisponde l'invocazione (קרא) del popolo. La salvezza consiste, insomma, nel ristabilimento pieno della relazione / del dialogo fra i due soggetti dell'alleanza.

parte del v. 5 – in particolare nel concetto di שְׂרִירִים («sopravvissuti») – un riferimento agli ebrei della diaspora, anch'essi destinatari della redenzione. La composizione del versetto e il significato peculiare del sostantivo שְׂרִירִים rendono, tuttavia, non condivisibile questa lettura. Cf. anche M. BECK, «Der Tag JHWHs. Ein Schlüsselbild für das Zwölfprophetenbuch», in *BiKi* 68(2013), 25-31, qui 28.

²⁴ L'enfasi su una redenzione, vista come elusione di un pericolo, non si ottiene solo attraverso l'impiego del sostantivo שְׂרִירִים, bensì anche attraverso la scelta della radice נלט («sfuggire a...») (v. 5a; cf. Am 2,14-15) e del sostantivo פְּלִיטָה («fuga/scampo da...») (v. 5b; cf. Is 4,2; 10,20).

Gl 4,1-3.9-17: il Giorno di YHWH come giudizio

I vv. 14-15 recuperano diverse espressioni del libro per descrivere la fisionomia del Giorno. Sotto questo profilo il passaggio non offre elementi ulteriori di arricchimento del tema. È l'utilizzo, invece, delle suddette locuzioni ad attribuirne un significato particolare. I rimandi, infatti, sono attuati con quei passaggi, nei quali il Giorno assume un tono minaccioso nei confronti del popolo; in questo caso, invece, il risvolto dell'evento per Israele è assolutamente positivo.

Anzitutto, il v. 14b riafferma la vicinanza del Giorno (cf. 1,15; e anche 2,1b). A differenza di Gl 1,15 in questa sede alla formula *הַיּוֹם יְהוָה כִּי קָרוֹב יוֹם יְהוָה* («è vicino il Giorno di YHWH») è connesso un complemento di luogo (*בְּעֵמֶק הַחֲרוֹץ*; «nella valle della decisione»), che rimanda al contesto (simbolico), in cui si svolge il giudizio delle genti. Nell'ambito, invece, del v. 15, il profeta recupera l'enunciato sui segni cosmici, che accompagnano il compiersi del Giorno, in Gl 2,10b (cf. anche 3,3-4).

Venendo alle sottolineature peculiari qui offerte, notiamo come nel v. 14a vi siano espliciti rimandi al giudizio, che è stato oggetto di argomentazione nei versetti precedenti. Tali chiare connessioni consistono, da un lato, nel duplice enfatico riferimento alla «valle del giudizio» e, dall'altro lato, ai suoi destinatari, qui rappresentati come turba innumerevole e chiassosa, radunata al cospetto del trono di YHWH-giudice (cf. v. 12). Il cambio, poi, della denominazione della valle (da *עֵמֶק יְהוֹשָׁפָט* [«valle di Giosafat – “YHWH giudica”»] a *עֵמֶק הַחֲרוֹץ* [«valle della decisione»]) ribadisce tale relazione fra Giorno e giudizio.

La natura intima dell'evento si modula in relazione ai suoi destinatari, cioè alle nazioni straniere: si tratta di una sentenza di condanna e di una minaccia di annientamento. Tuttavia, il giudizio qui inteso non interessa solo le nazioni, ma anche lo stesso Israele, seppur in maniera presupposta. Israele e le genti compaiono al cospetto dell'Onnipotente per essere giudicate nel suo Giorno; l'esito di tale convocazione dipende dalla giustizia (o meno) dei soggetti chiamati in causa.

Le nazioni sono convocate per rispondere dei crimini contro Israele (4,2b-3.13b). Il giudizio, descritto mediante il ricorso al linguaggio e all'immaginario bellico, che ne esplicita il carattere drammatico e «decisivo», si modula per loro come un evento dai contorni oscuri (cf. v. 13).

La preoccupazione ultima del testo resta comunque la condizione futura del popolo di Dio, profondamente legata al destino delle genti (cf. v. 17b; e anche Ger 46-51; Ez 25-32). È solo in funzione di Israele

e della rappresentazione della sua salvezza, che il profeta fa in questa sede ampia menzione anche di ciò che attende i suoi oppositori. In ultima analisi, il Giorno appare in questa luce come l'occasione nella quale YHWH garantisce al popolo la fine dei pericoli derivanti dai suoi nemici storici. Tale precisazione consente di percepire la stretta sintonia fra questa sezione conclusiva dello scritto di Gioele e la sua seconda porzione (2,18-27; 3,1-5). La prospettiva peculiare con cui Gioele formula le sue promesse è da ritenersi unitaria e sostanzialmente omogenea, incardinata tematicamente sul futuro salvifico di Israele. Anche nel capitolo quarto, infatti, non mancano riferimenti a tale dimensione costitutiva dell'evento: la «formula di riconoscimento» del v. 17 afferma, infatti, che nel Giorno il popolo avrà modo di sperimentare il ristabilimento del legame di alleanza con YHWH.

Dalla presentazione offerta in Gl 4 si constata come il Giorno mantenga ancora la sua dimensione oscura e minacciosa, come in 2,1-11; ciò che è cambiato è la condizione di Israele. Dal quadro tracciato all'interno dello scritto si può, dunque, desumere che il Giorno mantenga una sostanziale «polivalenza», che in questo passaggio conclusivo diventa esplicita.²⁵ Il momento in cui YHWH entra nella storia per fare giustizia può configurarsi come evento di redenzione o sventura; non è, dunque, la natura intima del Giorno a essere mutata nel corso della proclamazione, ma l'atteggiamento di Israele.

Conclusioni sintetiche

I segni premonitori del Giorno

Nella prospettiva teologica di Gioele il Giorno è accompagnato da una serie di «segni», che rivelano al popolo il compiersi prossimo e inevitabile della sventura, e ne «pre-figurano» le fattezze. Compito essenziale del profeta è aiutare Israele a leggere in maniera consona queste indicazioni e a trarne le dovute conclusioni. Il Giorno si configura, pertanto, come evento la cui «anticipazione» è resa possibile dal concorso fra particolari vicende della storia e la voce profetica, che le riconosce nella loro natura di «segni». Così le devastazioni naturali illustrate nel libro (cf. 1,15-20; e anche 1,2-4.5-14) sono interpretate come

²⁵ Cf. Y. HOFFMANN, «The Day of the Lord as a Concept and a Term in the Prophetic Literature», in *ZAW* 93(1981) 37-50, spec. 40-43.

occasioni, che richiamano l'attenzione del popolo sulla consistenza o meno del suo rapporto con Dio, e lo invitano a reagire di conseguenza (cf. 1,5-14; 2,12-17).

Giorno potenzialmente tragico per Israele

Gioele ribadisce come anche Israele (unitamente alle nazioni; cf. 4,1-3.9-17*) sia chiamato a rispondere della propria ingiustizia. Le colpe devono avere una conveniente risposta, chiunque ne sia l'artefice; pertanto, l'incontro con Dio, che si compie nel Giorno, possiede una connotazione (potenzialmente) tragica. Il profeta attribuisce all'evento tale caratterizzazione solo come una possibilità reale, di fronte alla quale il popolo è provocato al cambiamento (cf. 2,12-17). Con diversi simbolismi e modalità espressive Gioele cerca di fare capire che anche per la nazione eletta il Giorno rischia di essere un evento di morte. Le locuste e in generale la carestia agricola (1,2-4.5-14.15-20), l'invasione militare (2,1-11), l'oscurità (cf. anche 3,4), lo sconvolgimento cosmico (4,15.16a) sono alcune delle più significative figure associate al Giorno, che ne comunicano tale dimensione «mortale». La modalità stessa di descrivere il Giorno, evitando di illustrarne la precisa fisionomia, non fa che accrescerne il carattere misterioso e spaventoso.

Nel suo complesso il libro concepisce il Giorno come una minaccia, reale ma comunque potenziale (cf. 2,1-11), cui si associa un appello ripetuto alla conversione (cf. 1,5-14; 2,12-17). L'annuncio è visto come «intimidazione», la cui funzione è quella di richiamare il popolo a un sostanziale ritorno a Dio. Se questa funzione minatoria della proclamazione raggiunge il proprio scopo, il messaggio per Israele cambia: il Giorno da potenziale evento di morte diventa occasione di liberazione (cf. 4,1-3.9-17*) e di vita (cf. anche 4,18-21). Gioele rimarca come di fronte alla minaccia niente sia da considerarsi perduto; per quanto il destino di Israele sembri inevitabilmente indirizzato verso la rovina (cf. 1,15b), la misericordia di Dio (cf. 2,13-14) e il pentimento dell'uomo possono mutare il corso degli eventi. La composizione «a dittico» dello scritto comunica in maniera eloquente questa duplice possibilità. L'opera di Gioele non si configura, pertanto, nella sua interezza come semplice profezia di salvezza per Israele, bensì come un messaggio, che delinea una redenzione possibile, ma condizionata alla risposta ad un preciso invito al pentimento. Il profeta vuole preservare, da un lato, la libertà di YHWH di disporsi al perdono; e dall'altro, la libertà dell'uomo di accogliere la parola profetica per aprirsi ad una rinnovata relazione con Dio.

L'atto divino di giustizia

Il Giorno, in quanto risposta divina al peccato, si delinea come atto di giustizia. Nel giudizio della trasgressione Dio risponde al male: qui si riconosce la ragione ultima dello יום יְהוָה. Nel libro di Gioele il richiamo appare chiaro, ma relazionato *in primis* con la sorte delle nazioni. Il Giorno viene, infatti, apertamente conformato nel capitolo conclusivo come atto forense, nel quale YHWH fa giustizia dei nemici suoi e del suo popolo (4,1-3.9-17*), in ragione delle colpe perpetrate nei confronti della sua eredità (cf. vv. 1-3). Ma lo stesso principio è valido anche nel caso del popolo di Dio: il Giorno, di cui in un primo momento Israele è destinatario (cf. 2,1-11), può configurarsi come divina reazione anche al suo peccato.

La speranza della redenzione

Nelle battute introduttorie del libro la relazione fra YHWH e il suo popolo è vista in preda a una crisi palese: l'invito pressante da parte del profeta alla penitenza (cf. 1,5-14) e al «ritorno» (cf. 2,12-17) presuppone che questo legame sia entrato in una fase problematica. La carestia stessa (1,2-4.5-14.15-20) può essere interpretata come indicatrice di un rapporto con YHWH ormai deteriorato: in apertura della sezione promissoria dell'opera profetica, infatti, è Dio in prima persona a garantire il superamento di questa stagione di stenti (2,19-27), che da lui ha avuto principio (cf. in part. v. 25). Non solo: in questo ambito il segnale più evidente di tale criticità è dato dall'interruzione della liturgia al tempio (1,9.13.16); tale arresto comporta il danneggiamento della comunione con YHWH, che attraverso il culto si media. L'appello profetico alla penitenza si indirizza principalmente ai ministri di culto (1,13-14), ai quali è richiesto di farsi voce della comunità penitente (2,[12-]17).

Data l'inclusione di dette precisazioni sia sull'entità e fisionomia della carestia agricola sia sulla fine dell'attività sacrificale al santuario nel contesto dei cosiddetti «segni premonitori» del Giorno, è chiaro che il suo compiersi comporterà una sostanziale messa in questione della relazione di alleanza. L'assalto dell'esercito divino contro Sion offre un'esplicita conferma a quanto intuibile già dalle pericopi precedenti: il vincolo YHWH – Israele giunge a un livello di deterioramento tale da vedere nel Signore il comandante in capo della milizia che lo assale (2,11).

Nel complesso della predicazione di Gioele, tuttavia, questa non rappresenta l'ultima parola sul Giorno. La minaccia lascia il posto al-

la promessa; e, così, anche l'annuncio di un radicale deterioramento del vincolo fra Israele e il suo Dio cede il passo alla rassicurazione di una sua piena ricomposizione. Il profeta afferma la possibilità reale che Israele possa rispondere all'appello, aprendo le porte a un Giorno «nuovo», dove la relazione con Dio venga portata a pienezza attraverso il dono dello spirito (c. 3). Al profeta interessa sottolineare come l'alleanza possa conoscere una rinascita: il popolo – reso profetico dallo spirito (3,1-2) – avrà l'opportunità di entrare in un dialogo nuovo e perfetto con il suo Dio (cf. 3,5a) e sperimentarne gli effetti salvifici (cf. 3,5b).

L'annuncio del ristabilimento di detta relazione è rafforzato anche dalla particolare immagine di Dio nella seconda parte del libro, in particolare nella sezione conclusiva sul giudizio degli stranieri: da (potenziale) nemico e «aggressore» di Israele (cf. 2,1-11) il Signore diviene «protettore» dei suoi (cf. 4,16b), in occasione di quel grande atto di giustizia, che si compirà alla fine della storia.

Questa stretta correlazione fra promesse salvifiche e ripristino dell'alleanza conosce una sua sintomatica attestazione anche nel fatto che in chiusura sia di Gl 2,18-27 come di 4,1-3.9.17* siano poste due «formule di riconoscimento» (2,27; 4,17): nel dono rinnovato della fecondità della terra e nella giustizia finalmente garantita il popolo potrà «riconoscere» il ristabilimento dell'alleanza.

Gioele annuncia la possibilità reale che Israele possa convertirsi dalla propria ingiustizia, aprirsi al dono della grazia e vivere l'incontro futuro con il suo Dio non come esperienza di devastazione e di morte, ma come occasione di compimento dell'alleanza. In Gioele Israele (potenzialmente) risponde agli appelli profetici al cambiamento, trasformando le minacce ricevute in annuncio di vita. Il libro nell'accostamento delle due tavole del suo dittico tende a mettere in luce le potenzialità di vita o di morte che risiedono nell'autodeterminazione dell'uomo. Ciò consente di apprezzare il carattere intrinsecamente polivalente del Giorno, la cui precisa caratterizzazione dipende proprio dalla disposizione della libertà umana all'accoglienza dell'offerta di alleanza da parte di Dio.

MASSIMILIANO SCANDROGLIO
Seminario arcivescovile di Milano
via Pio XI, 32
21040 Venegono Inferiore (VA)
maxscandroglio77@virgilio.it

Parole chiave

Giorno del Signore – Rivelazione – Giudizio – Segni – Spirito

Keywords

Day of the Lord – Revelation – Judgment – Signs – Spirit

Sommario

L'articolo intende studiare la ricca trattazione del tema del "Giorno di YHWH" nel libro di Gioele. A differenza di altri scritti profetici, quello di Gioele presenta con una certa completezza le diverse fisionomie che il Giorno può assumere in base alla disposizione dei destinatari. Da evento potenzialmente salvifico esso può trasformarsi, infatti, in evento di giudizio e di morte, nel momento in cui la libertà del soggetto rifiuta l'offerta di alleanza di Dio. In questo modo Gioele è in grado di valorizzare le potenzialità (di vita o di morte) che risiedono nell'auto-determinazione dell'uomo. Alla fine, la salvezza o la perdizione non dipendono dall'arbitrio di Dio, ma dalla libera disposizione del soggetto.

Summary

This article means to study the in-depth treatment of the "Day of the Lord" in the book of Joel. Unlike other prophetic books, that of Joel shows comprehensively the different features the Day can have according to inner disposition of the receivers. From a potentially saving event it can change into an event of judgment and death when human freedom rejects the offer of alliance with God. In that way Joel can enhance the potential (of life or of death), that lies in human self-determination. At the end, salvation or perdition do not depend on God's will, but on the free decision of human being, whether a son of Israel or a foreign heathen.



Sir 22,27–23,27: custodia della bocca e tutela da una sessualità scorretta. Parte II: Sir 23,16–27

Introduzione

Dopo aver analizzato¹ le tre sezioni di Sir 18,15–19,17; 19,20–20,31; 21,1–22,26, abbiamo iniziato lo studio della sezione seguente, Sir 22,27–23,27. Secondo quanto illustrato nella prima parte del nostro studio,² la struttura generale dei due capitoli è costituita da una preghiera (22,27–23,6), seguita da due insegnamenti sulla disciplina della parola (23,7–15) e sul cattivo uso della sessualità (23,16–27).

L'analisi seguente si propone di studiare accuratamente 23,16–27 e di mostrare la struttura d'insieme e il messaggio dell'intera sezione di 22,27–23,27. Come nei nostri studi precedenti,³ la numerazione dei capitoli segue l'Ebraico, e quella dei versetti la versione Greca. Tralasciamo 23,28, aggiunta del Greco II.⁴

Sir 23,16–27: il cattivo uso della sessualità

Haspecker⁵ e Skehan – Di Lella propongono una struttura in quattro parti: 23,16–17.18–21.22–26.27. Proponiamo, invece, due parti: 23,16–21 e 23,22–27.⁶

¹ S. BUSSINO – M. GILBERT – R. DE ZAN – M. PRIOTTO, «Sir 18,15–19,17: preghiera, passioni e parola», in *RivB* 63(2015), 117–136. M. GILBERT – S. BUSSINO – R. DE ZAN – M. PRIOTTO, «Sir 19,20–20,31: vera e falsa sapienza», in *RivB* 65(2017), 329–348. M. PRIOTTO – S. BUSSINO – R. DE ZAN – M. GILBERT, «Sir 21,1–22,26: successo e insuccesso esistenziale. Parte I: 21,1–28», in *RivB* 66(2018), 101–123; «... Parte II: 22,1–26», *ibid.*, 349–372.

² R. DE ZAN – S. BUSSINO – M. GILBERT – M. PRIOTTO, «Sir 22,27–23,27: custodia della bocca e tutela da una sessualità scorretta. Parte I: Sir 22,27–23,15», in *RivB* 68(2020), 213–233.

³ Cf. BUSSINO – GILBERT – DE ZAN – PRIOTTO, «Sir 18,15–19,17», 239, note 1 e 2.

⁴ Per questa aggiunta del Gr II, cf. S. BUSSINO, *The Greek Additions in the Book of Ben Sira* (AnBib 203), Roma 2013, 361–368.

⁵ J. HASPECKER, *Gottesfurcht bei Jesus Sirach* (AnBib 30), Roma 1967, 165–166.

⁶ Cf. M. GILBERT, *Ben Sira. Recueil d'Études – Collected Essays* (BETHL 264), Leuven 2014, 266.



La struttura di 23,16-27

Sir 23,16-27 è una riflessione dedicata al cattivo uso della sessualità ed è ritmata, come quella sulla disciplina della bocca, in due parti, cosicché il lungo brano di 22,27–23,27 presenta un'architettura perfetta: dalla duplice preghiera iniziale (22,27–23,6) derivano due pericopi, ambedue suddivise in due parti. La prima, 23,7-15, articolata a sua volta in due sezioni (23,7-11 e 23,12-15), è dedicata all'uso negativo della bocca; mentre la seconda, 23,16-27, sulla sessualità, è anch'essa articolata in due sezioni: 23,16-21 (l'uomo impudico) e 23,22-27 (la donna adultera).

Tra le due parti ci sono quattro elementi comuni, usati con libertà. Il primo elemento: la presentazione del soggetto maleoperante (23,16e-18e, l'uomo; 23,22, la donna). Il secondo: una valutazione numerica (per l'uomo, 23,16ab: δύο εἶδη ... καὶ τὸ τρίτον ...; per la donna, 23,23abc: πρῶτον ... καὶ δεύτερον ... καὶ τὸ τρίτον ...). Il terzo: il rapporto con Dio (ὑψιστος in 23,18e.23a e κύριος in 23,19b.23bc). Il quarto: il giudizio della comunità, espresso in termini simili (per l'uomo impudico, una condanna, 23,21a: ἐκδικηθήσεται nelle piazze della città; per la donna adultera, un'inchiesta, 23,24ab: ἐπισκοπή ἔσται, davanti all'assemblea).

Sir 23,16-21: prima sezione

In 23,16-21 sull'uso scorretto della sessualità nell'uomo impudico, ci sono alcune caratteristiche che aiutano a individuare alcune parti con caratteristiche precise.

- Il termine ἀμαρτία ripetuto in 23,16a.18e.
- Il termine ἄνθρωπος scandito tre volte: in 23,16e.17a.18a. Questa ripetizione illustra ciò che dice 23,16ab: «Due tipi di persone ... e un terzo...».
- La costruzione οὐ μὴ ... ἕως ἄν ripetuta tre volte: 23,16d.16f.17b.
- In 23,18 si trova l'unico discorso diretto in 23,16-21, dove il pronome di prima persona è ripetuto in tutti gli stichi, tranne nel primo: v. 18b: τίς με ὀργᾷ; v. 18c: κύκλω μου ... με καλύπτουσιν; v. 18d: με ὀργᾷ; v. 18e: τῶν ἀμαρτιῶν μου.

Il termine ἀμαρτία (23,16a.18e) ha una funzione inclusiva. Racchiude l'elenco dei tre tipi di persone – ἄνθρωπος: 23,16e.17a.18a – che moltiplicano i peccati e provocano l'ira. C'è, dunque, un certo stacco tra 23,16-18 e 23,19-21.

In 23,16-18 la costruzione οὐ μὴ ... ἕως ἄν segna uno stacco tra 23,16-17 e 23,18. In altre parole, 23,16-17 presenta i primi due tipi di uomini che moltiplicano i peccati e 23,18-19a il terzo tipo di uomo che provoca l'ira.

In 23,19b-21 si chiude la strofa con due riflessioni sapienziali: una su Dio capace di vedere tutto e sempre (23,19) e l'altra sulla condanna futura del terzo tipo di uomo (23,21).

Questa analisi permette di affermare che 23,16–21 è scandito da tre piccole unità, 23,16-17.18-19a.19b-21, tutti distici, in accordo con Smend, Segal, Nardoni, Skehan – Di Lella, Duesberg – Fransen. Ecco il testo e la sua traduzione:

- 16 δύο εἶδη πληθύνουσιν ἁμαρτίας
καὶ τὸ τρίτον ἐπάξει ὀργήν
ψυχὴ θερμὴ ὡς πῦρ καιόμενον
οὐ μὴ σβεσθῆ ἕως ἄν καταποθῆ
ἄνθρωπος πόρνος ἐν σώματι σαρκὸς αὐτοῦ
οὐ μὴ παύσεται ἕως ἄν ἐκκαύσῃ πῦρ
- 17 ἀνθρώπων πόρνω πᾶς ἄρτος ἡδύς
οὐ μὴ κοπάσῃ ἕως ἄν τελευτήσῃ
- 18 ἄνθρωπος παραβαίνων ἀπὸ τῆς κλίνης αὐτοῦ
λέγων ἐν τῇ ψυχῇ αὐτοῦ τίς με ὄρα
σκότος κύκλω μου καὶ οἱ τοῖχοί με καλύπτουσιν
καὶ οὐθεὶς με ὄρα τί εὐλαβοῦμαι
τῶν ἁμαρτιῶν μου οὐ μὴ μνησθήσεται ὁ ὑψιστος
- 19a καὶ ὀφθαλμοὶ ἀνθρώπων ὁ φόβος αὐτοῦ
- 19b καὶ οὐκ ἔγνω ὅτι ὀφθαλμοὶ κυρίου
μυριοπλασίως ἡλίου φωτεινότεροι
ἐπιβλέποντες πάσας ὁδοὺς ἀνθρώπων
καὶ κατανοοῦντες εἰς ἀπόκρυφα μέρη
- 20 πρὶν ἢ κτισθῆναι τὰ πάντα ἔγνωσται αὐτῷ
οὕτως καὶ μετὰ τὸ συντελεσθῆναι
- 21 οὗτος ἐν πλατείαις πόλεως ἐκδικηθήσεται
καὶ οὐ οὐχ ὑπεινόησεν πιασθήσεται

- 16 Due tipi (di persone) moltiplicano i peccati,
e un terzo provoca l'ira (di Dio):
una passione⁷ ardente come fuoco acceso
non si spegnerà finché non sia saziata;
un uomo impudico con il corpo della sua carne
non desisterà finché non lo bruci il fuoco;

⁷ Traduciamo ψυχή con «passione» come in 6,2.4.

- 17 per l'uomo impudico ogni pane è appetitoso;
non si stancherà finché non morirà.⁸
- 18 L'uomo infedele al proprio letto
continuamente dice fra sé: «Chi mi può vedere?
C'è buio intorno a me e le pareti mi nascondono;
nessuno mi può vedere, perché (dovrei) temere?
L'Altissimo non si ricorderà dei miei peccati».
- 19a Gli occhi degli uomini sono la sua paura,
19b non sa che gli occhi del Signore,
diecimila volte più luminosi del sole,
stanno vedendo tutte le vie degli uomini
e penetrando fin nei luoghi più segreti.
- 20 Prima che fossero create, tutte le cose gli erano note
allo stesso modo anche dopo la creazione compiuta.
- 21 Costui sarà punito nelle piazze della città,
e dove meno se l'aspetta, sarà sorpreso.

La cadenza tripartita di 23,16-21 corrisponde a quella di 23,7-11, la prima sezione riguardante il cattivo uso della bocca. Le tre strofe di 23,16-21 potrebbero essere così titolate: 23,16-17 «gli uomini impudichi»; 23,18-19a «l'adultero»; 23,19b-21 «la conclusione sapienziale».

§1. La strofa degli uomini impudichi: 23,16-17

La prima strofa offre una sequenza dove si ripete οὐ μὴ ... ἕως ἄν: ingloba i primi due tipi di uomo impudico (ἄνθρωπος πόρνος) e crea un legame con il terzo, l'adultero (ἄνθρωπος παραβαίνων ἀπὸ τῆς κλίτης αὐτοῦ):

- | | |
|---------|---|
| 23,16d | οὐ μὴ ... ἕως ἄν |
| 23,16e | ἄνθρωπος πόρνος |
| 23,16f | οὐ μὴ ... ἕως ἄν |
| 23,17a | ἄνθρωπος πόρνος |
| 23,17b | οὐ μὴ ... ἕως ἄν |
| (23,18a | ἄνθρωπος παραβαίνων ἀπὸ τῆς κλίτης αὐτοῦ) |

Sir 23,16d, però, è la seconda parte di un distico che costituisce un'unità. Prima di elencare i tre tipi di uomini a cui sta pensando, il Siracide colloca il comune denominatore di tutti e tre: «una passione

⁸ La stessa costruzione ἕως ἄν + congiuntivo aoristo si ritrova anche in 35,22d, ἕως ἄν συντριψῆ, ove la versione originaria (Ms. B) ha uno *giqtol*: *יְמַחַד עַד* (BS 35,22c). Per questo motivo, anche se l'italiano letterario richiederebbe il congiuntivo, «finché non muoia», preferiamo tradurre con un futuro, «finché non morirà».

ardente⁹ come fuoco acceso non si spegnerà finché non sia saziata». Il Siracide, alle volte, propone prima il principio e poi l'esemplificazione.¹⁰ Qui viene espresso un principio di esperienza, tradotto in detto sapienziale, seguito dalle tre esemplificazioni: due nella prima strofa (23,16e.17a), la terza nella seconda (23,18a). Ecco perché il distico 23,16cd è legato anche strutturalmente a ciò che segue – i due uomini impudichi – creando un legame con il terzo, l'adultero.

Sir 23,16-17 si apre con un detto proverbiale numerico che elenca progressivamente gli elementi (cf. 26,5 con quattro elementi negativi; in Pr 30,15.18.21.29 compare lo schema 3 + 1). In 23,16, il Siracide usa lo schema 2 + 1, con senso moralmente negativo, come in 26,28; 50,25.

Il primo uomo viene definito ἄνθρωπος πόρνος, «uomo sessualmente sporco». Il motivo è dovuto al fatto che egli lo è ἐν σώματι σαρκὸς αὐτοῦ.¹¹ Letteralmente significa «nella carne del suo corpo». Gli studiosi hanno diversamente interpretato questa espressione. C'è chi non si pronuncia (Box – Oesterley), chi pensa alla masturbazione (Sisti,¹² Spicq, Minissale, ecc.) e chi pensa all'incesto (Skehan – Di Lella, Fritzsche, Smend, Duesberg – Fransen, Alonso Schökel).

Quest'ultima opinione sembra più verosimile. Nella Torah non ci sono norme esplicite contro la masturbazione. Ci sono, invece, norme esplicite contro l'incesto, specialmente in Lv 18,6:¹³

Sir 23,16ef	Lv 18,6
ἄνθρωπος πόρνος ἐν σώματι σαρκὸς αὐτοῦ οὐ μὴ παύσῃται ἕως ἂν ἐκκαύσῃ πῦρ	ἄνθρωπος ἄνθρωπος ¹⁴ πρὸς πάντα οἰκεία σαρκὸς αὐτοῦ οὐ προσελεύσεται ἀποκαλύψαι ἀσχημοσύνην ἐγὼ κύριος
un uomo impudico con il corpo della sua carne non desisterà finché non lo bruci il fuoco;	Nessuno si avvicinerà a qualsiasi consanguinea della sua carne per scoprirne l'intimità. Io sono il Signore

⁹ L'espressione ψυχὴ θερμὴ è unica nella LXX.

¹⁰ Cf. R. DE ZAN, *Il culto che Dio gradisce* (AnBib 190), Roma 2011, 284-285.

¹¹ Anche questa è un'espressione unica nella LXX.

¹² A. SISTI, «Ecclesiastico», in *La Sacra Bibbia*, Milano 1965, 1221-1222 nota 21.

¹³ Questo testo ha creato una forte tradizione: cf. K. ELLIGER, «Das Gesetz Leviticus 18», in *ZAW* 67(1955), 1-25.

¹⁴ È la traduzione letterale del testo ebraico: אִישׁ אִישׁ אֶל-כָּל-שָׂרָר בְּשָׂרוֹ. Sul doppio אִישׁ, cf. K. WALTKE – M. O'CONNOR, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake, IN 1990, 115-116 (7.2.3).

Mentre il Lv 18,6 dà una legge, Sir 23,16ef propone un proverbio. Questa diversità di genere letterario non nasconde un legame tra sapiente e legislatore. In ambedue i testi si trova ἄνθρωπος e σαρκὸς αὐτοῦ. Quest'ultima espressione è unica nel Siracide, ma è frequente nel Levitico (Lv 13,38.39.43; 18,6). L'espressione di Sir 23,16e può essere un calco di Lv 18,6: perciò pensiamo che si tratti dell'incesto.

L'uomo incestuoso οὐ μὴ παύσεται ἕως ἂν ἐκκαύσῃ πῦρ, «non desisterà finché non lo bruci il fuoco». Il fuoco di 23,16f viene esplicitato in 23,17: il castigo è immanente perché consiste nel permanere nella passione ardente fino alla morte. L'uomo impudico compie il suo peccato di nascosto: il termine «pane» (ἄρτος), usato metaforicamente, ricorda Pr 9,17: ἄρτων κρυφίων ἢδέως ἄψασθε καὶ ὕδατος κλοπῆς γλυκεροῦ, «Gustate con piacere i pani nascosti e la dolce acqua rubata».¹⁵ Se fosse così, la prima strofa introdurrebbe la seconda.

§2. La strofa dell'adultero:¹⁶ 23,18-19a

La strofa è associata alla precedente da alcuni elementi. Viene nominato il terzo tipo di ἄνθρωπος, definito παραβαίνων ἀπὸ τῆς κλίνης αὐτοῦ, «infedele al proprio letto». Il secondo elemento è la parziale ripetizione di οὐ μὴ... ἕως ἂν: in 23,18e troviamo οὐ μὴ μνησθήσεται ὁ ὕψιστος, «l'Altissimo non ricorderà». Tutta la strofa si rifà al decalogo: οὐ μοιχεύσεις (Es 20,13) e לֹא תנאף (Es 20,14). La strofa è dominata da due elementi. Il primo riguarda la ripetizione del pronome personale di prima persona (23,18b: τίς με ὀρᾷ; v. 18c: κύκλω μου... με καλύπτουσιν; 23,18d: με ὀρᾷ; 23,18e: τῶν ἁμαρτιῶν μου), sottolineando l'egoismo del protagonista. Il secondo elemento: la ripetizione di με ὀρᾷ in 23,18b.d in due frasi interrogative. La prima (τίς με ὀρᾷ) pone il problema di chi lo possa vedere. La seconda, generata dalla prima, pone il problema del

¹⁵ L'ebraico dice: מִים־גְּנוּבִים יִמְחָקוּ וְלֶחֶם סֹתְרִים יִנֵּם, «Le acque furtive sono dolci, il pane preso di nascosto è gustoso».

¹⁶ Sull'adulterio nel mondo biblico, cf. ad esempio, A.A. ANDERSON, «Law in Old Israel: Laws Concerning Adultery» in B. LINDARS (ed.), *Law and Religion. Essays on the Place of the Law in Israel and Early Christianity*, Cambridge 1988, 13-19, parla di lassismo dei testi sapienziali e non lo seguiamo; H. MCKEATING, «Sanctions against Adultery in Ancient Israelite Society, with some reflections on Methodology in the Study of Old Testament Ethics», in *JOT* 11(1979), 57-72; R. WESTBROOK, «Adultery in Ancient Near Eastern Law», in *RB* 97(1990), 542-580. Il Siracide è molto severo sull'adultero. La Torah stabilisce per gli adulteri la pena di morte (cf. Lv 10,10; Dt 22,22), mentre i testi sapienziali non si esprimono esplicitamente su questa pena (cf. Pr 6,32-35). Sir 23,21 parla di «condanna» nelle piazze: la pena di morte era eseguita in pubblico.



perché l'adultero dovrebbe temere se nessuno lo vede. Si tratta di un concetto familiare al Siracide, come ad esempio in 16,17, dove l'affermazione dell'empio «Non dire: ἀπὸ κυρίου κρυβήσομαι (mi nasconderò al Signore)» è palesemente sbagliata; e in 16,23, dove, nel contesto del tema della ricompensa (16,17-23), la valutazione negativa nei confronti di chi pensa che le sue azioni siano nascoste a Dio è altrettanto sbagliata. Si tratta di un concetto familiare anche in Gb 24,15: καὶ ὀφθαλμὸς μοιχοῦ ἐφύλαξεν σκότος λέγων οὐ προσνοήσει με ὀφθαλμὸς καὶ ἀποκρυβὴν προσώπου ἔθετο, «l'occhio dell'adultero osserva la tenebra dicendo: – Nessun occhio mi vedrà –, e si è coperto il volto...». Per Gb 24,15 e per il Siracide esiste il volto e la maschera. Il volto rappresenta l'adultero e la maschera lo stesso uomo in pubblico. Si comprende il legame tra questo atteggiamento e la conclusione della strofa seguente, dove l'uomo sarà scoperto e, quindi, punito in pubblico (23,21).

§3. La strofa della conclusione sapienziale: 23,19b-21

Questa terza strofa è legata alla precedente per l'uso di κύριος in 23,19b dopo ὑψιστος di 23,18e. In consonanza con il tema del «vedere» della seconda strofa (23,18b.d), la terza amplifica il tema degli «occhi». Alla questione «Chi mi vede?» (23,18,b), il sapiente rispondeva che gli «occhi degli uomini» (23,19a) fanno paura, ma si può loro sfuggire. All'affermazione «nessuno mi vede» (23,18d), il sapiente avverte che agli «occhi del Signore» (23,19b-e) non ci si può sottrarre.

La riflessione del Siracide è doppia. La prima è inclusa dalla ripresa della parola ἄνθρωπος (23,19a.d) e dal tema del «vedere» (23,19a.b: ὀφθαλμοί; 23,19d: ἐπιβλέποντες). Gli stichi 23,19de sono paralleli (πᾶσα ὁδός // ἀπόκρυφον μέρος). La seconda riflessione, oltre alla ripresa di γινώσκω (23,19b: ἔγνω / 23,20a: ἔγνωσται) e di πᾶς (23,19d: πάσας ὁδοὺς ἀνθρώπων / 23,20a: τὰ πάντα), è caratterizzata da legami fonetici: in 23,20a.b le desinenze κτισθῆναι / συντελεσθῆναι, in 23,21a.b ἐκδικηθήσεται / πιασθήσεται e tra οὕτως in 23,20b e οὗτος in 23,21a.

Nella prima riflessione sull'onniscienza di Dio, forse per il fascino del sole d'Egitto, 23,19c moltiplica la capacità illuminativa degli occhi divini «diecimila volte»¹⁷ più del sole. Poi, probabilmente sulla scia di Pr 5,21¹⁸ che associa gli occhi di Dio e le vie umane, Sir 23,19de avverte che niente rimane nascosto a Dio (cf. 17,19-20; Pr 15,3).

¹⁷ Il vocabolo μυριοπλασίως è un *hapax* della LXX.

¹⁸ Cf. anche Ger 16,17.



La seconda riflessione inizia con una sintesi originale: mentre Ger 23,23-24 legava l'onniscienza divina alla sua onnipresenza, Sir 23,20 lega l'onniscienza di Dio al suo potere creativo («prima che fossero create»; «dopo la creazione»). In Sir 23,21 si conclude: l'adultero ha cercato di sfuggire agli uomini, ma prima o poi, sorpreso quando meno se lo aspetta, sarà condannato in pubblico.

Sir 23,22-27: seconda sezione

Questa sezione sulla donna adultera è legata alla prima (23,16-21), come visto sopra, da almeno quattro elementi: presentazione del soggetto maleoperante nel primo versetto, una valutazione di tipo numerico, il rapporto con Dio, l'intervento severo della comunità.

La struttura di 23,22-27 è determinata da due elementi. Il primo è un'inclusione composta dal verbo καταλείπω e dal nome di Dio. Mentre in apertura i due elementi compaiono una volta, nella chiusura appaiono due volte, secondo questo schema:

23,22a.23a	καταλείπω	(καταλιποῦσα)
23,23a	ὑψιστος	(ὑψίστου)
23,26a.27a	καταλείπω + καταλείπω	(καταλείψει + καταλειφθέντες)
23, 27bc	κύριος + κύριος	(κυρίου + κυρίου)

Il secondo elemento è l'uso del καί all'inizio degli stichi: produce la suddivisione del testo in due strofe irregolari, 23,22-24 e 23,25-27:¹⁹

23,22a	—
23,22b	καί.....
23,23a	—
23,23b	καί.....
23,23c	καί.....
23,23d	καί.....
23,24a	—
23,24b	καί.....

¹⁹ Ambedue le strofe si aprono con uno stico privo della congiunzione, mentre il secondo stico è dotato di un καί. Il terzo stico di ogni strofa è nuovamente privo della congiunzione, mentre i successivi si aprono con una serie di καί (tre nella prima strofa; due nella seconda). Il penultimo stico di ogni strofa è sprovvisto del καί iniziale, mentre lo stico finale di ambedue le strofe irregolari lo riprende.



23,25a	—
23,25b	καί.....
23,26a	—
23,26b	καί.....
23,27a	καί.....
23,27b	—
23,27c	καί.....

La divisione in due strofe²⁰ irregolari corrisponde anche al contenuto. La prima strofa, «strofa della donna adultera» (23,22-24), stigmatizza il comportamento della donna; la seconda, «strofa delle conseguenze dell'agire dell'adultera» (23,25-27), evidenzia la ricaduta negativa sui figli adulterini. Questa analisi ingloba ed esclude contemporaneamente 23,27. Se da una parte va considerato come conclusione di 23,22-27, dall'altra il versetto ha ulteriori funzioni conclusive.

La struttura, dunque, potrebbe essere vista come ben compatta e suddivisa in due strofe irregolari dove 23,27 assume una molteplice funzione: 23,22-24; 23,25-27; 23,27. Come si vedrà, all'interno di queste strofe si leggeranno altri elementi di struttura che mostrano come il testo sia stato molto curato.

Ecco è il testo di 23,22-27 e la sua traduzione:

- 22 οὕτως καὶ γυνὴ καταλιποῦσα τὸν ἄνδρα
καὶ παριστώσα κληρονόμον ἐξ ἄλλοτρίου
- 23 πρῶτον μὲν γὰρ ἐν νόμῳ ὑψίστου ἠπειθήσεν
καὶ δεύτερον εἰς ἄνδρα αὐτῆς ἐπλημμέλησεν
καὶ τὸ τρίτον ἐν πορνείᾳ ἐμοιχεύθη
καὶ ἐξ ἄλλοτρίου ἀνδρὸς τέκνα παρέστησεν
- 24 αὕτη εἰς ἐκκλησίαν ἐξαχθήσεται
καὶ ἐπὶ τὰ τέκνα αὐτῆς ἐπισκοπῆ ἔσται
- 25 οὐ διαδώσουσιν τὰ τέκνα αὐτῆς εἰς ῥίζαν
καὶ οἱ κλάδοι αὐτῆς οὐκ οἴσουσιν καρπὸν
- 26 καταλείψει εἰς κατάραν τὸ μνημόσυνον αὐτῆς
καὶ τὸ ὄνειδος αὐτῆς οὐκ ἐξαλειφθήσεται
- 27 καὶ ἐπιγνώσονται οἱ καταλειφθέντες
ὅτι οὐθὲν κρείττον φόβου κυρίου
καὶ οὐθὲν γλυκύτερον τοῦ προσέχειν ἐντολαῖς κυρίου

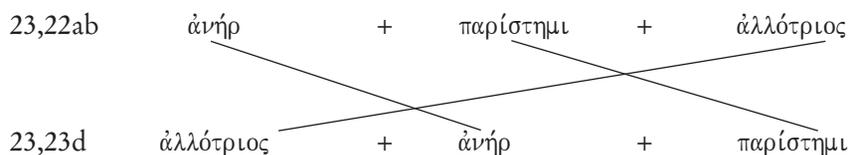
²⁰ Di parere non molto diverso N. CALDUCH-BENAGES, «Ben Sira 23:27 – A Pivotal Verse», in ID. (ed.), *Wisdom for Life. FS M. Gilbert* (BZAW 44), Berlin-Boston, MA 2014, 186-190, divide Sir 23,22-27 in due strofe: vv. 22-23 e vv. 24-27. Non tiene presente il fenomeno letterario del καὶ presente o assente all'inizio dei singoli stichi.



- 22 Così anche la donna che tradisce suo marito
e gli presenta un erede avuto da un altro.
- 23 Prima di tutto, ha disobbedito alla legge dell'Altissimo,
in secondo luogo, ha commesso un torto verso il marito,
in terzo luogo, nella fornicazione, ha commesso adulterio
e ha portato in casa figli di un estraneo.
- 24 Costei sarà trascinata davanti all'assemblea
e ci sarà un verdetto sui suoi figli.
- 25 I suoi figli non metteranno radici,
i suoi rami non porteranno frutto.
- 26 Lascerà il suo ricordo come una maledizione,
la sua infamia non sarà cancellata.
- 27 Così²¹ i posteri capiranno
che nulla è meglio del timore del Signore,
nulla è più dolce dell'osservare i suoi comandamenti.

§1. La strofa dell'adultera: 23,22-24

Questa prima strofa contiene un'inclusione con la ripetizione di ben tre vocaboli in forma chiasmatica:



Inoltre, un secondo dato enumera i tre peccati dell'adultera. Il primo e il terzo peccato sono costruiti con il numero cardinale, seguito dalla costruzione *έν* + dativo. Il secondo, invece, è associato a *άνήρ*, già presente in 23,22a.23d. Mettendo insieme i dati, si ottiene questa struttura:

23,22ab	a.	άνήρ	+	παρίστημι	+	ἀλλότριος
23,23a	b.	πρώτον				+ έν + dativo
23,23b	c.	δεύτερον				+ άνήρ
23,23c	b'.	τὸ τρίτον				+ έν + dativo
23,23d	a'.	ἀλλότριος	+	άνήρ	+	παρίστημι

²¹ Diamo al *καί* un valore esplicativo: cf. F. BLASS – F. DEBRUNNER, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento* (Supplementi 3), Brescia 1982, 533-534 (§ 442.6).

A questa struttura si associa come appendice 23,24. Come l'adultero sarà punito «in piazza», anche l'adultera sarà trascinata «davanti all'assemblea». In ambedue i casi (23,21.24) la comparsa in pubblico viene descritta alla fine di una strofa.

Nell'Antichità, la donna poteva tradire il marito di propria volontà, ma anche spinta dal marito stesso,²² soprattutto in ambito pagano.²³ Il Siracide lascia aperto il problema se il marito sia a conoscenza oppure no. Lascia aperto anche un secondo problema: l'adultera porta al marito l'erede avuto da un altro. Il marito lo sa? Lo accetta? Il Siracide tace, mentre non tace sul giudizio morale molto severo.

L'adultera commette un triplice peccato. Prima di tutto disobbedisce alla Torah (23,23a; cf. Es 20,13; Dt 5,17).²⁴ In secondo luogo, commette un torto verso il marito: non è un argomento di poco conto; Giuseppe, in Egitto, rifiuta le pretese della moglie di Potifar per non far torto a lui: tradire la fiducia ricevuta da un uomo è un peccato contro Dio.²⁵ In terzo luogo, l'adultera introduce nella casa del marito un «erede», un figlio adulterino. Secondo Lv 20,10 e Dt 22,22, l'adultera doveva essere messa a morte dopo un giudizio (cf. Dn^{Theod} 13,28-41). Si chiude in 23,24a ciò che riguarda direttamente la donna e il suo peccato.

L'inchiesta (ἐπισκοπή) sui figli (23,24b) non sembra essere una semplice indagine, ma qualche cosa di più, un discernimento,²⁶ forse un verdetto. Il problema della traduzione di ἐπισκοπή nel Siracide resta aperto: il vocabolo compare 4x, ma in 16,18 e 34,6 è legato a una comparsa di Dio; in 18,20, indica una venuta «giudicante» di Dio.²⁷

Il discernimento-verdetto nei confronti dei figli adulterini non è misericordioso. Ciò che il Siracide esprime sembra un *topos* sapienzia-

²² Sull'autorità del marito sulla moglie cf. A. TOSATO, *Il matrimonio israelitico: una teoria generale* (AnBib 100), Roma 2001, 122-125.

²³ Su questo tema parla lo Pseudo-Focilide, 177-178: «Non prostituire la tua compagna contaminando i figli; infatti i letti adulteri non generano figli uguali»; cf. L. TROIANI (ed.), *Apocrifi dell'Antico Testamento* (Biblica 5), V, Brescia 1997, 144. In ambito pagano, cf. ORAZIO, *Carmina* 3, 25-32; SENECA, *De beneficiis* 1, 9, 3-4.

²⁴ Nella LXX sia in Es che in Dt, la proibizione dell'adulterio precede l'omicidio e il furto perché, secondo FILONE, *De decalogo*, 121.131, l'adulterio è il peccato più grave.

²⁵ Gen 39,9 riporta le parole di Giuseppe alla tentatrice: «Lui stesso non conta più di me in questa casa; non mi ha proibito nient'altro, se non te, perché sei sua moglie. Come dunque potrei fare questo grande male e peccare contro Dio?».

²⁶ Invece H.W. BEYER, «ἐπισκοπή», in G. KITTEL – G. FRIEDRICH (edd.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, III, Brescia 1967, 752, pensa a una maledizione.

²⁷ P.W. SHEHAN – A.A. DI LELLA, *The Wisdom of Ben Sira* (AncB 39), New York 1987, 285.290.

le simile a quello di Sap 3,16-19: i figli adulterini non sono soggetti a una condanna da un tribunale, ma a una condanna di tipo sapienziale; potrebbero morire giovani; potrebbero anche vivere a lungo, ma «non saranno tenuti in alcun conto»; la loro vecchiaia sarà senza onore e nel giorno del giudizio non avranno speranza. Sono parole dure, come se Ez 18,1-32 non ci fosse mai stato. Infatti, Sap 3,16-19 presenta dei tipi generalizzati, non storici, come Sap 2 sul giusto perseguitato.²⁸

§2. La strofa delle conseguenze dell'agire dell'adultera: 23,25-27

Anche questa strofa è congeniata sulla negazione, dando vita a una struttura concentrica. Agli estremi si trovano due negazioni (23,25a: οὐ e οὐκ) e due aggettivi indefiniti (23,27b: οὐθέν; 23,27c: οὐθέν). In posizione intermedia viene ripetuto καταλείπω (23,26a: καταλείψει; 23,27a: καταλειφθέντες). Al centro nuovamente una negazione (23,26b: οὐκ):

23,25ab	a		οὐ + οὐκ
23,26a		b	καταλείψει
23,26b			οὐκ
23,27a		b'	καταλειφθέντες
23,27bc	a'		οὐθέν + οὐθέν

Va ricordata, però, la plurifunzione di 23,27 (cf. la discussione nel paragrafo successivo, §3).

A differenza di Sap 3,16-19, il Siracide non accenna a quale potrebbe essere la situazione dei figli adulterini nel giorno del giudizio, ma in due stichi riassume, con un'immagine agreste (radici / frutto), quanto verrà successivamente detto da Sap 3,16-19 in quattro versetti.²⁹ La donna, mai nominata, è presente nei primi quattro stichi (23,22-23) attraverso il pronome αὐτή. È un modo molto sottile per mostrare come l'errore della madre ricada sui figli e sulla reputazione negativa che grava su di essi.

Per il Siracide, ὄνειδος è un termine ricercato. Lo adopera solo pochissime volte (3,11; 5,15; 23,26; 41,6). Tranne in 5,15 dove si tratta

²⁸ Forse il Siracide aveva presente anche Ger 16,17 (ὅτι οἱ ὀφθαλμοί μου ἐπὶ πάσας τὰς ὁδοὺς αὐτῶν καὶ οὐκ ἐκρύβη τὰ ἀδικήματα αὐτῶν ἀπέναντι τῶν ὀφθαλμῶν μου / «poiché i miei occhi su tutte le loro strade e non sono coperti i loro crimini davanti ai miei occhi»).

²⁹ Cf. M. GILBERT, «The Fate of the Impious and of their Families», in A. PASSARO (ed.), *Family and Kinship* (DCLY 2012/2013), Berlin-Boston, MA 2013, 221-228, spec. 226-227.



dell'infamia del peccatore che parla subdolamente, negli altri casi l'infamia è ereditata dai genitori. In 3,11, l'infamia è ereditata dalla madre, come qui (23,26), oppure dai genitori in genere, come in 41,5-6.

§3. Il valore conclusivo molteplice di 23,27

Skehan – Di Lella definiscono 23,27 una «elegant conclusion».³⁰ Dal verbo ἐπιγνώσκω di 23,27a il Siracide fa dipendere due stichi in parallelismo sintetico:

23,27b	οὐθέν	+	comparativo	+	genitivo	+	κύριος
23,27c	οὐθέν	+	comparativo	+	genitivo	+	κύριος

La sintesi è data dal comparativo (κρείττον / γλυκύτερον) e dal genitivo (φόβου / τοῦ προσέχειν ἐντολαῖς).

Il comparativo di ἀγαθός viene adoperato dal Siracide poco più di una decina di volte, in testi in cui i due termini di comparazione sono espliciti. Solo in 23,27 il secondo termine di comparazione è οὐθέν. Prima di tutto secondo il Siracide, si deve temere il Signore e osservare i suoi comandamenti. L'espressione προσέχειν ἐντολαῖς nel Siracide non ha valore moralistico ma sapienziale.³¹ E ciò concorda con l'andamento del versetto.

L'associazione «timore del Signore» con «osservanza dei comandamenti» rimanda, forse,³² all'epiloghista³³ di Qo 12,13: ... τὸν θεὸν φοβοῦ καὶ τὰς ἐντολάς αὐτοῦ φύλασσε, «... temi Dio e osserva i suoi comandamenti».

In 23,27 troviamo una conclusione omnicomprensiva.³⁴ Calduch-Benages vede in 23,27 la conclusione di 23,22-27 e di 23,16-27 (sessualità), la chiusura di 23,7-27 (lingua e sessualità) e di 22,27-23,27 (pregghiera del sapiente per essere preservato dal cattivo uso della lingua e della sessualità). In 23,27 si chiude anche 19,20-23,27, dove ricorrono tre concetti fondamentali: la sapienza, il timor di Dio e la Leg-

³⁰ SKEHAN – DI LELLA, *The Wisdom of Ben Sira*, 326.

³¹ Cf. DE ZAN, *Il culto che Dio gradisce*, 327-328.

³² M. GILBERT, «Qohelet et Ben Sira», in A. SCHOORS, *Qohelet in the Context of Wisdom* (BETHL 136), Leuven 1998, 161-171 (= ID., *Ben Sira*, 312-321) non vede un legame tra Qo 12,13 e Ben Sira.

³³ L. MAZZINGHI, *Ho cercato e ho esplorato. Studi sul Qohelet* (Collana biblica), Bologna 2001, 342-344.

³⁴ CALDUCH-BENAGES, «Ben Sira 23,27», 196-198.



ge (19,20) // la Legge, il timor di Dio e la sapienza (20,11). Il timore di Dio è legato alla Legge (23,23) e al modo sapienziale di osservare al Legge (23,27). Infine, 23,27 chiude la prima parte del libro: 1,1–23,27.³⁵

Sir 22,27–23,27: la struttura generale

È stato mostrato³⁶ come 21,1–22,26 sia compatto.³⁷ Oggi la maggioranza degli studiosi ritiene 22,27 come inizio del brano successivo.³⁸ Il brano termina in 23,27, come di seguito viene dimostrato.

Per la delimitazione di 22,27–23,27, il testo risponde solo parzialmente ai soliti parametri per identificare una struttura.³⁹ Corley ha tentato di dare una certa attenzione al piano morfologico. Egli accetta la delimitazione 22,27–23,27 e osserva che il testo comporta 44 distici, due volte l'alfabeto, a condizione di considerare 23,27 come un distico,⁴⁰ ma sul testo greco, tale computo sembra improbabile. Altre soluzioni sono possibili. Gli unici tre piani che possono aiutarci, sono il piano del discorso (cambio di persona), il piano tematico e il piano sintattico (costruzioni sintattiche e organizzazione dell'esposizione). Non è, tuttavia, possibile adoperare questi piani in modo separato uno dall'altro: si dovrà farli dialogare.

³⁵ I maggiori autori che concordano su questo sono citati da CALDUCH-BENAGES, «Ben Sira 23,27», 197 nota 52.

³⁶ Cf. nota 1.

³⁷ Anche per G.H. BOX – W.O.E. OESTERLEY, «*The Book of Sirach*», in R.H. CHARLES (ed.), *APOT*, I, Oxford 1913, 393: 22,27 inizia una nuova pericope.

³⁸ Cf. C. SPICQ, «L'Ecclésiastique», in L. PIROT – A. CLAMER (edd.), *La Sainte Bible*, 5, Paris 1943, 678-679; P.C. BEENTJES «Sirach 22:27–23:6 in zijn context», in *Bijdragen* 39(1978), 144-151; M. GILBERT, «La prière des sages d'Israël», in H. LIMET – J. RIES (edd.), *L'expérience de la prière dans les grandes religions* (Homo religiosus 5), Louvain-la-Neuve 1980, 239 (= ID., *Il a parlé par les prophètes. Thèmes et figures bibliques* [Le livre et le rouleau 1], Bruxelles 1998, 347); SKEHAN – DI LELLA, *The Wisdom of Ben Sira*, 318-321; J. MARBÖCK, «Structure and Relation History of the Book of Ben Sira. Review and Prospects», in P.C. BEENTJES (ed.), *The Book of Ben Sira in Modern Research* (BZAW 255), Berlin 1997, 74-75; J. CORLEY, *Ben Sira on Friendship* (BJS 316), Providence, RI 2002, 160.192; BUSSINO, *The Greek Additions*, 332; GILBERT, *Ben Sira*, 358; CALDUCH-BENAGES, «Ben Sira 23,27», 197.

³⁹ I parametri per l'analisi della struttura sono il piano lessicale, il piano morfologico, il piano sintattico, il piano del discorso e il piano tematico: cf. DE ZAN, *Il culto che Dio gradisce*, 44-45.

⁴⁰ CORLEY, *Ben Sira on Friendship*, 160.192.

Calduch-Benages,⁴¹ applicando lo schema «esteriorità - interiorità», ritiene che 22,27–23,27 possa essere unitario, sintetizzato in questo modo:

a	22,27–23,1	bocca-parola:	<i>esteriorità</i>
b	23,2-6	cuore-desiderio:	<i>interiorità</i>
a'	23,7-15	bocca-parola:	<i>esteriorità</i>
b'	23,16-26	cuore-desiderio:	<i>interiorità</i>

Sul piano tematico si può chiarire l'identità di 22,27–23,27, esaminando alcune caratteristiche di 22,27–23,6, unità sicura:⁴² possiede l'identità di una duplice preghiera, impostata sulla prima persona singolare. Le altre pericopi, invece, sono o alla seconda persona singolare o plurale (23,7a.9.13-14) o alla terza persona (23,7b.8.10-12.15-18.19-27).

Per ritrovare la prima persona, si deve tornare a 22,25-26, o andare in avanti in 23,18, dove, però, parla l'adultero. Inoltre 22,25-26, concludendo sull'amicizia, non introduce 22,27–23,6 che non ne parla. In 22,27–23,6, invece, i temi sono l'uso della bocca (22,27–23,1) e il controllo dei desideri (23,2-6). I due temi di 22,27–23,6 verranno sviluppati nelle pericopi successive: 23,7-15 sui giuramenti e le grossolanità e 23,16-27 sulla sessualità dell'uomo corrotto e dell'adultera.⁴³

Inoltre un legame, né tematico né lessicale, ma sintattico, evidenzia una certa inclusione tra 22,27–23,6 e 23,22-27: la preghiera è divisa in due strofe irregolari (22,27–23,1.2-6); lo stesso fenomeno, benché fragile, appare in 23,22-27, dove il ritmo del *καί* divide il testo in due strofe irregolari (23,22-24.25-27).

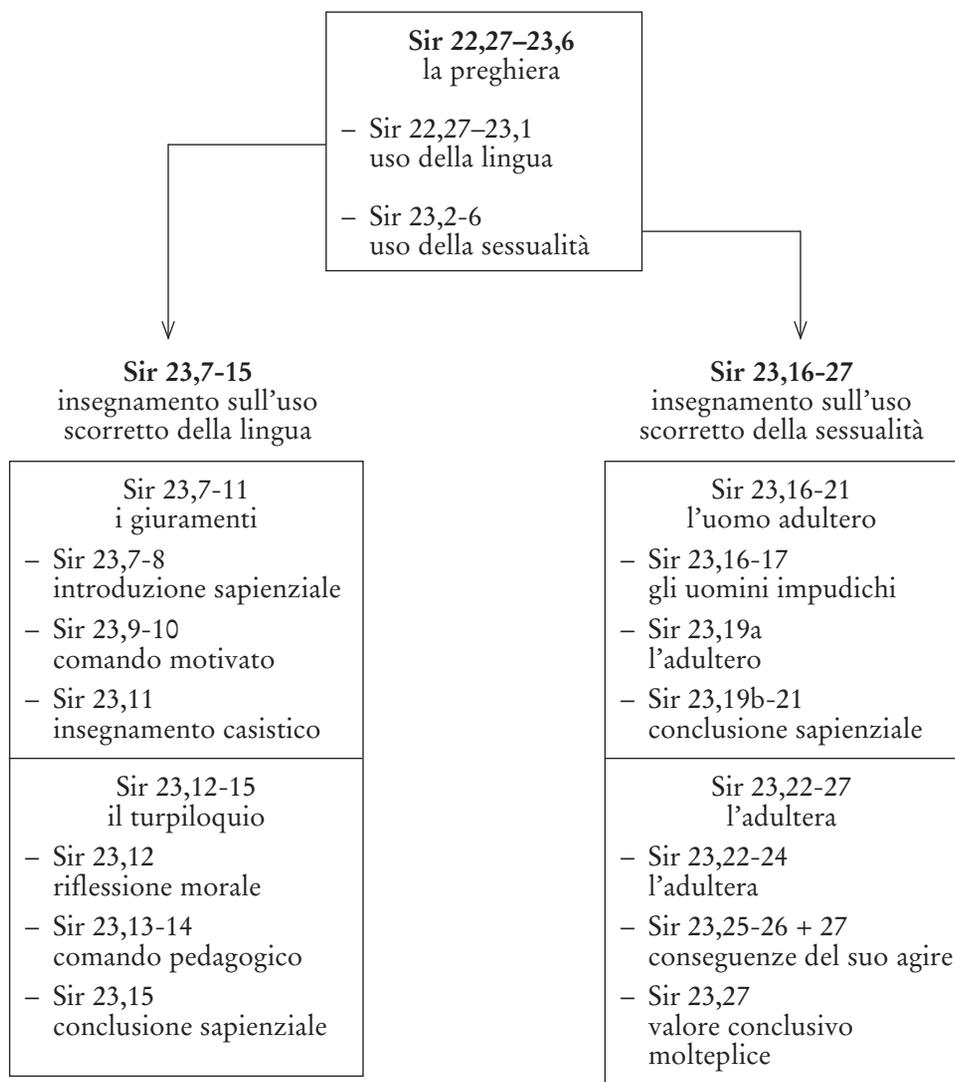
Esiste anche una simmetria tra 23,7-11.12-15 sulla lingua e 23,16-21.22-27 sulla sessualità: ciascun insegnamento è diviso in due parti. Infine, 23,15, sull'uso sbagliato della lingua, e 23,27, sull'abuso del sesso, hanno ambedue un valore conclusivo.

Perciò si vede una struttura non di tipo sequenziale, ma di tipo biforcuto:

⁴¹ Così N. CALDUCH-BENAGES – J.Y.-S. PAHK, *La preghiera dei saggi. Testi di preghiera nel Pentateuco sapienziale*, Roma 2004, 112-113. Secondo CALDUCH-BENAGES, «Ben Sira 23:27», 196-198, questo versetto conclude sia 22,27–23,26 sia la prima parte del libro.

⁴² Per la bibliografia, cf. DE ZAN – BUSSINO – GILBERT – PRIOTTO, «Sir 22,27–23,27: custodia della bocca e tutela da una sessualità scorretta. Parte I: Sir 22,27–23,15», 215, nota 10.

⁴³ Cf. già C.-L. FILLION, *La Sainte Bible: texte latin et traduction française*, 5, Paris 1894, e A. CRAMON, *La Sainte Bible* Paris 1905, 822-823.



La prima pericope (22,27-23,6) introduce alle due successive (23,7-15; 23,16-27), che sono illustrative.

Si può osservare come anche in Mt 5,21-37 ricorrono uno accanto all'altro gli stessi tre temi: le parole offensive (5,21-26), l'adulterio (5,26-33), il giuramento (5,34-37).

**Sir 22,27–23,27: visione d'insieme**

Riportiamo ora l'insieme del testo, in greco e nella nostra traduzione

Prima Sezione Sir 22,27–23,6 la preghiera

22,27–23,1

<p>22,27 τίς δώσει ἐπὶ στόμα μου φυλακὴν καὶ ἐπὶ τῶν χειλέων μου σφραγίδα πανούργου ἵνα μὴ πέσω ἀπ' αὐτῆς</p> <p>23,1 καὶ ἡ γλῶσσά μου ἀπολέσῃ με κύριε πάτερ καὶ δέσποτα ζωῆς μου καὶ μὴ ἀφήῃς με πεσεῖν ἐν αὐτοῖς</p>	<p>Chi provvederà una custodia alla mia bocca, e alle mie labbra un sigillo sagace, affinché io non cada per causa loro e la mia lingua non mi rovini? Signore, padre e sovrano della mia vita, non lasciarmi cadere a causa loro.</p>
---	--

23,2-6

<p>2 τίς ἐπιστήσει ἐπὶ τοῦ διανοήματός μου μάστιγας καὶ ἐπὶ τῆς καρδίας μου παιδείαν σοφίας ἵνα ἐπὶ τοῖς ἀγνοήμασίν μου μὴ φείσωνται καὶ οὐ μὴ παρῆ τὰ ἀμαρτήματα αὐτῶν</p> <p>3 ὅπως μὴ πληθυνθῶσιν αἱ ἄγνοιαί μου καὶ αἱ ἀμαρτίαι μου πλεονάσωσιν καὶ πεσοῦμαι ἔναντι τῶν ὑπεναντίων καὶ ἐπιχαρεῖται μοι ὁ ἐχθρός μου</p> <p>4 κύριε πάτερ καὶ θεὸς ζωῆς μου μὴ ἐγκαταλίπῃς με ἐν βουλή αὐτῶν μετεωρισμὸν ὀφθαλμῶν μὴ δῶς μοι</p> <p>5 καὶ ἐπιθυμίαν ἀπόστρεψιν ἀπ' ἐμοῦ</p> <p>6 κοιλίας ὄρεξις καὶ συνουσιασμὸς μὴ καταλαβέτωσάν με καὶ ψυχῇ ἀναιδεῖ μὴ παραδῶς με</p>	<p>Chi imporrà una sferza sul mio pensiero e sul mio cuore l'ammaestramento della sapienza affinché non ci sia tolleranza sulle mie inavvertenze e non restino impuniti i peccati a causa loro, cosicché non abbondino le mie inavvertenze e non si moltiplichino i miei peccati, e io non cada davanti ai miei avversari e non esulti il mio nemico? Signore, padre e Dio della mia vita, non abbandonarmi al loro volere, non consentirmi sfrontatezza degli occhi allontana da me la concupiscenza. Sensualità e sesso non mi afferrino, e non consegnarmi a un desiderio vergognoso.</p>
--	--



Seconda Sezione Sir 23,7-15 la disciplina della bocca

23,7-11

- 7 παιδείαν στόματος ἀκούσατε τέκνα
καὶ ὁ φυλάσσων οὐ μὴ ἀλώ
8 ἐν τοῖς χείλεσιν αὐτοῦ καταληφθήσεται
καὶ λοιδοροὶ καὶ ὑπερήφανοι
σκανδαλισθήσονται ἐν αὐτοῖς
9 ὄρκω μὴ ἐθίσης τὸ στόμα σου
καὶ ὀνομασίᾳ τοῦ ἁγίου μὴ συνεθισθῆς
10 ὥσπερ γὰρ οἰκέτης ἐξεταζόμενος
ἐνδελεχῶς
ἀπὸ μώλωπος οὐκ ἐλαττωθήσεται
οὕτως καὶ ὁ ὀμνύων καὶ ὀνομάζων
διὰ παντὸς
ἀπὸ ἁμαρτίας οὐ μὴ καθαρισθῆ
11 ἀνὴρ πολυόρκος πλησθήσεται ἀνομίας
καὶ οὐκ ἀποστήσεται ἀπὸ τοῦ οἴκου
αὐτοῦ μάστιξ
ἐὰν πλημμελήσῃ ἁμαρτία αὐτοῦ ἐπ'
αὐτῷ
καὶ ὑπερίδη ἡμαρτεν δισσωῶς
καὶ εἰ διὰ κενῆς ὤμοσεν οὐ
δικαιωθήσεται
πλησθήσεται γὰρ ἐπαγωγῶν ὁ οἶκος
αὐτοῦ
- La disciplina della bocca ascoltate, o figli,
chi l'osserva non sarà colto in flagrante.
Nelle proprie labbra sarà irretito il peccatore,
il litigioso e il superbo troveranno inciampo in esse.
Al giuramento non abituare la tua bocca
e a nominare il Santo non abituarti.
Come, infatti, un servo controllato continuamente
dalle lividure non sfuggirà,
così anche chi giura e chi pronuncia il Nome per ogni cosa
dal peccato non sarà immune.
Un uomo di molti giuramenti sarà riempito di peccato
e non si allontanerà dalla sua casa il flagello;
se (giurando) sbaglia, il peccato è su di lui
e se disprezza (il giuramento), pecca due volte.
E se (invocando il Nome) giura per niente, non sarà giustificato,
sarà riempita infatti di sventure la sua casa.

23,12-15

- 12 ἔστιν λέξις ἀντιπαραβηβλημένη
θανάτῳ
μὴ εὐρεθήτω ἐν κληρονομίᾳ Ἰακωβ
ἀπὸ γὰρ εὐσεβῶν ταῦτα πάντα
ἀποστήσεται
καὶ ἐν ἁμαρτίαις οὐκ ἐγκυλισθήσονται
13 ἀπαιδευσίαν ἀσυρῆ μὴ συνεθίσης τὸ
στόμα σου
ἔστιν γὰρ ἐν αὐτῇ λόγος ἁμαρτίας
- C'è un linguaggio paragonabile alla morte:
non si trovi nella discendenza di Giacobbe!
Dai giusti, infatti, tutto ciò sarà rigettato
e non si avvolveranno nei peccati.
A volgarità grossolane non si abitui la tua bocca
in esse infatti c'è motivo di peccato.



- 14 μνήσθητι πατρός καὶ μητρός σου
ἀνὰ μέσον γὰρ μεγιστάνων συνεδρεύεις
μήποτε ἐπιλάθῃ ἐνώπιον αὐτῶν
καὶ τῷ ἐθισμῷ σου μωρανθήσῃ
καὶ θελήσεις εἰ μὴ ἐγεννήθῃς
καὶ τὴν ἡμέραν τοῦ τοκετοῦ σου
καταράσῃ
- Ricorda tuo padre e tua madre
quando siedi tra i grandi,
per non dimenticarli mai davanti a loro
e per non dire sempre sciocchezze,
fino a desiderare di non essere nato
e a maledire il giorno della tua nascita
- 15 ἄνθρωπος συνεχιζόμενος λόγους
ὀνειδισμοῦ
ἐν πάσαις ταῖς ἡμέραις αὐτοῦ οὐ μὴ
παιδευθῆ
- Un uomo abituato a discorsi ingiuriosi
in tutti i giorni della sua vita non si
correggerà.

Terza Sezione Sir 23,16-27 il cattivo uso della sessualità

23,16-21

- 16 δύο εἶδη πληθύνουσιν ἁμαρτίας
καὶ τὸ τρίτον ἐπάξει ὀργὴν
ψυχὴ θερμὴ ὡς πῦρ καιόμενον
οὐ μὴ σβεσθῆ ἕως ἂν καταποθῆ|
ἄνθρωπος πόρνος ἐν σώματι
σαρκὸς αὐτοῦ
οὐ μὴ παύσῃται ἕως ἂν ἐκκαύσῃ πῦρ
- Due tipi (di persone) moltiplicano i
peccati,
e un terzo provoca l'ira (di Dio):
una passione ardente come fuoco acceso
non si spegnerà finché non sia saziata;
un uomo impudico con il corpo della sua
carne
non desisterà finché non lo bruci il fuoco;
- 17 ἀνθρώπῳ πόρνω πᾶς ἄρτος ἡδύς
οὐ μὴ κοπάσῃ ἕως ἂν τελευτήσῃ
- per l'uomo impudico ogni pane è
appetitoso;
non si stancherà finché non morirà.
- 18 ἄνθρωπος παραβαίνων ἀπὸ τῆς
κλίνης αὐτοῦ
λέγων ἐν τῇ ψυχῇ αὐτοῦ τίς με ὄρα
σκότος κύκλω μου καὶ οἱ τοῖχοί
με καλύπτουσιν
καὶ οὐθεὶς με ὄρα τί εὐλαβοῦμαι
τῶν ἁμαρτιῶν μου οὐ μὴ
μνησθήσεται ὁ ὕψιστος
- L'uomo infedele al proprio letto
continuamente dice fra sé: «Chi mi può
vedere?
C'è buio intorno a me e le pareti mi
nascondono;
nessuno mi può vedere, perché (dovrei)
temere?
L'Altissimo non si ricorderà dei miei
peccati».
- 19a καὶ ὀφθαλμοὶ ἀνθρώπων ὁ φόβος
αὐτοῦ
- Gli occhi degli uomini sono la sua paura,
- 19b καὶ οὐκ ἔγνω ὅτι ὀφθαλμοὶ κυρίου
μυριοπλασίως ἡλίου φωτεινότεροι
ἐπιβλέποντες πάσας ὁδοὺς
ἀνθρώπων
καὶ κατανοοῦντες εἰς ἀπόκρυφα
μέρη
- non sa che gli occhi del Signore,
diecimila volte più luminosi del sole,
stanno vedendo tutte le vie degli uomini
e penetrando fin nei luoghi più segreti.





- 20 πρὶν ἢ κτισθῆναι τὰ πάντα
ἔγνωσται αὐτῷ
οὕτως καὶ μετὰ τὸ συντελεσθῆναι
Prima che fossero create, tutte le cose gli
erano note
allo stesso modo anche dopo la creazione
compiuta.
- 21 οὗτος ἐν πλατείαις πόλεως
ἐκδικηθήσεται
καὶ οὐ οὐχ ὑπέσθησεν πιασθήσεται
Costui sarà punito nelle piazze della
città,
e dove meno se l'aspetta, sarà sorpreso.

23,22-27

- 22 οὕτως καὶ γυνὴ καταλιπούσα τὸν
ἄνδρα
καὶ παριστώσα κληρονόμον ἐξ
ἄλλοτρίου
Così anche la donna che tradisce suo
marito
e gli presenta un erede avuto da un altro.
- 23 πρῶτον μὲν γὰρ ἐν νόμῳ ὑψίστου
ἠπειθήσεν
καὶ δεύτερον εἰς ἄνδρα αὐτῆς
ἐπλημμέλησεν
καὶ τὸ τρίτον ἐν πορνείᾳ ἐμοιχεύθη
in terzo luogo, nella fornicazione, ha
commesso adulterio
e ha portato in casa figli di un estraneo.
- 24 αὕτη εἰς ἐκκλησίαν ἐξαχθήσεται
καὶ ἐπὶ τὰ τέκνα αὐτῆς ἐπισκοπῆ
ἔσται
Costei sarà trascinata davanti
all'assemblea
e ci sarà un verdetto sui suoi figli.
- 25 οὐ διαδώσουσιν τὰ τέκνα αὐτῆς εἰς
ρίζαν
καὶ οἱ κλάδοι αὐτῆς οὐκ οἴσουσιν
καρπὸν
I suoi figli non metteranno radici,
i suoi rami non porteranno frutto.
- 26 καταλείψει εἰς κατάραν τὸ
μνημόσυνον αὐτῆς
καὶ τὸ ὄνειδος αὐτῆς οὐκ
ἐξαλειφθήσεται
Lascerà il suo ricordo come una
maledizione,
la sua infamia non sarà cancellata.
- 27 καὶ ἐπιγνώσονται οἱ καταλειφθέντες
ὅτι οὐθὲν κρείττον φόβου κυρίου
καὶ οὐθὲν γλυκύτερον τοῦ
προσέχειν ἐντολαῖς κυρίου
Così i posteri capiranno
che nulla è meglio del timore del Signore,
nulla è più dolce dell'osservare i suoi
comandamenti.

Conclusion

L'analisi di questo secondo articolo ha confermato la possibilità di intendere il testo di Sir 22,27–23,27 come un'ampia unità, scandita da tre sezioni maggiori: preghiera (22,27–23,6), cattivo uso della bocca (23,7-15) e cattivo uso della sessualità (23,16-27). La preghiera



di Sir 22,27–23,6 si articola in due strofe, sulla padronanza nel parlare (22,27–23,1) e sul corretto uso della sessualità (22,2–23,6). Il cattivo uso della bocca è illustrato da due tematiche: l'uso sconsiderato del giuramento (23,7-11) e il turpiloquio accompagnato da sciocchezze (23,12-15). Il cattivo uso della sessualità è illustrato dalla figura dell'adultero (23,18-21) e dell'adultera con i suoi figli adulterini (23,22-27). Sir 22,27–23,27 rappresenta un'inclusione tematica con 18,15–19,17. Inoltre, 23,27 chiude la pericope esaminata (22,27–23,27), l'ampio testo di 18,15–23,27 e la prima parte del libro del Siracide (1,1–23,27).⁴⁴

RENATO DE ZAN

Pontificio Ateneo S. Anselmo - Roma
dott.dezan@gmail.com

SEVERINO BUSSINO

Università Roma Tre - Roma
sbussino@uniroma3.it

MAURICE GILBERT

Pontificio Istituto Biblico - Roma
maurice.gilbert@cathol.lu

MICHELANGELO PRIOTTO

Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale - Fossano
priotto.michelangelo@gmail.com

Parole chiave

Preghiera – Parola – Sessualità – Peccatore – Giuramento – Turpiloquio – Adulterio – Padronanza della mente – Educazione

Keywords

Prayer – Word – Sexuality – Sinner – Oath – Coarse language – Adultery – Self-control – Discipline

Sommario

Il testo di 22,27–23,27 è scandito da tre unità maggiori: preghiera (22,27–23,6), cattivo uso della bocca (23,7-15) e cattivo uso della sessualità (23,16-27). L'analisi di questo secondo articolo ha riguardato lo studio della struttura e del contenu-

⁴⁴ Gli autori ringraziano il Seminario Vescovile della Diocesi di Concordia-Pordenone per la cordiale ospitalità durante lo svolgimento di questo lavoro.

to di 23,16-27. Il cattivo uso della sessualità è illustrato dalla figura dell'adultero (23,18-21) e dell'adultera con i suoi figli adulterini (23,22-27) e si ricollega alla seconda strofa della preghiera iniziale di 22,27-23,6, dedicata al corretto uso della sessualità (23,2-6). Sir 22,27-23,27 rappresenta un'inclusione tematica con 18,15-19,17. Inoltre, 23,27 chiude la pericope esaminata (22,27-23,27), l'ampio testo di 18,15-23,27 e la prima parte del libro del Siracide (1,1-23,27).

Summary

The text of 22,27-23,27 is marked by three major units: prayer (22,27-23,6), foul use of the mouth (23,7-15) and perverse use of sexuality (23,16-27). The analysis of this second article concerned the study of the structure and content of 23,16-27. The misuse of sexuality is illustrated by the figure of the adulterer (23,18-21) and the adulteress with her adulterous children (23,22-27) and is linked to the second stanza of the initial prayer of 22,27-23,6, dedicated to the proper use of sexuality (23,2-6). Sir 22,27-23,27 represents a thematic inclusion with 18,15-19,17. In addition, 23,27 closes the pericope examined (22,27-23,27), the extensive text of 18,15-23,27 and the first part of the book of Sirach (1,1-23,27).



L'autopresentazione di Gesù come Sapienza. Confronto tra Sir 24,21 e Gv 6,35 e implicazioni cristologiche

*Dio entra nella sua creazione. Attraverso la saggia risposta di lei,
attraverso la sua obbediente
comprensione, grazie al dolce, compiacente consenso della Sophia Dio entra
senza pubblicità nella città degli uomini avidi...
Un Dio senza casa, sperduto nella notte, senza documenti, non identificato,
senza neanche un numero, un fragile esule di cui ci si può sbarazzare
giace nella desolazione sotto le dolci stelle del mondo e
affida Se stesso al sonno.*

Thomas Merton, *Hagia Sophia*



Introduzione



In tutto il ricchissimo bacino di riferimenti neotestamentari alla figura della Sapienza personificata, fra i più pregnanti sicuramente è quello costituito da Gv 6,35, in cui lo stesso Gesù – «Io sono il pane della vita; chi viene a me non avrà fame e chi crede in me non avrà sete, mai!» – rimodulando Sir 24,21, parla di sé negli stessi affascinanti, invitanti termini con cui la Sapienza si era mostrata al popolo di Israele, promettendosi fonte divina di una sazietà ulteriore e ristoratrice: «Avvicinatevi a me, voi che mi desiderate, e saziatemi dei miei frutti. Quanti si nutrono di me avranno ancora fame e quanti bevono di me avranno ancora sete».

Questa Sapienza personificata già da secoli, già da prima dell'esilio, aveva intrecciato un fecondo dialogo con Israele, di cui ci è rimasta abbondante traccia nella letteratura sapienziale. In questa tradizione i sapienti scribi e maestri di Israele hanno ripetutamente insistito, presso i loro discepoli, che la Torah, la Legge donata da Dio al suo popolo, non era un arido protocollo cui obbedire, ma un dono d'amore da coltivare, capace di riscaldare il cuore e l'animo più delle braccia di una donna. Riuscirono in questo intento proprio mettendosi in ascolto e parlando della meravigliosa figura della Sapienza personificata, compagna di Dio sin dai primordi del mondo, con lei creato (cf. il libro dei Pro-



verbi), e compagna di Israele sin da prima dell'esodo, con lei orchestrato (cf. il libro della Sapienza): non una dea, si badi bene, ma l'esatto contrario in quanto lei, uscita dalla bocca dell'Altissimo, collima pienamente con la Legge e con il timore del Signore (cf. il libro del Siracide). Non una dea, certo, eppure da amare come una *persona*: «Non abbandonarla ed essa ti custodirà, *amala* e veglierà su di te» (Pr 4,6); «È lei che ho amato e corteggiato fin dalla mia giovinezza, ho bramato di farla mia sposa, *mi sono innamorato* della sua bellezza» (Sap 8,2). Sono versetti in cui addirittura affiora, caso rarissimo nel greco biblico, la terminologia dell'eros: ἐράσθητι, ἐραστῆς ἐγενόμην.

Ai tempi di Gesù, la stesura di quelli che oggi chiamiamo libri sapienziali si era appena conclusa: possiamo ben pensare che l'immaginario culturale e la fede del popolo d'Israele fossero allora intrisi e vibranti di questa tradizione così giovane e vitale quale quella sapienziale. E Gesù faceva intrinsecamente parte di questo popolo. Conosceva senz'altro i testi sapienziali (eccettuando, forse, il libro della Sapienza) e li impiegava per pregare e per nutrirsi, nella sua umanità, della conoscenza intima del Padre. Non ci dovrebbe stupire quindi leggere nel Vangelo di Giovanni, proferite dal Signore, parole così riecheggianti quelle del Siracide.

Ovviamente, la questione se le parole di Gv 6,35 siano *ipsa verba Iesu* o frutto della tradizione giovannea (se non post-giovannea!) è destinata a rimanere aperta, ma ciò non ci impedirà di effettuare un'opzione di fiducia nei confronti di ciò che la Tradizione della Chiesa ci ha tramandato come ciò che Gesù ha detto. Ci incoraggia in questo senso il cosiddetto approccio canonico per il quale la nostra attenzione sarà rivolta al testo così come il canone ce lo presenta, più che sulle sue vicissitudini redazionali, in quanto sono proprio i tradenti della tradizione che «hanno cercato di nascondere le loro tracce al fine di focalizzare l'attenzione sul testo in sé e non sul processo».¹ Fidandoci di questi tradenti, che sono gli apostoli e i nostri padri della fede, vorremo conservare il loro proposito e concentrarci non tanto su quanto essi possono o non possono aver rielaborato, ma su quanto di Gesù essi erano certi di volerci tramandare.

Tornando a Gv 6,35 sarebbe così ingenuo pensare che siano parole riconducibili a un discorso storico di Gesù? O piuttosto queste pa-

¹ B.S. CHILDS, «The Canonical Shape of the Prophetic Literature», in *Interpretation* 32(1978), 53 (traduzione nostra). Cf. A. SANECKI, *Approccio canonico: tra storia e teologia, alla ricerca di un nuovo paradigma post-critico*, Roma 2004.

role non quadrano armoniosamente con quanto possiamo ricostruire, secondo i più severi criteri esegetici, di ciò che è storicamente riconducibile a Gesù? Dopo aver contestualizzato e analizzato, da un punto di vista storico-critico, i versetti biblici che sono alla base di questo confronto Gesù-Sapienza, tenteremo di accennare una risposta a questa domanda. Ipotizzata, infatti, una storica e reale autopresentazione di Gesù come Sapienza, dopo averne constatato la ragionevolezza, si contestualizzerà questa autopresentazione in seno alle cristologie sapienziali che ci sono attestate nel NT: non solo in Giovanni, ma anche nei sinottici (specialmente nella fonte Q), nell'epistolario paolino e nella Lettera agli Ebrei. La molteplicità di tante attestazioni della cristologia sapienziale non potrebbe spingerci ad ancorarla strettamente al Gesù storico,² più che alla riflessione delle prime comunità cristiane (come molta manualistica riporta)?

Non sono queste domande peregrine, dal momento che nella comunità scientifica si comincia a parlare sempre più frequentemente di una *Fourth Quest*³ tesa a indagare – per quanto possibile e con opportune cautele e metodologie – l'autoconsapevolezza di Gesù e le intenzioni della sua predicazione storica, lasciandosi alle spalle il tabù illuministico di non poter superare il lessinghiano fossato fra fatti storici e rivelazione divina, fra Gesù storico e Cristo della fede.

Ci incoraggerà in questo salto, forse per alcuni azzardato, il confronto con la metodologia ricostruttiva della linguistica comparata, che abbozzeremo, nonché la considerazione dei *gesti*, oltre che delle parole, di Gesù: gesti che traspaiono oltre ogni possibile vicenda redazionale, e che ci ricordano vivamente, come scopriremo, la Sapienza personificata.

² Non ignoriamo certo la problematica della dialettica Gesù storico / Gesù terreno: per essa rimandiamo a V. FUSCO, «Gesù storico e Gesù terreno», in *Rassegna di teologia* 24(1983), 205-218.

³ Cf. P.N. ANDERSON, «Fourth Quest for Jesus...So What, and How So?», in *The Bible and Interpretation* (2010), <http://www.bibleinterp.com/opeds/fourth357921.shtml> (l'autore indica come *goal* specifico della *Fourth Quest* quello di riconsiderare il materiale giovanneo come possibile fonte storica su Gesù, differentemente dalle precedenti *quest*); E. BAASLAND, «Fourth Quest? What Did Jesus Really Want?», in T. HOLMÉN – S.E. PORTER (edd.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus, 1: How to Study the Historical Jesus*, Leiden 2011, 31-56. In italiano cf. G. BIGUZZI – M. GRONCHI (edd.), *Discussione sul Gesù storico verso una quarta ricerca*, Città del Vaticano 2009; G. PELLIZZARI, «Il "terzo Gesù"». Premesse storico-critiche e metodologiche in vista di una "Fourth Quest" sul "Gesù storico"», in *Annali di scienze religiose* 9(2016), 143-174; F. TESTAFERRI, «Una "quarta ricerca" sul Gesù storico?», in *Teologia* 38(2013), 382-400.

Sir 24,21 e contesto

Il libro del Siracide, quale ci si presenta nella Bibbia della Conferenza Episcopale Italiana, è basato sulla traduzione in greco del testo ebraico originale di Gesù Ben Sira svolta da suo nipote «nell'anno trentottesimo del re Evèrgete», ovvero intorno al 132 a.C., stando a quanto lo stesso nipote dichiara nel prologo della sua traduzione. L'opera originale del nonno, di conseguenza, risalirebbe al primo quarto del II secolo a.C. È uno dei libri più lunghi dell'AT e dal contenuto assai variegato: «Una dottrina d'intelligenza e di scienza ha condensato in questo libro Gesù, figlio di Sira, figlio di Eleàzaro, di Gerusalemme, che ha riversato come pioggia la sapienza dal cuore» (Sir 50,27). Consiste in effetti in un variopinto effluvio di contenuti dottrinali, in forma di svariati generi letterari, dal *mashal* tipico della tradizione rabbinica all'inno di preghiera, dalla preghiera di supplica alla narrativa autobiografica, dalla galleria di ritratti alla didattica narrativa.

Nondimeno, la critica testuale dell'opera è fra le più intricate e complesse dei libri dell'AT, e non potremo dilungarci nell'esplicita. Per sommi capi è importante, ai fini della contestualizzazione del versetto che analizzeremo, ricordare che esso ci è testimoniato dal cosiddetto «testo breve» greco, quello criticamente più affidabile e sulla cui genuinità non dobbiamo aver timori; proprio in virtù della sua autorevolezza il testo greco breve era stato alla base delle precedenti traduzioni CEI ad uso liturgico del 1971 e del 1974. Esso è attestato dai manoscritti onciali del Vaticano, del Sinaitico, dell'Alessandrino e del Palimpsesto di Efrem ed è basato su un precedente testo ebraico. Di quest'ultimo per secoli si sono conosciute soltanto sparse citazioni desunte dal *corpus* della letteratura talmudica, sino a che, a partire dalla fine dell'Ottocento, nella *genizah* del Cairo, e dagli anni '50 a Qumran e a Masada, si è cominciato a rinvenire frammenti più corposi di testo ebraico, che non raggiungono comunque i due terzi del testo greco.

In base ai frammenti rinvenuti, gli studiosi hanno constatato l'esistenza di due versioni del testo ebraico: una breve, di cui il testo greco breve sarebbe la traduzione, e una lunga, testimoniata, ad esempio, dai frammenti ritrovati nella *genizah* del Cairo e che sarebbe a monte del cosiddetto testo lungo greco, che riveste per il mondo cattolico una particolare importanza in quanto, nella sua traduzione latina risalente probabilmente al II secolo d.C., è testimoniato dalla *Vetus Latina* ed è poi passato nella *Vulgata* e, oggi, nella *Nova Vulgata*. Per questi motivi, la nuova traduzione della Bibbia promossa dalla Conferenza Episcopale Italiana nel 2008 riporta la traduzione in italiano non più del

testo greco breve, ma del testo greco lungo (pur distinguendo in corsivo le parti eccedenti del testo lungo rispetto a quello breve). Infine, si aggiunga la testimonianza del Siracide offertaci dal testo siroesaplare, traduzione siriana di un testo ebraico tardivo.

Il motivo principale per cui non disponiamo oggi del testo ebraico risiede nel fatto che quest'opera non fu ritenuta canonica alla chiusura del canone delle Scritture giudaiche operata dai rabbini farisei intorno al 90 d.C. Cionondimeno, i loro successori continuarono a citarla, come già accennato, nel Talmud e in altri scritti rabbinici, a volte premettendo la locuzione «È scritto...», formula riservata alle Scritture canoniche. In effetti, prima del 90 d.C., il libro del Siracide era ampiamente utilizzato dalle comunità ebraiche, come ci attestano i continui rimaneggiamenti che sono a monte delle due versioni del testo ebraico ricostruite dagli studiosi, nonché dal fatto che tale opera fa pienamente parte dell'elenco delle Scritture tradotte nella Bibbia dei LXX dagli ebrei della comunità alessandrina.

Nel Siracide troviamo le tipiche tematiche affrontate dalla letteratura sapienziale fra le quali la più peculiare è senz'altro quella legata alla presentazione della Sapienza personificata, che come un filo rosso percorre tutti i libri sapienziali (eccetto il Qoèlet), dai più antichi quali Proverbi e Giobbe ai più recenti quali Sapienza e il nostro Siracide, che di questa tematica ci offre un saggio paradigmatico per l'appunto in Sir 24,1-22, il contesto immediato del versetto in esame. In questo stupendo inno la Sapienza è presentata come una persona⁴ che presiede al creato per conto di Dio, creato che è stato fatto per mezzo di lei e dal seno del quale ella interpella l'uomo affinché possa saziare il suo profondo desiderio di una pienezza di vita che comprenda e trascenda i beni terreni. Non siamo semplicemente di fronte a una prosopopea, a un artificio retorico con cui gli autori sacri hanno voluto trasmettere un insegnamento morale: sono troppe le mani e troppo lunghi i secoli⁵ in cui si snoda questa figura nella letteratura sapienziale perché un tale artificio retorico possa aver trovato permanenza; siamo di fron-

⁴ Altri esempi di personificazione della Sapienza in Pr 1,20-33; 3,16-19; 4,8s; 7,4; cc. 8-9; Sap 6,12-11,3; Sir 1,1-10; 4,11-19; 14,20-15,10; 51,13-30; Bar 3,9-4,4.

⁵ Come accennato, la figura della Sapienza personificata è attestata almeno a partire dal IV secolo a.C. dagli autori di Proverbi, Siracide, Baruc, Sapienza; ma tracce embrionali della riflessione sulla Sapienza come entità ordinatrice dell'universo possono esser rinvenute anche nell'inno di Gb 28, in Ger 10,12 e in alcuni Salmi, come 104(103),24. Inoltre, abbiamo ulteriori testimonianze della personificazione della Sapienza nella letteratura intertestamentaria (su quest'ultimo aspetto cf. F. MANNES, «La sapienza nei testi

te invece – è l'autorevole opinione di G. von Rad⁶ – a una reale esperienza del cosmo da parte di Israele, avvertita come attraente, affascinante e edificante, che ha ispirato gli autori sacri almeno sin da dopo l'esilio ma che ha accompagnato il popolo di Israele in tutta la sua storia di salvezza e di elezione da parte di YHWH, sin dalle origini: «Ella protesse il padre del mondo, plasmato per primo, che era stato creato solo, lo sollevò dalla sua caduta e gli diede forza per dominare tutte le cose» (Sap 10,1).

Inoltre la fede nel Dio unico da parte degli israeliti non ha ostacolato il prender coscienza di questa accattivante figura, e nel corso della letteratura sapienziale essa è stata perfettamente armonizzata nel culto monolatrico: «Ella manifesta la sua nobile origine vivendo in comunione con Dio, poiché il Signore dell'universo l'ha amata» (Sap 8,3-4); generata da Dio (Pr 8,22; Sir 1,1.9; 24,9), s'identifica con la Torah (Sap 6,18; Sir 1,5.26; 15,1; 19,20; 21,11; 24,23; Bar 4,1) e col timore del Signore (Gb 28,28; Pr 1,7.29; 2,5; 9,10; 15,33; Sir 1,14.16.20; 19,20; 21,11).

E neanche la si può considerare come frutto di influenze estere, ellenistiche o egiziane: «Allora il creatore dell'universo mi diede un ordine, colui che mi ha creato mi fece piantare la tenda e mi disse: “Fissa la tenda in Giacobbe e prendi eredità in Israele”» (Sir 24,8).⁷ Infatti, caratteristica peculiarissima di questa Sapienza, che non troviamo né nel Logos stoico né nella dea egizia Ma'at (confronti classici nella letteratura al riguardo), è il suo coinvolgimento appassionato con l'uomo, che per suo tramite è stato creato (Sap 9,2): da allora la Sapienza pone fra gli uomini le sue delizie, il suo nido, le sue radici (Pr 8,31; Sir 1,14s;

giudaici», in *La Sapienza nella Bibbia* [Dizionario di spiritualità biblico-patristica 64], Roma 2013, 112-141).

⁶ Cf. il classico G. VON RAD, *Weisheit in Israel*, Neukirch-Vluyn 1970. Segnaliamo qualche contributo più recente (oltre al succitato vol. 64 del Dizionario di spiritualità biblico-patristica, *La Sapienza nella Bibbia*): 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 1999, 191-209; M. CONTI, *La Sapienza personificata negli elogi veterotestamentari (Pr 8; Gb 28; Sir 24; Bar 3; Sap 7)*, Roma 2001; M. GILBERT, *Les cinq livres des Sages: Proverbs, Job, Qohélet, Ben Sira, Sagesse*, Paris 2003; A. NICCACCI, *La casa della Sapienza. Voci e volti della sapienza biblica*, Milano 1994; G. PAGANO, *La sapienza che viene dall'alto. Teologia della sapienza negli scritti dell'Antico Testamento*, Bologna 2017; J. PIEDAD SÁNCHEZ, «Algunos aspectos de la sabiduría bíblica», in *Qol* 39(2005), 19-39; S. SCHROER, «Die personifizierte Weisheit als bibeltheologische Schlüsselfigur», in *Bibel und Kirche* 59(2004), 195-202; J. TRUBLET (ed.), *La sagesse biblique. De l'Ancien au Nouveau Testament. Actes du XVe congrès de l'Association Catholique Française pour l'Étude de la Bible (Paris, 1993)*, Paris 1995.

⁷ Cionondimeno, la Sapienza è destinata a tutti gli uomini: cf. Sir 1,10; 24,6s.



24,12; Sap 1,6; 7,23; Bar 3,38), gli va incontro per attrarlo e per aiutarlo come un'amante (Pr 4,6-9⁸; 8,17; Sir 4,15; 6,26; 14,20-27⁹; 51,19-21; Sap 6,13-16¹⁰; 8,2¹¹), come una sorella (Pr 7,4¹²), come vergine e madre (Pr 8,32; Sir 15,2); per proteggerlo (Sap 9,11; 10,1) e aiutarlo a trovare tutto ciò di cui ha bisogno per adempiere ai suoi più intimi aneliti, dalle ricchezze materiali e spirituali (Pr 8,18-21; Sap 7,11s; 8,5-7) all'assistenza e soccorso in vita (Pr 1,33; 2,9-16; 8,35s; Sir 4,12; Sap 9,10); dalla conoscenza di Dio (Pr 2,5; Sap 7,27; 10,10) e del mondo (Sap 8,8) al «paradiso ritrovato» (Pr 3,17s; Sir 14,26; 24,13-14.25-27); dal ristoro esistenziale (Pr 9,1-6; Sir 6,28; 15,3; 51,27) alla salvezza e immortalità (Sap 8,13; 9,18).

Ed è proprio di tale adempimento che tratta il nostro versetto, Sir 24,21:

οἱ ἐσθιοντές με ἔτι πεινάσουσιν καὶ οἱ πίνοντές με ἔτι διψήσουσιν.¹³

Il testo greco, come accennato, è l'unico disponibile per questa sezione e per questo versetto del libro del Siracide; il versetto è presente sia nella versione breve sia nella versione lunga del testo greco. Da un punto di vista sintattico rileviamo un chiaro parallelismo:

- οἱ ἐσθιοντές με ἔτι πεινάσουσιν καὶ
- οἱ πίνοντές με ἔτι διψήσουσιν

Questo parallelismo identifica, insieme allo stile vivace e conciso, il versetto quale chiaro esempio del genere letterario del *mashal* (di tipo sinonimico), ampiamente utilizzato nella letteratura sapienziale.

Da un punto di vista semantico rileviamo come qui la Sapienza non stia promettendo una condanna tantalica ad aver sempre fame e sempre sete: basterà rileggere i versetti immediatamente precedenti (e specialmente il v. 19 in cui si parla di «saziarsi – ἐμπίμπλημι») per capire che è sì la sazietà ciò che la Sapienza sta preannunciando, ma ottenuta

⁸ Qui compare il verbo ἐράω, altrove usato, nella Bibbia greca, soltanto in Est 2,7 per indicare il trasporto di Assuero verso Ester.

⁹ In Sir 14,23 la Sapienza viene «spiata» come è spiata l'amata del Cantico dal suo amante (Ct 2,9)! Nei LXX viene impiegato lo stesso verbo παρακύπτω.

¹⁰ Interessante al v. 14 l'aggettivo πάρεδρον, che compare soltanto qui e in Sap 9,4: la Sapienza è «paredra» di Dio e dell'uomo, siede accanto a Dio e accanto all'uomo. Questa bifronte vicinanza è ribadita dal vocabolo συμβίωσις, che ricorre soltanto in Sap 8,3.9.16, per affermare che la Sapienza vive in simbiosi tanto con Dio quanto con Salomone.

¹¹ Salomone ne diviene ἐραστής, amante appassionato.

¹² Ma cf. la sorella di Ct 4,9ss; 5,1ss; 8,8.

¹³ Per questo e per gli altri versetti in greco del Siracide citati nel nostro lavoro abbiamo attinto all'edizione critica di J. ZIEGLER (ed.), *Sapientia Iesu filii Sirach*, Göttingen 2^a1980.



tramite alimenti così gustosi che di essi si avrà sempre desiderio senza venirne a nausea. E se ciò può accadere, è perché non è una sazietà materiale quella che la Sapienza promette, bensì la sazietà definitiva che promana da una piena comunione con Dio e con il suo volere: «Tutto questo è il libro dell'alleanza del Dio altissimo, la legge che Mosè ci ha prescritto, eredità per le assemblee di Giacobbe» (Sir 24,23), come concluderà il Siracide alla fine dell'inno del c. 24.

Gv 6,35 e contesto

Il c. 6 del Vangelo di Giovanni, contenente il discorso di Gesù sul pane di vita nella sinagoga di Cafarnaò (vv. 22-71), è senz'altro uno dei passi del NT più commentati e analizzati, per via della sua densità teologica, della complessità della sua struttura testuale e delle sue possibili ricostruzioni a livello di critica redazionale. Dati i limiti del presente lavoro, esporremo soltanto alcune delle svariate ipotesi di suddivisione del discorso sul pane di vita, ricordando che nel c. 6 tale blocco testuale si situa dopo la moltiplicazione dei pani effettuata da Gesù sulle rive del mare di Galilea (6,1-15) e il suo cammino su di esso (vv. 16-21).

Per R.E. Brown¹⁴ il discorso sul pane di vita può essere ripartito in questo modo:

0. Prefazione (vv. 25-34)
1. Discorso sul pane di vita (vv. 35-50)
2. Duplicato del discorso precedente, in cui il pane di vita è ora l'eucaristia (vv. 51-58).

A favore di questa suddivisione Brown individua una serie di parallelismi strutturali fra le due parti: stesso inizio (vv. 35.51), stessa conclusione (vv. 50.58), stesso tipo di obiezione che interrompe (vv. 41.52). Da un punto di vista contenutistico la prima parte contiene la rivelazione di Gesù cui aderire tramite la fede e allusioni eucaristiche, la seconda si riferisce soltanto all'eucaristia.

Come contributo esegetico del nostro paese riportiamo l'ipotesi di suddivisione di E.R. Galbiati:¹⁵

0. Enunciazione dei temi (vv. 26-29)
1. Adesione di fede (vv. 32-50)
2. Adesione eucaristica (vv. 48-58).

¹⁴ Cf. R.E. BROWN, *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, 2 voll., Assisi 1979, I, 336-380.

¹⁵ Cf. E.R. GALBIATI, *L'eucarestia nella Bibbia*, Milano 1968, 139-155.

Il corpo del discorso è formato da due «dittici», entrambi divisi in due parti da un'obiezione dei giudei. È rilevante notare come in questa bipartizione ogni parte sia racchiusa da un'inclusione letteraria costituita dal confronto tra il pane del cielo e la manna che appare al v. 32, ritorna ai vv. 49-50 (chiudendo la prima parte e aprendo la seconda), e chiude al v. 58. Dal punto di vista contenutistico le due parti esprimono entrambe la necessità di aderire a Cristo, la prima mediante la fede, la seconda mediante l'eucaristia.

Infine, riportiamo la ripartizione del discorso proposta da X. Léon-Dufour:¹⁶

0. La domanda del pane vero e vivificante (vv. 24-34)

1. Gesù, vero pane del cielo: credere in lui (vv. 35-47 = vv. 35-40 [41s] 43-47)

2. Gesù, salvatore del mondo, dà la sua carne (vv. 48-59 = vv. 48-51 [52] 53-59)

3. Gesù, elevato al cielo, presente nello Spirito (vv. 59-66 = vv. 59 [60] 61-66).

In questa tripartizione il discorso risulta scandito dalle tre obiezioni degli uditori di Gesù (nei versetti racchiusi dalle parentesi quadre), ognuna delle quali è sollevata da una rivelazione fatta da Gesù ed è seguita da un approfondimento della stessa da parte di Gesù. Considerando questa tripartizione, Léon-Dufour considera unitario il discorso del pane di vita e scarta l'ipotesi dell'inserito di un'omelia cristiana postgiovanna sull'eucaristia ai vv. 48-58. Da un punto di vista tematico scorge nella prima parte il tema del riconoscimento di Gesù come colui che è disceso dal cielo, tramite la fede suscitata dal Padre; nella seconda parte la fede in Gesù diventa partecipazione alla vita del Figlio di Dio tramite l'immagine della manducazione; nella terza parte si scopre che le parole rivolte da Gesù possono essere colte soltanto nello Spirito e così diventare sorgente di vita. Secondo la teoria dufouriana dei «due tempi di lettura», nel primo tempo tutto il discorso del pane di vita, dal v. 35 al v. 59, è incentrato sulla memoria storica dell'invito di Gesù a credere in lui; nel secondo tempo tutto il discorso sul pane di vita, che verte sull'unione col Figlio realizzata dalla fede, «diventa il simbolizzante in cui il cristiano può riconoscere l'annuncio dell'eucaristia».¹⁷

¹⁶ Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Lettura dell'evangelo secondo Giovanni*, Milano 1990, 426-515.

¹⁷ Cf. LÉON-DUFOUR, *Lettura dell'evangelo secondo Giovanni*, 470.

C.S. Keener, nel suo recente e monumentale commentario in cui tira le fila di decenni di studi esegetici sul Quarto Vangelo, avalla questa visione unitaria del c. 6 portata avanti da Léon-Dufour e altri: «Many scholars think that 6:35-50 and 6:51-59 are duplicates from John's tradition. But while such source theories are possible, they are impossible to prove, and in text's present state the "duplicates" function as parallels developing a theme. Although John probably utilizes various sources, the discourse as we have it is a unity expounding the quotation in 6:31. Suggestions concerning the exact structure vary, but many scholars now support literary unity of most or all of the material».¹⁸

Non abbiamo qui a disposizione lo spazio per entrare nel ginepraio esegetico circa la questione se le allusioni nel discorso del pane di vita all'eucaristia siano gesuane, giovannee o post-giovannee; il problema del resto è tanto più complesso quanto più estendibile a tutto il discorso sul pane di vita e non soltanto alla sezione più propriamente eucaristica (vv. 51-58). Vorremmo tuttavia, per lo meno, citare le ponderate parole di Brown: «[...] dobbiamo presumere che nel discorso stesso le connotazioni eucaristiche siano con ogni probabilità il prodotto di intuizioni cristiane. Non c'è nulla, comunque, che escluda automaticamente la possibilità che i detti sapienziali attribuiti a Gesù in questa sezione possano rappresentare una tradizione primitiva [...]. Il discorso sul pane di vita non va con troppa disinvoltura valutato semplicemente come creazione dell'evangelista, anche se egli ha molto contribuito alla sua forma attuale».¹⁹ Ed è precisamente su questi detti sapienziali (ascrivibili, secondo la nostra tesi, a una tradizione primitiva, vicinissima al Gesù storico, e non semplicemente a rielaborazioni redazionali) che ci soffermeremo fra poco per contestualizzare il legame che unisce Gv 6,35 a Sir 24,21. Non prima però di aver focalizzato la nostra attenzione sul nostro versetto giovanneo:

εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· ἐγὼ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς· ὁ ἐρχόμενος πρὸς ἐμὲ οὐ μὴ πεινάσῃ, καὶ ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ μὴ διψήσῃ πώποτε.²⁰

del quale ora procederemo all'analisi puntuale.

¹⁸ C.S. KEENER, *The Gospel of John. A Commentary*, 2 voll., Grand Rapids, MI 2012, I, 675.

¹⁹ BROWN, *Giovanni*, I, 355.

²⁰ Il testo greco è tratto da NESTLE-ALAND, *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart²⁸2012.



εἶπεν αὐτοῖς: Gesù sta rispondendo ai suoi interlocutori (identificati come «i Giudei» in 6,41) nella sinagoga di Cafarnao (6,59), i quali con le loro obiezioni scandiscono il suo discorso e gli danno l'abbrivio per ulteriori approfondimenti.

ἐγὼ εἰμι: con questa formula per Léon-Dufour siamo di fronte a «un procedimento classico di allegorizzazione»; per Brown «l'ἐγὼ εἰμι con un predicato non rivela l'essenza di Gesù ma riflette i suoi rapporti con gli uomini; in questo caso, la sua presenza nutre gli uomini». Effettivamente, sono da distinguersi le affermazioni in cui Gesù usa ἐγὼ εἰμι in maniera assoluta,²¹ con possibile allusione a Es 3,14, dalle occorrenze in cui troviamo aggiunta anche una specificazione: io sono il vero pane (Gv 6,35.41.48.51), la vera luce (8,12; 9,5), la porta (10,7.9), il buon pastore (10,11.14), la risurrezione (11,25), la via (14,6), la vera vite (15,1.5).²²

ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς: da accostare al «pane vivo – ὁ ἄρτος ὁ ζῶν» di Gv 6,51. Se in questa prima parte del discorso il pane di vita simbolizza l'unione con Gesù conseguita tramite la fede, ed è accostata simbolicamente alla manna del deserto (6,31) di cui si presenta come compimento, dal v. 51 in poi tale compimento si rivelerà ancora più chiaramente nell'invito a comunicare alla propria carne: «Io sono il pane vivo, disceso dal cielo. Se uno mangia di questo pane vivrà in eterno e il pane che io darò è la mia carne per la vita del mondo [...] se non mangiate la carne del Figlio dell'uomo e non bevete il suo sangue, non avete in voi la vita [...]. Questo è il pane disceso dal cielo; non è come quello che mangiarono i padri e morirono. Chi mangia questo pane vivrà in eterno» (6,51.53.58). Ma prima di giungere a questa esplicitazione «eucaristica»,²³ che susciterà forti reazioni (6,52.60.66), la nostra impressio-

²¹ Gv 4,26; 6,20; 8,24.28.58; 13,19; 18,5.8.

²² Come si nota, la prima specificazione della serie è per il pane, l'ultima – la settima – è per la vita. A nostro parere non è senza rilievo teologico che queste sette immagini che ci descrivono la completezza dell'essere di Gesù siano racchiuse, a mo' di inclusione, dalle immagini degli alimenti con cui Gesù ha identificato sé stesso nell'ultima cena, secondo quanto riportato dai sinottici. Un altro parallelismo potrebbe essere costituito fra il pane di Gv 6 (la prima delle sette autospecificazioni) e il vino di Gv 2 (il primo dei sette «segni» che compirà Gesù); e se le allusioni eucaristiche in Gv 6 sono evidenti, lo sono anche in Gv 2, a partire dall'esegesi patristica di Ireneo fino ad arrivare, ai nostri giorni, a Hengel, per il quale deve essere seriamente ritenuta la connessione di Cana con l'eucaristia: cf. M. HENGEL «The interpretation of the Wine Miracle at Cana: John 2:1-11», in L.D. HURST – N.T. WRIGHT (edd.), *The Glory of Christ in the New Testament. Studies in Christology*, Oxford 1987, 83-112.

²³ Brown ritiene i vv. 51-58 un'aggiunta, non ecclesiastica e sacramentale secondo la famosa ipotesi di Bultmann, ma risalente a un altro stadio redazionale della stessa comu-



ne è che Gesù, dopo aver moltiplicato i pani, in questa prima parte del discorso voglia in qualche modo preparare il terreno, usando categorie culturali familiari all'uditorio quali l'immagine della manna (che già ai tempi di Gesù simboleggiava il nutrimento fornito dalla Torah²⁴), per introdurre i suoi interlocutori al mistero di una promessa di comunione personale, vitale con Dio che andasse ben oltre ciò che un israelita potesse pur sperare o immaginare. Ma per fare questo salto, ora, l'immagine della manna non basta più, e Gesù deve fare appello al filone della letteratura sapienziale, il cui retroterra si fa palestinese, nella forma e nel contenuto, nel *mashal* di Gv 6,35. Queste parole infatti:

ὁ ἐρχόμενος πρὸς ἐμὲ οὐ μὴ πεινάσῃ, καὶ ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ μὴ διψήσῃ πώποτε sono un richiamo esplicito al *mashal* analizzato precedentemente, Sir 24,21:

οἱ ἐσθιόντες με ἔτι πεινάσουσιν καὶ οἱ πίνοντές με ἔτι διψήσουσιν.

Nonostante il contrasto fra la negatività dell'asserzione di Gv 6,35 («... non avrà fame... mai») e la positività di Sir 24,21 («... ancora avranno fame...»), l'idea di fondo è sempre quella di un saziamento nell'abbondanza tramite cibi che rimandano a un nutrimento spirituale.²⁵ Per-

nità giovannea. Léon-Dufour, facendo una lettura spirituale di tutto il discorso del pane di vita (vv. 35-58), ritiene i vv. 51-58 senz'altro opera dell'evangelista, profondamente coesi nell'impianto del c. 6. Anche R. Schnackenburg lascia aperta questa possibilità. Non è questa la sede per argomentare la possibile paternità gesuana del discorso eucaristico dei vv. 51-58; ci limiteremo soltanto, secondo un approccio canonico, a valutare il discorso di Gesù così come la tradizione ce lo consegna, lasciando aperta, dal momento che niente lo esclude inappellabilmente, la possibilità che tutto il discorso sul pane di vita possa risalire – nella sostanza dell'argomentare, nei nodi concettuali e non certo nelle rielaborazioni redazionali che senza dubbio si sono verificate – allo stesso Gesù. Riportiamo nuovamente le sagge parole di Brown: «[...] come abbiamo dimostrato con i paralleli di questa sequenza nei sinottici, sembra che la tradizione pre-evangelica contenesse una scena in cui Gesù spiegava ai suoi discepoli l'importanza della moltiplicazione. Da un'analisi di Gv 6 abbiamo visto che non è improbabile che Gesù parlasse nella sinagoga, pronunciando un discorso su elementi suggeriti dalle letture della sinagoga a Pasqua, e che esistesse uno sfondo vetero-testamentario per la comprensione delle sue osservazioni in 35-50, dove egli si riferiva alla sua rivelazione sotto il simbolismo del pane. Scientificamente parlando, non possiamo far altro che stabilire la plausibilità di tutto ciò» (BROWN, *Giovanni*, I, 370).

²⁴ «Nell'Antico Testamento constatiamo un progressivo processo di spiritualizzazione del dono della Manna: già in Dt 8,2s. tale dono è presentato come rivelazione di un cibo di origine divina, essendo messo in stretto rapporto con la parola di Dio» (S.A. PANIMOLLE, «La sapienza nei Vangeli e negli Atti degli apostoli», in *La Sapienza nella Bibbia*, 198).

²⁵ «The contrast is more rhetorical than substantive; one thirsts for more of Wisdom and one thirsts for nothing but Jesus, but one could also thirst for more of Jesus and nothing but Wisdom without contradicting the sayings» (cf. KEENER, *The Gospel of John*, I, 683).

fettamente corrispondente, semanticamente e lessicalmente, è invece il parallelismo «aver fame/aver sete», presente in entrambi i versetti. Tuttavia, anche a questo riguardo si potrebbe rilevare un'altra differenza fra le coppie verbali «venire/credere» di Gv 6,35 e «mangiare/bere» di Sir 24,21: ma come abbiamo indicato, Gesù, nel prosieguo del discorso, a partire dal v. 51 menzionerà nuovamente questo pane di vita/vivo non più come oggetto di un venire e di un credere (come in Gv 6,35), ma come oggetto di manducazione e, insieme al proprio sangue, di abbeveramento (come in Sir 24,21). *Tutto ciò potrebbe suggerire che è in corso una propedeutica*: Gesù immagina bene lo scandalo che susciterà nel momento in cui dirà che il suo pane di vita, quello vero (Gv 6,32), non è soltanto un'altra specie di manna, ovvero una nuova Legge in cui credere che quella nuova manna avrebbe potuto rappresentare, ma molto di più: la propria carne e il proprio sangue da mangiare. Quel che Gesù sta cercando di far comprendere è che egli non è un nuovo mediatore, come Mosè, di un nuovo dono di Dio, ma il dono stesso di Dio.

Ebbene, questo cambiamento rivoluzionario dell'idea di pane cui i giudei potevano ambire (Gv 6,34: «dacci sempre questo pane!»), consistente non più in una miracolosa manna ma in una *persona*, non poteva esser più adeguatamente suggerito che dalle immagini della letteratura sapienziale, dove per l'appunto la Sapienza *personificata* esorta i suoi discepoli a nutrirsi di lei:²⁶ cf. Pr 9,5-6; Sir 15,2-3; 24,19-21. Questi sono i brani della Scrittura che dovevano spontaneamente sorgere nella mente degli uditori di Gesù all'ascolto delle parole di Gv 6,35: questo pane che cercavano così ardentemente (Gv 6,28.34) è più del pane appena moltiplicato sulle rive del lago di Tiberiade, e più della manna data da Mosè, cibo etereo che perisce: come la Sapienza e più della Sapienza, è invece una persona che viene dal cielo a cercarci, per donarci tutta se stessa, al punto di farsi nostro alimento. Solo una volta compreso il valore personale, esistenziale e auto-oblativo di questo dono, valore che le immagini sapienziali tratteggiano, i cuori dei giudei pos-

²⁶ Questa progressione di immagini (manna > Sapienza) doveva essere, del resto, naturalmente facilitata dal fatto che entrambe erano simbolizzanti della Torah: come la manna era associata alla Torah (cf. nota 24; e ciò presumibilmente già ai tempi di Gesù: troviamo esplicitata tale associazione sia in Filone Alessandrino sia nella letteratura rabbinica, ed embrionalmente accennata in Sap 16,15-26), così anche la Sapienza era considerata dalla stessa Scrittura «il libro dell'alleanza del Dio altissimo» (Sir 24,23; Bar 3,38-4,1).

sono essere pronti a recepire queste stupende parole: «... il pane che io darò è la mia carne per la vita del mondo» (Gv 6,51).²⁷

Inoltre, come Gesù ha mostrato ai propri interlocutori che il pane del cielo non è un alimento misterioso relegato a un passato lontano ma quella carne e quel sangue che hanno sotto gli occhi, così ha mostrato che quella affascinante Sapienza, così appassionata delle sorti dell'uomo, non è soltanto un bel genere letterario impiegato dai loro padri, ma una persona in carne e ossa che ora è di fronte a loro.²⁸ La stessa dinamica paideutica era già avvenuta, in modo analogo, nel dialogo con la Samaritana: l'acqua «viva» (come il pane «vivo» qui) andava ben oltre ciò che la donna poteva attendersi, e Gesù glielo aveva fatto capire usando un linguaggio dalle tinte fortemente sapienziali: si confronti Gv 4,14 con, ad esempio, Pr 18,4 (meglio ancora se nella versione dei LXX) e Sir 15,3.

Ora, a conclusione di questo confronto fra Gv 6,35 e Sir 24,21 vorremmo chiederci: questa particolare predilezione di Gesù per il linguaggio sapienziale a cosa tende? È soltanto un espediente retorico per farsi comprendere meglio? Oppure ottiene anche altri risultati? Quali sono le conseguenze per Gesù e per i suoi discepoli del suo essersi presentato come la Sapienza che parla? Quali, ovvero, le implicazioni cristologiche?

Cristologie sapienziali e Gesù storico

Come anticipato nell'introduzione, lo stretto parallelo esistente tra Gv 6,35 e Sir 24,21 è soltanto la punta di un iceberg di un ricchissimo

²⁷ Riprendendo le problematiche accennate nella nota 23, notiamo inoltre come la coloritura sapienziale del c. 6 di Giovanni, in quest'ottica «propedeutica», costituisca un ulteriore argomento a favore dell'unitarietà del discorso sul pane di vita (che andrebbe dal v. 35 al v. 58), congruente quindi con l'attuale orientamento degli studi, nonché a favore della ragionevolezza della tesi per cui Gesù avrebbe potuto storicamente articolare il suo discorso a Cafarnao in siffatto modo: manducazione della manna > manducazione della Sapienza > manducazione del pane di vita che è Gesù.

²⁸ Non dimentichiamo, inoltre, che Gesù aveva camminato sulle acque nella pericope immediatamente precedente al discorso sul pane di vita, accostabile anch'essa a Sir 24: «In dipendenza da Pr 8, Ben Sira scrive un poema (Sir 24) nel quale la Sapienza esalta se stessa, lodando tra l'altro la sua presenza alla creazione e il fatto che "sull'abisso profondo [del mare primordiale] Io ho camminato [*periepâtēsa*], le onde del mare ... ho dominato" (Sir 24,5-6) [...]. Così, è del tutto possibile che in 6,16-21 Giovanni veda Gesù come la Sapienza di Dio incarnata, che ancora una volta cammina sull'abisso profondo e soggioga le onde del mare» (J.P. MEIER, *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico*, 2: *Mentore, messaggio e miracoli*, Brescia 2002, 1121s).



contesto pan-evangelico²⁹ e neotestamentario di parallelismi fra Gesù e la Sapienza personificata, i quali, per il principio della molteplice attestazione, potrebbero a buon diritto risalire a una tradizione primitiva attigua alla stessa predicazione del Gesù storico. I limiti del presente lavoro non ci permettono di analizzare esaustivamente i caratteri di queste cristologie sapienziali parallele, di cui dovremmo limitarci a citare per sommi capi le basi bibliche.³⁰

*In Paolo e Lettera agli Ebrei*³¹

- 1Cor 1,21-24.30; 2,6-9; Ef 3,8-11; Fil 2,6-11; 1Tm 3,16
- 1Cor 8,6; Col 1,15-17; Eb 1,3 (cf. Sir 1,4; Sap 1,7; 7,25s)
- Gal 4,4; Rm 8,3 (cf. Sap 9,10.17)

²⁹ Con questo aggettivo includiamo ovviamente anche l'εὐαγγέλιον di Paolo (cf. Rm 2,16).

³⁰ Bibliografia selezionata: R. AGUIRRE MONASTERIO, «La sabiduría de Jesús y Cristo Sabiduría», in *Revista Latinoamericana de Teología* 21(2004), 19-36; P.E. BONNARD, *Cristo Sapienza di Dio*, Torino 1968; N. CALDUCH-BENAGES, «Jesús de Nazareth: Sophia de Dios», in I. GÓMEZ-ACEDO (ed.), *Y vosotros, ¿Quién decís que soy yo?*, Bilbao 2000, 173-210; J.D.G. DUNN, «Wisdom of God», in *Christology in the Making*, London 1989, 163-212; D.J. EBERT IV, *Wisdom Christology. How Jesus Becomes God's Wisdom for Us*, Phillipsburg, NJ 2011; M. GILBERT – J.-N. ALETTI, *La Sapienza e Gesù Cristo*, Torino 1981; W. GRAY, «Wisdom Christology in the New Testament; its Scope and Relevance», in *Theol.* 89(1986), 448-459; D.J. HARRINGTON, «Wisdom Christology in the Light of Early Jewish and Qumran Texts», in *Mishkan* 44(2005), 36-42; M. HENGEL, «Jesus als messianischer Lehrer der Weisheit und die Anfänge der Christologie», in M. HENGEL – A.M. SCHWEMER, *Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie. Vierter Studien*, Tübingen 2003, 81-132; A. JOHNSON, «Jesus, The Wisdom of God: A Biblical Basis for Non-androcentric Christology», in *ETbL* 61(1985), 261-294; C. MESTERS, «Jesus e a tradição sapiencial», in *Carmelus* 56(2009), 177-198; A. O' BOYLE, *Towards a Contemporary Wisdom Christology. Some Catholic Christologies in German, English and French 1965-1995*, Roma 2003; P. PERKINS, «Jesus: God's wisdom», in *Word and World* 7(1987), 273-280; J.M. ROBINSON, *Jesus as Sophos and Sophia. Wisdom Tradition and the Gospels*, in R.L. WILCKEN (ed.), *Aspects of Wisdom in Judaism and Early Christianity*, Notre Dame, IN 1975, 1-16; S. TAROCCHI, «Sapienza e Nuovo Testamento», in *Vivens Homo* 16(2005) 287-301; S. VOLLENWEIDER, «Christus als Weisheit. Gedanken zu einer bedeutsamen Weichenstellung in der frühchristlichen Theologiegeschichte», in *EvTh* 53(1993), 290-310; B. WITHERINGTON III, *Jesus the Sage. The Pilgrimage of Wisdom*, Edinburgh 1994.

³¹ Oltre ai testi indicati nella nota precedente, qualche contributo più specifico: S. CIPRIANI, «Sapienza e Legge in Colossesi ed Efesini», in *RivB* 35(1987), 283-298; H. CONZELMANN «Paulus und Weisheit», in *NTS* 12(1965/1966), 234-244; J.D.G. DUNN, «Gesù in quanto Sapienza», in *La teologia dell'Apostolo Paolo*, Brescia 1999, 281-301; R. FABRIS, «La sapienza nell'Epistolario del Nuovo Testamento e nell'Apocalisse», in *La Sapienza nella Bibbia*, 210-292; A. FEUILLET, *Le Christ Sagesse de Dieu d'après les épîtres pauliniennes*, Paris 1966.



- 1Cor 10,4 (cf. Sap 10,17s; 11,4)
- Gal 3,27; Rm 13,14; Col 3,10; Ef 4,24 (cf. Sir 6,31).

Ciò che emerge da questi testi è «una vivace cristologia della Sapienza» (Dunn) in quanto Paolo adotta in pieno, adattandolo a Cristo, lo schema sapienziale della discesa della Sapienza divina e preesistente, mediatrice della creazione e della rivelazione salvifica di Dio, fra gli uomini fra i quali è soggetta ad accoglienza o rifiuto. Col 1,15 (ma cf. anche 2Cor 4,4) e Eb 1,3 applicano testualmente a Cristo le qualifiche della Sapienza di Sap 7,26: immagine (εἰκῶν) e riflesso (ἀπαύγασμα) di Dio. In Col 1,17 Cristo è «prima di tutte le cose» (πρὸ πάντων) come la Sapienza in Sir 1,4 (πρωτέρα πάντων); tutte le cose sussistono (συνίστημι) in lui come tutte le cose sono abbracciate (συνέχω) dallo spirito della Sapienza in Sap 1,6s. Col 1,18 definisce Cristo principio (ἀρχή) della creazione, come lo è la Sapienza in Pr 8,22^{LXX}. In Gal 4,4 e Rm 8,3 ricorrono i verbi ἀποστέλλω e πέμπω, come in Sap 9,10.17: Dio invia nel mondo la Sapienza così come il Figlio. 1Cor 10,4, in cui Cristo è denominato «roccia spirituale» che accompagna gli israeliti nel deserto, è testimone di una tradizione sapienziale che identificava la roccia da cui bevvero gli israeliti con la Sapienza, tradizione attestata in Filone e nel libro stesso della Sapienza. In Gal 3,27; Rm 13,14; Col 3,10; Ef 4,24; Sir 6,31 sia Cristo sia la Sapienza sono immaginati come rivestimento spirituale. È importantissimo notare infine che, essendo presente questo tipo di cristologia sapienziale anche e soprattutto nell'inno di Filippesi,³² comunemente riconosciuto come inno prepaolino, possiamo evincere che Paolo abbia recepito più che elaborato una tale cristologia, già presente ai primissimi esordi della Chiesa.

*Nei sinottici*³³

- Mt 11,19 – Lc 7,34: parallelismo fra le opere della Sapienza e le opere di Cristo;

³² Oltre che lo schema dell'invio della Sapienza fra gli uomini, si noti l'espressione μορφή θεοῦ di Fil 2,6, accostabile a εἰκῶν τοῦ θεοῦ di Col 1,15 e quindi a Sap 7,26.

³³ Oltre ai testi indicati in nota 30, qualche contributo più specifico: W.A. BEARDSLEE, «The Wisdom Tradition and the Synoptic Gospels», in *JAAR* 35(1967), 231-240; F. CHRIST, «Jesus Sophia: die Sophia-Christologie bei den Synoptikern», in *AThANT* 57(1970), 81-93; M. EBNER, *Jesus – ein Weisheitslehrer? Synoptische Weisheitslogien im Traditionsprozess*, Freiburg-Basel-Wien 1998; A. FEUILLET, «Jésus et la sagesse divine d'après les évangiles synoptiques. Le 'logion johannique' et l'Ancien Testament», in *RB* 62(1955), 161-196; D.A.N. NGUYEN, *Gesù il saggio di Dio e la Sapienza divina. Indagi-*

- Mt 12,42 – Lc 11,31: Gesù molto più di Salomone rappresenta la Sapienza;
- Mt 23,34-36 – Lc 11,49-51: Gesù, come la Sapienza, invia i suoi emissari (cf. Pr 9,3^{LXX});
- Mt 23,37-39 – Lc 13,34-35: Gesù piange sulla sua nidiata come la Sapienza (cf. Pr 16,16^{LXX}; Sapienza che nidifica tra gli uomini in Sir 1,15);
- Mt 11,25-30 – Lc 10,21-22: questa pericope parallela, il cosiddetto «detto giovanneo», è comunemente considerata il *locus classicus* della cristologia sapienziale nei sinottici, in cui Gesù parla di sé come Sapienza. Il linguaggio utilizzato in riferimento al Figlio è strettamente analogo a quello impiegato dalla tradizione sapienziale per descrivere la Sapienza: ella è nascosta agli uomini (Gb 28,12s; Sap 9,13; Sir 1,6; Bar 3,31) ma conosciuta da Dio (Gb 28,23; Sap 9,17; Sir 1,9; Bar 3,32); ella, d'altro canto, conosce Dio e partecipa della sua intimità e conoscenza (Sap 7,25s; 8,3s); ella disvela Dio e i suoi segreti agli uomini (Sap 9,17; 7,21; Sir 4,18) specie ai piccoli e agli umili (Pr 8,5; Sap 10,21; Sir 3,19; 51,23). Inoltre il brano di Matteo si conclude con un invito ad avvicinarsi da parte di Gesù che riprende testualmente i termini chiave della predicazione della Sapienza presentataci in Sir 6,25-30 (cf. anche 51,23-27): l'accostarsi (δεῦτε πρὸς με / ἐγγίσατε πρὸς με), il giogo (ζυγὸν), la vita/anima (ψυχή), il trovare riposo (εὐρίσκειν ἀνάπαυσιν).

Ci sarebbero, infine, altri passi marcani in cui Gesù viene presentato come sapiente (per es. Mc 6,2),³⁴ e altri passi dei sinottici in cui, pur non ricorrendo una esplicita terminologia sapienziale, Gesù ricalca nel suo predicare e operare tratti peculiari dell'agire della Sapienza personificata. I testi citati, tuttavia, basteranno per rilevare che anche qui, come per l'epistolario paolino, siamo di fronte a una cristologia sapienziale sintetizzata non dagli evangelisti, ma, essendo per la maggior parte presente in parallelo in Matteo e Luca, risalente alla fonte Q³⁵ e

ne biblico-teologica introduttiva per ripensare la cristologia sapienziale nei vangeli sinottici, Roma 2016; D.W. SMITH, *Wisdom Christology in the Synoptic Gospels*, Roma 1970; PANIMOLLE, «La sapienza nei Vangeli e negli Atti degli apostoli», 142-209; L.G. PERDUE, «Wisdom Sayings of Jesus», in *Forum* 2/3(1986), 3-35.

³⁴ Cf. H.M. HUMPHREY, «Jesus as Wisdom in Mark», in *BTB* 19(1989), 48-53.

³⁵ Cf. A.D. JACOBSON, *Wisdom Christology in Q*, Claremont, CA 1978; R.A. PIPER, *Wisdom in the Q-tradition. The Aphoristic Teachings of Jesus*, Cambridge 1989; J.S. KLOPPENBORG, «Wisdom Christology in Q», in *Laval Théologique et Philosophique* 34(1978), 129-147; per altra bibliografia e una breve sintesi cf. il nostro contributo: I.

quindi ai primordi della comunità cristiana, a ridosso della stessa vicenda storica di Gesù. Riportiamo al riguardo le conclusioni di uno dei più recenti e ponderosi studi sulla cristologia sapienziale nei sinottici: «Concordiamo perciò in linea generale con l'ipotesi degli autori (anche se pochi!), secondo cui il Gesù terreno si fosse già "auto-presentato" come Sapienza, almeno al ristretto cerchio dei discepoli intimi».³⁶

*In Giovanni*³⁷

– Il prologo del Quarto Vangelo ricalca la struttura di Pr 8,22-9,6; Sap 9,9-18; Sir 1,1-20; 24; circa la preesistenza e il ruolo del Logos/Sapienza nella creazione accanto a Dio, nella missione presso gli uomini e in particolare Israele, nell'effusione di doni celesti a coloro che lo/la accolgono. Si noti in particolare il verbo (κατα)σκηνώω in Sir 24,8; Gv 1,14, con cui la Sapienza/Logos pone la tenda sulla terra, e la locuzione «essere presso» di Gv 1,1 (ἦν πρὸς), Pr 8,30 (ἤμην παρά), Sap 9,9 (παρ-οὔσα) con cui è espressa la posizione del Logos/Sapienza rispetto a Dio.

– Nel seguito del Quarto Vangelo Gesù parla di sé negli stessi termini in cui è presentata la Sapienza nell'AT circa la sua venuta dall'alto (disceso dal cielo: Gv 3,31; 6,33.38.41s.50s.58; 8,23 – Pr 8,27s; Sap 9,10; Sir 24,4s; Bar 3,29.38; uscito da Dio: Gv 3,16;16,28 – Sir 24,3) e il suo essere donato da Dio (Gv 4,10; 6,65 – Sap 8,21; 9,17; Bar 3,37);

– circa la sua conoscenza esclusiva dei misteri di Dio e la loro rivelazione (Gv 3,11s.31s; 5,20 – Sap 8,4; 9,9.13-18; Bar 3,29-38. Cf. anche Mt 11,25-27 e paralleli);

– circa il suo essere sorgente d'acqua viva (Gv 4,14; 6,35; 7,37s – Pr 1,23; Sir 16,25; 24,25-27);

IADAROLA, «Cristologia sapienziale nella fonte Q: "un fatto sorprendente"», in *RivB* 68(2020), 61-73.

³⁶ NGUYEN, *Gesù il saggio di Dio e la Sapienza divina*, 435. Questo nostro articolo è ampiamente circolato sotto forma di tesi pubblicata sul portale www.academia.edu, sin dal 2014, con il titolo *L'autopresentazione di Gesù come Sapienza*.

³⁷ Oltre ai testi indicati in nota 30, qualche contributo più specifico: C. BENNETT, *The Power of Saving Wisdom: An Investigation of Spirit and Wisdom in Relation to the Soteriology of the Fourth Gospel*, Tübingen 2002; F. MANNS, *L'Évangile de Jean et la Sagesse*, Jerusalem 2002; H.R. MOELLER, «Wisdom motifs and John's Gospel», in *JETS* 6(1963), 92-100; A. NICCACCI, «La traiettoria della Sapienza dall'AT a Giovanni, al NT e sviluppi storici», in *LA* 63(2013), 87-115; M. SCOTT, *Sophia and the Johannine Jesus*, Sheffield 1992; M. WILLET, *Wisdom Christology in the Fourth Gospel*, San Francisco, CA 1992.

- circa il suo attrarre l'amore di Dio per chi lo ama (Gv 5,23; 14,21-23; 16,27 – Sap 7,14.28; Sir 4,13-14);
- circa il suo essere il vero pane (Gv 6,32ss – Pr 9,5; Sir 15,3);
- circa il suo ristorare, al suo banchetto, con sazieta e dissetamento (Gv 6,35 – Pr 9,1-6; Sir 24,17-22)
- circa il suo donare vita in abbondanza (Gv 8,51s;11,25 – Pr 3,16; 8,35; 9,11; Sap 6,18; 8,13; Sir 24,25);
- circa la sua origine misteriosa (Gv 7,27-29; 8,14.19 – Gb 28,20-28);
- circa l'eventualità di cercarlo ma non trovarlo più (Gv 7,34-36; 8,21 – Pr 1,28);
- circa il suo essere luce (Gv 8,12 – Sap 6,12; 7,10.26.29; Sir 24,6);
- circa la sua cura per i discepoli/figli (Gv 13,33 – Sir 4,11ss);
- circa il suo essere la vera vite (Gv 15 – Sir 24,17; offerta del vino da lui preparato in Gv 2 – Pr 9,2.5);
- circa la richiesta di osservare le proprie leggi in termini di amore (Gv 15,15 – Sap 6,18);
- infine potremmo aggiungere, come testimonianza del resto del *corpus johanneum*, l'autopresentazione del Cristo di Ap 3,14, come «principio della creazione di Dio – ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ», assai simile all'autopresentazione della Sapienza di Pr 8,22^{LXX}: « Il Signore mi ha creata come principio – κύριος ἔκτισέν με ἀρχήν».

Alla luce di questa disamina neotestamentaria, si coglie subito come la cristologia sapienziale di Giovanni sia di gran lunga la più sviluppata. Ancora, uno sguardo più attento e una ricerca più approfondita noterebbero molti paralleli fra le varie cristologie sapienziali che abbiamo delineato. Tra i più evidenti rileviamo qui, anche per la sua attinenza con il confronto da cui siamo partiti di Gv 6,35 – Sir 24,21, il tema del ristoro definitivo. Se in Gv 6,35 – Sir 24,21 questo ristoro si configura con l'immagine della sete e della fame soddisfatte, in Mt 11,28-30 – Sir 6,24-30; 51,26-27 il ristoro che Gesù e la Sapienza possono offrire è costituito invece dal *riposo* (ἀνάπαυσις), termine che ricorre puntualmente tanto in Mt 11,29 quanto in Sir 6,28; 51,27.

Di cruciale importanza è inoltre il parallelo circa l'idea della preesistenza: per evidenziarlo basterà confrontare Gv 1,3 – 1Cor 8,6 – Col 1,15-17 – Eb 1,3 – Sap 7,25-26; o anche Gv 3,16 – Gal 4,4 – Rm 8,3 – Sap 9,10.17. Questa idea costituisce il tratto più caratteristico e più radicale della cristologia sapienziale che, in analogia con la Sapienza preesistente, identifica Gesù come essere divino e da sempre esistente accanto al Padre, intermediario della creazione. Inoltre, come abbiamo

evinto dal caso dell'inno di Filippesi, questo tratto deve risalire ad uno stadio anteriore alla redazione degli scritti neotestamentari.

Ora, di fronte a tali convergenze, difficilmente riusciamo a immaginare le varie cristologie sapienziali come innovazioni teologiche che si sono sviluppate indipendentemente e autonomamente nelle prime comunità cristiane, così diversificate nei loro rispettivi *Sitze im Leben* delle comunità paoline, giovannee o della fonte Q. Eppure è proprio quanto sembrano suggerire certe trattazioni cristologiche: «Le cristologie della preesistenza e dell'incarnazione costruirono su queste cristologie dell'innalzamento (cf. Fil 2,8-11; Col 1,18b; Gv 12,16 ecc.); non le rinnegarono quindi, ma cercarono di andar incontro, al di là di esse, al pensiero orientato maggiormente in senso cosmico della cultura del mondo ellenistico e scoprirono, così facendo, una profondità insospettata della storia e della persona di Gesù. A questo scopo poterono ricorrere a mezzi espressivi del pensiero sapienziale ellenistico-ebraico, che aveva già trasformato elementi ellenistico-cosmici (*sophía*, *lógos*), li aveva integrati nel monoteismo giudaico e aveva viceversa aperto questo al pensiero ellenistico. Giudei-cristiani ellenizzati poterono quindi collegare Gesù anche con la sapienza (e con il *lógos*) di Dio operante in tutto il cosmo, anzi già esistente prima della sua fondazione, e concepirlo come il Figlio incarnato inviato dal cielo».³⁸

Sono parole che riecheggiano quelle di Hengel: «Ma come va ora spiegato il cammino che porta ai concetti di “preesistenza”, “funzione di intermediario della creazione” e “invio del figlio di Dio nel mondo”, che proprio per Paolo hanno un valore centrale? È possibile, se non addirittura probabile, che essi siano stati elaborati in un primo tempo in quei gruppi giudeocristiani di lingua greca che, cacciati, da Gerusalemme, diedero vita, nelle città ellenistiche di Palestina, Fenicia e Siria, alla missione fra i pagani».³⁹ Si noti che qui Hengel, come Kessler, connette lo sviluppo dell'idea della preesistenza di Cristo allo sviluppo della cristologia sapienziale.⁴⁰

³⁸ H. KESSLER, *Cristologia*, Brescia 2010, 106-107.

³⁹ M. HENGEL, *Il figlio di Dio*, Brescia 1984, 99.

⁴⁰ «Una volta introdotto il concetto della preesistenza, era del tutto naturale che il Figlio di Dio innalzato assumesse anche la funzione, propria della sapienza giudaica, di intermediario nell'opera di creazione e salvezza [...]. La tradizione in cui rientrava questa sapienziale cristologia della preesistenza era senza dubbio più vasta di quanto lascino intuire le lettere di Paolo. Perciò la cristologia del “lógos” del prologo giovanneo circa 50 anni dopo Paolo non è altro che il punto coerentemente conclusivo di questa fusione della figura preesistente del figlio di Dio con la sapienza tradizionale; in esso, però, il

Cionondimeno il celebre studioso luterano, poche pagine oltre, ammette che al di là della plausibilità di queste ricostruzioni «la connessione di Gesù con la sapienza fu tuttavia preparata dall'annuncio del Gesù terreno, che già nella sua forma presentava un carattere sapienziale». ⁴¹ Il punto è che, tanto in Kessler quanto in Hengel, nonostante le petizioni di principio di voler mantenere uno stretto legame fondativo fra le cristologie delle prime comunità cristiane e la predicazione gesuana, di questo carattere sapienziale della predicazione del Gesù storico ben poco ci è detto, e comunque molto di meno rispetto a quanto è invece ipotizzato come successivo sviluppo della riflessione teologica in seno alle prime comunità cristiane.

Per cercare ora di ri-bilanciare questo rapporto fra cristologia esplicita e cristologia implicita, a favore di quest'ultima, ⁴² prenderemo le mosse proprio da un'acuta e illuminante osservazione dello stesso Kessler riguardante il «motivo del dono di sé» che trova luogo nell'ultima cena del Signore: «le due varianti della tradizione dell'ultima cena (1Cor 11,24-25 par Lc e Mc 14,22-24 par Mt) contengono ambedue elementi antichi e recenti [...] e sono già [...] così fortemente influenzate dalla riflessione postpasquale che non è più possibile stabilire la formulazione precisa delle *parole* pronunciate da Gesù nell'ultima cena. Diverso è il caso dei suoi *gesti* inabituali – ed estranei alla cornice usuale del rito della cena ebraica (accento posto sul gesto di porgere l'unico pane e di porgere il proprio calice a tutti). Nel contesto del suo costante atteggiamento fondamentale di pro-esistenza, essi appaiono come gesti enfatici e quanto mai espressivi di donazione [...]. *Pertanto possiamo parlare di una soteriologia indiretta in Gesù anche per quanto riguarda la sua passione e morte, soteriologia che divenne la base e il punto di partenza di spiegazioni postpasquali*». ⁴³

concetto di “*sophía*”, continuamente minacciato dalla speculazione mitologica, doveva cedere il posto al limpido “*lógos*” (HENGEL, *Il figlio di Dio*, 106s).

⁴¹ HENGEL, *Il figlio di Dio*, 109.

⁴² Lo stesso Hengel, in tempi più recenti, sembra aver avvertito l'opportunità di un tale ribilanciamento: riguardo, ad esempio, alla risposta che Gesù diede agli inviati del Battista, tenuto conto del parallelo 4Q521, lo studioso afferma che essa «contiene non solo una cristologia implicita ma già in linea di principio una cristologia esplicita» nel contesto di una «continuità dimostrabile in molti punti tra l'operosità di Gesù in atti e parole e la predicazione della Chiesa primitiva». Cf. M. HENGEL - A.M. SCHWEMER, *Jesus und das Judentum*, Tübingen 2007, 333 (citato e tradotto in R. PENNA, «Ricerca e ritrovamento del Gesù storico. Alcune considerazioni», in *RivB* 60[2012], 392).

⁴³ Cf. KESSLER, *Cristologia*, 59s.

Dichiarandoci perfettamente in sintonia con quest'approccio, non potremmo estenderlo anche alla cristologia, non della pro-esistenza, ma della *pre-esistenza*, ovvero alla cristologia sapienziale che identifica Gesù con la Sapienza personificata? Non potremmo rintracciare nell'agire di Gesù dei gesti che, al di là delle parole tramandateci dagli scritti neotestamentari (parole che potrebbero anche in questo caso essere influenzate, se non inventate, dalla riflessione postpasquale), ci attesterebbero una genuina anche se «indiretta» cristologia sapienziale della preesistenza, a livello del Gesù storico?

In linguistica comparata, grazie al metodo storico-ricostruttivo, quando si procede a comparare le strutture grammaticali del sanscrito, dell'iranico, del latino, del greco ecc. si arriva a individuare delle caratteristiche originarie del protoindoeuropeo le quali (benché esso non sia attestato in nessun documento) nessun linguista metterebbe in dubbio che siano storicamente esistite: ad esempio che fosse una lingua flessiva, che avesse determinati casi grammaticali o che presentasse il fenomeno dell'apofonia vocalica.⁴⁴

Ci chiediamo se sia lecito procedere con la stessa *ratio* comparativa adoperando non solo i tratti salienti delle diverse cristologie sapienziali neotestamentarie (come abbiamo accennato per Gv 1,3 – 1Cor 8,6 – Col 1,15-17 – Eb 1,3 – Sap 7,25s), ma anche tutto l'abbondante materiale narrativo tramandatoci dai vangeli: così come in linguistica comparata oltre alle strutture morfosintattiche vengono comparati i patrimoni lessicali (anche se con minor valore euristico, in quanto meno vincolati geneticamente a una lingua). Presumendo che quest'approccio possa dare qualche frutto, a mo' di saggio proveremo ad applicarlo a un tratto tipico dell'agire di Gesù che ci è tramandato da tutti e quattro i vangeli ma che ci è suggerito specialmente dal c. 6 di Giovanni e dal versetto in cui abbiamo visto l'acme dell'autopresentazione di Gesù come Sapienza: Gv 6,35, versetto in cui Gesù invita ad andare da lui. Basandoci dunque sul sintagma ἔρχεσθαι πρὸς με e costruzioni simili che possono caratterizzare tale invito, ecco le attestazioni di questo tratto che abbiamo rinvenuto:

Mt 11,28: Δεῦτε πρὸς με πάντες οἱ κοπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι, κἀγὼ ἀναπαύσω ὑμᾶς

⁴⁴ Per approfondire cf. un classico manuale di questa disciplina: O.J.L. SZEMERÉNYI, *Introduzione alla linguistica indoeuropea*. Edizione italiana interamente riveduta e aggiornata dall'Autore, Milano 1990.



Mt 19,14: ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν· ἄφετε τὰ παιδιά καὶ μὴ κωλύετε αὐτὰ **ἐλθεῖν πρὸς μέ** τῶν γὰρ τοιούτων ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν

Mc 10,14: ἰδὼν δὲ ὁ Ἰησοῦς ἠγανάκτησεν καὶ εἶπεν αὐτοῖς· ἄφετε τὰ παιδιά **ἔρχεσθαι πρὸς μέ** μὴ κωλύετε αὐτὰ τῶν γὰρ τοιούτων ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ

Lc 6,47: Πᾶς ὁ **ἐρχόμενος πρὸς με** καὶ ἀκούων μου τῶν λόγων καὶ ποιῶν αὐτοὺς ὑποδείξω ὑμῖν τίνι ἐστὶν ὅμοιος

Lc 14,26: εἴ τις **ἔρχεται πρὸς με** καὶ οὐ μισεῖ τὸν πατέρα ἑαυτοῦ καὶ τὴν μητέρα καὶ τὴν γυναῖκα καὶ τὰ τέκνα καὶ τοὺς ἀδελφούς καὶ τὰς ἀδελφὰς ἔτι τε καὶ τὴν ψυχὴν ἑαυτοῦ οὐ δύναται εἶναι μου μαθητῆς

Gv 5,40: καὶ οὐ θέλετε **ἐλθεῖν πρὸς με** ἵνα ζωὴν ἔχητε

Gv 6,35: εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· ἐγὼ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς· ὁ **ἐρχόμενος πρὸς ἐμέ** οὐ μὴ πεινάσῃ καὶ ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ οὐ μὴ διψήσῃ πώποτε

Gv 6,37: πᾶν ὃ δίδωσίν μοι ὁ πατὴρ πρὸς ἐμέ ἤξει, καὶ τὸν **ἐρχόμενον πρὸς ἐμέ** οὐ μὴ ἐκβάλω ἔξω

Gv 6,44: οὐδεὶς δύναται **ἐλθεῖν πρὸς με** ἐὰν μὴ ὁ πατὴρ ὁ πέμψας με ἐλκύσῃ αὐτόν· κἀγὼ ἀναστήσω αὐτόν ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ

Gv 6,45: ἔστιν γεγραμμένον ἐν τοῖς προφήταις· καὶ ἔσονται πάντες διδασκαλοὶ θεοῦ· πᾶς ὁ ἀκούσας παρὰ τοῦ πατρὸς καὶ μαθὼν **ἔρχεται πρὸς ἐμέ**

Gv 6,65: καὶ ἔλεγεν· διὰ τοῦτο εἶρηκα ὑμῖν ὅτι οὐδεὶς δύναται **ἐλθεῖν πρὸς με** ἐὰν μὴ ἦ δεδομένον αὐτῷ ἐκ τοῦ πατρὸς

Gv 7,37: Ἐν δὲ τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ τῇ μεγάλῃ τῆς ἐορτῆς εἰστήκει ὁ Ἰησοῦς καὶ ἔκραζεν λέγων· ἐάν τις διψᾷ· **ἔρχέσθω πρὸς με** καὶ πινέτω

Gv 21,12: λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· **δεῦτε ἀριστήσατε** οὐδεὶς δὲ ἐτόλμα τῶν μαθητῶν ἐξετάσαι αὐτόν· σὺ τίς εἶ εἰδότες ὅτι ὁ κύριός ἐστιν

Di fronte a tante attestazioni,⁴⁵ difficilmente ci sembra possibile pensare che non gettino luce su uno stile di agire storicamente vissuto da Gesù. Assodato questo, facciamo un ulteriore passo. Cosa ci vieta di pensare che con questo modo di fare Gesù non volesse rimandare – neanche tanto implicitamente – a una figura che i suoi discepoli dovevano ben conoscere, e che era caratterizzata per l'appunto dal suo invitante appello al popolo di Israele di accostarsi a lei? Stiamo parlando ovviamente della Sapienza, così come ci si presenta ad es. in que-

⁴⁵ Alle quali si potrebbero aggiungere quelle offerteci da J. Schneider nella sua presentazione del verbo ἔρχομαι, in *GLNT*, III, 920-922 e 929-931.



sti passi: Pr 9,4s; Sir 24,19-21; 51,23-27.⁴⁶ Se poi pensiamo che nel primo dei passi appena citati la Sapienza si contraddistingue per l'offerta del pane e del vino, i due elementi che Gesù ha storicamente messo al centro dell'attenzione dei suoi discepoli nel momento culminante della sua predicazione, nell'ultima cena quale ci è tramandata dai sinottici, ci sembra più che ragionevole ipotizzare che Gesù, storicamente, abbia avuto modo e motivo di presentarsi come la nuova Sapienza. Di più: come la Sapienza *incarnata*. Come già accennato sopra, ciò che prima era accaduto a livello di figura o di allegoria nella letteratura sapienziale, ora sta avvenendo concretamente: il pane e il vino della Sapienza sono lui stesso, la sua carne e il suo sangue; l'andare incontro al fascino femminile della Sapienza non è metafora del seguire una determinata disciplina od osservare, amandoli, i precetti della Torah, ma andare incontro a una *persona* di cui i discepoli di allora e i credenti di oggi possono quotidianamente sperimentare la concretissima e coinvolgente presenza, entrando in intima comunione con lei.

Nella figura della Sapienza, inoltre, Gesù poteva trovare l'abbrivio per anticipare, presagendolo già, il mistero grande della croce, mistero di un Dio che ama il mondo al punto di dare la propria vita per esso. Paolo lo avrebbe compreso e descritto in 1Cor 2,6s in un linguaggio tipicamente sapienziale: «Parliamo invece della sapienza di Dio, che è nel mistero, che è rimasta nascosta e che Dio ha stabilito prima dei secoli per la nostra gloria. Nessuno dei dominatori di questo mondo l'ha conosciuta; se l'avessero conosciuta, non avrebbero crocifisso il Signore della gloria». ⁴⁷ E se questo mistero di autodonazione lo si sarebbe potuto scorgere appena in Sap 9,10⁴⁸ o Pr 9,2.5,⁴⁹ perché si manifestasse appieno c'era bisogno della carne di Cristo.

⁴⁶ Colui che parla in quest'ultimo passo non è la Sapienza personificata, ma lo stesso Gesù Ben Sira, che si presenta, nell'appassionato inno con cui si conclude il libro, talmente imbevuto e innamorato della Sapienza da lui descritta da assumerne i modi e le espressioni.

⁴⁷ Da questi versetti L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de St. Paul*, Paris 1954, 207, deduce che per Paolo Cristo non ha semplicemente doti di sapiente, ma è la stessa Sapienza incarnata.

⁴⁸ Indizio proposto da BONNARD, *Cristo Sapienza di Dio*, 115.160: la Sapienza si offre di «faticare» insieme a colui che è nel bisogno, κοπιῶν: verbo ricorrente nell'epistolario paolino per indicare le fatiche apostoliche nell'annuncio della buona novella.

⁴⁹ Indizio da noi proposto: in questi versetti la Sapienza costruisce la sua casa, imbandisce la sua tavola (שולחן: indicante anche la tavola sacrificale), offre il suo banchetto, il suo pane, il suo vino e immola «i suoi sacrifici - τὰ ἑαυτῆς θύματα». Quest'ultimo vocabolo è usato nei LXX, per la maggior parte delle attestazioni, per le vittime sacrificali; anche il corrispettivo ebraico תבואה può indicare le vittime sacrificali. Qui però queste

E infine poteva aprirsi per la predicazione sapienziale di Gesù un'altra fondamentale prospettiva, collegata all'ultima appena evidenziata: presentarsi come Sapienza equivaleva ad affermare la propria preesistenza in Dio, perché dall'eternità ella è stata formata, fin dal principio (Pr 8,23; Sir 24,9.18), prima di tutte le cose (Pr 8,22; Sir 1,4), sempre con Lui (Sap 9,4.9; Sir 1,1), scaturita dalla Parola di Dio (Sir 1,5), uscita dalla bocca dell'Altissimo (Sir 24,3), inviata dai suoi cieli santi (Sap 9,10), sua irradiazione, profluvio, riflesso, specchio, immagine (Sap 7,25s; Bar 3,12); all'atto della creazione del mondo, giocosa davanti a Lui come bambina (Pr 8,30s): il Gesù storico non poteva non conoscere questi passi delle Scritture⁵⁰ così come i suoi discepoli. Perché dunque non avrebbe potuto presupporli al suo operare (se non al suo predicare, se ammettiamo la plausibilità della storicità del discorso nella sinagoga di Cafarnao di Gv 6, in cui egli cita Sir 24,21⁵¹) al fine di suggerire la realtà inaudita del Figlio di Dio fatto uomo? Se Gesù – anche solo minimamente – aveva auto-consapevolezza di essere in un rapporto peculiarissimo di figliolanza divina, non adottiva ma genetica, mai visto prima di lui, cosa di meglio avrebbe potuto trovare, nel patrimonio culturale del proprio popolo, se non i predicati della letteratura sapienziale per comunicare quest'aspetto fondamentale della sua esistenza? Perché demandare questo collegamento con la Sapienza ai «giudeocristiani ellenizzati ecc.» delle ingegnosissime ricostruzioni teologiche contemporanee? È proprio impossibile supporre che Gesù avesse le competenze per farlo da sé?

Conclusioni

Certamente riconosciamo che ulteriori – ma non succedanei – approfondimenti del legame fra Gesù e la Sapienza siano avvenuti in un

vittime sono identificate con l'offerente: «A unique use *tebah* and *tābah* is provided in Prov 9:2 when “wisdom” is personified as one preparing “wisdom” as her food (*tābhā tībḥāh*) for foolish mankind to eat» (Cf. R.H. ALEXANDER, «טָבַח», in G.L. ARCHER - R. LAIRD HARRIS - B.K. WALTKE [edd.], *Theological Wordbook of the Old Testament*, 2 voll., Chicago 1980, I, 341).

⁵⁰ Ovviamente dobbiamo porre delle riserve per quanto riguarda il libro della Sapienza: è ancora molto discussa la data della sua composizione e la sua possibile circolazione in Palestina ai tempi di Gesù.

⁵¹ Cf. le parole di Brown riportate in nota 23.

secondo momento, sotto la guida dello Spirito Santo: nel seno delle comunità postpasquali, nell'elaborazione della predicazione paolina e dei vangeli (specialmente nel quarto) e facendo tesoro del libro della Sapienza. Ma ci pare quantomeno riduttivo etichettare con il titolo di «cristologia implicita» il geniale operato di sintesi culturale ed esistenziale che Gesù ha fin troppo espressamente messo in atto per amore consapevole dal proprio popolo. L'impiego delle categorie e delle immagini tratte dalla letteratura sapienziale nel NT, pertanto, non sarebbe dovuto in ultima analisi all'evenienza dei primi cristiani di comprendere l'evento Cristo in seno alle comunità postpasquali, illuminati dal Paraclito, ma alla necessità storica dello stesso Gesù di parlare di sé ai suoi discepoli, preliminarmente e propedeuticamente, per preparare e permettere una comprensione ulteriore e definitiva che sarebbe avvenuta soltanto dopo la sua morte e risurrezione, sempre alla luce del Paraclito che è «pensiero di Cristo» (1Cor 2,15s). Non ci pare che la differenza sia di poco conto.⁵²

Altrimenti, non correremmo forse il rischio di ripetere nelle nostre accademie quanto si era verificato nelle sinagoghe di duemila anni fa? «Venuto nella sua patria, insegnava nella loro sinagoga e la gente rimaneva stupita e diceva: “Da dove gli vengono questa *sapienza* e i prodigi? Non è costui il figlio del falegname? E sua madre, non si chiama Maria? E i suoi fratelli, Giacomo, Giuseppe, Simone e Giuda?”» (Mt 13,54s). O ancora, potrebbe accaderci proprio come agli uditori del sapienziale discorso di Gesù a Cafarnao, da cui siamo partiti: «Costui non è forse Gesù, il figlio di Giuseppe? Di lui conoscia-

⁵² Facciamo tesoro della lezione di R. Penna che arriva a «parlare necessariamente e correttamente di una possibile “cristologia” di Gesù stesso: non tanto nel senso solamente giudaico di una sua propria “messianologia”, ma in rapporto alla sua personale non comune autoconsapevolezza commisurabile sull'ambiente a cui appartiene. Pur concedendo che l'impiego del termine “cristologia” applicato a Gesù sia lessicalmente anacronistico, non si può evitare di affrontare e trattare la questione che esso indica» (PENNA, «Ricerca e ritrovamento del Gesù storico», 390); nonché di queste parole di H. Verweyen: «Se Dio ha posto l'atto rivelatore decisivo solo dopo la morte di Gesù, allora la fede nell'incarnazione del Verbo divino è messa in dubbio [...]. La vita e la morte di Gesù furono certamente sperimentate come insuperabili solo nella luce dell'“evidenza pasquale”. Ma se questa evidenza è diventata accessibile unicamente in un evento successivo al venerdì santo e se prima l'“auto identificazione” di Dio con Gesù non era ancora in linea di principio pienamente conoscibile, allora tutta la storia della libertà (la “carne”) di Gesù riveste solo un valore posizionale provvisorio in ordine a quell'evento; essa non è già in sé il mezzo decisivo della rivelazione di Dio» (H. VERWEYEN, *La parola definitiva di Dio. Compendio di teologia fondamentale*, Brescia 2001, 416-419).



mo il padre e la madre. Come può dunque dire: Sono disceso dal cielo?» (Gv 6,42).

IACOPO IADAROLA
*c/o Convento carmelitani scalzi
Basilica Santa Teresa d'Avila
Corso Italia 37
00198 Roma
iacopo.iadarola@gmail.com*

Parole chiave

Sapienza personificata – Vangelo di Giovanni – Letteratura sapienziale – Cristologia sapienziale

Keywords

Personified Wisdom – Gospel according to John – Wisdom Literature – Wisdom Christology

Sommario

Prendendo le mosse dalla citazione che Gesù fa di Sir 24,21 in Gv 6,35 sull'essere fonte di una sazietà ulteriore, l'articolo argomenta a favore della possibile autopresentazione da parte di Gesù – del Gesù storico – come Sapienza personificata. Sia secondo un approccio canonico sia seguendo il metodo storico-critico non è affatto irragionevole supporre, infatti, che Gesù abbia attinto al ricco e affascinante patrimonio di immagini della letteratura sapienziale per comunicare propedeuticamente sé stesso ai suoi discepoli, trovando in questo patrimonio prefigurazioni appropriatissime non solo per l'ideale oblativo della propria vita data come nutrimento, ma anche per suggerire la propria divina figliolanza e pre-esistenza. Inoltre, le molteplici attestazioni di cristologie sapienziali sia in Gv sia nei vari filoni teologici del NT impongono di non scartare troppo facilmente l'ipotesi di una sapienziale cristologia gesuana a monte (e ciò tenendo conto non soltanto delle parole, ma anche dei gesti di Gesù che traspaiono oltre ogni possibile vicenda redazionale). Pena forse il rischio, per l'esegeta moderno, di immedesimarsi troppo con gli uditori di Gesù a Nazaret o Cafarnao: «Da dove gli vengono questa sapienza e i prodigi? Non è costui il figlio del falegname?» (Mt 13,54s); «Costui non è forse Gesù, il figlio di Giuseppe? [...] Come può dunque dire: Sono disceso dal cielo?» (Gv 6,42).



Summary

Starting from the quotation that Jesus makes of Sir 24,21 in John 6,35 about being the source of an ulterior satiety, this article argues in favor of a possible self-presentation by Jesus – the historical Jesus – as personified Wisdom. Both according to the canonical approach as well as following the historical-critical method, it is not unreasonable to suppose that Jesus has drawn from the rich and fascinating patrimony of images of the Wisdom literature in order to propaedeutically communicate himself to his disciples, finding in this patrimony appropriate prefigurations not merely for the oblation ideal of his life given as nourishment, but also for the suggestion of his divine sonship and pre-existence. Moreover, the multiple attestations of Wisdom christologies both in John and in the many theological strands of the NT prompt that the hypothesis of an upstream Jesuan Wisdom christology should not be discarded too easily (taking into account not only the words, but also the gestures of Jesus, which transpire beyond any possible redactional event). Otherwise there is perhaps the risk, for the modern exegete, of identifying himself too much with Jesus' hearers in Nazareth or Capernaum: «Where did this man get such wisdom and mighty deeds? Is he not the carpenter's son?" (Mat 13:54-55); «Is this not Jesus, the son of Joseph? [...] Then how can he say, "I have come down from heaven"?» (Joh 6:42).

A servizio di Gesù nel tempo finale: gli angeli nel Vangelo di Marco

Come osservato in termini generali da I. Broer, la presentazione degli angeli negli scritti del NT è improntata fundamentalmente alla concezione anticotestamentaria e giudaica, secondo la quale gli angeli sono «messaggeri inviati da Dio e rappresentano il mondo celeste».¹ Nell'AT essi compongono la corte celeste che sta alla presenza di Dio, manifestano la sua azione nel mondo, sono portatori di suoi messaggi o rivelazioni (si pensi, soprattutto, alla figura del *mal'ak YHWH*) e strumenti nel compimento del dramma escatologico.² Nella sua caratterizzazione degli angeli, ciascun autore del NT enfatizza alcuni di questi aspetti. Matteo, ad esempio, affida ad angeli gli annunci sulla nascita (Mt 1,20.24), l'infanzia (2,13.19) e la risurrezione di Gesù (28,2.5) e ne enfatizza il ruolo di mediazione nella realizzazione del giudizio escatologico (13,39.41.49; 24,31; 25,31).³ Nella sua opera in due volumi, Luca evidenzia non solo il ruolo di messaggeri, svolto dagli angeli, ma li caratterizza spesso come agenti mediante cui Dio interviene nella storia.⁴ Nei pochi riferimenti attestati nelle lettere paoline, gli ange-

¹ I. BROER, «ἄγγελος», in H. BALZ – G. SCHNEIDER (edd.), *Dizionario Esegetico del Nuovo Testamento*, Brescia 2004, 36.

² Una buona sintesi sulla visione degli angeli nell'AT e negli scritti giudaici è fornita da G. VON RAD, «ἄγγελος», in *GLNT I*, 202-213. Studi più ampi in merito sono quelli di M. MACH, *Entwicklungsstadien des jüdischen Engelglaubens in vorrabbinischer Zeit* (TSAJ 34), Tübingen 1992; K.P. SULLIVAN, *Wrestling with Angels. A Study of the Relationship Between Angels and Humans in Ancient Jewish Literature and the New Testament* (AGJU 55), Leiden 2004; A.R. MICHALAK, *Angels as Warriors in Late Second Temple Jewish Literature* (WUNT 2/330), Tübingen 2012. Per Qumran cf. M.J. DAVIDSON, *Angels at Qumran. A Comparative Study of 1 Enoch 1–36, 72–108 and Sectarian Writings from Qumran* (JSP.S 11), Sheffield 1992.

³ Per gli angeli nel Vangelo di Matteo cf. K.A. BENDORAITIS, “Behold the Angels Came and Served Him”. *A Compositional Analysis of Angels in Matthew* (LNTS 523), London 2015.

⁴ Cf. Lc 1–2; 23,24; At 5,19; 8,26; 10,3.7.22; 11,13; 12,7.11.23; 27,23. Per gli angeli nell'opera lucana cf. C.H.T. FLETCHER-LOUIS, *Luke-Acts. Angels, Christology and Soteriology* (WUNT 2/94), Tübingen 1997.

li sono inglobati fra le potenze celesti e talora sono associati al compimento finale (1Ts 4,16; 2Ts 1,7).⁵ Infine, guardando alla letteratura giovannea, a fronte delle pochissime menzioni nel Quarto Vangelo (Gv 1,51; 12,29; 20,12), il libro dell'Apocalisse è il testo del NT con più riferimenti agli angeli, cui sono attribuite quasi tutte le funzioni richiamate negli altri scritti antico e neotestamentari.⁶

In questa breve (e non esaustiva) rassegna delle concezioni e degli studi sugli angeli nel NT, sorprende l'assenza di qualsiasi riferimento al Vangelo di Marco. In effetti, probabilmente a causa del minor numero di riferimenti rispetto agli altri sinottici, la funzione e il significato degli angeli nel secondo vangelo sono stati trascurati dalla ricerca. A differenza di quanto visto per gli altri scritti neotestamentari, non risultano, a nostra conoscenza, contributi dedicati a questo tema, né gli angeli sono oggetto di attenzione negli studi sui personaggi della narrazione marciana, numerosi negli ultimi decenni.⁷ Nemmeno questo dato stupisce. Considerando i riferimenti agli angeli nel secondo vangelo, è difficile identificarli come personaggi veri e propri. Marco accenna soltanto in maniera rapida a figure angeliche. Tuttavia, questo dato non implica che gli angeli non abbiano un loro significato e non richiedano attenzione a livello esegetico.

Il presente articolo, pur nei limiti di un contributo così ristretto, intende sopperire a questa lacuna nelle ricerche sul secondo vangelo. Considereremo le occorrenze marciane di ἄγγελος (Mc 1,13; 8,38; 12,25; 13,27.32), non per fornirne un'analisi esegetica completa, ma per focalizzare gli elementi utili a delineare il significato attribuito agli angeli nella narrazione marciana. Dalla nostra trattazione escluderemo il passo di Mc 1,2, dove Marco riporta una citazione conflata dei testi di Es 23,20 e Ml 3,1. Se è molto probabile che il testo originario di Es 23,20 denoti, con il termine ἄγγελος, una figura angelica, nella rilettura marciana di questo passo anticotestamentario ἄγγελος si riferisce a Giovanni Battista (Mc 1,2-4) ed è da intendere nel più comune signifi-

⁵ Cf. Rm 8,38; 2Cor 11,14; Gal 1,8; Col 2,18; 1Tm 5,21. Cf. W. CARR, *Angels and Principalities. The Background, Meaning and Development of the Pauline Phrase hai archai kai hai exousiai* (MSSNTS 42), Cambridge 1981.

⁶ Cf. J. MICHL, *Die Engelvorstellungen in der Apokalypse des Hl. Johannes*, München 1937; H. REICHEL, *Angelus interpres - Texte in der Johannes-Apokalypse. Strukturen, Aussagen und Hintergründe* (EHS.T 7), Frankfurt am Main 1994.

⁷ Cf., ad esempio, E. MALBON STRUTHERS, *In the Company of Jesus. Characters in Mark's Gospel*, Louisville, KY 2000; C.W. SKINNER - M.R. HAUGE (edd.), *Character Studies and the Gospel of Mark* (LNTS 483), London 2014.



cato di «messaggero», che (non bisogna dimenticarlo) costituisce il significato primario di questo termine.⁸

Al servizio di Gesù tentato (Mc 1,13)

Il primo riferimento agli angeli nella narrazione marciana si trova nel racconto delle tentazioni. Gesù resta nel deserto quaranta giorni tentato da Satana, in compagnia di animali selvatici, ed è servito dagli angeli (1,12-13). Matteo e Luca rielaborano in modo consistente la fonte marciana: non solo inseriscono un dialogo tra Gesù e il diavolo, che rivela il contenuto delle tentazioni di Gesù, ma collocano temporalmente queste ultime alla fine di un periodo di quaranta giorni, durante i quali Gesù digiuna (Mt 4,11; Lc 4,1-13). Omesso da Luca, il particolare del servizio angelico è riportato da Matteo ed è posto a conclusione delle tentazioni, quando il diavolo s'allontana da Gesù (Mt 4,11).

Questo rapido confronto sinottico permette di cogliere la peculiarità del servizio angelico in Mc 1,12-13. Come indicato dagli imperfetti in 1,13 (ἦν e διηκόνουν), il servizio degli angeli non segue il superamento delle tentazioni, ma si protrae per l'intera durata della prova cui Satana sottopone Gesù nel deserto. Questa considerazione consente al lettore di orientare in una certa direzione l'interpretazione del verbo διακονέω. Vari autori comprendono questo verbo nel significato di una provvisione di cibo: gli angeli fornirebbero a Gesù il sostentamento necessario durante la sua permanenza nel deserto.⁹ A nostro parere, il fatto che il servizio angelico continui per tutto il tempo della tentazio-

⁸ Per il significato del termine greco ἄγγελος cf. P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire de mots. Tome I: A-Δ*, Paris 1968, 8. Per uno studio dettagliato su Mc 1,2-4 cf. F. FILANNINO, «Mc 1,2-4: tra intertestualità e intratestualità», in *RB* 124(2017), 421-445. Anche in altri passi neotestamentari ἄγγελος denota un messaggero umano: Lc 7,24.27; 9,52; Gal 4,14; Gc 2,25.

⁹ Così A. FEUILLET, «L'épisode de la Tentation d'après l'Évangile selon Saint Marc (1,12-13)», in *EstBib* 19(1960), 64-67; P. TENA MONTERO, «Los relatos sinópticos de la tentación de Jesús. Redacción y teología», in *EstBib* 49(1991), 296; R.H. GUNDRY, *Mark. A Commentary on His Apology for the Cross*, Grand Rapids, MI 1993, 55; B.M.F. VAN IERSEL, *Mark. A Reader-Response Commentary* (JSNT.S 164), Sheffield 1998, 102; J. MARCUS, *Mark 1-8. A New Translation with Introduction and Commentary* (AncB 27), New Haven, CT-London 2000, 168; R.T. FRANCE, *The Gospel of Mark. A Commentary on the Greek Text* (NIGTC), Grand Rapids, MI - Cambridge 2002, 87; R.H. STEIN, *Mark* (BECNT), Grand Rapids, MI 2008, 65. Quest'interpretazione è supportata dal significato assunto dal verbo διακονέω in diversi passi del NT (Lc 10,40; 12,37; 17,8; 22,27; Gv 12,2; At 6,2).



ne suggerisce un'interpretazione più generica del verbo *διακονέω*, da intendersi come sostegno nella lotta di Gesù contro Satana. D'altronde, se si esclude 1,31 (dove l'interpretazione di *διακονέω* in riferimento al cibo resta probabile, ma non evidente in assoluto), le altre occorrenze marciiane di questo verbo sottendono un significato più ampio (10,45; 15,41). Inoltre, a differenza degli altri sinottici, Marco non fa alcuna allusione a un digiuno di Gesù precedente alle tentazioni, il che contribuisce a escludere il significato di *διακονέω* come provvisione di cibo.¹⁰

Il racconto marciano delle tentazioni è stato spesso interpretato alla luce di diversi sfondi anticotestamentari, caratterizzati da riferimenti ad angeli. Diversi studiosi hanno evocato un *background* adamitico. A differenza dei progenitori, che avevano ceduto alla tentazione e avevano incrinato l'armonia nelle relazioni con gli altri esseri viventi, fra cui gli animali (cf. Gen 3,1-24; VAd 11; 24,4), nel deserto Gesù vincerebbe le lusinghe del tentatore e ristabilirebbe la pace nella creazione. Anche il servizio angelico è rimandato alle tradizioni giudaiche sul primo uomo. Nella versione latina della *Vita di Adamo ed Eva* (I sec. d.C.) si allude all'onore che gli angeli attribuirono a Adamo (VAd 12-16.33), mentre la versione greca presenta la loro intercessione per lui dopo la caduta (VAd 29). Per corroborare questo sfondo si richiamano anche VAd 4 (secondo il quale Adamo si era nutrito del cibo degli angeli) e bSan 59 (dove si racconta che nel paradiso terrestre gli angeli arrostitavano carne e provvedevano vino per il primo uomo).¹¹ L'interpretazione adamitica, tuttavia, evidenzia notevoli debolezze. Esigue e po-

¹⁰ Del nostro avviso sono anche J. DUPONT, «L'arrière-fond biblique du récit des tentations de Jésus», in *NTS* 3(1956-57), 294; E. BEST, *The Temptation and the Passion. The Markan Soteriology* (MSSNTS 2), Cambridge 1990, 9-10; J.B. GIBSON, *The Temptations of Jesus in Early Christianity* (JSNT.S 112), Sheffield 1995, 66; A.B. CANEDAY, «Mark's Provocative Use of Scripture in Narration. "He Was with the Wild Animals and Angels Ministered to Him"», in *BBR* 9(1999), 32; J. DELORME, *L'heureuse annonce selon Marc. Lecture intégrale du deuxième évangile* (LeDiv 219, 223), 2 voll., Paris-Montréal 2007-2008, I, 66.

¹¹ A favore di uno sfondo adamitico sono U. HOLZMEISTER, «Jesus lebte mit den wilden Tieren», in N. ADLER (ed.), *Vom Wort des Lebens. Festschrift für Max Meinerz zur Vollendung des 70. Lebensjahres*, Münster 1951, 87; A. VARGAS-MACHUCA, «La tentación de Jesús según Mc. 1,12-13. Hecho real o relato de tipo haggádico?», in *EstEcl* 48(1973), 170-175; P. POKORNÝ, «The Temptation Stories and Their Intention», in *NTS* 20(1973-74), 121; H. MAHNKE, *Die Versuchungsgeschichte im Rahmen der synoptischen Evangelien. Ein Beitrag zur frühen Christologie* (BET 9), Frankfurt am Main 1978, 28-29; J. GNILKA, *Das Evangelium nach Markus* (EKK 2), 2 voll., Neukirchen-Vluyn 1978-1979, I, 58; R. PESCH, *Il vangelo di Marco* (CTNT 2), 2 voll., Brescia 1980-1982, I, 171-172; TENA MONTERO, «Relatos», 296-297; S. LÉGASSE, *Marco*, Roma 2000, 84; MARCUS, *Mark 1-8*, 169; C. FOCANT, *Il vangelo secondo Marco*, Assisi 2015, 87.

co significative sono le corrispondenze lessicali tra Mc 1,12-13 e Gen 3,1-24; inoltre il secondo vangelo non contiene altri passi in cui la tipologia o lo sfondo adamitici risultano significativi. Per quanto riguarda gli angeli, il significato più ampio che abbiamo rilevato per il verbo *διακονέω* e la problematicità della datazione dei testi rabbinici (come *bSan* 59) confermano l'improbabilità di adottare lo sfondo adamitico per l'interpretazione di Mc 1,12-13 e della presenza degli angeli in questo passo.¹²

Spesso è richiamato anche lo sfondo esodale. Come il popolo di Israele aveva peregrinato per quarant'anni nel deserto popolato da bestie selvatiche (Nm 21,6; Dt 8,15; 32,10) ed era stato messo alla prova da Dio (Dt 8,2.16; 13,4), così anche Gesù è tentato per quaranta giorni nel deserto, dove soggiorna con animali. Anche in questo caso la presenza degli angeli è utilizzata per corroborare il richiamo a questo sfondo. Come un angelo aveva guidato il cammino esodale di Israele (Es 14,19; 23,20.23; 32,34; 33,2) e il popolo si era nutrito della manna proveniente dal cielo (Nm 21,5; Dt 8,3; Sal 77,23-24^{LXX}), così Gesù riceve cibo dagli angeli durante la sua permanenza nel deserto.¹³ Anche quest'interpretazione trova serie obiezioni. La genericità della corrispondenza stabilita dal numero quaranta, la differente natura della prova (suscitata da Dio per Israele e da Satana per Gesù), il carattere positivo della compagnia degli animali (evidenziata dall'espressione *εἶναι μετὰ*, che nel NT denota generalmente una relazione di comunione) e il significato più ampio del verbo *διακονέω* rendono problematica

¹² Per una critica più ampia dell'ipotesi adamitica cf. H.-G. LEDER, «Sündenfall-erzählung und Versuchungsgeschichte. Zur Interpretation von Mc 1,12f.», in *ZNW* 54(1963), 192-208.215; GUNDRY, *Mark*, 58-59; R.J. BAUCKHAM, «Jesus and the Wild Animals (Mark 1:13): A Christological Image for an Ecological Age», in J.B. GREEN – M. TURNER (edd.), *Jesus of Nazareth: Lord and Christ. Essays on the Historical Jesus and New Testament Christology*, Grand Rapids, MI-Carlisle 1994, 19; GIBSON, *Temptations*, 66-67; J.W. VAN HENTEN, «The First Testing of Jesus: A Rereading of Mark 1,12-13», in *NTS* 45(1999), 353-356; J.P. HEIL, «Jesus with the Wild Animals in Mark 1:13», in *CBQ* 68(2006), 64-65; STEIN, *Mark*, 65; A. HERRMANN, *Versuchung im Markusevangelium. Eine biblisch-hermeneutische Studie* (BWANT 197), Stuttgart 2011, 165.

¹³ Così, in particolare, HEIL, «Jesus», 67-76. Cf. anche R. TREVIANO ETCHEVERRIA, *Comienzo del Evangelio. Estudio sobre el prologo de san Marcos* (PFTNE 26), Burgos 1971, 177-178; GIBSON, *Temptations*, 62-64; VAN IERSEL, *Mark*, 102; CANEDAY, «Use», 30-31; M. NAVARRO PUERTO, *Marcos*, Estella 2006, 53; M.L. STRAUSS, *Mark*, Grand Rapids, MI 2014, 74.

l'assunzione di tale sfondo per la comprensione di Mc 1,12-13 e della presenza degli angeli in questo racconto.¹⁴

Anche il rimando alla permanenza di Mosè sul monte Sinai, che si protrae per quaranta giorni e quaranta notti (Es 24,18; 34,28; Dt 9,9.18; 10,10) ha scarsi paralleli con il racconto di Mc 1,12-13. Mentre Mosè riceve una rivelazione dal Signore, nel nostro passo Gesù è tentato da Satana; inoltre, in questo caso, il servizio angelico in Mc 1,13 non trova alcuna corrispondenza nel parallelo anticotestamentario.¹⁵

Da ultimo, alcuni studiosi rimandano alla vicenda di Elia, che cammina per quaranta giorni e quaranta notti nel deserto verso il monte Oreb, accompagnato da un angelo che provvede al suo cibo (1Re 19,1-8). Ma anche in questo caso l'esperienza di Elia, in cammino per recarsi sul monte di Dio, è radicalmente differente dal confronto di Gesù con Satana. Inoltre, anche questo sfondo implicherebbe il significato più ristretto di *διακονέω*, da noi non accettato in precedenza.¹⁶

L'impossibilità di interpretare la presenza degli angeli che sostengono Gesù nella sua lotta contro Satana alla luce di un *background* anticotestamentario impone di limitarsi alle considerazioni che il testo di Mc 1,12-13 consente. Anzitutto, il servizio reso a Gesù dagli angeli costituisce un indizio cristologico, poiché suggerisce la sua dignità particolare. Questa constatazione è in piena continuità con le informazioni offerte finora al lettore nell'introduzione del vangelo (1,2-15). Gesù è il Messia atteso nella tradizione giudaica (1,1), in stretta relazione con Dio (1,2-3), unto di Spirito Santo (1,10.12), che avrebbe ristabilito quella pace universale fra gli esseri viventi che i profeti avevano annunciato per l'era messianico-escatologica (1,13).¹⁷ Inoltre, il servizio

¹⁴ Una critica più ampia si ritrova in MAHNKE, *Versuchungsgeschichte*, 37; BEST, *Temptation*, 5-6; VAN HENTEN, «Testing», 352-353.356-358; FRANCE, *Gospel*, 83; STEIN, *Mark*, 65.

¹⁵ Tale sfondo è richiamato da V. TAYLOR, *The Gospel according to St. Mark*, London 21966, 163; W.L. LANE, *The Gospel according to Mark. The English Text with Introduction, Exposition, and Notes* (NICNT), Grand Rapids, MI- Cambridge 1974, 60; J.R. DONAHUE – D.J. HARRINGTON, *The Gospel of Mark* (SaPaSe 2), Collegeville, PA 2002, 66, mentre è criticato da TREVIJANO ETCHEVERRIA, *Comienzo*, 178; FRANCE, *Gospel*, 85; A. YARBRO COLLINS, *Mark. A Commentary*, Minneapolis, MN 2007, 151.

¹⁶ Lo sfondo eliano è sottolineato soprattutto da É. TROCMÉ, *L'Évangile selon saint Marc* (CNT 2), Genève 2000, 34, mentre è criticato da TREVIJANO ETCHEVERRIA, *Comienzo*, 178; BEST, *Temptation*, 5-6; FRANCE, *Gospel*, 85.

¹⁷ La presenza dello spirito del Signore sul Messia era stata preannunciata in diversi testi della tradizione giudaica: cf. Is 11,2; 61,1; 1En 49,2-3; 62,2; *TestLev* 18,6-7; *TestGd* 24,2-3; *SalSal* 17,37; 18,7-8. Per l'interpretazione messianico-escatologica della convivenza di Gesù con gli animali, i testi di riferimento sono Is 11,6-8; 65,25; Os 2,20; 2Bar

angelico reso a Gesù, la cui figliolanza divina è ribadita per due volte in 1,2-15 (1,1.11), è perfettamente coerente con la visione giudaica degli angeli come rappresentanti del mondo celeste e messaggeri di Dio.

Inoltre, se il servizio angelico si configura come sostegno a Gesù nella sua lotta contro Satana, capo delle forze demoniache (cf. 3,22-30), è possibile attribuire alla presenza degli angeli un valore escatologico. Nella tradizione giudaica, la sconfitta definitiva delle potenze malvagie era un segno del tempo finale.¹⁸ Ora, se è vero che Marco non riporta l'esito del confronto tra Gesù e Satana, il seguito della narrazione marciana, con i numerosi esorcismi interpretati da Gesù come segno della fine di Satana e dell'approssimarsi della signoria di Dio (3,22-30), lascia pochi dubbi sulla vittoria di Gesù sul tentatore, anticipata in modo programmatico dal narratore in 1,12-13. Contribuendo alla lotta di Gesù contro le forze del male, il servizio angelico assume un valore escatologico, coerente con il contesto di 1,2-15. Infatti, la predicazione del Battista (cf. 1,7-8) aveva preannunciato Gesù come il più forte che avrebbe battezzato in Spirito Santo e, nella tradizione giudaica, un'effusione dello spirito del Signore era attesa per il tempo finale.¹⁹ Inoltre, non è un caso che, subito dopo il confronto con Satana nel deserto, Gesù inaugura la sua attività pubblica in Galilea con l'annuncio del compimento del tempo e dell'approssimarsi del regno di Dio (1,14-15), nozione centrale dell'escatologia marciana.

Questa duplice polarità, cristologica ed escatologica, sarà riscontrata anche nelle successive menzioni degli angeli in Marco.

Insieme al Figlio dell'uomo giudice (Mc 8,38)

Il secondo riferimento agli angeli nel secondo vangelo è in Mc 8,38, che fa parte di una serie di *logia* pronunciati da Gesù (8,34-9,1). Questa piccola raccolta di detti è collocata in una posizione strategica della nar-

73,6; *TestNef* 8,4.6. Suoi sostenitori sono FEUILLET, «Épisode», 70; LEDER, «Sündenfall-erzählung», 205-206; E. FASCHER, «Jesus und die Tiere», in *TLZ* 90(1965), 567-568; VARGAS-MACHUCA, «Tentación», 170-175; BAUCKHAM, «Jesus», 14-20; LÉGASSE, *Marco*, 83; FOCANT, *Vangelo*, 87; P. MASCILONGO, *Il Vangelo di Marco. Commento esegetico e teologico*, Roma 2018, 120. Una dimostrazione più completa di quest'ipotesi è contenuta in F. FILANNINO, «Mettere ordine tra animali e angeli: una riconsiderazione di Mc 1,12-13», in *EstBib* 78(2020), 193-218.

¹⁸ Cf. Is 24,21-22; *Giub* 23,29; *1En* 10,1-22; 18,15-16; 21,1-6; 54,1-9; 69,27-29; 90,15-27; *TestLev* 18,12; *TestGd* 25,3; *TestDan* 5,10-11; *AssMos* 10,1; 1QS IV,15-26.

¹⁹ Cf. Is 32,15-20; Ez 36,25-27; Gl 3,1-2; Zc 12,9-13,1; *Giub* 1,21-25; 1QS 3,7-9; 4,20-22.

razione marciana, dopo la confessione messianica di Cesarea di Filippo e il primo annuncio della passione (8,27-33), che segna il *turning point* del racconto di Marco. Dopo aver chiarito la natura della sua messianicità con l'annuncio sul suo destino di sofferenza, morte e risurrezione, in apertura della sezione sul discepolato (8,27-10,52) Gesù ridefinisce l'identità del discepolo: costui è chiamato a seguire il maestro sulla via da lui tracciata, che giunge alla gloria passando attraverso l'umiliazione.²⁰ È questo l'itinerario scandito in 8,34-9,1: ogni uomo è chiamato a seguire Gesù sulla via della croce (v. 34), nella testimonianza coraggiosa a lui e al suo Vangelo (vv. 35.38), per giungere alla gloria definitiva del suo Regno (9,1). Per comprendere il significato di questi *logia*, è necessario tenere presente la logica argomentativa sottostante a essi.²¹

In 8,34 Gesù enuncia le condizioni fondamentali del discepolato per chiunque voglia porsi alla sequela (*εἴ τις θέλει ὀπίσω μου ἀκολουθεῖν*), che insistono su un punto fondamentale: il discepolo è chiamato a conformare la propria vita al destino che Gesù ha appena prospettato per sé (8,31-33). La ripresa del sintagma *ὀπίσω μου*, utilizzato da Gesù nel rimprovero a Pietro, che non intendeva accettare la sorte ingloriosa del maestro (8,33), e l'esortazione a prendere la propria croce, che avrebbe riportato alla mente di ogni lettore la morte di Gesù (nonostante in 8,31 Gesù non vi avesse fatto esplicito richiamo), confermano questo dato. Il discepolo deve essere disposto a stabilire con il suo maestro una relazione di comunione che può richiedere anche il dono della vita. Anche l'invito a rinnegare se stessi è da leggere in questa prospettiva, come richiamato da G.B. Peron: «Rinnegare se stessi invece significa [...] confessare la propria comunione con Gesù e lasciarsi coinvolgere dal suo destino [...]. Implica prendere le distanze da se stessi per assumere solo ciò che Gesù propone».²²

²⁰ Cf. E. HAENCHEN, «Die Komposition von Mk VIII,27-IX,1», in *NT* 6(1963), 91; A. BARBI, *Se qualcuno vuole seguirmi (Mc 8,22-10,52). Il lettore e i paradossi della croce*, Padova 2017, 50. In tal senso, C.A. EVANS, *Mark 8:27-16:20* (WBC 34B), Dallas, TX 2001, 24; K.W. LARSEN, *Seeing and Understanding Jesus. A Literary and Theological Commentary on Mark 8:22-9:13*, Lanham, MD 2005, 84, considerano Mc 8,34-9,1 come la naturale prosecuzione di Mc 8,31-33.

²¹ Sulla logica argomentativa di Mc 8,34-9,1 condivideremo la proposta di P.S. PUDUSSERY, *Discipleship. A Call to Suffering and Glory. An Exegetico-Theological Study of Mark 8,27-9,1; 13,9-13 and 13,24-27*, Roma 1987, 88-90; J.-P. FABRE, *Le disciple selon Jésus. Le chemin vers Jérusalem dans l'évangile de Marc*, Bruxelles 2014, 122.

²² G.B. PERON, *Seguitemi! Vi farò diventare pescatori di uomini (Mc 1,17). Gli imperativi ed esortativi di Gesù ai discepoli come elemento di un loro cammino formativo* (BSRel 162), Roma 2000, 143.

Un γάρ connette Mc 8,35 al *logion* precedente, fornendo una giustificazione alle condizioni della sequela. Ricorrendo ad affermazioni paradossali, Gesù chiarisce che sarà possibile salvare la propria vita solo perdendola a causa di Gesù e del Vangelo. Invece, ogni volontà di salvare la propria vita in altro modo avrà esito negativo. Altrove abbiamo già chiarito che Gesù non intende stabilire una contrapposizione tra vita terrena e vita eterna, come se quest'ultima potesse essere ottenuta perdendo la prima: «Certamente, alla luce del successivo orizzonte escatologico (Mc 8,38–9,1), non si può negare che perdere e salvare la vita siano da interpretare nella prospettiva del compimento finale. Tuttavia, la perdizione e la salvezza della propria vita iniziano già nella vita presente del discepolo e dipendono dalla comunione con Gesù, che si esprime nell'annuncio del Vangelo. Nel tempo finale sarà ratificato e si compirà quanto ha avuto inizio nel tempo della predicazione dell'εὐαγγέλιον». ²³ Restando fedele a Gesù e all'annuncio del Vangelo, nonostante le avversità che questo possa comportare, il discepolo soddisfa le suddette condizioni della sequela.

Questa prospettiva è ripresa al v. 38, dove troviamo il riferimento agli angeli. Mediante le due domande retoriche dei vv. 36–37, connesse sempre mediante la congiunzione γάρ, Gesù aveva corroborato il contenuto del v. 35: per il discepolo non vi è alcun bene superiore al possesso di quella vita che è data dalla sequela di Gesù e dalla fedeltà al Vangelo. Ora, invece, al v. 38, sempre mediante γάρ, le parole di Gesù riprendono quelle del v. 35, contribuendo a fondare le condizioni del discepolato (v. 34) ed esplicitando l'orizzonte escatologico rimasto soltanto implicito al v. 35. ²⁴ Questo dato è evidenziato dalle corrispondenze formali e contenutistiche tra i due versetti. In entrambi i

²³ F. FILANNINO, *Tra il precursore e i discepoli: la missione di Gesù nel vangelo di Marco* (AnBib 224), Roma 2019, 153. Circa perdizione e salvezza, non vi è soluzione di continuità tra vita terrena ed eterna: chi vuole salvare la sua vita la perde già ora e, in modo definitivo, nel tempo futuro, mentre chi la perde a causa di Gesù e del Vangelo, la salva nel presente e nell'eternità. Così anche PUDUSSERY, *Discipleship*, 110; G. VAN OYEN, «The Vulnerable Authority of the Author of the Gospel of Mark. Re-Reading the Paradoxes», in *Bib.* 91(2010), 167; B. OPIELKA, «Leidender Gerechter» und «Diener Aller». *Der Tod Jesu im Mk 8,27–10,52 im Gespräch mit Oscar Romero und Emmanuel Lévinas* (New Testament Studies in Contextual Exegesis 7), Frankfurt am Main 2012, 189.

²⁴ Così anche LÉGASSE, *Marco*, 436. C. BREYTENBACH, *Nachfolge und Zukunftserwartung nach Markus. Eine methodenkritische Studie* (ATANT 71), Zürich 1984, 229; W. ZAGER, *Gottesheerrschaft und Endgericht in der Verkündigung Jesu. Eine Untersuchung zur markinischen Jesusüberlieferung einschliesslich der Q-Parallelen* (BZNW 82), Berlin 1996, 250, considerano il v. 38 come una fondazione escatologica delle suddette condizioni della sequela.

detti abbiamo una proposizione condizionale relativa (introdotta con $\delta\varsigma$ γὰρ ἐάν) e una proposizione principale al futuro. In secondo luogo, il sintagma $\mu\epsilon$ καὶ τοὺς ἐμοὺς λόγους è un calco dell'omologo del v. 35 (ἔνεκεν ἐμοῦ καὶ τοῦ εὐαγγελίου). Infine, in entrambi i casi Gesù stabilisce un'antitesi in cui un evento futuro ribalta una situazione presente, di cui è conseguenza. Che le parole di Gesù siano da identificare con l'εὐαγγέλιον (v. 35) è suggerito dal verbo (ἐπ)αισχύνομαι, di cui $\mu\epsilon$ καὶ τοὺς ἐμοὺς λόγους è oggetto. Nel NT, questo verbo ricorre spesso in contesti in cui si allude all'annuncio e alla testimonianza del Vangelo, da rendere spesso fra persecuzioni e avversità.²⁵

Simile è anche lo scenario che Gesù delinea in questo detto, con il riferimento alla generazione adultera e peccatrice. Gli aggettivi *μοιχαλῖς* e *ἀμαρτωλός* connotano la condizione religiosa dei destinatari dell'annuncio del Vangelo da parte dei discepoli di Gesù. Se il secondo aggettivo ha un significato più evidente, il primo ha il suo orizzonte interpretativo nell'AT, dove l'adulterio è spesso metafora dell'idolatria e del peccato di Israele (cf. Is 57,3-13; Ger 3,20; Ez 16,32-41; Os 2,4). Anche in un contesto ostile il discepolo è chiamato a rendere testimonianza a Gesù e al Vangelo. In tal senso, colui che si vergogna di Gesù e delle sue parole (v. 38) può essere ritenuto l'antitesi di colui che lo intende seguire (v. 34).

La mancata volontà di sopportare ostilità e avversità a causa di Gesù e del Vangelo avrà come conseguenza il giudizio escatologico del Figlio dell'uomo. Se la vergogna è talora impiegata come metafora di giudizio in alcuni testi giudaici (cf. *1En* 62,9-10; 63,11-12) e del NT (1Gv 2,28), la ripresa del verbo ἐπαισχύνομαι intende connotare il giudizio del Figlio dell'uomo come conseguenza del rifiuto della sequela di Gesù.²⁶ Che il riferimento sia alla venuta escatologica del Figlio dell'uomo è evidente dai tratti con i quali essa è caratterizzata. Egli verrà *nella gloria del Padre suo*. La menzione del Padre del Figlio dell'uomo, non riscontrabile in alcun testo giudaico, chiarisce in modo inequivocabile che con il titolo δ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου è indicato Gesù, il Figlio di Dio (Mc 1,1.11; 9,7; 15,39). Il riferimento alla gloria del Padre esprime il carattere divino della venuta del Figlio dell'uomo: nell'AT

²⁵ Cf. 1,16; Fil 1,20; 1Tm 1,8.12.16; 1Pt 4,16. Per questo motivo ZAGER, *Gottesher-schaft*, 251, include questo verbo nel linguaggio missionario del cristianesimo antico. Per una maggiore argomentazione circa l'identità tra εὐαγγέλιον e ἐμοὶ λόγοι cf. C. FISCHER, *Les disciples dans l'évangile de Marc. Une grammaire théologique* (EtB.NS 57), Paris 2007, 116.

²⁶ Sulla vergogna come metafora del giudizio cf. BREYTENBACH, *Nachfolge*, 225.

il termine $\delta\acute{o}\xi\alpha$ è spesso impiegato per denotare la presenza stessa di Dio, la sua essenza.²⁷ La gloria del Padre, di cui è circonfusa la venuta del Figlio dell'uomo, si manifesta proprio nell'accompagnamento degli angeli, che sottolineano il carattere divino di tale venuta. La partecipazione degli angeli al giudizio del Figlio dell'uomo, come una sorta di corte celeste riunita attorno a lui, è suggerita dall'aggettivo $\acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\varsigma$, con cui essi sono qualificati. Proprio perché santi, essi sono contrapposti radicalmente alla generazione peccatrice, oggetto del giudizio del Figlio dell'uomo.²⁸ A questo scenario di giudizio, cui andranno incontro quanti non si porranno alla sequela del maestro e rifiuteranno di testimoniare il Vangelo fra le avversità, farà da contraltare il destino dei discepoli di Gesù. Ripercorrendo il cammino del Figlio dell'uomo, che, passando attraverso la sofferenza e la morte, giunge alla risurrezione e alla gloria (8,31.38), essi vedranno venire il regno di Dio con potenza e divideranno la gloria del loro maestro (9,1).²⁹

Alla luce di questa breve analisi esegetica di 8,34–9,1, si può riconoscere un duplice significato per la menzione degli angeli in 8,38. Da una parte, essa ha una rilevanza cristologica. Il fatto che gli angeli accompagnino il Figlio dell'uomo nella sua venuta per il giudizio finale evidenzia la sua grandissima dignità: gli esseri celesti, che, nella visione giudaica, costituivano la corte divina, sono ora membri della corte riunita attorno a lui.³⁰ D'altra parte, è evidente che gli angeli siano qui presentati in uno scenario escatologico: la loro santità li contrappone in maniera radicale alla generazione peccatrice, che rifiuterà la sequela di Gesù e sarà giudicata dal Figlio dell'uomo alla fine dei tempi.

²⁷ Cf. Es 16,7.10; 24,16-17; 33,18-22; 40,34-35; Lv 9,6.23; Nm 12,8; 14,10.21-22; 16,19; 17,7; 20,6; Dt 5,24; 1Re 8,11; 2Cr 5,13-14; 7,1-3; Tb 3,16; 12,15; Sal 18,2; 25,8; 56,6.12; 103,31; 112,4; 137,5; Mi 5,3; Ab 2,14; Is 6,3; 24,14-15; 26,10; 40,5; 58,8; 60,1-2; Ez 1,28; 3,12.23; 8,4; 9,3; 10,4.18.19.22; 11,22-23; 43,2-5; 44,4. Per l'uso anticotestamentario del termine $\delta\acute{o}\xi\alpha$ e del suo corrispondente ebraico כְּבוֹד cf. M. WEINFELD, «כְּבוֹד *kābôd*», in GLAT IV, 186-204; M. NOBILE, «Gloria», in R. PENNA – G. PEREGO – G. RAVASI (edd.), *Temi teologici della Bibbia*, Cinisello Balsamo (MI) 2010, 639-642.

²⁸ Questa contrapposizione è ben notata da GNILKA, *Evangelium*, II, 26.

²⁹ Non possiamo addentrarci, in questa sede, nell'interpretazione di Mc 9,1, autentica *crux interpretum*. Per essa rimandiamo a FILANNINO, *Precursore*, 156-159.

³⁰ Per questa rilevanza cristologica degli angeli in Mc 8,38 cf. S. JÖRIS, *The Use and Function of genea in the Gospel of Mark: New Light on Mk 13:30* (FzB 133), Würzburg 2015, 163.

«Saranno come angeli nel cielo» (Mc 12,25)

La successiva menzione degli angeli ricorre nella controversia di Gesù con i sadducei sulla risurrezione dei morti (12,18-27). Posta nella sezione delle discussioni di Gesù con i vari gruppi giudaici (11,27-12,37), che acuisce la tensione tra le due parti e conduce alla passione e morte di Gesù (14,1-15,47), questa pericope si articola in due parti: 1) la questione posta dai sadducei (12,18-23), indicata anche dall'*inclusio* del termine ἀνάστασις (che inquadra la tematica centrale della discussione: vv. 18.23); 2) la risposta di Gesù, contraddistinta anch'essa dall'inclusione del verbo πλανᾶω (vv. 24.27), che evidenzia l'erronea prospettiva dei suoi interlocutori.³¹

Sebbene nella narrazione marciiana compaiano soltanto in quest'occasione, i sadducei erano uno dei gruppi politici e religiosi più influenti al tempo di Gesù: alle loro fila appartenevano l'aristocrazia sacerdotale del tempio e gran parte del sinedrione.³² Sul piano teologico, essi si attestavano su posizioni conservatrici, impermeabili alle «novità» impostesi nelle fasi più recenti dello sviluppo della teologia d'Israele. Fra queste vi era la risurrezione dei morti alla fine dei tempi, il cui rifiuto distingueva i sadducei dagli altri gruppi religiosi e dalla credenza popolare del giudaismo di allora.³³ Nella sua rapida presentazione dei

³¹ Questa composizione è condivisa, fra gli altri, da J. SCHLOSSER, *Le Dieu de Jésus* (LeDiv 129), Paris 1987, 79-80; GUNDRY, *Mark*, 700; LÉGASSE, *Marco*, 623.

³² Dalle esigue testimonianze sui sadducei a nostra disposizione, concentrate soprattutto nel NT e nelle opere di Flavio Giuseppe, alcuni studiosi hanno elaborato ottime ricostruzioni storiche: cf. S. BAUMBACH, «Das Sadduzäerverständnis bei Josephus Flavius und im Neuen Testament», in *Kairos* 13(1971), 17-37; J. LE MOYNE, *Les Sadducéens*, Paris 1972; A.J. SALDARINI, *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society*, Edinburgh 1989; G. STEMBERGER, *Pharisäer, Sadduzäer, Essener* (SBS 144), Stuttgart 1991.

³³ Non a caso, la maggior parte dei riferimenti anticotestamentari alla risurrezione compare in testi tardivi, appartenenti perlopiù alla letteratura apocalittica: cf. 2Mac 7,1-42; Gb 19,25-26; Sal 16,9-10; Is 25,8; 26,19; Ez 37,1-14; Dn 12,2. Per la letteratura qumranica cf. 4Q521 2,2,12. Un esplicito riferimento alla risurrezione è presente anche nella seconda delle Diciotto Benedizioni, una delle preghiere più importanti della religiosità giudaica. Per buone sintesi sulla visione della risurrezione nel giudaismo cf. G.W.E. NICKELSBURG, *Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism* (HThS 26), Cambridge 1972; G. STEMBERGER, *Der Leib der Auferstehung. Studien zur Anthropologie und Eschatologie des palästinischen Judentums im neutestamentlichen Zeitalter (ca. 170 v. Chr - 100 n. Chr)* (AnBib 56), Roma 1972; O. SCHWANKL, *Die Sadduzäerfrage (Mk 12,18-27parr). Eine exegetisch-theologische Studie zur Auferstehungserwartung* (BBB 66), Frankfurt am Main 1987, 142-292; R. PENNA, *Quale immortalità? Tipologie di sopravvivenza e origini cristiane*, Cinisello Balsamo (MI) 2017, 81-96.



sadducei (v. 18), Marco richiama la loro negazione della risurrezione, perché quest'informazione è decisiva per la comprensione del seguito della pericope.³⁴ In questo inciso del narratore, il lettore può già intravedere l'opposizione tra questo gruppo e Gesù, che in precedenza aveva più volte preannunciato la sua risurrezione (Mc 8,31; 9,31; 10,34).³⁵

Al pari dei farisei e degli erodiani, che in precedenza avevano tentato di incastrare Gesù con la domanda sul tributo a Cesare (12,13-17), i sadducei si rivolgono a Gesù con l'appellativo διδάσκαλε (v. 19), facendo presagire al lettore che anche la loro venuta presso il Maestro è animata da torbidi motivi.³⁶ I sadducei fanno appello alla legge di Mosè (Μωϋσῆς ἔγραψεν), unica parte della Scrittura da essi riconosciuta come normativa (cf. *Ant.* 13,10,6; 18,1,4). In particolare, il richiamo è alla legge sul levirato, secondo la quale il fratello di un uomo morto senza figli avrebbe dovuto prenderne in moglie la vedova e suscitare un erede al proprio fratello (Dt 25,5-10). Si trattava di una misura che intendeva fornire protezione alla donna rimasta vedova e assicurare che la proprietà del defunto non si disperdesse al di fuori del nucleo familiare.³⁷ A partire da quanto stabilito da Mosè, i sadducei costruiscono un caso esemplare: sette fratelli sposano, uno dopo l'altro, la medesima donna, senza che nessuno di essi riesca a suscitare una discendenza (vv. 20-22).³⁸ Questa storia fittizia culmina con una domanda, che da una parte intende mettere in ridicolo la fede nella risurrezione, dall'altra mira a screditare Gesù stesso come maestro: di chi sarà moglie la donna nella risurrezione? Se vi fosse risurrezione dei morti, la legge del levirato verrebbe a creare nell'aldilà una situazione di poliandria, inconcepibile per la Legge. La domanda dei sadducei è tendenziosa: poiché essi negano la risurrezione (v. 18), il loro interrogativo non ricerca una

³⁴ Quest'informazione è comprovata da altri testi del NT (cf. At 4,2; 23,8), da Flavio Giuseppe (*Ant.* 18,1,4; *Bell.* 2,8,14) e da testi rabbinici (*bSan* 90b).

³⁵ Così J. PEGUERO PÉREZ, *La figura de Dios en los diálogos de Jesús con las Autoridades en el Templo. Lectura de Mc 11,27-12,34 a partir de su instancia comunicativa* (Tesi Gregoriana. Sezione Teologia 113), Roma 2004, 254.

³⁶ Cf. FOCANT, *Vangelo*, 486-487.

³⁷ Applicazioni di questa legge nell'AT si ritrovano in Gen 38,1-26; Rt 4,1-12; Tb 7,9-12. Secondo la maggioranza degli studiosi, il primo di questi testi (Gen 38,8) influenza direttamente il testo di Mc 12,19 (ἐξαναστήσει σπέρμα τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ). Sul levirato nella Bibbia e nella tradizione giudaica cf. S. BELKIN, «Levirate and Agnate Marriage in Rabbinic and Cognate Literature», in *JQR* 60(1970), 275-329.

³⁸ Alcuni autori indicano 2Mac 7,1-42 come *background* di questo racconto fittizio dei sadducei: così SCHWANKL, *Sadduzäerfrage*, 347-352. Altri, invece, individuano lo sfondo in Tb 3-7: cf. soprattutto P.G. BOLT, «What Were the Sadducees reading? An Enquiry into the Literary Background of Mark 12,18-23», in *TynB* 45(1994), 369-394.



risposta in modo sincero, ma mira soltanto a evidenziare la contraddittorietà tra l'idea di risurrezione e la legge mosaica.

La risposta di Gesù è perentoria: i suoi interlocutori s'ingannano, poiché non conoscono né le Scritture né la potenza di Dio (v. 24). Questa dichiarazione, formulata sotto forma di domanda che attende una risposta positiva (ovè), costituisce una sorta di *partitio* di quanto Gesù andrà ad affermare nei versetti successivi.³⁹ Infatti, sebbene implicitamente, la successiva affermazione di Gesù (v. 25) chiama anzitutto in causa la potenza di Dio. Gesù dichiara che quanti risorgeranno non prenderanno moglie né marito, ma saranno come angeli in cielo. Il riferimento stesso agli angeli da parte di Gesù potrebbe essere letto come provocatorio: infatti, sebbene fossero menzionati nella Torah, i sadducei ne negavano l'esistenza (cf. At 23,8).⁴⁰ Ad ogni modo, le parole di Gesù sono coerenti con l'idea, diffusa nel giudaismo (specie nell'apocalittica), che associava la vita dei giusti nella risurrezione a quella degli angeli (cf. *1En* 39,5; 104,4.6; *2Ba* 51,10; 1Q28b 4,24-28). Ora, poiché gli angeli erano concepiti come esseri immortali, i testi giudaici tendevano a negare loro la condizione matrimoniale e la necessità di generare (cf. *1En* 15,7; *bBer* 17a). Alla luce di questo *background* giudaico, si spiegano le parole di Gesù: nella vita risorta, essendo come gli angeli, gli uomini non contrarranno matrimonio.⁴¹ Molto importante è il riferimento di Gesù al cielo (ἐν τοῖς οὐρανοῖς). Di per sé, non sarebbe stato necessario, poiché i sadducei conoscevano l'appartenenza degli angeli al mondo celeste-divino. Facendovi esplicito riferimento, Gesù intende sottolineare l'alterità della condizione angelica rispetto a quella umana, una condizione che sarà sperimentata dai risorti. La risurrezione finale non va concepita secondo categorie terrene o

³⁹ E. MAIN, «Les Sadducéens et la résurrection des morts: comparaison entre Mc 12,18-27 et Lc 20,27-38», in *RB* 103(1996), 417, riconosce al v. 24 una funzione di titolo.

⁴⁰ Sulla veridicità di quest'affermazione si è generata una discussione fra gli studiosi: cf., ad esempio, B.J. BAMBERGER, «The Sadducees and the Belief in Angels», in *JBL* 82(1963), 433-435; S. ZEITLIN, «The Sadducees and the Belief in Angels», in *JBL* 83(1964), 67-71.

⁴¹ Priva di sufficiente fondamento ci sembra l'ipotesi recentemente sostenuta da M. THEISSEN, «A Buried Pentateuchal Allusion to the Resurrection in Mark 12:25», in *CBQ* 76(2014), 273-290, che spiega le parole di Gesù in Mc 12,25 a partire dall'identificazione degli angeli con i corpi celesti, sostenuta tanto nel giudaismo quanto nella cultura greco-romana. Questa visione sarebbe poi da associare con la promessa di Dio, più volte fatta ai patriarchi, di rendere la loro discendenza come le stelle del cielo (cf. Gen 15,5; 22,17; 26,4), e giustificerebbe il successivo riferimento ad Abramo, Isacco e Giacobbe in Mc 12,26.

materialistiche, come fanno i sadducei, immaginandola come una mera continuazione di quanto vissuto sulla terra.⁴² Piuttosto, essa è una realtà totalmente nuova, resa possibile dalla potenza di Dio, cui Gesù aveva alluso in precedenza (v. 24). Come diversi autori hanno mostrato, nella tradizione giudaica la potenza è un attributo fondamentale di Dio, alla base della sua attività creatrice e dei suoi interventi salvifici nella storia.⁴³ Possiamo sintetizzare il contenuto delle parole di Gesù in Mc 12,25 con le parole di J. Peguero Pérez: «En la resurrección, Dios crea para los hombres una forma de vida nueva. En ella, los resucitados serán como los ángeles y, como los ángeles, los resucitados serán partícipes de la vida de Dios. La creación de una vida como la de los ángeles en la resurrección es obra de la δύναμις de Dios».⁴⁴ A essere assurda, dunque, non è l'idea di risurrezione, ma la modalità in cui essa è concepita dai sadducei, che rivelano in tal modo la loro ignoranza circa la potenza di Dio.

Dopo aver chiarito la modalità della risurrezione, Gesù passa ad argomentare a difesa della realtà della risurrezione, fondandola biblicamente ed evidenziando la mancanza di comprensione dei suoi avversari riguardo alle Scritture (v. 24). Data l'esclusiva normatività riconosciuta dai sadducei alla Torah, Gesù cita un passo da essa (ἐν τῇ βίβλῳ Μωϋσέως). Si tratta di uno dei testi più importanti di tutto l'AT: l'auto-rivelazione di Dio, apparso a Mosè nel roveto ardente (Es 3,6.15.16). Il ricorso di Gesù a questo passo potrebbe sorprendere sul piano argomentativo, dal momento che, considerato in sé, il testo citato non permette di inferire la realtà della risurrezione. L'ormai classico studio di F. Dreyfus è fondamentale per la comprensione di Mc 12,26-27. Passando in rassegna le occorrenze dell'espressione «Dio di Abramo, di

⁴² Richiamando Rm 7,1-3 e 1Cor 7,39, B.R. TRICK, «Death, Covenants and the Proof of Resurrection in Mark 12:18-27», in *NT* 49(2007), 243-244, ricorda che il legame matrimoniale è sciolto dalla morte. Anzi, già la legge stessa del levirato impone una tale visione: se la morte non sciogliesse il vincolo nuziale, la donna rimasta vedova e poi risposatasi sarebbe adultera e poligama. Immaginando una continuità del matrimonio anche nella vita risorta, i sadducei sono in evidente errore.

⁴³ Per il significato della potenza divina nell'AT e nei testi giudaici cf. SCHWANKL, *Sadduzäerfrage*, 361-362. Lo stesso Marco identifica Dio con la sua potenza, citando Dn 7,13 in 14,62.

⁴⁴ PEGUERO PÉREZ, *Figura*, 280. Sul legame tra la potenza creatrice di Dio e la risurrezione cf. anche PESCH, *Vangelo*, II, 351; K. HUBER, *Jesus in Auseinandersetzung. Exegetische Untersuchungen zu den sogenannten Jerusalemer Streitgesprächen des Markusevangeliums im Blick auf ihre christologischen Implikationen* (FzB 75), Würzburg 1995, 281; B. WITHERINGTON III, *The Gospel of Mark. A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids, MI 2001, 329-330.

Isacco e di Giacobbe» (o di espressioni simili, come «Dio dei padri») nella letteratura giudaica, egli nota che questa formulazione si riferisce alla fedeltà, all'alleanza e alla protezione di Dio verso gli uomini. Tale fedeltà divina non può venire meno nemmeno di fronte alla morte, al cui potere Dio non può abbandonare gli uomini. Dunque, la questione della risurrezione mette in gioco la fedeltà di Dio alla sua alleanza e alle sue promesse.⁴⁵ Alla luce di questa considerazione, i patriarchi e tutti i giusti non possono essere considerati morti, ma vivono in virtù della fedeltà di Dio alla sua alleanza con loro.⁴⁶ L'affermazione finale (v. 27) è la logica conclusione di questo ragionamento: Dio non è dei morti, ma dei vivi.⁴⁷ I sadducei mostrano la loro ignoranza delle Scritture: negando la risurrezione, essi rivelano di non comprendere il significato dell'auto-rivelazione divina in Es 3,6 e negano la fedeltà del Dio vivente alla sua alleanza.

Alla luce dell'analisi di Mc 12,18-27, è piuttosto evidente il contesto escatologico in cui, ancora una volta, gli angeli tornano a essere menzionati. Se quanti risorgeranno saranno come gli angeli, Gesù sta affermando che anche questi ultimi condividono quella vita che il Dio dell'alleanza concederà ai giusti alla fine dei tempi. Da questa constatazione è possibile, a nostro parere, dedurre un implicito significato cristologico del riferimento agli angeli, che non appare evidente a una prima lettura del testo. Sentendo parlare di risurrezione dei morti, il lettore non avrebbe potuto fare a meno di connettere queste parole con il destino finale di Gesù, già più volte da lui predetto (8,31; 9,31; 10,34) e annun-

⁴⁵ F. DREYFUS, «L'argument scripturaire de Jésus en faveur de la résurrection des morts (Mc XII,26-27)», in *RB* 66(1959), 213-224. Alle conclusioni di Dreyfus si è poi allineata la maggioranza dei commentatori: LANE, *Gospel*, 429-430; SCHLOSSER, *Dieu*, 88-91; SCHWANKL, *Sadduzäerfrage*, 393-394; HUBER, *Jesus*, 283; FRANCE, *Gospel*, 471-472; PEGUERO PÉREZ, *Figura*, 289-290; STEIN, *Mark*, 550; J. MARCUS, *Mark 8-16. A New Translation with Introduction and Commentary* (AnB 27/A), New Haven, CT-London 2009, 835; FOCANT, *Vangelo*, 489.

⁴⁶ D'altronde, la prospettiva di risurrezione dei patriarchi è attestata in diversi testi della tradizione evangelica e giudaica: cf. Mt 8,11; Lc 16,19-31; Gv 8,56; *TestLev* 18,14; *TestGd* 25,1; *TestBen* 10,5-6; *4Mac* 7,19; 13,17; 16,25; 18,23. Leggermente diverso è il ragionamento proposto da TRICK, «Death», 250-254, secondo il quale, poiché la morte di uno dei contraenti pone fine a una relazione di alleanza, i patriarchi non possono essere morti, perché, in tal caso, avrebbe fine l'alleanza di Dio con loro.

⁴⁷ Già l'AT affermava l'estraneità di Dio alla morte e la sua identità di Dio dei vivi: cf. Nm 27,15; Sal 6,6; 30,10; 56,14; 88,11; 115,17; Sap 1,13; Is 38,18-19; Ez 18,32; 33,11. Per Mc 12,27 come conclusione diretta del versetto precedente cf. C. BREYTENBACH, «Die Vorschriften des Mose im Markusevangelium. Erwägungen zur Komposition von Mk 7,9-13; 10,2-9 und 12,18-27», in *ZNW* 97(2006), 41.

ciato a conclusione della narrazione marciana (16,1-8). Questa connessione con la risurrezione offre al lettore un elemento ulteriore che consente di stabilire una relazione tra gli angeli e Gesù.

Insieme al Figlio dell'uomo e agli eletti (Mc 13,27.32)

Gli ultimi due riferimenti marciiani agli angeli si trovano nel discorso escatologico (13,5b-37).⁴⁸ Per comprendere questo testo, è fondamentale delinearne l'articolazione, composta da tre sezioni, che scandiscono una precisa sequenza temporale. Nella prima parte (13,5b-23) Gesù espone gli eventi che segneranno il tempo precedente alla fine, ambientati in uno scenario terreno: questa sezione si caratterizza per l'alternanza tra la descrizione di tali eventi e le esortazioni rivolte agli ascoltatori. La seconda parte (13,24-27) focalizza il compimento finale (la parusia del Figlio dell'uomo), situato in uno scenario cosmico-celeste, e si caratterizza per il suo carattere unicamente descrittivo. Il discorso termina con una sezione di carattere parenetico (13,28-37) in cui Gesù indica ai discepoli l'atteggiamento da assumere in vista della fine.⁴⁹ È evidente la funzione di fulcro svolta dai vv. 24-27, che descrivono la venuta del Figlio dell'uomo: a essa tendono gli eventi descritti in 13,5b-23 e di essa è conseguenza la prontezza e la vigilanza richiesta in 13,28-37.⁵⁰ Ci soffermiamo su questa sezione, al termine della quale ritroviamo la menzione degli angeli, che il Figlio dell'uomo invia per radunare gli eletti (v. 27).

⁴⁸ Molto discusso è il genere letterario di Mc 13,5b-37. Buona parte degli studiosi parlano di «discorso apocalittico», ma l'assenza di diversi tratti tipici della letteratura apocalittica (visioni o immagini simboliche, mediatori di una rivelazione appartenenti alla sfera divina, viaggi ultraterreni, rivelazioni private) ha suscitato perplessità su tale definizione. Altri identificano Mc 13,5b-37 come un discorso di addio o di carattere testamentario, che Gesù pronunciarebbe prima della sua morte, ma anche in questo caso non si riscontrano importanti tratti peculiari di tale letteratura (uno sguardo al passato, la morte imminente come occasione del discorso, parole di addio rivolte ai presenti). Perciò preferiamo la dicitura più generica di *discorso escatologico*, poiché vedremo che fulcro di 13,5b-37 è il compimento finale.

⁴⁹ Questa struttura è stata ben mostrata dai classici studi di J. LAMBRECHT, *Die Redaktion der Markus-Apokalypse. Literarische Analyse und Strukturuntersuchung* (An-Bib 28), Roma 1967, 267-285; R. PESCH, *Naherwartungen. Tradition und Redaktion in Mk 13*, Düsseldorf 1968, 74-82.

⁵⁰ Ha ragione P. TREMOLADA, «Il ritorno del Figlio dell'uomo», in *PaVi* 41/5(1996), 33: «Tutto il discorso è come polarizzato sulla venuta del Figlio dell'uomo, che rappresenta il fulcro dell'unità letteraria e che costituisce l'elemento in assoluto più importante della rivelazione di Gesù ai discepoli».

Al v. 24 la congiunzione avversativa *ἀλλά* e la duplice indicazione temporale (*ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις, μετὰ τὴν θλίψιν ἐκείνην*) da una parte suppongono una relazione tra gli eventi delineati ai vv. 5b-23 (cf. *θλίψις* al v. 19) e quelli descritti ai vv. 24-27, dall'altra evidenziano un intervallo temporale che intercorre tra essi: avvenimenti storico-terreni cedono il passo a eventi di natura cosmico-universale.⁵¹ Già questa considerazione esclude un'interpretazione di Mc 13,24-27 talora sostenuta, secondo cui Gesù alluderebbe qui al giudizio contro Gerusalemme e il tempio: c'è uno stacco tra la distruzione della città santa (cui si allude ai vv. 14-20) e gli eventi futuri cui Gesù sta per fare riferimento.⁵² Tutti gli interpreti sono concordi nell'individuazione di un ricco *background* anticotestamentario in 13,24-27, sebbene discordino sull'interpretazione di questo dato. Gli sconvolgimenti cosmici, descritti ai vv. 24-25, rimandano a testi della tradizione giudaica in cui si allude a interventi di Dio nella storia, talora connessi al giorno del Signore, e al giudizio da lui pronunciato su nazioni o uomini empì.⁵³ Alcuni studiosi si limitano a vedere in questi perturbamenti cosmici i segni di una teofania, tralasciando l'elemento del giudizio che compare in molti dei testi che abbiamo richiamato. La ragione principale di quest'esclusione sta nell'assenza di un esplicito riferimento al giudizio in 13,24-27.⁵⁴ Non neghiamo che sconvolgimenti cosmici e altri elementi richiamati ai vv. 26-27 (come le nubi, la gloria e gli angeli stessi) siano attestati in diverse teofanie descritte nell'AT. Tuttavia, riteniamo che non si possa escludere l'implicito riferimento al giudizio implicato dal *back-*

⁵¹ Del nostro stesso avviso sono C.B. COUSAR, «Eschatology and Mark's Theologia Crucis. A critical Analysis of Mk 13», in *Int.* 24(1970), 327; ZAGER, *Gottesherrschaft*, 298; DONAHUE – HARRINGTON, *Gospel*, 374. P. MÜLLER, «Zeitvorstellungen in Markus 13», in *NT* 40(1998), 219, distingue tra due futuri differenti: uno che si affaccia nel presente dei lettori (vv. 5b-23) e l'altro che resta tale in senso assoluto (vv. 24-27).

⁵² Come ben notato da FOCANT, *Vangelo*, 534. Sostenitori di questa tesi sono, fra gli altri, T.R. HATINA, «The Focus of Mark 13:24-27: The Parousia, or the Destruction of the Temple», in *BBR* 6(1996), 43-66; FRANCE, *Gospel*, 500-502.530-537; T.C. GRAY, *The Temple in the Gospel of Mark. A Study in Its Narrative Role* (WUNT 2/242), Tübingen 2008, 144-145. Una critica più ampia di questa tesi è in E. ADAMS, «The Coming of the Son of Man in Mark's Gospel», in *TynB* 56(2005), 39-61.

⁵³ Cf. Is 13,10; 34,4; Ger 4,23.28; Ez 32,7; Gl 2,10; 3,4; 4,15; Am 8,9; Ag 2,6.21; Zc 14,6; 1En 80,4-7; 102,2; VAd 10; TestLev 4,1; 4Esd 5,4; 7,39.

⁵⁴ La conformità di Mc 13,24-25 con il genere letterario della teofania è particolarmente evidenziata da E. BRANDENBURGER, *Markus 13 und die Apokalyphtik* (FRLANT 134), Göttingen 1984, 58-60; J. VERHEYDEN, «Describing the Parousia: The Cosmic Phenomena in Mk 13,24-25», in C.M. TUCKETT (ed.), *The Scriptures in the Gospels* (BETHL 131), Leuven 1997, 525-550.

ground dei segni descritti in 13,24-25.⁵⁵ Questo dato è confermato dal versetto successivo.

L'oscuramento del sole e della luna, la caduta delle stelle e lo sconvolgimento delle potenze celesti saranno provocati dalla venuta del Figlio dell'uomo, la cui gloria oscurerà la luminosità degli astri.⁵⁶ Anche questo riferimento alla parusia del Figlio dell'uomo, al pari degli altri due presenti nella narrazione marciana (8,38; 14,62), deve essere letto sullo sfondo di Dn 7,13-14, in cui uno simile a un figlio d'uomo riceve da Dio potere, gloria e regno. Questo sfondo e i tratti connotanti questa venuta, che nell'immaginario giudaico richiamano la presenza divina (le nubi, la potenza e la gloria), evidenziano che la venuta del Figlio dell'uomo sia assimilabile a una manifestazione divina (teofania).⁵⁷ Allo stesso tempo, però, non è possibile interpretare Mc 13,26 prescindendo dagli altri passi marciiani che alludono alla parusia, in cui la venuta del Figlio dell'uomo è associata a un giudizio sugli empi (8,38) o sui suoi avversari (14,62). Alcuni interpreti leggono anche nel verbo ὄψονται, privo di soggetto, un richiamo al giudizio, ispirandosi soprattutto a Mc 14,62, dove soggetto della visione del Figlio dell'uomo glorioso saranno i sinedriti che lo stanno processando. In 13,26, perciò, i soggetti sottintesi di ὄψονται sarebbero i nemici di Gesù, che saranno oggetto del suo giudizio.⁵⁸ Insieme con altri studiosi, preferiamo considerare ὄψονται come un impersonale e riferirlo a tutta l'umanità. Tutti vedranno il Figlio dell'uomo, ma per i malvagi la sua venuta coinciderà

⁵⁵ Su questo concordiamo con PESCH, *Naherwartungen*, 158-164; GNILKA, *Evangelium*, II, 200; BREYTENBACH, *Nachfolge*, 297; ZAGER, *Gottesherrschaft*, 299; D.S. DU TOIT, *Der abwesende Herr. Strategien im Markusevangelium zur Bewältigung der Abwesenheit des Auferstandenen* (WMANT 111), Neukirchen-Vluyn 2006, 223; E.E. SHIVELY, *Apocalyptic Imagination in the Gospel of Mark. The Literary and Theological Role of Mark 3:22-30* (BZNTW 189), Berlin-New York 2012, 210.

⁵⁶ Cf. LAMBRECHT, *Redaktion*, 183; GUNDRY, *Mark*, 745; B. BOSENIUS, *Der literarische Raum des Markusevangeliums* (WMANT 140), Neukirchen-Vluyn 2014, 469.

⁵⁷ Come ben rilevato da DELORME, *Annonce*, II, 395. Alla luce delle altre occorrenze marciane del termine δύναμις (Mc 5,30; 6,2.5.14; 9,1.39; 12,24; 14,62), riteniamo non sia possibile identificare qui la δύναμις con l'esercito angelico, come proposto da P.T. SLOAN, *Mark 13 and the Return of the Shepherd. The Narrative Logic of Zechariah in Mark* (LNTS 604), London 2019, 196-199. La sua argomentazione si basa soprattutto sulle occorrenze del plurale di questo termine nella LXX.

⁵⁸ Anche in 1En 62,5 il Figlio dell'uomo glorioso sarà visto dai suoi avversari. Supportano questa lettura PESCH, *Naherwartungen*, 168; BRANDENBURGER, *Markus*, 64; BREYTENBACH, *Nachfolge*, 297; MARCUS, *Mark 8-16*, 904; B.A. EDSALL, «This Is Not the End: The Present Age and the Eschaton in Mark's Narrative», in *CBQ* 80(2018), 439-440.

con la condanna (cf. 8,38; 14,62), mentre gli eletti, che avranno perseverato fino alla fine (13,13), saranno da lui radunati (v. 27).⁵⁹

Il Figlio dell'uomo invierà gli angeli a radunare i suoi eletti dall'estremità della terra all'estremità del cielo. Questo sintagma (ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων ἀπ' ἄκρου γῆς ἕως ἄκρου οὐρανοῦ) evidenzia la portata universale dell'azione descritta.⁶⁰ L'invio degli angeli da parte del Figlio dell'uomo enfatizza la sua condizione divina, potenza e autorità.⁶¹ Il servizio angelico assume qui una dimensione salvifica. Infatti, il raduno degli eletti deve essere interpretato alla luce del suo sfondo giudaico, in cui il raduno del popolo di Dio è conseguenza dell'intervento salvifico di Dio.⁶² Gli angeli, dunque, saranno impiegati dal Figlio dell'uomo per realizzare la salvezza definitiva alla fine dei tempi, radunando quanti saranno rimasti a lui fedeli e perseveranti nelle prove che avranno dovuto affrontare (13,5b-23). Il lettore sa già che gli angeli avrebbero accompagnato il Figlio dell'uomo nel giudizio sui malvagi (8,38). Di conseguenza, il fatto che Gesù ponga qui l'accento sull'aspetto salvifico della parusia in favore dei suoi eletti non esclude l'altra dimensione, quella del castigo degli empi.⁶³ Gli angeli assisteranno il Figlio dell'uomo sia nel giudizio da lui esercitato, sia nella salvezza da lui realizzata. D'altronde, questo dato è coerente con altre affermazioni di Gesù sugli angeli, presenti nella tradizione evangelica (Mt 13,39-43; 25,31-46).

L'ultima menzione degli angeli nel secondo vangelo è in 13,32, che funge da transizione all'interno dell'ultima sezione del discorso escatologico (13,28-37). Da una parte, questo versetto è il *climax* dei vv. 28-31, dove Gesù tratta la questione del tempo in cui avverranno i segni premonitori e la fine conseguente (13,28-31). Dall'altra, il v. 32 introduce l'esortazione alla vigilanza con la quale termina l'intero discorso (13,33-37). Con la similitudine del fico (vv. 28-29) Gesù intende fornire una risposta alla domanda postagli dai suoi tre discepoli al v. 4, sul

⁵⁹ Per questo significato di ὄψονται cf. LAMBRECHT, *Redaktion*, 179-180; DU TOIT, *Herr*, 224-226.

⁶⁰ L'espressione confla due formule presenti in alcuni testi dell'AT: ἀπ' ἄκρου τοῦ οὐρανοῦ ἕως ἄκρου τοῦ οὐρανοῦ (Dt 30,4) e ἀπ' ἄκρου τῆς γῆς ἕως ἄκρου τῆς γῆς (Dt 13,8; 28,64; Ger 12,12). Attento allo sfondo di Zaccaria in Mc 13, SLOAN, *Mark 13*, 201-203, ha indicato in Zc 2,10 il passo soggiacente a quest'espressione.

⁶¹ Cf. DELORME, *Annonce*, II, 394.

⁶² Cf. Dt 30,3-4; Sal 50,5; 107,2-3; Is 27,12-13; 43,5-7; 60,4; 66,18-20; Ger 23,3; 31,8-10; 32,37; Ez 11,17; 20,34-41; 28,25; 34,13; 36,24; 39,27-28; Zc 8,7-8; 10,6-10; *1En* 62,8; *SalSal* 8,28; 11,2-3; 17,26.

⁶³ Su questo punto concordiamo con GNILKA, *Evangelium*, II, 200; BREYTENBACH, *Nachfolge*, 298; WITHERINGTON III, *Gospel*, 348; SLOAN, *Mark 13*, 195.



tempo in cui sarebbero accaduti i fatti relativi al tempio, predetti da Gesù (v. 2). Come la fioritura del fico prelude alla venuta dell'estate, così gli eventi predetti da Gesù, culminanti con la distruzione del tempio (vv. 5b-23), saranno segno dell'imminenza della venuta del Figlio dell'uomo (vv. 24-27).⁶⁴ La domanda sul tempo degli eventi riguardanti il tempio riceve la sua risposta definitiva al v. 30: tutti i segni premonitori della fine, compresa la distruzione del tempio, avverranno entro la generazione contemporanea a Gesù.⁶⁵ Quest'affermazione è corroborata dalla solenne dichiarazione del v. 31, con la quale Gesù dichiara la veridicità e affidabilità delle sue parole.

Il δέ, con il quale il v. 32 si connette a quanto precede, indica, con il suo valore avversativo, il passaggio a un nuovo tema: se il tempo degli eventi precedenti alla fine era stato predicibile (vv. 28-31), lo stesso non vale per il giorno (o l'ora) del Figlio dell'uomo.⁶⁶ Seguendo un motivo tipicamente apocalittico, Gesù afferma che la conoscenza di quel momento è riservata soltanto al Padre, restando preclusa agli uomini (οὐδείς), agli angeli e perfino a lui stesso (cf. Zc 14,7; 2Bar 21,8; 48,2-3; 4Esd 4,51-52). Questa dichiarazione d'ignoranza è organizzata in ordine ascendente (uomini, angeli, Figlio), lasciando presumere al lettore che gli angeli vengono a occupare una posizione di superiorità rispetto ai primi, ma d'inferiorità rispetto al Figlio. Per quanto possa essere sorprendente, la dichiarazione d'ignoranza di Gesù è pienamente comprensibile alla luce del contesto e del suo scopo argomentativo. Essa non vuole essere un'affermazione cristologica, ma intende enfatizzare il carattere imprevedibile della venuta finale del Figlio dell'uomo.⁶⁷ Poi-

⁶⁴ Che il dimostrativo ταῦτα al v. 29 abbia come referente quanto preannunciato da Gesù ai vv. 5b-23 è ben dimostrato da C.E.B. CRANFIELD, «St. Mark 13», in *SJT* 7(1954), 284; PESCH, *Naherwartungen*, 180; J. DUPONT, «La parabole du figuier qui bourgeonne (Mc XIII,28-29 et par.)», in *RB* 75(1968), 528-529; DU TOIT, *Herr*, 173-177; SHIVELY, *Imagination*, 211; FOCANT, *Vangelo*, 536-537; SLOAN, *Mark 13*, 206-207.

⁶⁵ Diversi studiosi ritengono che, a causa dell'aggiunta di πάντα, il dimostrativo ταῦτα al v. 30 includa anche il compimento finale descritto ai vv. 24-27. A nostro parere, πάντα richiama il v. 23, dove esso compendia gli avvenimenti precedenti alla fine. Del nostro stesso avviso CRANFIELD, «St. Mark 13», 291; LAMBRECHT, *Redaktion*, 207; LANE, *Gospel*, 479-480; STEIN, *Mark*, 619; G. MARTIN, «Procedural Register in the Olivet Discourse: A Functional Linguistic Approach to Mk 13», in *Bib* 90(2009), 479-480; STRAUSS, *Mark*, 594.

⁶⁶ Per questo valore della congiunzione δέ cf. LANE, *Gospel*, 481-482; A. YARBRO COLLINS, «The Apocalyptic Rhetoric of Mark 13 in Historical Context», in *BR* 41(1996), 30; SLOAN, *Mark 13*, 208.

⁶⁷ Così anche LAMBRECHT, *Redaktion*, 238; GNILKA, *Evangelium*, II, 207; LÉGASSE, *Marco*, 701; FRANCE, *Gospel*, 544; STEIN, *Mark*, 623; MASCILONGO, *Vangelo*, 729.



ché, pur non essendo predicibile, il tempo della fine seguirà subito gli eventi premonitori (vv. 28-29), i discepoli di Gesù (e i lettori di Mc) dovranno essere costantemente pronti e vigilanti in attesa del ritorno del padrone di casa (vv. 33-37), ossia del Figlio dell'uomo, che tornerà a radunare i suoi eletti e giudicare i malvagi.

In definitiva, anche in questi ultimi due riferimenti agli angeli (13,27.32) è possibile evidenziare le due polarità emerse già nei passi precedenti. Sul versante cristologico, gli angeli sono presentati in stretta associazione a Gesù. Come già richiamato in 8,38, essi accompagnano il Figlio dell'uomo nella sua venuta definitiva e, radunando gli eletti, collaborano al suo intervento salvifico finale. Inoltre, al pari del Figlio, essi sono ignari del tempo della fine, pur essendo a lui inferiori. L'altra polarità, quella escatologica, è evidente per la presenza di queste due menzioni degli angeli all'interno del discorso escatologico (13,5b-37): sebbene ignorino il momento della parusia e accompagnino semplicemente il Figlio dell'uomo, essi parteciperanno al dramma finale che coinvolgerà, con sorti differenti, eletti e malvagi.

Conclusioni

La nostra analisi ha evidenziato che gli angeli, pur non potendo essere compresi come personaggi veri e propri nella trama narrativa del secondo vangelo, non devono tuttavia essere trascurati nell'esame dei passi in questione e della teologia di Marco. In particolare, i riferimenti a questi esseri celesti e messaggeri divini sono funzionali alla cristologia e all'escatologia del secondo vangelo.

Sul versante cristologico, gli angeli sono sempre presentati in stretta associazione con Gesù e/o al suo servizio. Essi assistono Gesù nella lotta contro il tentatore (1,13) prima dell'inizio della sua attività pubblica, sono presentati come esempi di quella vita risorta che Gesù sperimenterà dopo la sua morte (12,25) e accompagneranno il Figlio dell'uomo alla fine dei tempi, quando egli tornerà a giudicare gli increduli e a donare la salvezza agli eletti (8,38; 13,27.32). La loro presenza accanto a Gesù rimarca l'autorità e il carattere divino della sua figura: se nella tradizione giudaica essi erano inviati divini, il fatto che essi siano a servizio di Gesù mostra la sua stretta relazione con Dio.

Sull'altro versante, quello escatologico, la presenza degli angeli nel secondo vangelo può essere messa in rapporto al dispiegarsi del regno di Dio, nel suo approssimarsi in Gesù (cf. 1,15) e nel suo compimento finale. Essi assistono Gesù nella sua lotta contro Satana (1,13), che sarà uno dei segni più evidenti della presenza del Regno (3,22-30). La



loro condizione sarà condivisa dai giusti nella risurrezione escatologica (13,25). Infine, nella loro santità, accompagneranno il Figlio dell'uomo nella parusia, quando egli giudicherà quanti non si saranno posti alla sequela di Gesù e salverà quanti, invece, avranno sopportato con fedeltà e perseveranza le avversità a causa sua e del Vangelo (8,34–9,1; 13,5b-37).

FRANCESCO FILANNINO
Pontificia Università Lateranense
Piazza San Giovanni in Laterano, 4
00184 Roma
filafra88@libero.it

Parole chiave

Angeli – Vangelo di Marco – Cristologia – Escatologia

Keywords

Angels – Mark's Gospel – Christology – Eschatology

Sommario

L'articolo intende presentare il significato teologico degli angeli nel secondo vangelo. Mediante una rigorosa analisi esegetica, esso considera i passi in cui Marco fa riferimento agli angeli nella sua narrazione (1,13; 8,38; 12,25; 13,27.32). Due polarità teologiche sono implicate dalle menzioni degli angeli: la cristologia e l'escatologia. Sul versante cristologico i riferimenti agli angeli mirano a rimarcare l'autorità e il carattere divino della figura di Gesù; circa l'escatologia, la loro presenza accompagna la manifestazione del regno di Dio, nel suo approssimarsi in Gesù e nel suo compimento finale.

Summary

The article discusses the theological meaning of angels in the second Gospel. Through a painstaking exegetical analysis it considers the passages where Mark refers to angels in his narrative (1,13; 8,38; 12,25; 13,27.32). Two theological poles are implied by the mentions of angels: Christology and Eschatology. On the Christological level, the references to angels aim at emphasizing the authority and the divine character of Jesus' figure; as for Eschatology, their presence accompanies the manifestation of the kingdom of God, in its approaching in Jesus and in its final fulfillment.



FRANCESCO FILANNINO

La fine di Satana

Gli esorcismi nel Vangelo di Marco

Questo completo studio sui racconti che il Vangelo di Marco riserva agli esorcismi, definisce il loro apporto alle fondamentali polarità teologiche del secondo vangelo (cristologia, escatologia, soteriologia, discepolato).

Dopo una breve panoramica storica degli studi, la prima parte del saggio riguarda i quattro racconti marcani di esorcismo, mentre la seconda focalizza tre pericopi che forniscono le chiavi di lettura per la comprensione dell'attività esorcistica di Gesù. La conclusione richiama i risultati cui la ricerca è approdata.



«SUPPLEMENTI ALLA RIVISTA BIBLICA»

pp. 288 - € 36,00

EDB Edizioni
Dehoniane
Bologna

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

www.dehoniane.it

L'arca di Isaia o gli animali nel libro

Considero il libro di Isaia strutturato in due parti che, a livello intertestuale, si corrispondono. Se vogliamo, possiamo continuare a parlare di un Primo e di un Secondo Isaia, ma non nel senso diacronico che questi termini hanno assunto nella ricerca storica (con l'eventuale aggiunta di un Terzo Isaia, oggi quanto mai in discussione). Primo e Secondo Isaia, come vengono impiegati in questo scritto, corrispondono semplicemente alle due parti principali in cui si articola il libro, e solo parzialmente coincidono con la divisione imposta dall'esegesi storico-critica. Tuttavia, come punto di inizio, ammettiamo con quest'ultima che il libro di Isaia è composto da un certo numero di raccolte, ognuna delle quali può aver subito ulteriori interventi o riscritture redazionali. Più o meno si è d'accordo che le raccolte isaiane siano queste otto:

1. Is 1–12: oracoli su Giuda e Gerusalemme, databili tra il 740 e il 727
2. Is 13–23: oracoli contro le nazioni
3. Is 24–27: la cosiddetta «grande apocalisse»
4. Is 28–33: oracoli su Samaria e Gerusalemme, databili tra il 722 e il 701
5. Is 34–35: la cosiddetta «piccola apocalisse»
6. Is 36–39: appendice storica sugli eventi del 701
7. Is 40–55: il cosiddetto «deuteroisaia»
8. Is 56–66: il cosiddetto «tritoisaia».

Sostengo che queste otto raccolte, a livello canonico, si raggruppano precisamente in quattro più quattro, vale a dire in due parti di estensione pressoché uguale: 1–33 e 34–66. Gli argomenti che fondano questa supposizione sono almeno tre, uno paleografico e due di carattere letterario, e sono stati già esposti in varie occasioni:

a) L'unico rotolo isaiano completo ritrovato a Qumran, quello siglato 1QIs^a ed esposto in facsimile al Museo del libro di Gerusalemme, presenta a un dato momento uno spazio bianco di tre righe, che solitamente (ad esempio nel libro dei Dodici) distingue nello stesso rotolo un profeta dall'altro. Ora, lo spazio bianco di Qumran non intercorre tra Is 39 e Is 40, come ci si potrebbe aspettare se la divisione riguardasse i due profeti che convenzionalmente si chiamano Proto e Deuteroisaia. Lo spazio bianco del rotolo isaiano di Qumran separa Is 33 e Is 34, cioè quasi la metà del libro (notare che Is 33,21 è il versetto centrale, secondo il computo masoretico). Per di più, si è registrato che l'amanuense di 1QIs^a per la prima metà del libro ha copiato un manoscritto, con certe particolarità, mentre nella seconda parte ne ha copiato un altro: segno che, probabilmente, le due parti del libro circolavano anche indipendentemente. Questo, dunque, è l'argomento paleografico a sostegno della mia tesi, ma ne esistono altri:

b) Is 1 e Is 34, gli *incipit* di queste due parti, si corrispondono anche letterariamente, essendo entrambi delle convocazioni giudiziarie: «cieli e terra» (1,2), «terra e mondo» (34,1) sono convocati come testimoni di un processo intentato da Dio. Ma mentre Is 1 è un processo contro Israele, Is 34 è un processo contro «tutte le genti», e particolarmente contro Edom, che è stato il grande nemico postesilico d'Israele: perciò è un processo il cui esito è favorevole a quest'ultimo. Ritroviamo, in altri termini, una precisa corrispondenza tematica che struttura la prima e la seconda parte d'Isaia: castigo e consolazione.

c) Solitamente, si fa iniziare il Secondo Isaia con il c. 40. Anche gli antichi sono di questo parere, perché «da qui in poi sono tutte parole di consolazione» (Rashi). Tuttavia, i cc. 34-35 sono strettamente apparentati alle profezie deuteroisaiane. Basti indicare il «giorno di vendetta» che unisce 34,8 a 61,2 e 63,4; e la menzione, appunto, di Edom in 34,5-6.8 che corrisponde a 63,1. D'altro lato, i contatti verbali («Non temete! Ecco il vostro Dio») e tematici (l'appianamento della strada) tra i cc. 35 e 40 non possono certo dirsi casuali. Perciò è ragionevole concludere che i cc. 34-35 appartengono già, di fatto, alla seconda parte di Isaia. Che poi, tra questi due capitoli e il cosiddetto «Deuteroisaia», si frapponga un'appendice storica riguardante il profeta dell'VIII secolo, non doveva essere così imbarazzante per dei redattori i quali credevano che tutto il libro risalisse effettivamente allo stesso profeta, e anzi può essere stata un'operazione intenzionale per dotare di un'autorità isaiana anche la seconda parte del libro. Strutturalmente, si può persino osservare che l'inserzione storica dei cc. 36-39, nella seconda parte, corrisponde all'inserzione apocalittica dei cc. 24-27, nella prima parte (è un po' come il principio cinese del punto nero su campo bianco e del punto bianco su campo nero).

I gatti e le iene: le bestie selvatiche

Questa era solo una premessa di carattere generale.¹ Le mie ulteriori considerazioni hanno a che fare con il bestiario isaiano, che mi sembra rafforzare questa visione unitaria del libro, in quanto presenta una singolare corrispondenza tra la prima e la seconda parte. Per cominciare, parto da un passo abbastanza esteso di Is 34 (vedremo che questo capitolo svolge un ruolo cruciale) dove, per descrivere la distruzione di Edom il profeta ricorre a un elenco di bestie selvatiche che ne infesteranno le rovine:

Occuperanno (Edom) il riccio e il pellicano,
vi abiteranno il corvo e la civetta:
il filo del nulla, il piombo del vuoto
stenderà su di essa YHWH.
I suoi nobili dichiareranno:
Qui non esiste più un regno!

¹ Per una spiegazione più esauriente, vedi A. MELLO, *Isaia. Introduzione, traduzione e commento* (NVBTA 10), Cinisello Balsamo (MI) 2012.



Tutti i suoi principi saranno annichiliti.
Nei suoi palazzi spunteranno roveti,
ortiche e cardi nelle sue fortezze:
diventerà l'oasi degli sciacalli,
la tana degli struzzi.
I gatti incontreranno le iene,
i demoni si chiameranno l'un l'altro;
vi prenderanno dimora anche le streghe:
vi troveranno il loro luogo di riposo.
Là nidificherà il serpente,
si sgraverà, dischiuderà le uova
raccogliendo i suoi nati alla sua ombra.
Là si raduneranno gli avvoltoi,
ciascuna con il suo compagno (Is 34,11-15).

A questo elenco di bestie feroci il profeta (o l'editore del libro) aggiunge poi una postilla apparentemente enigmatica e per lo più considerata una semplice glossa, ma che invece ritengo di grande interesse ermeneutico perché fa riferimento, contestualmente, sia a un «libro di YHWH», sia alla «bocca di YHWH» (che si suppone sia quella che parla nel libro):

Cercate nel libro di YHWH e leggete:
nessuna di esse vi manca,
ciascuna con il suo compagno.
Non si faranno desiderare,
perché la bocca di YHWH lo ha ordinato
ed è il suo Spirito a radunarle (Is 34,16).

Qual è, ci si domanda, il libro che contiene, a coppie, tutti questi animali («ciascuna con il suo compagno»)? C'è chi ha risposto: è il libro della Genesi che, sia nel racconto della creazione, sia in quello dell'arca di Noè, contiene appunto almeno una coppia di tutti gli animali, anche di quelli impuri. Tuttavia è proprio la menzione della «bocca di YHWH» a orientarci verso un'altra soluzione, che poi è la stessa indicata in nota anche dalla Bibbia di Gerusalemme. Perché «bocca del Signore» è un'espressione che indica il profeta; non solo, ma è un'espressione tipicamente isaiana, che ricorre nella prima (1,20) come nella seconda parte del libro (40,5; 58,14). In pratica, il libro in cui parla la «bocca di YHWH» non è altro che il libro di Isaia! Questa considerazione è di grande importanza, perché la bocca del Signore, nel libro di Isaia, non dice sempre la stessa cosa: talvolta annuncia il giudizio, talaltra la salvezza, ma è sempre la stessa bocca a parlare.

La conclusione più ovvia è dunque che il «libro di YHWH» sia proprio il libro che stiamo leggendo, cioè il libro profetico di Isaia. In altri termini, noi siamo invitati a cercare, in questo libro, un altro passo che tratti degli animali impuri. E in effetti lo si trova, nel c. 13, cioè nella prima parte, e anche in questo caso gli animali impuri servono a descrivere una catastrofe, una distruzione storica o un ritorno al caos che in questo caso riguarda Babilonia (perciò non siamo molto lontani, neppure storicamente, dalla prospettiva deuteroisaiana):



(A Babilonia) sosteranno i gatti,
 i gufi ne riempiranno le case,
 vi prenderanno dimora gli struzzi
 e i demoni vi danzeranno.
 Si risponderanno i cani dai palazzi
 e le iene dalle case di piacere:
 il suo tempo sta per venire
 e i suoi giorni non saranno protratti (13,21-22).

L'unità del «libro di YHWH», del libro di Isaia nelle sue due parti storicamente distanziate e teologicamente differenti, dipende proprio da questa ricerca intertestuale della loro corrispondenza. Da qui l'interesse ermeneutico di Is 34,16. Probabilmente esso ci suggerisce che nel libro di Isaia vi è da cercare una coerenza tra la prima e la seconda parte; e che questa coerenza è segnalata, in particolare, dalla presenza degli animali, come se questi procedessero a coppie. Si tratta, dunque, di intraprendere questa ricerca, sapendo che «nessuna di esse (bestie) mancherà», perché la «bocca di YHWH» (il profeta) «le ha ordinate» in un certo modo, nel «libro di YHWH».

Il bue e l'asino: gli animali domestici

Il libro di Isaia si apre ricordando due animali considerati esemplari per la loro obbedienza: «Il bue conosce il suo proprietario, l'asino la greppia del padrone, ma Israele non conosce, il mio popolo non comprende» (1,3). Questi due animali si accompagnano l'uno all'altro in quanto sono i tipici animali domestici, impiegati dall'uomo nel lavoro dei campi. Altrove, infatti, sono menzionati in coppia anche con altri animali: «buoi ed agnelli» (7,25) sono animali destinati al sacrificio; «asino e cammello» (21,7; 30,6) sono animali da soma o da trasporto (il primo essendo stato addomesticato a questo scopo in età ancora più antica del secondo). Tuttavia, l'uso isaiano più frequente è proprio questo: «buoi e asini» (30,24). Tant'è vero che con questa immagine bucolica termina il c. 32:

Finché sia versato su di noi uno spirito dall'alto:
 allora il deserto diventerà un frutteto
 e il frutteto sarà simile a un bosco.
 L'equità avrà dimora nel deserto
 e nel frutteto abiterà la giustizia;
 frutto della giustizia sarà la pace,
 opera della giustizia: quiete e fiducia per sempre.
 Il mio popolo abiterà in un'oasi di pace,
 in dimore sicure e in riposi tranquilli.
 Farà fresco sui pendii del bosco
 e la città si adagerà nella pianura.
 Beati voi: seminerete ovunque vi sia acqua
 muovendo il passo del bue e dell'asino (32,15-20).

Qui, però, ci viene in soccorso la storia della redazione, sempre utilissima purché non si limiti a valorizzare ciò che è primitivo a scapito delle aggiun-

te. Dal punto di vista redazionale, il capitolo seguente, Is 33, viene considerato un supplemento, anzi un testo-ponte tra Is 32 e 34. È vero che esso inizia con un «guai», e che tutta la sezione precedente è contrassegnata proprio dai «guai» (28,1; 29,1.15; 30,1; 31,1), ma i guai precedenti sono indirizzati al popolo di Dio, mentre il guai di Is 33,1 si rivolge al «devastatore» (Babilonia), introducendo quindi una nota di ricompensa, di contraccambio per Israele. Inoltre Is 33, dopo una descrizione del paese devastato, cosa che evidentemente rimanda all'esilio, rilancia la speranza messianica (cf. 33,17). In sostanza, Willem Beuken presenta validi argomenti per considerare Is 33 come uno *Spiegeltext*, vale a dire un testo che riflette la profezia protoisiana ma a partire da una situazione storica postesilica.

Diciamo questo perché, con ogni probabilità, la raccolta di Is 28 e seguenti si chiudeva proprio con il dono dello Spirito, alla fine del c. 32. La doppia menzione del bue e dell'asino, di queste bestie tranquille e sottomesse («quiete e fiducia» li caratterizzano, rispettivamente), inquadra perciò tutta la prima parte del libro, da 1,3 a 32,20. Il che, ovviamente, non è senza rapporto con il dono dello Spirito che instaura la pace di cui si parla nella pericope conclusiva, e di cui si parla anche nel testo ancora più famoso di 11,1-9 che affronteremo più avanti. Basti dire, per ora, che il bue e l'asino sono i prototipi degli animali obbedienti, pacifici e sapienti («Spirito di sapienza e di intelligenza, Spirito di consiglio e di forza, Spirito di conoscenza e di timore di YHWH»: Is 11,2).

Arieti e capri: le vittime sacrificali

Sempre nel primo capitolo isaiano, nel contesto di una violenta polemica anticulturale, troviamo un altro elenco di animali, normalmente destinati al sacrificio:

Che me ne faccio di tanti sacrifici, dice YHWH?
Sono sazio di olocausti d'arieti, del grasso di vitelli:
sangue di tori, di agnelli, di capri, non lo gradisco (1,11).

Neanche a farlo apposta, questi stessi animali ricompaiono nel c. 34, all'inizio della seconda parte del libro di Isaia: anche qui, il bestiario isaiano presenta una simmetria rigorosa. Gli stessi animali si ritrovano nelle due parti, e in un punto strategico, ossia all'inizio di ciascuna.

La spada di YHWH è piena di sangue,
è unta di grasso:
del sangue di agnelli e di capri,
del grasso delle viscere di arieti,
poiché vi è un sacrificio per YHWH in Bosra,
un grande massacro nella terra di Edom.
Con essi cadranno i bisonti,
i buoi insieme coi tori:
la loro terra sarà ebbra di sangue,
la loro polvere unta di grasso (34,6-7).

Questa corrispondenza è puramente casuale, o non rivela un'intenzione precisa? È dovuta a semplici circostanze editoriali o non è piuttosto vero che, leggendo il «libro di YHWH», si scopre che nessuna bestia è priva della sua compagna? Se questo è vero, non è proprio quello che il redattore di Is 34,16 ha voluto trasmetterci, in maniera criptica, come un enigma da sciogliere?

Certo, sensibilmente diverso è il ruolo di queste vittime sacrificali nei due contesti: Is 1 e 34. Nel primo caso, Dio rifiuta il loro sacrificio come un atto inadeguato a manifestare l'obbedienza, come gesti inadatti al servizio divino (e qui ci sarebbe da aprire un altro discorso, che attraversa tutto il profetismo e trova soluzione nei Salmi); nel secondo, sono una metafora cruenta per significare il massacro della popolazione idumea. Da una parte, rientrano nella condanna della falsa religiosità ebraica; dall'altra, servono a dichiarare la condanna senza appello di gente fortemente ostile. Quindi il loro significato, per così dire, è opposto al vertice. Eppure le due menzioni delle vittime sacrificali non sono senza rapporto l'una con l'altra, esattamente come le due parti del libro di Isaia che sono improntate, non esclusivamente ma in maniera preponderante, al castigo e alla consolazione. In ogni caso, dobbiamo sempre ricordarci che, qui e là, è la stessa «bocca di YHWH» a parlare, a ordinare questi animali secondo una precisa corrispondenza o una voluta intenzione.

Il lupo e l'agnello: gli opposti riconciliati

Il più lungo elenco del bestiario isaiano, e anche quello giustamente più famoso, è volutamente paradossale, potremmo dire ossimorico, perché mette in coppia degli animali che in natura, allo stato brado, sono inconciliabili l'uno con l'altro: sono, più esattamente, la vittima e il proprio carnefice. Queste coppie inverosimili, ossimoriche, sono cinque: lupo e agnello; leopardo e capretto; leoncello e vitello; orsa e mucca; leone e bue. Cinque animali feroci e cinque vittime predestinate che sono qui riunite per significare la pace messianica:

Il lupo dimorerà insieme all'agnello,
 il leopardo si sdraierà accanto al capretto,
 il vitello e il leoncello pascoleranno insieme
 e un bambino piccolo li guiderà.
 La vacca e l'orsa diventeranno amiche,
 insieme si sdraieranno i loro cuccioli
 e il leone, come il bue, mangerà foraggio.
 Il lattante giocherà sul nido del serpente,
 sulla buca della vipera il bimbo stenderà la mano (11,6-8).

Poste le premesse di cui sopra, non dovrebbe esserci più dubbio che, in un caso come questo, sia sempre la stessa «bocca di YHWH» ad avere volutamente associato queste coppie improbabili di animali; cioè che anche qui sia all'opera la stessa intenzionalità già messa in luce in 34,16. Quello che ne risulta è, infatti, il capolavoro di Isaia, il vertice dell'insegnamento che il profeta ha voluto affidare agli animali. Lo stesso insegnamento, con una sfumatura leggermente più apoca-



littica, viene sintetizzato nella seconda parte del libro, non senza una certa corrispondenza anche nella simmetria (perché Is 11 si trova alla fine della prima raccolta isaiana, mentre il c. 65 alla fine dell'ultima):

Lupo e agnello pascoleranno insieme,
il leone, come il bue, mangerà foraggio
– il serpente, però, si ciberà di polvere!
Non si farà più male e non si distruggerà
in tutto il mio santo monte, dice YHWH (Is 65,25).

Anche a prescindere dall'eventuale significato metaforico che, nell'Antico Oriente, possono assumere questi animali, specialmente quelli feroci, possiamo prendere il testo alla lettera: ciascuno poi sarà libero di operare tutte le trasposizioni simboliche che desidera o ritiene più opportune. Il paradosso isaiano è che qui gli animali non si corrispondono per somiglianza ma per contrarietà. Questo diventa un messaggio teologico riducibile alle seguenti linee essenziali:

a) L'accostamento di animali feroci e inermi è una cosa impossibile all'uomo, che non saprebbe farli convivere in maniera incruenta. Quindi richiede un'operazione di Dio e del suo «Soffio» (lo Spirito di Dio è il protagonista sia di Is 11 sia di Is 32), e diventa una metafora del suo regno, che è un regno di pace («un'oasi di pace»: 32,18). In pratica, è come se gli animali feroci qui menzionati diventassero umili e sottomessi, addomesticati come i loro opposti.

b) Lupo, leopardo, leoncello, orsa e leone (i cinque animali messi in coppia con quelli domestici), sono soggetti a una trasformazione radicale del loro essere e dei loro comportamenti aggressivi. Viene in mente un altro passo isaiano di rara suggestione:

Così YHWH mi ha parlato:
Quando brontola il leone
e il leoncello davanti alla sua preda,
hanno un bel radunarglisi contro tutti i pastori:
dalle loro grida non si lascia intimidire
né si preoccupa del chiasso che fanno.
Così scenderà YHWH delle schiere
per schierarsi sul monte Sion, sul suo colle.
Come gli uccelli dispiegano le ali,
così proteggerà Gerusalemme YHWH delle schiere:
la protegge e la libera, le passa sopra e la risparmia (31,4-5).

Qui, in maniera altrettanto stupefacente, il comportamento del leone viene assimilato a quello di un uccello. O meglio, si passa quasi inavvertitamente da una metafora all'altra, per dire la stessa cosa: la protezione del Signore nei confronti di Gerusalemme. La brutalità del leone si converte in forza protettiva; quella che avrebbe potuto essere una forza distruttiva è posta al servizio del soccorso, dell'aiuto, fino quasi alla tenerezza. Questa è una cosa impossibile all'uomo ma che lo Spirito di Dio può realizzare nella storia, quale che sia il lupo di Gubbio o il leone di turno.



c) Quello che invece risulta proprio inverificabile è la conversione del serpente. Qui va osservato che, tra tutti gli animali, il serpente è l'unico a non avere un compagno. Può risultare inoffensivo, certo: il bambino può giocare sulla sua tana, ma è solitario tra gli animali e questa solitudine cattiva viene sottolineata dalla ripresa di Is 65,25. Il serpente è l'animale solitario, senza compagnia, ed è per questo che cerca insistentemente di sedurre l'uomo o la donna (l'eterna inimicizia di Gen 3).

Il cavallo e il cammello: gli animali da guerra

In tutto l'Oriente Antico, dall'Egitto faraonico alla Grecia omerica, il cavallo è l'animale più veloce, adibito al traino del carro da guerra. Anche per questo motivo fece una tale impressione il miracolo dell'esodo: «Cavallo e cavaliere ha gettato nel mare» (Es 15,1; cf. Is 43,17). Ma in Isaia (e anche nei Salmi: 20,8) è quasi un *theologoumenon* che la vittoria non dipende dalla forza del cavallo:

Ohi, quelli che scendono in Egitto per aiuto!
 Cercano un appoggio nei cavalli,
 confidano nei carri perché numerosi,
 nei cavalieri perché molto forti,
 ma non guardano al Santo d'Israele
 e non cercano YHWH.
 Eppure anche lui è sapiente:
 potrebbe far venire la sventura
 se non ritira le sue parole;
 potrebbe opporsi al partito dei malvagi
 e contrastare l'aiuto dei malfattori.
 L'egiziano è un uomo, non un dio;
 i suoi cavalli carne e non spirito (31,1-3).

Perciò il cavallo viene ridotto dal profeta, come l'asino e il cammello, alle proporzioni meno bellicose di animale da viaggio, come quello cavalcato da un messaggero di liete notizie, da un annunciatore di vittoria:

Così infatti mi ha detto YHWH:
 Va', poni la sentinella
 che annunzi quello che vede.
 Se vede qualcuno cavalcare una coppia di cavalli
 o cavalcare un asino o un cammello
 faccia bene attenzione, molta attenzione.
 La vedetta ha gridato:
 Al mio posto di guardia, YHWH,
 io sto sempre tutto il giorno;
 al mio posto di osservazione
 io sto in piedi tutta la notte.
 Ed ecco chi arriva:
 un uomo che cavalca una coppia di cavalli (21,6-9).

A quanto risulta dalla documentazione biblica, è solo in Isaia che il cavallo può diventare un animale da trasporto, insieme al mulo e al dromedario (cf. 66,20).

Il cane e il porco: le bestie impure

Stranamente, solo alla fine del libro, in quell'ultima raccolta solitamente detta «tritoisaiana» (cc. 56–66), fanno la loro apparizione gli animali considerati più spregevoli, o più impuri dal punto di vista alimentare:

- il cane (56,10-11 e 66,3)
- il porco (65,4; 66,3.17)
- il topo (66,17)
- il ragno (59,5).

Quanto al cane, si può notare che la sua menzione apre e chiude l'intera raccolta, costituendo, insieme ad altri indicatori (per esempio, il sabato), una sorta di inclusione tritoisaiana. Il riferimento al porco, invece, tiene insieme gli ultimi due capitoli del libro. Questa singolare concentrazione finale di animali impuri (in precedenza, il cane era stato ricordato soltanto in 13,22, insieme alle iene) è dovuta alla denuncia di una prassi idolatrica, o di una prassi culturale fortemente degenerata, oppure semplicemente alla consumazione di cibi impuri (un'abitudine censurata soprattutto a partire dall'esilio); ma è dovuta, non di meno, al problema della convivenza con i gentili nella Palestina postesilica (o sincicismo):

Dimorano nei sepolcri
e pernottano in luoghi segreti;
mangiano carne suina
e hanno nel piatto un brodo di schifezze.
Dicono: Indietro! Non avvicinarti a me,
perché ti renderei impuro (65,4-5).

Chi macella un toro colpisce anche un uomo;
chi sacrifica una pecora strozza anche un cane;
si porta un'offerta come fosse sangue di porco,
chi offre l'incenso benedice anche un idolo (66,3).

Ma, al di là dei motivi contingenti che giustificano la denuncia profetica, la conclusione del libro sembra indicare che nessun animale resta escluso dall'arca di Isaia. Se manteniamo i singoli dettagli all'interno del tutto, si direbbe che anche gli animali impuri trovano il loro posto in questa sorprendente arca di salvezza.

«Nessuna di esse vi manca»

Riassumendo, gli animali isaiani sono degli indicatori di lettura che permettono di compaginare il libro in due parti corrispondenti:

- a) Is 1 e 34: le vittime sacrificali (inizi delle due parti principali)
- b) Is 1 e 32: gli animali domestici (inclusione della prima parte)
- c) Is 13 e 34: gli animali selvatici (inizio della seconda raccolta e della seconda parte)
- d) Is 11 e 65: le bestie feroci (fine della prima raccolta e della seconda parte)
- e) Is 30–31 e 66: gli animali da guerra (fine della prima e della seconda parte)
- f) Is 56 e 66: le bestie impure (inizio e fine dell'ultima raccolta)

Non abbiamo fatto altro che leggere nel libro e cercare: nessuna bestia vi manca. Se, adesso, riprendiamo il filo del nostro discorso dall'inizio, cioè da 34,16, possiamo aggiungere che quel passo, testualmente non facile, presenta anche un seguito, e questa breve appendice testuale scioglie definitivamente l'enigma isaiano:

Cercate nel libro di YHWH e leggete:
 Nessuna di esse vi manca,
 ciascuna con il suo compagno.
 Non si faranno desiderare
 perché la bocca di YHWH le ha ordinate
 e il suo Spirito le raduna.
 Egli fa fatto cadere per esse (fem.) la sorte
 e la sua mano ha diviso per essi (masch.) col filo:
 per sempre la erediteranno,
 di generazione in generazione vi abiteranno (34,16-17).

In questo testo (sicuramente non ben conservato, e infatti la versione greca presenta diverse varianti) si parla ancora degli animali? Apparentemente, sì; ma in realtà il testo passa quasi insensibilmente dai pronomi femminili (le bestie) a quelli maschili (gli uomini). Inoltre si introducono nuove immagini (il sorteggio, la ripartizione della terra, l'eredità, l'abitazione) che si addicono alle persone più che agli animali. Senza soluzione di continuità, la «bocca di YHWH» attraverso gli animali viene a parlarci del raduno degli esiliati. Ed è come se dicesse che nell'arca di Isaia, come in quella di Noè, l'umanità è salvata insieme agli animali, anche quelli impuri. Tutti vi sono raccolti e nessuno di essi vi manca. In altre parole, l'arca di Isaia è il suo libro, e in questo libro siamo tutti salvati, uomini e bestie.

Alberto Mello
 Monastero di Bose
 Fraternità di Ostuni
 Contrada Lamacavallo
 72017 Ostuni (BR)
 mello.alberto51@gmail.com

Parole chiave

Libro di Isaia – Bestiario – Libro di YHWH – Arca

Keywords

Book of Isaiah – Bestiary – Book of YHWH – Ark

Sommario

Il libro di Isaia è composto da un certo numero di raccolte ed è strutturato in due parti che, a livello intertestuale, si corrispondono. Più o meno si è d'accordo che le raccolte isaiane siano otto; queste si raggruppano precisamente in quattro più quattro, vale a dire in due parti di estensione pressoché uguale: 1–33 e 34–66. Il contributo mostra che anche il bestiario isaiano rafforza questa visione unitaria del libro, in quanto presenta una singolare corrispondenza tra la prima e la seconda parte.

Summary

The book of Isaiah is composed of a certain number of collections and is structured in two parts which, on an intertextual level, correspond to each other. More or less it is agreed that the Isaian collections are eight; these are grouped precisely into four plus four, that is, into two parts of almost equal extension: 1–33 and 34–66. The contribution shows that the Isaian bestiary also strengthens this unitary vision of the book, as it presents a singular correspondence between the first and the second part.

INNOCENZO GARGANO

Lectio divina sul Vangelo di Giovanni

Esito di quasi vent'anni di meditazioni, il volume non è un libro di esegesi ma un testo di teologia spirituale con sensibilità prettamente patristica, frutto non solo dell'attività accademica, ma anche del particolare cammino di Camaldoli. *«In questi ultimi anni – spiega l'autore – sto maturando la possibilità di accostare il Vangelo di Giovanni, ma anche altre pagine del Nuovo Testamento, con una particolare sensibilità che qualcuno potrebbe definire poetica ma che io continuo a considerare sbocco naturale, nel senso spirituale del termine, della mia Lectio Divina».*



«LETTURA PASTORALE DELLA BIBBIA»

pp. 304 - € 32,00

EDB Edizioni
Dehoniane
Bologna

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

www.dehoniane.it

Due note testuali: Mc 1,15-17 e Ap 1,10a

Nel mio studio dei testi neotestamentari mi imbatto continuamente, come è naturale, in problemi testuali. Da storico, non filologo, qual sono, alcuni mi sembrano di scarsa rilevanza, perché la loro soluzione non incide molto sulla interpretazione del testo. Altri però mi appaiono di importanza fondamentale, perché dalla spiegazione filologica dipende la comprensione stessa del testo, e da questa a volte, nel caso dei vangeli, addirittura la comprensione dell'intero contesto dell'azione e predicazione di Gesù. Qui oso segnalare due casi in cui la traduzione, e quindi l'interpretazione abituale del testo provoca a mio parere una sostanziale incomprensione del pensiero dell'autore. Dico che oso perché sono soltanto uno storico, non un filologo. Ma anche perché ho fatto ovviamente una ricerca per vedere come i due testi vengono comunemente tradotti e spiegati. Ma non ho avuto la pazienza necessaria per fare la ricerca con tutta la dovuta completezza. È possibile quindi, e anche probabile, che le interpretazioni che propongo siano in realtà più diffuse di quanto ho fin qui accertato. Mi sembra tuttavia opportuno segnalare all'attenzione degli studiosi del Nuovo Testamento che l'interpretazione abituale dei due testi può portare a spiegazioni totalmente errate del pensiero dell'autore.

1. L'episodio di Mc 11,15-17, nel quale Gesù rovescia i tavoli dei cambiamonete e le sedie dei venditori di colombe, viene indicato abitualmente come «la purificazione del tempio» o ancora, secondo una antica tradizione, come «la cacciata dei mercanti dal tempio». In entrambi i casi si fa riferimento comunque costantemente, nelle versioni e nelle spiegazioni del testo, al tempio. Pur possedendo in genere le lingue almeno un termine affine, *santuario*, tutte le traduzioni, a cominciare da quella latina di Girolamo, e tutti i commenti usano soltanto il termine tempio. Eppure, come faceva notare già un secolo fa G. Dalman, il testo greco, e non solo qui ma, con qualche rara eccezione (Mt 27,5), anche negli altri passi dei vangeli canonici, distingue chiaramente il luogo santo, cioè l'insieme dei cortili antistanti al tempio, definito τὸ ἱερόν, dall'edificio del tempio, definito ὁ ναός. Gesù, secondo i testi evangelici, entra, cammina e insegna nello ἱερόν (per esempio Mc 11,11; 11,27; 12,35), non nel ναός; ma annuncia, come è ovvio, la distruzione del ναός (per esempio Mc 14,58; 15,29), non dello ἱερόν. E nel testo di Mc 11,15-17 si parla esclusivamente dello ἱερόν, non del ναός. Perché l'azione di Gesù contro i mercanti non si svolge nell'edificio del tempio, ma nel cortile dei gentili, accessibile a tutti (anche agli stranieri) e distante dal tempio perché da esso separato dagli altri cortili delle donne, degli uomini e dei sacerdoti. E Gesù non tocca arredi sacri (l'altare dei sacrifici, il candelabro a sette braccia, la tavola della proposizione), ma oggetti profani (tavoli e sedie dei cambiamonete e dei venditori di colombe). Il che significa a mio parere che non interviene affatto

nel culto, ma soltanto nel commercio. Non agisce come un riformatore religioso del culto del tempio, ma come un difensore della santità del luogo. Come spiega già il riferimento di Marco ai profeti Isaia e Geremia (e come conferma l'acceso singolare di Mc 11,16 al fatto che Gesù non permetteva neppure di trasportare vasi attraverso lo *ιερόν*), il santuario deve essere tutto luogo di preghiera, non covo di ladri. Il commercio, si tiene giustamente a sottolineare, era indubbiamente necessario per lo svolgimento del culto, ma non fa parte di quello svolgimento, che non viene in alcun modo interrotto e neppure soltanto toccato dall'azione di Gesù. E nel testo di Marco non c'è alcuna allusione alla distruzione del tempio (solo il Vangelo di Giovanni pone la profezia della distruzione del tempio proprio in occasione della purificazione), che può essere quindi dedotta soltanto, in maniera alquanto forzata, dal rovesciamento di tavoli e sedie. Perché dunque non suggerire, già nelle traduzioni, e quindi poi nei commenti, del testo, parlando per esempio di purificazione del luogo santo (o del santuario), che l'episodio non riguarda l'edificio del tempio ma il luogo più ampio nel quale esso sorgeva, del quale Gesù rivendica comunque la santità? La cosa oltre tutto ha delle conseguenze estremamente rilevanti per quanto riguarda l'interpretazione più generale dell'episodio, perché la spiegazione comune da un lato consente di interpretare arbitrariamente il gesto di Gesù che rovescia i tavoli dei cambiamonete e le sedie dei venditori di colombe come simbolo di una distruzione del tempio che non è indicata in alcun modo da Marco, dall'altro autorizza altrettanto arbitrariamente a collegare immediatamente l'episodio della purificazione (del luogo santo) con una previsione della distruzione (dell'edificio sacro) che Gesù qui non fa affatto. E interpretato abitualmente come una profezia, anzi una minaccia (!) da parte di Gesù di voler distruggere (e ricostruire!) il tempio, l'episodio, a mio parere di lieve entità (se fosse stato un episodio clamoroso i soldati romani sarebbero certamente intervenuti, perché secondo Flavio Giuseppe, *Guerra giudaica* 5,244, nella fortezza Antonia «era sempre acuartierata una coorte romana, che nelle feste si schierava in armi sopra i portici per vigilare sul popolo e impedire qualche sommossa»), diviene la causa principale della condanna a morte di Gesù, non soltanto da parte del sinedrio giudaico (che tuttavia nel suo processo a Gesù non lo ricorda neppure), ma persino da parte del prefetto romano (come se questi dovesse preoccuparsi dello zelo religioso di un fanatico). È la costruzione operata artificiosamente da E.P. Sanders nella sua opera principale su Gesù e da lui riassunta al termine del libro con questa perentoria, e a mio avviso assurda, affermazione: «La dimostrazione fisica contro il tempio (!) da parte di chi aveva un notevole seguito (?) si mostra come occasione tanto ovvia (!) per la condanna a morte che non c'è bisogno (?) di rivolgersi ad altro» (*Gesù e il giudaismo*, Genova 1992, 389). Una interpretazione, questa di Sanders, che è divenuta purtroppo un vero e proprio luogo comune dell'esegesi neotestamentaria, ma che si può tentare di giustificare forse come rilettura teologica complessiva della posizione di Gesù nei confronti del tempio, al livello quindi di una teologia neotestamentaria, non come spiegazione storica dell'episodio della purificazione. Con conseguenze quindi, come non mi stanco di affermare nei miei libri, estremamente rilevanti, ma del tutto ingiustificate, per quanto riguarda l'interpretazione stessa della figura di Gesù.

2. Nel secondo caso, relativo all'Apocalisse di Giovanni, il discorso è più difficile perché è stato in realtà discusso più volte dagli studiosi con interpretazioni divergenti. E non essendo un filologo, sono più timoroso nel sostenere una spiegazione diversa da quella corrente. Ma non riesco proprio a convincermi di quella che è diventata la traduzione e interpretazione comune a quasi tutte le edizioni della Bibbia. Il testo di Ap 1,10a: ἐγενόμην ἐν πνεύματι ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ viene tradotto abitualmente «fui in spirito (o «caddi in estasi» o addirittura, secondo la versione della Conferenza Episcopale Italiana, «fui preso dallo Spirito») nel giorno del Signore». Si intende cioè «essere in spirito» come una espressione in sé compiuta e sufficiente a esprimere una esperienza visionaria (come in 4,2). E si attribuisce al «giorno del Signore» un valore esclusivamente temporale, riferito al giorno in cui l'evento ebbe luogo. Il passo viene quindi inteso quasi sempre come riferimento dell'autore a una esperienza avvenuta nell'isola di Patmos nel giorno di domenica. Si discute a volte se possa parlarsi di un vero rapimento in estasi («fui rapito in estasi» è ancora un'altra traduzione), che il testo in realtà non afferma in maniera esplicita. Ci si è chiesti pure se si tratti soltanto della domenica, o non piuttosto della domenica di Pasqua. E qualcuno ha fatto anche notare che con queste traduzioni si offre una interpretazione decisamente «cristiana». Trattandosi di un testo scritto da un ebreo si potrebbe però pensare al sabato invece che alla domenica (per la discussione di queste interpretazioni si può vedere l'ottimo articolo di R. Stefanovic, «“The Lord's Day” of Revelation 1:10 in the Current Debate», in *Andrews University Seminary Studies* 49[2011], 261-284). Ma il senso è sempre comunque quello del giorno in cui Giovanni ha avuto la sua visione. Le traduzioni dell'Apocalisse sono praticamente unanimi nel far proprio questo significato. A me sembra invece che sia molto più probabile un'altra proposta (che anche Stefanovic prende in considerazione, e anzi fa sua, sia pure unendola a quella del sabato). Mi sembra che il testo voglia dire una cosa del tutto diversa da quella comunemente intesa. Come R. Bauckham («The Lord's Day», in D.A. Carson [ed.], *From Sabbath to Lord's Day: A Biblical, Historical, and Theological Investigation*, Grand Rapids, MI 1982, 224-225) ha mostrato tempo fa in maniera convincente nel linguaggio dei primi cristiani κυριακή equivale in sostanza a κυρίου. Non c'è motivo quindi di pensare che κυριακή ἡμέρα sia diverso da ἡμέρα κυρίου. È possibile che con l'uso, e la premessa, dell'aggettivo l'autore voglia insistere più sul Signore che sul giorno (un po' come fa la lingua inglese quando usa *Lord's day* anziché *day of the Lord*). Ma non credo che questo modifichi sostanzialmente il senso del passo. Il «giorno del Signore» per il veggente ebreo Giovanni non è né il sabato né la Pasqua (che né nel mondo ebraico né in quello cristiano vengono definiti abitualmente «giorno del Signore»). Ma non è neppure la domenica. L'indicazione della domenica come «il giorno del Signore» si afferma in effetti più tardi; anche i testi sempre citati di *Didachè* 14,1 e Ignazio, *Magn.* 9,1 non provano il contrario. L'Apocalisse sarebbe quindi in tal caso quasi certamente il primo testimone del suo uso. Nel Nuovo Testamento la domenica è «il primo giorno della settimana». Il «giorno del Signore», come sosteneva già oltre un secolo fa A. Deissmann, è invece il giorno del giudizio della tradizione profetica e apocalittica (e che in bocca a Gesù diventerà infatti «il giorno del Figlio

dell'uomo»). Nei libri profetici dei Settanta l'espressione ricorre in questo senso 19 volte. L'esempio più vicino è l' ἡμέρα κυρίου di Ml 3,19, che in Ml 3,23 viene definito come «il giorno grande e terribile del Signore». Perché non pensare a questo, che appare un riferimento molto più ovvio? L'uso della espressione «il giorno del Signore» nella tradizione profetica sul giudizio divino ovviamente non è sfuggito agli studiosi. Alcuni, per esempio in Italia U. Vanni ed E. Corsini, vi fanno infatti riferimento. Ma Vanni, come Bauckham (cf. 225), solo per scartarlo, perché «la costruzione tipica ἡ κυριακή ἡμέρα isola linguisticamente l'espressione, distinguendola dalla forma e dal significato delle altre due simili» (*Apocalisse di Giovanni*, 2, Assisi 2018, 77). E Corsini solo per affermare che per Giovanni non vi è contraddizione tra i due significati della espressione, perché «il giudizio di Dio annunciato dai profeti [...] si è verificato nella morte e nella risurrezione di Cristo» (*Apocalisse prima e dopo*, Torino 1980, 122). Io credo invece che l' ἐγενόμην del testo di 1,10a, in analogia, e in contrapposizione, alla indicazione del luogo materiale in cui si trovava l'autore contenuta nel versetto precedente (1,9: ἐγενόμην ἐν τῇ νήσῳ τῇ καλουμένη Πάτμῳ, «mi trovo nell'isola chiamata Patmos»), indica il luogo nel quale il veggente ha fatto la sua esperienza spirituale. Negli altri passi dell'Apocalisse in cui l'ἐν greco si riferisce ai giorni ha valore locale, non temporale (e gli autori di lingua inglese traducono infatti «in», non «on»). Il senso è dunque: «mi trovai». E come proprio Vanni (p. 75), nota bene per l'ἐγενόμην precedente, «questo trovarci comporta un mutamento rispetto alla sua situazione precedente: vi era stato portato». Dall'esilio di Patmos il veggente è stato portato nel luogo del giudizio. Il passo è tradotto perciò nel modo migliore: «Mi trovai in spirito nel giorno del Signore». E il senso della affermazione è chiaro. L'autore spiega che, mentre si trovava nell'isola di Patmos «a causa della parola di Dio e della testimonianza di Gesù», fu trasportato in spirito nel giorno del giudizio per conoscere, e quindi rivelare, gli eventi che dovranno verificarsi in quello che è il «giorno del Signore» dei profeti, «il giorno grande e terribile del Signore» di Malachia. E tutto il racconto successivo dell'opera è infatti racconto del giudizio di cui il veggente è testimone.

Giorgio Jossa
Via Giacomo Piscicelli, 77
80121 Napoli
jossagio@unina.it

Parole chiave

Tempio – Santuario – Giorno del Signore – Giudizio

Keywords

Temple – Sanctuary – Day of the Lord – Judgment

Sommario

Il contributo discute la traduzione abituale di due passi che possono portare a spiegazioni totalmente errate del pensiero dell'autore. In Mc 11,15-17 ἱερόν non designa l'edificio del tempio ma il luogo più ampio nel quale esso sorgeva, del quale Gesù rivendica comunque la santità. In Ap 1,10a κυριακή ἡμέρα non indica il giorno di domenica, ma il giorno del giudizio per conoscere, e quindi rivelare, gli eventi che dovranno verificarsi in quello che è il «giorno del Signore» dei profeti.

Summary

The contribution discusses the usual translation of two NT passages which can lead to totally incorrect explanations of the author's thought. In Mk 11,15-17 ἱερόν does not designate the building of the temple but the larger place in which it stood, of which Jesus still claims the holiness. In Rev 1,10a κυριακή ἡμέρα does not indicate Sunday, but the day of judgment in order to know, and thus reveal, the events that will have to occur in what is the «day of the Lord» of the prophets.

ROMANO PENNA

Le parole della evangelizzazione

La necessità di una riscoperta dei concetti-chiave dell'evangelizzazione si impone per il rischio effettivo di una sua deformazione, che consiste nell'assimilazione a una precettistica morale. La riduzione del cristianesimo a etica, tipica di ogni posizione illuministica o semplicemente laica, e l'esito polemico dello stesso illuminismo nei confronti del cristianesimo suggeriscono di approfondire i testi originari del cristianesimo. È il solo modo per scoprire o riscoprire quale sia l'effettiva identità del cristiano e della evangelizzazione che l'accompagna.



«CAMMINI DI CHIESA»

pp. 120 - € 10,00

EDB Edizioni
Dehoniane
Bologna

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

www.dehoniane.it

Mikra'ot Gedolot 'Haketer': A Revised and Augmented Scientific Edition of 'Mikra'ot Gedolot' Based on the Aleppo Codex and Early Medieval MSS, ed. M. COHEN, Bar-Ilan University Press, Ramat Gan 1992-2019, cm 23 x 31, 21 voll.

Con la pubblicazione di *Giobbe* si chiude l'*opus magnum* del prof. Menachem Cohen, il quale ha dedicato più di cinque lustri a preparare la nuova edizione delle *Mikra'ot Gedolot*. Si tratta di ben ventuno volumi: Giosuè-Giudici (1992), 1-2 Samuele (1993), Isaia (1996), 1-2 Re (1996), Genesi I [1,1-25,18] (1997), Genesi II [25,19-50,26] (1999), Ezechiele (2000), Salmi I [1-72] (2003), Salmi II [73-150] (2003), Esodo II [21-40] (2007), Deuteronomio (2011), Numeri (2011), Esodo I [1-20] (2012), Geremia (2012), I dodici Profeti minori (2012), I cinque rotoli (2012), Levitico (2013), 1-2 Cronache (2018), Daniele, Ezra-Neemia (2019), Proverbi (2019), *Giobbe* (2019).

Nel primo volume dedicato a Giosuè-Giudici vi è un'ampia introduzione di 100 pagine (in ebraico moderno) nella quale Cohen traccia la storia della Bibbia rabbinica (appunto le *Mikra'ot Gedolot*), dalla celebre *editio princeps* veneziana di Bomberg (1524-1525), fino alle edizioni più recenti. Cohen non ha realizzato un'edizione critica, ma ha stampato un'edizione diplomatica, scegliendo come riferimento il testo del Codice di Aleppo, notoriamente il manoscritto più antico della Bibbia masoretica, curato da Aaron Ben-Asher e copiato nel 925-930 circa, più di settant'anni prima del *Codex Leningradensis* B 19^A (1008/9), alla base sia della *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, sia della *Biblia Hebraica Quinta*. Il codice di Aleppo purtroppo è stato gravemente danneggiato da un incendio nel 1947 (la Torah è persa fino a Dt 28,17), sicché per quei libri si è ricorsi ad altri manoscritti e a uno studio attento del testo riportato dai commenti.

Ogni volume si presenta in questo modo: nella pagina destra v'è il testo masoretico (in carattere più grande), affiancato dalla masora parva e dal Targum (Onqelos o Jonathan). Immediatamente sotto il testo v'è la masora magna e la fonte della masora (ovverosia i versetti ricordati dalla masora magna). Nel resto della pagina e nella pagina di sinistra vi sono i commenti dei grandi maestri medievali: da Rashi a Ramban, da Kimhi a Ibn Ezra e così via. Tutti i testi sono stati rivisti sui manoscritti e stampati con caratteri quadrati (nelle edizioni precedenti i commenti erano stampati in carattere Rashi). Tutto è in ebraico (o aramaico), anche i numeri.

Una ricca introduzione (in ebraico moderno) apre ogni volume, con osservazioni sia a proposito del testo del libro biblico, come pure a proposito delle caratteristiche dei commenti medievali.

Oggi l'esegesi è giustamente molto attenta alla tradizione d'Israele e non raramente antiche osservazioni dei commentatori medievali contengono prezio-

se indicazioni per uno studio critico del testo. Sicché questa edizione è davvero la benvenuta sia per la sua praticità, sia per il rigore con cui è stata realizzata.

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

J. BLENKINSOPP, *Essays on the Book of Isaiah* (FAT 128), Mohr Siebeck, Tübingen 2019, p. 248, cm 24, € 119,00, ISBN 978-3-16-156482-6.

Nella prestigiosa collana *Forschungen zum Alten Testament* (n. 128), l'editore Mohr Siebeck di Tübingen, ha raccolto in una pregevole edizione venti saggi su Isaia del prof. Joseph Blenkinsopp (nato nel 1927), uno dei massimi studiosi a livello mondiale della letteratura profetica, ora Docente Emerito della prestigiosa istituzione cattolica University of Notre Dame (Indiana, USA); a questo luminare dobbiamo anche tre volumi di commento a Isaia 1-39; 40-55; 56-66, editi nella collana *Anchor Bible* (2000-2002-2003). I saggi presentati nel libro *Essays on the Book of Isaiah* coprono un'attività di ricerca più che trentennale, e tuttavia non sorprende – dato lo spessore dello studioso – come essi mantengano freschezza e capacità di sollevare ancora interrogativi sulla ricerca isaiana.

Il primo, è un saggio inedito di carattere introduttivo che presenta Isaia come un caso tipico per comprendere la composizione del canone biblico ebraico («The Formation of the Hebrew Bible Canon: Isaiah as a Test Case», 1-11). Analizzando all'indietro quattro stadi di formazione del Libro (l'attestazione di Flavio Giuseppe in *Contro Apione* 1,38-42; Sir 48,22-25; 2Cr 26,22 e 32,32; l'epoca Deuteronomistica), Blenkinsopp mostra come lo sviluppo del libro di Isaia rappresenti *in nuce* (11) il canone della Bibbia ebraica, nei suoi successivi allargamenti che comprendono visioni teologiche differenti seppur armonizzate tra loro, fino alla visione – in qualche modo definitiva – operata dal genere apocalittico. Le differenze, che un'attenta lettura dei testi non può ignorare, attestano anche l'affidabilità della composizione canonica del testo e della fede delle comunità tradenti.

Gli ulteriori saggi presenti nel volume ripercorrono almeno tre capisaldi della innovativa ricerca di Blenkinsopp in campo isaiano. Anzitutto l'identità letteraria del profeta biblico. In «The Prophetic Biography of Isaiah», (25-34; saggio originariamente pubblicato nel 2000) Blenkinsopp mostra come il nome di Isaia compaia solo in Is 1-39 (il cosiddetto «Primo Isaia», che conterrebbe materiale dell'VIII secolo a.C.) e qui sono attestati in realtà due «volti» abbastanza diversi del medesimo personaggio. I testi poetici mostrano un autore che, senza compromessi, si pone in contrasto con l'*establishment* politico e religioso di Gerusalemme, un profeta di denuncia e giudizio, capace però di dipingere anche significative visioni di salvezza. Alcuni testi in prosa (Is 6-8; 20,1-6; 36-39) – che

hanno un chiaro stile simile ai libri di Samuele e dei Re – presentano invece Isaia come una personalità carismatica (sulla linea dei profeti Elia ed Eliseo) che svolge un ruolo sociale, politico e religioso accanto alla figura del re e dei capi (o in contrasto con essi). Questo personaggio avrebbe anche carismi di guarigione, di consiglio e compirebbe atti profetici. I due «volti» potrebbero anche essere componibili, tuttavia lascia sospettosi il fatto che Isaia come autore del libro sia nominato solo in tre titolazioni (1,1; 2,1; 13,1) che hanno chiaramente un carattere editoriale tardivo. Fatta eccezione delle titolature, il nome Isaia appare solo nei testi in prosa (7,3; 20,2-3[2x]; 37-39[10x]), che rimandano – per molti paralleli terminologici e testuali – all’opera storica deuteronomista (soprattutto 2Re 16,5; 2Re 18,13-20,21). In sintesi Blenkinsopp pensa come nella complessa e lunga redazione del Libro di Isaia ci sia stata una ricomprensione e un riposizionamento della figura profetica. Dal «profeta Isaia, figlio di Amoz» (Is 38,1) – descritto con tratti profetici letterariamente simili ai «Profeti anteriori» (i libri storici), al profeta della «Visione di Isaia» (Is 1,1; 2Cr 32,32) che – come significativamente ricorda l’assai più recente Sir 48,22-25 – viene compreso come colui che ha predicato la salvezza finale. Ovviamente questa ricomprensione della figura di Isaia corrisponde all’idea teologica, storica e letteraria di «profeta» che ogni passaggio redazionale voleva proporre.

Un secondo capo di ricerca brillantemente portato avanti da Blenkinsopp riguarda lo studio degli ultimi strati redazionali del libro di Isaia, sotto il profilo ideologico, storico-religioso e teologico. Egli affronta il tema in «The Servant and the Servants in Isaiah and the Formation of the Book» (12-24; saggio pubblicato originariamente nel 1997). Lo studioso nota come negli ultimi strati redazionali del libro di Isaia (il cosiddetto *Tritoisaia* – capitoli 56-66) si veda emergere la distinzione tra un gruppo di giusti, i «servi» (Is 65-66), e un più ampio gruppo di «empi». Tale gruppo di «servi» sarebbero stati i tradenti delle profezie isaiane, la «progenie», erede del servo sofferente (Is 53,10), che avrebbe avuto parte attiva nella composizione dell’intero Libro di Isaia. La teoria (ripresa poi da importanti studiosi di Isaia come di U. Berges e W. Beuken) getta anche la luce su di gruppi settari del proto giudaismo che si sarebbero ispirati a Isaia, come si può vedere nel saggio inedito «The Sectarian Element in Early Judaism: The Isaian Contribution» (113-121). Un ulteriore approfondimento della teologia isaiana si ha in un altro saggio, anch’esso inedito: «Zion as Reality and Symbol in Psalms and Isaiah» (122-134) in cui l’autore mostra come vi siano ampie consonanze tra i canali di trasmissione culturale e profetica dei testi biblici (133).

Infine, il più ampio numero di saggi contenuti nel libro di Blenkinsopp riguarda il settore di ricerca isaiana che maggiormente lo ha impegnato e cioè Isaia 40-55/56-66 (i cosiddetti *Deuteroisaia* e *Tritoisaia*) sia sul fronte della critica redazionale, sia sul fronte dell’ermeneutica teologica. Il saggio inedito «Isaiah and the Neo-Babylonian Background» (35-49) si concentra sul momento storico dell’esilio e del post-esilio e sul riflesso che ne ricevono i testi sia del Proto- sia del *Deuteroisaia*. Una particolare attenzione viene posta al tema del «Servo sofferente» di Is 52-53 con tre saggi fondamentali: «The Isaian Servant of the Lord at Qumran» (176-185; pubblicato originariamente nel 2012); «The sacrificial Life and Death of the Servant (Isaiah 52:13 – 53:12; pubblicato originariamente nel

2016) e l'inedito «The Suffering Servant, the Book of Daniel, and Martyrdom» (198-215). Blenkinsopp mostra in modo magistrale come questa figura del «servo» abbia subito, nella stessa Bibbia ebraica, molti passaggi interpretativi fino a giustificare – in epoca cristiana – l'assunzione della figura per delineare la vita e la morte di Gesù.

Questo libro ha un limite evidente: si tratta di un saggio composito che – per quanto espressione di uno stesso autore – armonizza contributi con attenzioni parziali e dislocate in un arco temporale assai ampio (1981-2019). A questo si deve aggiungere come l'autore non assuma neppure come ipotesi interlocutoria il fatto che attualmente (ma da più di vent'anni, soprattutto in area anglofona) ampia parte della critica isaiana internazionale opti per una lettura *olistica* del testo isaiano che mette in discussione la tripartizione «classica» di Duham in Proto-, Deutero- e Tritoisia, preferendo a questa diversi modelli compositivi (ad esempio la suddivisione di Is 1-33; 34-66, che si appoggia su 1QIs^a, studiata da Brownlee nel 1964, e poi recepita da Watts e, recentemente, in Italia da Alberto Mello). Tale mancanza si deve ovviamente ascrivere a una scelta *aprioristica* dell'autore, e tuttavia è bene che il lettore la tenga presente.

In definitiva questo volume raccoglie un'importante rassegna di studi, tutti di alto spessore critico, e si pone come un contributo fondamentale per gli studiosi della profezia di Isaia.

Guido Benzi
Pontificia Università Salesiana
Piazza dell'Ateneo Salesiano, 1
00139 Roma
benzi@unisal.it

N.R. WERSE, *Reconsidering the Book of the Twelve. The Shaping of Hosea, Amos, Micah, and Zephaniah as an Early Prophetic Collection* (BZAW 517), De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2019, p. XX-450, cm 23, € 112,95, ISBN 978-3-11-064621-4.

Gli ultimi trent'anni dell'esegesi sui Profeti Minori sono stati caratterizzati dal tentativo di studiare questo insieme di scritti non semplicemente come un'antologia di opere distinte, ma come una vera e propria collezione. Tale tentativo, le cui radici affondano già nel giudaismo del Secondo Tempio, è stato fatto sia sul versante sincronico, ma soprattutto su quello diacronico. Su questo secondo versante l'analisi dei collegamenti letterari fra gli scritti ha suscitato una fioritura di ipotesi sulle tappe di formazione della collezione; fra queste la famosa *Book of Four hypothesis*. Secondo tale teoria, elaborata da J. Nogalski nel 1993, la collezione dei Profeti Minori avrebbe conosciuto una primissima versione, costituita dai libri di Osea, Amos, Michea e Sofonia; intorno a questo nucleo originario si sarebbero poi aggregati gli altri scritti fino ad arrivare alla raccolta attuale. L'ipotesi si basa su due asserzioni fondamentali: in primo luogo, che que-

sti quattro libri al momento della loro aggregazione siano stati sottoposti a una serie di interventi redazionali volti a connetterli in modo stringente; in secondo luogo, che tale attività redazionale presenti affinità ideologiche con il movimento deuteronomista e la sua produzione letteraria. Per quanto suggestiva e foriera di consensi, la proposta ha mostrato numerosi punti deboli grazie all'involontario contributo dei suoi stessi sostenitori, i quali non sono pervenuti a un sostanziale accordo sia sulle sezioni da considerare redazionali, sia sulla vicinanza effettiva dei redattori al pensiero deuteronomista.

La consistente monografia di N.R. Werse segue, così, la seguente prospettiva di ricerca: «The present study [...] returns to the literary evidence for the Book of the Four, considering the wide variance of logical assumptions often at work in arguments identifying Book of the Four editing in Hos, Amos, Mic, and Zeph. The following assessment proposes a more limited assemblage of editorial supplements linking these four prophetic texts together. While these updates reflect ideological similarities with select Deuteronomistic themes, the language register prohibits attributing these passages to Deuteronomistic composers [...]. Not only do these updates lack consistently identifiable Deuteronomistic language, but they often employ identifiable non-Deuteronomistic language and phrases. These themes often occur widely across Hebrew prophetic literature suggesting that their occurrence in Book of the Four editorial supplements fits within the prophetic tradition. These editorially constructed links between Hos, Amos, Mic, and Zeph indicate not only that these texts were transmitted in shared editorial circles but also that the editors of these texts saw these four respective prophetic messages as informing one another in light of the Babylonian exile» (4-5).

Dopo aver offerto una presentazione ragionata della nascita della *Book of the Four hypothesis*, notando in particolare le divergenze a vari livelli fra i suoi stessi fautori (in part. J. Nogalski, A. Scharf, R. Albertz, J. Wöhrle), e dopo aver preso in considerazione anche le maggiori obiezioni alla medesima ipotesi, l'autore evidenzia la questione forse più delicata di questo variegato dibattito: il cosiddetto «Pan-deuteronomismo»; ovvero la tendenza ad attribuire – talvolta in modo non sufficientemente argomentato – sezioni consistenti del testo biblico alla corrente deuteronomista. Nell'ambito ristretto della ricerca sui Profeti Minori, i suoi promotori ritengono che la connessione fra questi quattro libri sia avvenuta per mezzo di inserzioni redazionali *ad hoc* da parte di autori deuteronomisti, per dare alla neonata collezione una precisa impronta ideologica. Lo studio di Werse si prefigge, pertanto, di riconsiderare i criteri per valutare due tipi di prove letterarie, che sono alla base della *Book of the Four hypothesis*: i criteri per l'identificazione di un'attività redazionale, che possa essere definita «deuteronomista», e quelli per il riconoscimento di *links* redazionali fra testi e libri diversi.

Il risultato della ricerca appare, tuttavia, piuttosto modesto, perlomeno a livello quantitativo: nei libri profetici considerati sarebbe possibile – a parere dell'autore – riconoscere l'esistenza di una doppia attività redazionale di stampo «deuteronomista», volta alla costituzione di una prima collezione dei Profeti Minori; un'attività abbastanza limitata, in quanto responsabile in totale di poche decine di versetti in tutta la raccolta. A conferma di questa impressione generale moderatamente scettica circa gli esiti del lavoro, possiamo prendere il caso di

Osea e della presunta attività redazionale, che ne avrebbe favorito l'integrazione all'interno del «Libro dei quattro». Werse identifica come uniche inserzioni ascrivibili a questa attività solo i seguenti versetti: Os 1,1; 4,15; 8,14. La domanda a questo punto potrebbe sorgere spontanea: a fronte di dati così poco rilevanti ha senso parlare di attività editoriale? O forse sarebbe meglio parlare di semplice accostamento fra libri diversi, favorito da minime integrazioni al testo? Di certo, con prove di questa consistenza è la stessa ipotesi del «Libro dei quattro» a suscitare qualche perplessità; non tanto in merito alla sua ragionevolezza, quanto alla possibilità concreta di una sua verifica.

Nella proposta di Werse la prima serie di interventi – la più consistente – sarebbe da porre all'inizio della stagione esilica, e avrebbe avuto come obiettivo primario quello di arricchire il materiale preesistente per rispondere al trauma della distruzione di Gerusalemme. Le integrazioni effettuate punterebbero a un confronto persuasivo fra la condizione del regno di Israele e quella del regno di Giuda: nella colpa commessa, e quindi anche nel castigo sperimentato (o da sperimentare), le due nazioni israelite sono sullo stesso piano. Questa prima serie viene attribuita a scribi rimasti nella terra di Giuda durante la stagione esilica; scribi che si preoccupano della sorte miserevole non solo della città santa, ma anche della sua provincia e di coloro che vi abitano. La seconda serie di interventi – decisamente meno corposa – da collocarsi in una stagione successiva, sarebbe stata intrapresa allo scopo di integrare la predicazione dei quattro libri, orientandola a una visione più positiva sul futuro. I redattori mostrano fiducia in particolare nell'esistenza di un «resto»: un popolo umile e povero, nel quale si concentrano le speranze per l'avvenire della nazione. Anche in questo caso i responsabili dovrebbero essere circoli scribali rimasti in patria, che si interessano principalmente della sorte di coloro che non hanno vissuto l'esperienza dell'esilio. A questo proposito, bisogna dare atto a Werse di aver acceso i riflettori su una componente dell'Israele esilico normalmente trascurato: la comunità dei non-deportati. La sua indagine consente di rilevare come il dettato biblico si mostri attento anche alla sorte di coloro che non sono stati a Babilonia, e che hanno riletto questo passaggio drammatico della storia di Israele dal loro punto di vista, dando voce al loro disorientamento e alle loro speranze.

Lo stesso autore si mostra comunque ragionevolmente scettico nell'identificare con troppa rapidità questa redazione con il termine «deuteronomista», anche per la difficoltà ad avere una definizione precisa e condivisa del concetto. Quanto sembra fuori discussione è che almeno a livello tematico contatti fra questo doppio livello redazionale e il pensiero deuteronomista possono essere riconosciuti, senza dedurre una dipendenza troppo diretta. Anche perché i temi oggetto di analisi non possono essere considerati patrimonio esclusivo del pensiero deuteronomista, quasi che vi fosse su alcune questioni una sorta di *copyright* da parte di questo movimento. È normale riscontrare nella produzione letteraria israelita di una certa epoca storica la presenza di una comune sensibilità, che si traduce anche nella trattazione di argomenti specifici, senza che questo consenta di distinguere nettamente un movimento di pensiero da un altro, con le rispettive produzioni letterarie. Nel valutare i legami possibili fra i libri profetici considerati e l'ideologia deuteronomista, Werse è attento a seguire una coerente e ri-

gorosa metodologia, che valuti con adeguata attenzione sia la dimensione letteraria sia quella linguistica dei presunti collegamenti, e che eviti in proposito conclusioni non comprovate.

In conclusione, riteniamo con convinzione che la monografia sia un utile contributo a mettere in discussione alcune deduzioni un po' affrettate da parte della moderna esegesi. In questo senso si tratta di un ottimo esempio di problematizzazione intelligente della critica redazionale, della sua metodologia, e soprattutto della facilità di certe sue conclusioni. La percezione che si ricava dalla lettura del libro è che la critica redazionale debba essere sempre più consapevole dei propri limiti strutturali. Considerazioni troppo puntuali su casi singoli e circoscritti non paiono ragionevoli, vista la scarsa qualità delle prove adducibili, oltre che la loro generale opinabilità. In più sembra che nel portare avanti una determinata tesi di ordine redazionale si seguano criteri di omogeneità e di somogeneità letteraria che sono nostri, ma probabilmente non degli scrittori biblici. Inoltre, la discrepanza quasi disarmante fra gli studiosi non pare un ottimo biglietto da visita per questo genere di ricerca. Forse la critica redazionale dovrebbe accontentarsi di mettere in luce alcuni macro-fenomeni nel processo di composizione del testo biblico, e abbandonare la pretesa di descrivere tale processo nei suoi minimi dettagli. Il rischio potrebbe essere quello di compiere uno sforzo immane di analisi, di riflessione e di pubblicazione, la cui effettiva utilità per una migliore intelligenza del testo biblico rimane arduo dimostrare, e anche condividere.

Massimiliano Scandroglio
Seminario Arcivescovile di Milano
Via Pio XI, 32
21040 Venegono Inferiore (VA)
maxscandroglio77@virgilio.it

J. SCHRÖTER J. – T. NICKLAS – J. VERHEYDEN (edd.), *Gospels and Gospel Traditions in the Second Century. Experiments in Reception* (BZNW 235), De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2018, p. XIII-368, cm 23, € 99,95, ISBN 978-3-11-054801-9; e-ISBN 978-3-11-054234-9 (PDF); e-ISBN 978-3-11-054126-7 (EPUB); ISSN 0171-6441.

È interessante notare come negli ultimi decenni l'interesse di esegeti, patrologi, studiosi del cristianesimo primitivo e persino dell'antico giudaismo si sia concentrata sul II secolo cristiano – al quale in passato si prestava poca attenzione e i cui contenuti erano dati per scontati – aprendo la via a nuove modalità di approccio e di comprensione. Basterebbe sfogliare due opere apparse nel 2017: l'introduzione messa a punto da Michael J. Kruger, *Christianity at the Crossroads. How the Second Century Shaped the Future of the Church*, London 2017 e la raccolta di studi curata da James Carleton Paget e Judith Lieu, *Christianity in the Second Century: Themes and Developments*, Cambridge 2017, per cogliere

con un solo sguardo l'ampia gamma di argomenti di cui si occupa la ricerca attuale. Essa si estende infatti dall'urgenza per il cristianesimo primitivo di definire il proprio rapporto con il giudaismo all'esigenza di integrare nelle comunità i diversi strati sociali di cui erano composte, dalla risposta alle critiche mosse dai pagani alla necessità di strutturare la liturgia e la prassi di incorporazione dei nuovi membri, come anche di definire lo sviluppo del canone neotestamentario e di precisare il confine fra eresia e ortodossia. Il nuovo sguardo portato sul II secolo ha reso maggiormente consapevoli gli studiosi non solo della complessità di una stagione nella quale il cristianesimo si andava definendo, ma anche del rilievo delle scelte che quella contingenza storica andava imponendo e che avrebbero modellato l'identità e le forme del cristianesimo successivo. Inevitabilmente, tali acquisizioni hanno contribuito a far percepire l'arbitrarietà e l'inadeguatezza delle nozioni con le quali abitualmente si definiva quest'epoca – «età apostolica», «età post-apostolica», «Urchristentum», «Early Christianity» e altre ancora – che non può più essere intesa in senso esclusivamente cronologico.

Nella scia dell'interesse suscitato dalla complessità e dalla ricchezza di questo snodo cruciale per il cristianesimo si colloca anche il volume collettivo che recensiamo, nel quale sono raccolti gli interventi presentati al Sesto Simposio internazionale del *Leuven Centre for the Study of the Gospels*, svoltosi presso la Facoltà di teologia e studi religiosi dell'Università cattolica di Lovanio dal 15 al 17 dicembre 2016. Concentrando l'attenzione sullo sviluppo, la trasmissione e la ricezione della letteratura evangelica nel II secolo, l'evento ha riunito diversi esperti, al fine di contribuire al dibattito in corso. Già sfogliando l'indice si può intuire che in questo contesto il termine «vangelo» dev'essere inteso in senso lato, in quanto esso si riferisce non solo alle scritture canoniche, ma anche a tutta quella serie di testi, abitualmente definiti «apocrifi», che hanno visto la luce nel II secolo e che più tardi sono stati esclusi dal canone. La tendenza ormai diffusa è infatti di superare la distinzione tra vangeli «canonici» e «non canonici», ritenuta anacronistica al fine della ricerca storica.

Sebbene la struttura del libro non presenti alcuna suddivisione, i saggi qui riuniti possono essere raccolti intorno a tre aree. La prima è dedicata agli sviluppi della tradizione e in particolare alla trasmissione testuale, ricostruita grazie allo studio dei papiri sopravvissuti e degli *agrapha* – cioè delle parole attribuite a Gesù, conservate al di fuori dei vangeli canonici – ma che può essere rilevata anche attraverso le tecniche di «conflazione», cioè di quella prassi diffusa di citazione che tendeva a fondere due varianti testuali, che si riscontra ad esempio nella *sectio evangelica della Didaché*, nel cosiddetto *Vangelo degli Ebioniti*, nella *Seconda lettera di Clemente* e negli scritti di Giustino. Si occupano di questi temi gli studi di James Keith Elliott, «Greek New Testament Papyri and their Text in the Second-Third Centuries» (1-26); Giovanni Bazzana, «Replaying Jesus' Sayings in the "Agrapha" Reflections on the Neu-Inszenierung of Jesus' Traditions in the Second Century between 2Clement and Clement of Alexandria» (27-43) e John Kloppenborg, «Conflated Citations of the Synoptic Gospels: The Beginnings of Christian Doxographic Tradition?» (45-80).

Una seconda serie di contributi prende in esame l'approccio ai vangeli praticato da alcuni degli autori più significativi del II secolo: Ignazio di Antiochia,

Marcione, Giustino e Ireneo. Si tratta degli interventi di Paul Foster, «Ignatius and the Gospels» (81-106); Daniel A. Smith, «Marcion's Gospel and the Synoptics: Proposals and Problems» (129-173); Katharina Greschat, «„Worte Gottes, verkündigt von den Aposteln“. Evangelienzitate bei Justin» (175-191); Bernhard Mutschler, «Irenäus und die Evangelien Literarische Rezeption „des Herrn“ und Anschluss an eine Vierertradition» (217-252). Certamente non è da sottovalutare il fatto che in quest'ambito, accanto ai testi degli autori patristici, trovi spazio anche il *Vangelo di Marcione*. Infatti, le recenti ricostruzioni, notevolmente più sofisticate rispetto ai tentativi passati, hanno consentito di riprenderne la lettura a partire da orientamenti diversi, fino a mettere in discussione l'interpretazione tradizionale secondo la quale il noto eresiarca avrebbe modificato il testo del vangelo lucano, e avanzare l'ipotesi che il *Vangelo di Marcione* possa rappresentare un'edizione di Luca precedente a quella canonica.

Un terzo gruppo di saggi si sofferma su alcuni vangeli apocrifi del II secolo. Sono intervenuti a questo proposito: Francis Watson, «On the Miracle Catena in Epistula Apostolorum 4-5» (107-127); Jens Schröter, «Thomas unter den Evangelisten Zum Ort des Thomasevangeliums in der frühchristlichen Literatur» (193-216); Hugo Lundhaug, «“He who has seen me, has seen the father”. The Gospel of Philip's mystagogical reception of the Gospel of John» (253-275). L'obiettivo che essi si proponevano era di contribuire al dibattito in corso su questi documenti, riguardo sia alla loro relazione con i vangeli canonici, sia alla loro interpretazione, come anche al ruolo da essi svolto nello sviluppo letterario e teologico del cristianesimo primitivo. In quest'ambito il *Vangelo di Tommaso* continua a suscitare un particolare interesse, non solo a motivo delle numerose analogie con il Nuovo Testamento, ma anche dei frequenti contatti con l'antica tradizione di Gesù, elaborata in modo indipendente dai vangeli canonici. Anche in questo caso, un'ipotesi formulata dagli studiosi è che esso possa aver conservato versioni delle parole e delle parabole di Gesù più antiche di quelle contenute nei vangeli canonici. Nel percorso proposto dal nostro volume riceve adeguata attenzione anche l'*Epistula Apostolorum*, un altro scritto della prima metà del II secolo, il cui valore sta nel fatto di attestare l'esistenza di una raccolta dei quattro vangeli già qualche decennio prima sia dell'intervento di Ireneo, sia dell'operazione di Marcione. Un altro testo che in quest'ambito viene esaminato è il *Vangelo di Filippo*. Hugo Lundhaug lo mette a confronto con il Quarto Vangelo anzitutto per mostrare come sia stata sopravvalutata l'influenza del secondo sul primo, ma anche per ribadire una tesi che egli aveva già esposto in precedenti occasioni, che cioè il *Vangelo di Filippo* non sarebbe un testo valentiniano. Esso infatti assumerebbe un colore specificamente «valentiniano» solo se letto nella luce pregiudiziale dei teologoumena valentiniani.

Altri due studi sono dedicati alla tematica gnostica, affrontata questa volta da una prospettiva più generale. Il primo è quello di Christopher M. Tuckett, «Principles of Gnostic Exegesis» (278-309) il quale, dopo aver messo in guardia da un uso troppo disinvolto dell'aggettivo «gnostico», a motivo delle ambiguità e delle potenziali difficoltà che esso comporta, espone in queste pagine una sintesi dettagliata dell'esegesi praticata dai maggiori esponenti dell'area gnostica del II secolo. L'ampio percorso svolto consente a Tuckett di mostrare come molti

di essi conoscessero i vangeli canonici. Talvolta, addirittura, sembra quei vangeli avessero fornito loro la base per elaborare un nuovo insegnamento. Il secondo studio è quello di Tobias Nicklas, «Zwischen Redaktion und „Neuinszenierung“ Vom Umgang erzählender Evangelien des 2. Jahrhunderts mit ihren Vorlagen» (311-330), che invece indaga le modalità con le quali i vangeli del II secolo trattano i loro modelli di riferimento. L'ipotesi avanzata è che i vangeli del II secolo possano essere il risultato di un complesso processo editoriale. A partire dagli scritti più tardivi divenuti canonici, i loro autori avrebbero infatti rielaborato alcune narrazioni o creato nuovi testi, per rispondere alle mutate condizioni teologiche e sociali.

Come si può intuire da questa rassegna, il volume mette il lettore di fronte a una pluralità di approcci e a un'impressionante quantità di dati. Certamente, la complessità dei temi, come anche la varietà degli orientamenti, spiegano l'ampio ventaglio delle interpretazioni proposte. Non si può tuttavia ignorare che le conclusioni ricavate dallo studio di tutto questo materiale così disomogeneo manchino di univocità e che alcune posizioni risultino piuttosto opinabili, soprattutto quando mettono in discussione l'attendibilità della documentazione tradizionale per affidarsi a semplici ipotesi. Nonostante ciò, anche coloro che avvertono qualche riserva nei confronti delle posizioni qui documentate potranno apprezzare la ricchezza e la complessità del quadro del II secolo cristiano, che il volume ha consentito di ricostruire grazie agli strumenti acquisiti dalla ricerca recente.

Antonio Montanari
 Abbaye Notre-Dame de Bon-Secours
 994 route de Saint Estève
 F - 84570 Blauvac
 antoniomontanari1957@gmail.com

CICCARELLI M. – LEPORE L. (edd.), *Matteo, un vangelo per ammaestrare. Atti della Settimana Biblica Montecalvo Irpino (AV), 24-28 luglio 2017* (Dum loquetur 1), Natan Edizioni, Benevento 2019, p. 281, cm 24, s.i.p., ISBN 978-88-98134-41-0.

Il presente volume, che apre una collana di studi, dal suggestivo titolo «Dum loquetur», raccoglie i contributi della Prima settimana Biblica organizzata dall'Istituto Superiore di Scienze Religiose «S. Giuseppe Moscati» di Benevento. Il Vangelo secondo Matteo è stato il tema di questa settimana che ha visto la presenza di alcuni studiosi italiani che, in questi ultimi anni si sono distinti per aver approfondito la loro ricerca su questo Vangelo, mettendone in luce gli aspetti specifici coniugando rigore scientifico e divulgazione. Duplice il contributo di Santi Grasso, il primo articolo («Erode e Magi: Rifiuto e accoglienza. Il programma narrativo del vangelo di Matteo 'Mt 1-2'», 15-27), racconta del viaggio dei magi alla ricerca del neonato re dei Giudei, unico nella tradizione evangelica, puntuale e attento nel presentare il viaggio e l'incontro con Erode e con tut-

ti i capi dei sacerdoti, nella città di Gerusalemme. L'autore mostra bene come il racconto si presenta come un anticipo del rifiuto d'Israele in contrapposizione con l'accoglienza da parte dei lontani. Un'attenzione maggiore si sarebbe potuta riservare all'ultima parte del racconto, quando i magi come il patriarca Giacobbe e il giusto Giuseppe sono destinatari di un sogno rivelatore e risolutore. Il secondo contributo dello stesso autore riguarda il meraviglioso brano delle beatitudini («Le Beatitudini: un programma di felicità 'Mt 5,3-12'», 29-47). Le otto beatitudini matteane sono consegnate con il loro richiamo alla letteratura sapienziale, come un *unicum* da accogliere e vivere. L'unicità delle beatitudini, ricorda Grasso, la possiamo cogliere dal fatto che nella prima e nell'ultima beatitudine troviamo la stessa motivazione espressa come presente e non come promessa per il futuro: «perché di essi è il regno dei cieli» (vv. 3.10). Troviamo poi l'analisi di ogni soggetto dei macarismi. Possiamo dire con le parole dell'autore che «Tutte queste situazioni di sofferenza e di morte sono dichiarate da Gesù non più suscettibili d'infelicità ma ambiti all'interno dei quali continuare a vivere la felicità. Questo perché tali situazioni sono da capirsi alla luce dell'azione divina del regno che si realizza nella logica della morte e resurrezione ... accogliere per fede la forza di Dio che le trasformerà in occasione di resurrezione» (34).

Il lavoro di Francesco Di Feo («Gli apocrifi del Nuovo Testamento. I Vangeli apocrifi dell'infanzia. Una introduzione», 49-85) parte dall'interesse che questo genere di letteratura suscita in molti, grazie anche all'uso fatto di questo materiale in alcune opere, nel tentativo di gettare una luce su questo materiale. L'autore presenta nella prima parte la storia dell'uso del termine «apocrifo», che ritiene, nonostante la proposta di alcuni studiosi di fare ricorso a un altro termine, di poter conservare, «purché abbia una valenza, puramente pratica, senza sottolineare sostanziali o accezioni dispregiative» (63). Nella seconda parte, ferma la sua attenzione sul quel materiale che l'autore invita a chiamare «Apocrifi cristiani antichi» o «Letteratura cristiana apocrifa», proponendo di farne una categoria letteraria a sé stante, per essere maggiormente approfonditi e studiati: *Protovangelo di Giacomo*, *Vangelo dell'infanzia di Tommaso*, *Vangelo dello Pseudo-Matteo*, *Libro sulla natività di Maria*, *Vangelo arabo dell'infanzia*, *Storia di Giuseppe il falegname*. Sono questi i testi che sono presentati, con tutti i limiti di una sintesi, tuttavia la presentazione ha il pregio di introdurre il lettore in questa produzione letteraria che ha l'intenzione di trasmettere e sviluppare delle elaborazioni teologiche in forma narrativa, non disdegnando un linguaggio fiabesco, immaginifico, criptico.

Il contributo di Michele Ciccarelli («La stella che avevamo visto in oriente li precedeva» [Mt 2,9]: la fede nelle stelle come sfida e fascino per il Cristianesimo», 87-135) ci porta a contemplare l'affascinante mondo delle stelle. È indubbio che fin dai tempi antichi il cielo con le sue miriadi di stelle abbia conquistato l'uomo con il suo fascino. Fin dall'antichità l'uomo si addentra nello studio degli astri credendo in un collegamento con le vicende degli uomini. Il giudaismo prima e il cristianesimo dopo hanno subito il fascino del firmamento e degli studi degli antichi astronomi, utilizzati per misurare il tempo, dividere le stagioni e fissare il calendario, pur consapevoli e attenti al pericolo che questo poteva portare alla fede. Certo è che l'episodio dei magi dava la possibilità di addentrarsi

dentro realtà in bilico confrontate con l'ortodossia. L'articolo richiama quei passi del Nuovo Testamento con riferimento agli avvenimenti del cielo. Interessante, anche se breve, l'*excursus* riguardo all'osservazione degli astri, con le prime testimonianze mesopotamiche, egizie, persiane fino alla diffusione dell'astrologia nel mondo greco-romano che permettono di cogliere l'attenzione e la diffusione nel mondo antico di questa realtà. L'evangelista Matteo racconta che è proprio una stella, vista in Oriente, a guidare i magi nel luogo dove è nato Gesù. Il cristianesimo all'inizio del suo cammino ha dovuto confrontarsi allora con questa realtà. Così dal IV secolo, si decise di celebrare la nascita di Gesù, la vera luce, il vero sole che illumina e porta vita il 25 dicembre, il giorno in cui per volontà dell'imperatore Aureliano (214/215-275) si celebrava la nascita del dio sole invitato. Ed è proprio questa sovrapposizione del culto di Cristo, vero sole di giustizia, che ha determinato in modo decisivo il declino e la fine del culto degli astri e dell'influenza a essi attribuita sul destino degli uomini, anche se non ha eliminato completamente il fascino degli astri e dei loro movimenti letti non semplicemente come manifestazione della bellezza della creazione di Dio ma anche come influsso sulla vita dell'uomo.

L'apporto di Paolo Mascilongo («Matteo 13 e 18: uno sguardo d'insieme», 137-149) vuole consegnare una breve analisi delle parabole raccolte nel c. 13 del Vangelo secondo Matteo e sempre una breve analisi del discorso ecclesiale presente nel c. 18. Lo stesso autore ricorda il tono discorsivo del suo intervento «senza alcuna pretesa di scientificità o di esaustività» (137), che rende la lettura immediata. Forse ci si aspettava un confronto fra i due capitoli che rendesse più chiaro questo sguardo d'insieme. In più la totale mancanza di note e di una bibliografia impoverisce molto questo lavoro.

Il contributo di Roberto Palazzo («L'impatto del Vangelo con la cultura greco-romana», 151-158) ribadisce la necessità che il Nuovo Testamento deve essere studiato tenendo presente i luoghi, i tempi, le lingue e le culture che stanno dietro a queste composizioni. Dobbiamo ricordare che già l'Enciclica *Divino afflante Spiritu* di Pio XII (1943) invitava a conoscere quale fosse la mentalità degli antichi scrittori e il loro modo di ragionare, narrare e scrivere. Indubbio è l'influsso della cultura giudaica, ma non meno influente è la cultura greco-romana. Il vangelo di Cristo vedrà la nascita dentro queste realtà, ne sentirà l'influsso pur mantenendo la discontinuità per l'annuncio unico e irripetibile del Cristo salvatore.

Il lavoro di Gaetano Di Palma («Pietro secondo Matteo e la sua comunità – Mt 14,22-33; 16,17-19; 17,24-27», 159-181) ha come oggetto il materiale proprio di Matteo riguardo alla figura dell'apostolo Pietro. L'autore evidenzia come la figura di Pietro emerge nel racconto del primo evangelista, sia nel materiale in comune a Marco che in quello proprio, anche la collocazione di questi brani, presi in esame, rivela il particolare ruolo del primo apostolo riguardo alla comunità nascente. Infatti, i brani esaminati si trovano tra il discorso delle parabole sul Regno in 13,1-52 e quello sulla comunità 18,1-35. Interessante come l'autore, riguardo all'affermazione «*la mia Chiesa*», s'interroghi sulla possibilità che Gesù abbia potuto pronunciare il termine Chiesa – per molti studiosi, infatti, questo termine rispecchia uno sviluppo posteriore – e suggerisce di leggere in questa pa-

rola l'indicazione dell'assemblea liturgica, pari alle assemblee del popolo ebraico. La figura di Pietro rimane unica fra gli altri apostoli non solo per il suo legame con il Maestro, ma anche per il suo ruolo all'interno della nascente comunità, come indicato nella conclusione.

L'articolo di Stefania De Vito («Mitologia sulla nascita di bambini divini», 183-197) pone l'attenzione sui primi due capitoli del Vangelo secondo Matteo, presentando un interessante legame con i *plot* dei racconti mitologici sulla nascita di bambini divini. L'autrice parte dall'*incipit* del Vangelo «Libro della generazione di Gesù Cristo figlio di Davide, figlio di Abramo» e consegna al suo lettore in che modo questo «figlio di Davide» sia divenuto il padre di Gesù, per adozione. «La dinamica del narrare esplicativo – scrive l'autrice – non espone solo i fatti di una nascita verginale e miracolosa, ma conserva i tratti propri del racconto mitologico senza voler ridurre, però, l'evento della nascita di Gesù a pura mitologia. (186). Dopo aver consegnato una sintesi del racconto mitologico nel mondo antico, il suo valore e significato, viene ricordato come questa narrazione, s'inserisce dentro il racconto biblico che si presenta ricco di narrazioni di nascite miracolose e di genealogie. Per arrivare alla conclusione che questa tipologia narrativa «serve a ricordare che il nuovo inizio non è una data, ma è parte della storia: è il Dio che si fa carne in Cristo Gesù» (197).

Il contributo di Antonio Landi («Vigilanti e sapienti nell'attesa della parusia – Mt 24-25. La comunità matteana e il ritardo parusiaco», 199-225) riguarda l'ultimo grande discorso di Gesù alla presenza dei suoi discepoli. Siamo nei cc. 24 e 25 del Vangelo. L'occasione è la richiesta dei discepoli al Maestro di rivelare quando accadranno e quale sarà il segno della sua venuta e del compimento del mondo. L'autore ritiene, confrontando il testo marciano da cui Matteo parte, che l'aver spostato l'attenzione dalla distruzione del tempio (in Marco) alla parusia del Cristo sia dovuta, probabilmente, a questa crisi che la comunità cristiana sta vivendo a causa del ritardo della parusia. L'attenzione viene posta sui tre racconti parabolici attraverso i quali Gesù istruisce i suoi sul comportamento da avere nell'attesa del suo ritorno: il servo fedele o malvagio (24,45-51); vergini sagge e vergini stolte (25,1-13); i talenti (25,14-30). Rimangono fuori la piccola parabola del padrone di casa (24,43-44) e quella del giudizio finale (25,31-46). Rivelatrici anch'esse di quale deve essere la condotta del discepolo nell'attesa del ritorno del Signore. Interessante l'indicazione che Landi fa riguardo ai destinatari delle parabole, certo non più l'ascoltatore storico, ma il suo lettore, che è nella comunità cristiana e che vive il già dell'incarnazione-passione-risurrezione di Gesù e il non ancora del suo ritorno glorioso. Un'analisi attenta delle tre parabole permette di cogliere l'etica dell'attesa che l'evangelista Matteo consegna alla comunità in cammino. È nella conclusione che vengono evidenziati gli elementi propri del discepolo. Primo fra tutti il discepolo deve essere affidabile, in altre parole, essere capace di corrispondere alla fiducia e alle attese del Signore. Essere, inoltre, capaci di discernimento, distinguendo il vero dal falso, quello che è giusto da quello che è sbagliato fare. Infine deve essere intraprendente, come i primi due servi della terza parabola presa in esame. Si tratta della capacità di operare in maniera responsabile, secondo le proprie capacità conosciute dal Signore che ha affidato loro i talenti per farli fruttificare.

Il contributo di Cesare Marcheselli-Casale («Sulle orme del Risorto. Un percorso continuo dal Pre – al Post-Pasqua e viceversa – Mt 28,1-20. Condivisione di appunti», 227-254) mantiene lo stile degli appunti, immediato e schematico sul c. 28 del Vangelo di Matteo. L'autore distingue nel testo tre brani. Il racconto dell'evento della Pasqua costituisce il primo brano (28,1-10). Singolare in questo studio è la metodologia di analisi che sembra procedere per gradi. Dopo un primo approccio inter-lessicale che l'autore chiama «euristica propositiva» in cui non mancano i riferimenti agli altri racconti evangelici della risurrezione, si passa poi all'individuazione di «momenti nevralgici» colti nelle loro relazioni di dialogo. Il secondo brano è quello delle guardie (28,11-15), affrontato con delle brevi annotazioni. Nell'ultimo brano, quello del Risorto in Galilea (28,16-20), dopo aver presentato la struttura bipartita del brano, troviamo l'analisi dei singoli versetti. Possiamo finire usando le parole dell'autore con le quali si apre il suo articolo: «quel Sepolto, per tre anni vissuto uomo fra gli uomini, in carne e ossa, torna a essere Maestro per sempre, glorificato in seno al Padre eppure vivente nel suo corpo, la comunità ecclesiale-pasquale e in ogni singola persona» (227). Possiamo concludere che gli articoli presenti in questa raccolta, ci presentano contributi diversi e interessanti, che permettono al lettore di analizzare e nello stesso tempo spingere verso nuovi approfondimenti.

Roberto Mariani
Piazza San Salvatore, 2
00049 Velletri (RM)
robertomariani@libero.it

F. FILANNINO, *Tra il precursore e i discepoli: la missione di Gesù nel vangelo di Marco* (AnBib 224), Gregorian & Biblical Press, Roma 2019, p. 384, cm 23, € 28,00, ISBN 978-88-7653-712-7.

La presente monografia è la pubblicazione di una tesi dottorale discussa al Pontificio Istituto Biblico nel gennaio 2019. Francesco Filannino, sacerdote dell'arcidiocesi di Trani-Barletta-Bisceglie-Nazareth, è docente presso la Pontificia Università Lateranense e presso l'Università LUMSA (Roma). La prefazione (7-8) porta la firma di Henry Pattarumadathil, S.I., moderatore della tesi.

Come si vede dal titolo, l'oggetto del libro non è la missione di Gesù in Marco in se stessa o sotto tutti i suoi aspetti, ma in quanto collocata «tra il precursore e i discepoli». Il lavoro di Filannino infatti adopera una prospettiva comparativa, che prende le mosse dalla constatazione degli elementi comuni alla descrizione delle attività di Giovanni Battista, di Gesù e dei suoi discepoli nel Vangelo di Marco. «Tutti questi personaggi sono presentati come soggetti di predicazione, [...] i loro rispettivi annunci sono contraddistinti dalle esortazioni alla conversione», e «l'epilogo della loro missione è caratterizzato da una consegna nelle mani dei nemici e da avversità» (9). A partire da tali tratti condivisi, Filannino formula alcune domande: «È possibile parlare di unità fra le missioni di

Giovanni, di Gesù e dei suoi discepoli? E, in caso affermativo, in che cosa essa si fonda? Inoltre, questi elementi comuni da noi evidenziati assumono sempre il medesimo significato nella descrizione delle tre missioni o sono declinati in modo differente a seconda che si tratti del Battista, di Gesù o dei discepoli?» (10).

Dopo un'introduzione (9-21) che espone il tema e ne giustifica l'originalità attraverso un utile *status quaestionis*, l'opera si sviluppa in tre lunghi capitoli, uno per ogni personaggio: «La missione di Giovanni Battista» (23-104); «La missione dei discepoli di Gesù» (105-195); e «La missione di Gesù» (197-286). Seguono le conclusioni, la bibliografia e due indici, uno di citazioni bibliche e uno di autori.

Benché i tre capitoli appaiano simili in estensione e struttura, il loro scopo è diverso. Mentre il primo vuole raccogliere tutti i riferimenti di Marco all'attività di Giovanni, nel secondo si prendono in esame solo i principali testi riferiti ai discepoli, e nel terzo Filannino rinuncia a ogni pretesa di esaustività, limitandosi ad alcuni brani, scelti secondo il loro rapporto con i punti individuati nei capitoli precedenti. I testi selezionati per paragonare la missione di Gesù con quelle di Giovanni e dei discepoli sono i seguenti: per la predicazione del Regno e l'invito alla conversione, Mc 1,14-15; 3,7-12; per il battesimo e lo Spirito, Mc 1,9-11; 3,22-30; per l'universalità, Mc 7,24-30; per il rifiuto e le avversità, Mc 10,32-34; infine, per il tema dell'inserimento della missione di Gesù nella volontà di Dio, Filannino non analizza nessun brano in particolare, ma passa in veloce rassegna tutto il vangelo. Come ben segnalato dall'autore (197), se si volessero includere tutte le pericopi che riguardano la missione di Gesù in Marco, ci vorrebbe un commentario all'intero vangelo.

I risultati del primo capitolo vengono sintetizzati in due osservazioni, una formale e una di contenuto (98-104). Formalmente, tutti i riferimenti a Giovanni sono delle analessi, cioè dei testi che raccontano eventi accaduti prima del punto raggiunto dalla storia. Filannino riconosce che Mc 1,2-8 costituisce un'eccezione a questa descrizione, ma sostiene che si può parlare di una «qualità analettica» del brano, perché in Mc 1,1 si annuncia l'inizio del vangelo e questo comincia veramente con la predicazione di Gesù in 1,14-15 (99). Per quanto riguarda il contenuto, la conclusione del capitolo è che tutto quello che si dice di Giovanni in Marco ha un carattere prolettico e cristologico, perché si compirà in Gesù.

Nelle conclusioni del secondo capitolo (188-195), Filannino individua due fenomeni esattamente inversi a quelli identificati a proposito di Giovanni: nei riferimenti alla missione dei discepoli, abbiamo una forma narrativa prolettica, che guarda al futuro – cominciando dal «vi farò diventare pescatori di uomini» di 1,17 – e un contenuto analettico, in quanto tutto quello che i discepoli faranno o subiranno appare in continuità con quanto narrato del ministero di Gesù.

Alla fine del terzo capitolo, l'autore non offre una conclusione, ma rimanda alle conclusioni generali, presentate in dodici pagine che meritano una lettura attenta (287-298). La tesi centrale viene espressa così: «Mentre tra Giovanni e Gesù vi è sempre uno scarto nel significato dei singoli elementi richiamati, che permette di intravedere la novità portata da Gesù rispetto al suo precursore, tra Gesù e i discepoli si può parlare di una piena continuità, per cui ogni elemento ha il medesimo significato tanto nella missione del primo quanto in quella dei secondi»

(290). Questa affermazione viene poi sviluppata secondo le caratteristiche comuni alle tre missioni. Per esempio, per quanto riguarda la predicazione e la conversione, Filannino sostiene che Giovanni parla sempre in riferimento al futuro. «Egli predica un battesimo di conversione che è in vista della remissione dei peccati (Mc 1,4), attesa nel giudaismo per il tempo finale» (290, e cf. p. 41, con un rimando a Ger 31,34; Ez 36,25-27; Zc 13,1). La predicazione del Battista annuncia «la venuta di uno più forte di lui, che avrebbe battezzato in Spirito Santo (Mc 1,7-8), anch'esso oggetto delle speranze escatologiche giudaiche» (291). Invece, nella predicazione di Gesù si proclama qualcosa di già accaduto: il Regno si è avvicinato, il tempo si è compiuto. La sua predicazione è accompagnata da esorcismi e guarigioni, mentre di Giovanni non si racconta nessun prodigio. I discepoli predicano come Gesù: annunciano il regno e fanno miracoli. Simili osservazioni vengono proposte in rapporto al battesimo e lo Spirito (292-293), all'universalità (294-295) e al rifiuto e alle avversità (295-297). In questo ultimo punto, Filannino osserva bene che alla morte di Giovanni non viene attribuito nessun valore salvifico o espiatorio, come invece accade con la morte di Gesù (10,45). Aggiunge che, in continuità con Gesù, si riconosce un valore simile alle sofferenze dei discepoli: «Marco attribuisce anche alle loro avversità e al loro tragico destino una partecipazione all'efficacia della morte di Gesù, legando indissolubilmente la loro sorte alla redenzione operata da Gesù nel mistero pasquale» (296). Questa è un'affermazione interessante, che forse richiedeva una giustificazione più dettagliata.

In sintesi, il lavoro di Filannino ha il doppio merito di aver identificato un argomento originale e di averlo sviluppato con intelligenza e competenza. Nell'enorme produzione bibliografica degli ultimi decenni sul vangelo di Marco, mancava infatti una monografia che facesse dialogare i testi su Giovanni Battista con le figure centrali del racconto, Gesù e i suoi discepoli. Le conclusioni dei primi due capitoli e quelle finali risultano convincenti e non banali. In genere, merita un giudizio positivo anche l'esegesi dei singoli brani. Dopo aver chiarito alcune questioni introduttive (delimitazione e struttura interna) Filannino ne propone uno studio intratestuale e intertestuale, con grande attenzione alla letteratura secondaria. Di solito, la soluzione proposta a un problema interpretativo è equilibrata e solida. Per esempio, in un testo assai difficile, Mc 1,2-8, è ben riuscita l'argomentazione tesa a mostrare che «il messaggero» è solo Giovanni e che pertanto questa figura non può essere riferita anche a Gesù, come sostenuto da alcuni autori recenti (cf. 38). Sempre a proposito dell'esegesi, è da lodare la scelta di privilegiare la coerenza dei testi. Essa appare, per esempio, nel tentativo di risolvere la tensione fra le due frasi di Gesù riportate in 9,12 (78-81) o nel commento a 3,22-30, dove alcuni autori vedono una contraddizione fra il v. 27 e i vv. precedenti (244-258). Inoltre, il libro è ben scritto, con uno stile elegante e preciso. La bibliografia è abbondante, aggiornata e variegata dal punto di vista linguistico, con numerose opere in italiano, inglese, francese, tedesco e spagnolo.

Passando a qualche annotazione critica, penso che alla monografia manchi una definizione più precisa del metodo d'analisi. Nell'introduzione, Filannino difende l'impiego di una «convergenza di metodologie» (18) grazie alla quale si eviterà di applicare categorie aprioristiche ai testi. «Non è la metodologia che deve comprimere il testo in uno scomodo letto di Procuste, impedendone la piena

comprensione. Piuttosto, è il testo che, alla luce dei suoi aspetti letterari e dei suoi contenuti, suggerisce all'interprete quelle metodologie di lettura che, in un'illuminante sinergia, permettano di rivelare meglio i significati in esso celati» (18). Senz'altro, è più che legittima l'intenzione di evitare apriorismi che forzino i testi. È vero che i metodi devono subordinarsi ai testi e non viceversa. Tuttavia, se ben utilizzati, i metodi rispettano la natura dei testi, permettono di risparmiare sforzi, concentrandosi su alcuni aspetti, e offrono uno spazio comune agli studiosi dove poter confrontare le proprie letture. Da parte sua, l'opzione per una «convergenza di metodologie» comporta qualche svantaggio, in quanto si rinuncia a usare un metodo fino in fondo. Concretamente, nel libro non si sfruttano alcuni strumenti offerti dall'analisi narrativa che sarebbero stati di grande utilità: si tiene poco conto delle strategie per la caratterizzazione dei personaggi e si sente la mancanza di una maggiore considerazione della progressione della trama.

Infine, l'esegesi dei testi praticata da Filannino è equilibrata e intelligente, come detto sopra, ma non sempre ne risulta chiara la rilevanza per rispondere alle domande centrali della ricerca. Detto in un altro modo: a volte – specialmente nel terzo capitolo – non si coglie quale sia il rapporto fra l'abbondante informazione raccolta nell'analisi dei testi e le domande poste all'inizio della ricerca. Prendendo un esempio fra altri possibili: dopo aver letto tre belle pagine (236-238) sul significato di «come una colomba» in 1,10, il lettore si chiede se era proprio necessario questo approfondimento per una comprensione della missione di Gesù in paragone con le altre due. Nonostante i problemi evidenziati, il lavoro di Filannino rappresenta un importante contributo alla comprensione del Vangelo di Marco come un testo coerente. È particolarmente apprezzabile l'integrazione di uno studio approfondito della caratterizzazione di Giovanni Battista in una monografia che prende in considerazione l'intero vangelo.

Juan Carlos Ossandón
Pontificia Università della Santa Croce
Via dei Farnesi 83
Roma 00186
ossandon@pusc.it

R. CAVALLERI, *La funzione di 1Cor 1,26-2,5 nei capitoli 1-4 della Prima lettera ai Corinti. Analisi, modelli letterari, uso della Scrittura, interpretazione* (Studi e ricerche), Cittadella Editrice, Assisi 2020, p. 329, cm 21, € 19,50, ISBN 978-88-308-1734-0.

Il volume contiene la Tesi di Laurea difesa alla Pontificia Università Urbaniana sotto la direzione del Prof. Andrzej M. Gienius, che nella *Presentazione* parla giustamente di «un ottimo studio che fa onore all'Urbaniana». L'autrice, di origine sarda, è una consacrata che ha insegnato per anni alla Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna e attualmente fa opera di collaborazione pastorale nella Diocesi di Frosinone con il vescovo Ambrogio Spreafico, il quale nella *Prefazio-*

ne loda il lavoro in quanto è «passo importante nella chiarificazione e nell'applicazione delle metodologie ermeneutiche bibliche».

In effetti si tratta di una ricerca di eccellente livello scientifico, applicata all'ambito neotestamentario e paolino, che specificamente colma un vuoto sulla portata argomentativa delle due pericopi di 1Cor 1,26-31 e 2,1-5 e sulla loro funzione in rapporto al contesto epistolare. Infatti si tratta dello studio di due pericopi diverse, nonostante che nel titolo del libro esse vengano assommate in una sola, anche se forse sarebbe stato meglio disgiungerle in due diverse sigle di citazione. A esse comunque l'autrice premette una opportuna *Introduzione* (9-15), che richiama gli opposti giudizi sommari dati da autori del passato sul cristianesimo con riferimento alla formulazione delle antitesi presenti nei due brani in questione, siano essi giudizi razionalistico-spreghiativi (come l'origeniano Celso, Giordano Bruno, Wilhelm Bousset, Friedrich Nietzsche) oppure spiritualistico-enfatici (come la spiritualità russa dei «pazzi per Cristo» o l'elogio della follia di Erasmo da Rotterdam). Qui di seguito intendo passare in rassegna passo dopo passo lo svolgimento dell'analisi esegetico-retorica, che Cavalleri sviluppa in quattro capitoli, sapendo bene che non è possibile dar conto di tutti i dettagli del denso lavoro svolto.

Il primo capitolo offre una «Breve panoramica degli studi precedenti» (7-43). L'autrice mette in luce la diversità degli approcci esegetici alle due pericopi in oggetto: nella prima (1,26-31) è stata messa in evidenza la situazione sociale della comunità di Corinto con la sottolineatura della condizione misera di quei cristiani; nella seconda (2,1-5) si è sottolineata l'esclusione da parte di Paolo di un annuncio dotto e sapiente. L'esito di queste ricerche dà soltanto l'immagine di una comunità cristiana caratterizzata da un basso livello sia sociale che culturale, sicché l'annuncio evangelico sembra essere in netta opposizione alla necessità di una buona istruzione umana e filosofica. Cavalleri esamina con acutezza tutta una serie di studi che, a suo giudizio, hanno impiegato modelli di tipo sociologico, retorico, midrashico, ma purtroppo hanno tralasciato di agganciare le due pericopi al più ampio interesse tematico del contesto che, oltre al tema dello scandalo della parola della Croce, conferisce al discorso paolino una notevole importanza di ordine ecclesiologico riferita alla situazione delle divisioni interne alla comunità corinzia.

Il secondo capitolo è intitolato «Il contesto più ampio: l'argomentazione di 1Cor 1-4» (45-105). Prima di passare all'analisi delle due pericopi, trattate poi nei due capitoli successivi, qui si prende in considerazione l'argomentazione contestuale svolta da Paolo nell'intera unità epistolare dei primi quattro capitoli di 1Cor. Dopo aver valutato altre proposte di modelli compositivi dell'insieme del testo (tematico-epistolare, midrashico, retorico, con una quindicina di rispettivi autori), Cavalleri precisa che non basta elencare i diversi argomenti, essendo invece necessario chiarire se esiste un legame logico tra di loro, cioè precisamente tra le tre tematiche della sapienza, della croce e delle divisioni, e la tematica propriamente ecclesiologica; infatti il termine *ekklesia*, pur essendo lessicalmente periferico (in 1,2 e in 4,17), potrebbe condizionare l'intero discorso. Perciò, diversamente da chi scorge la *propositio* in 1,10 (al cui tema delle fazioni non può essere legato l'intero testo epistolare), si comincia con l'individuare la *propositio*

in 1,17 («Cristo mi ha mandato non a battezzare ma ad annunciare il Vangelo»), confermata da 1,18 sulla croce come contenuto dell'annuncio, che a sua volta è ribadito dalle *subpropositiones* di 1,18; 2,6; 3,5. Su questa base la Cavalleri individua due momenti argomentativi: uno teo-cristologico che nella croce di Cristo vede la rivelazione di una nuova sapienza divina (in 1,18–2,5) e uno pneumatologico secondo cui questa rivelazione avviene mediante lo Spirito (in 2,6–3,4). Una *peroratio* è poi formulata in 3,18–23 per esortare chi all'interno della comunità si crede sapiente a considerarsi invece stolto. Quindi è inevitabile tener conto di una argomentazione ecclesiologica svolta da Paolo ed emergente soprattutto in 3,5–17 sulla identità degli apostoli e di Paolo stesso. Sicché l'Apostolo, pur partendo dalla constatazione delle divisioni comunitarie, non risolve il problema con una semplice esortazione, ma richiama il fondamento dell'identità cristiana, basando l'imperativo del fare sull'indicativo dell'essere.

Il terzo capitolo, «La chiamata e la scelta dei Corinti: 1Cor 1,26–31» (107–196), affronta la discussione sulla prima delle due pericopi oggetto di studio. Diciamo subito che, secondo la Cavalleri e contrariamente a una diffusa interpretazione del testo, il brano non ha come scopo di far conoscere la bassa condizione sociale della comunità corinzia, ma piuttosto di far prendere atto che i criteri della sapienza di Dio connessa alla follia della croce sono visibili anche nella concreta esperienza dei suoi membri comunque non riducibile a mera fiction argomentativa. Per fare ciò Paolo coinvolge emotivamente i destinatari anche esagerando le sue affermazioni: l'accentuazione del testo non è né sociologica né antropologica, poiché invece le figure retoriche mettono in luce l'azione divina che chiama, sceglie, svergogna, annulla e opera la salvezza. L'analisi del testo è fatta con grande minuzia, facendo emergere svariate figure retoriche riprese sia da Aristotele e Quintiliano e in genere dalla retorica antica (specialmente sull'importanza del *pathos*), sia dalle tecniche rabbiniche nella interpretazione delle Sacre Scritture (per esempio nell'eco di Is 41,9–14 in 1Cor 1,27–28 o di Ger 9,22–23 in 1Cor 1,29–31). Ciò che sta a cuore a Paolo è di stabilire che nessuno può avere un vanto personale, se non nel Signore. Con ciò risulterà più semplice ai destinatari accettare e convincersi che anche nell'Apostolo e nel suo annuncio si manifesta la stessa sapienza paradossale di Dio.

Infatti il quarto capitolo è dedicato alla pericope successiva con la sua supplementare portata argomentativa: «Seconda prova (1Cor 2,1–5): Paolo e il suo annuncio» (197–271). Dopo aver considerato la comunità dei destinatari, ora Paolo fa riferimento a se stesso e alla propria qualità di umile annunciatore. L'impiego del concetto di *mysterion* dimostra l'insondabilità della sapienza divina connessa con la croce e con il suo annuncio. L'accento posto sulla centralità di «Gesù Cristo e questi crocifisso» dimostra comunque la necessità di una conoscenza, che non è riducibile a pura «gnosi» intellettuale ma consiste semiticamente nel riconoscere e accogliere la presenza e l'azione di Dio nell'evento del Crocifisso e del suo annunciatore (da confrontare con una possibile eco di Dn 2). A questo nocciolo dell'evangelo si confà la modalità dell'annuncio stesso. Ed è a questo proposito che si riferiscono i concetti di debolezza, timore e tremore, qualificati con la figura retorica (da me ignorata e assente nei comuni manuali di retorica) del *cleuasma* (dal greco *chleuazein*, «sminuire», opportunamente spiegato a

p. 269) unita a quella della *diallage* o accumulazione di concetti, che enfatizzano l'idea di insufficienza rispetto alla grandezza del mistero in oggetto. Con ciò Paolo, non solo avverte la propria povertà di fronte alla missione che gli è stata affidata, ma dimostra che è consapevole del valore e della forza del suo messaggio. Anche la combinazione dei due vocaboli *logos* e *kérygma* in 2,4 conferisce al primo un valore positivo di nobiltà, mentre poco prima in 2,1 era negativamente associato a una sapienza mondana. Quindi, a differenza di 1,26-31, dove si faceva leva sul *pathos* con i Corinti, qui le figure del discorso sono orientate a presentare l'*ethos* dell'annunciatore. Il risultato è che l'annuncio e insieme il suo annunciatore risultano un riflesso della debolezza del Crocifisso e, in quanto tali, conformi alla sapienza di Dio.

Infine, nelle «Conclusioni» (273-282) si riprende in sintesi la funzione dei due passi esaminati, 1Cor 1,26-31 (sulla pochezza della comunità) e 2,1-5 (sulla debolezza dell'annunciatore), considerati come due prove a dimostrazione della *propositio* di 1,17 attraverso la *subpropositio* di 1,18. Essi vengono qualificati come due *exempla* retorici (*paradeigmata* secondo Aristotele), che non hanno lo scopo di indurre all'imitazione ma di provare la veridicità di quanto affermato nelle *propositiones*. Il primo dei due si caratterizza per il *pathos* che tende a coinvolgere i destinatari nel tema della croce come sapienza, mentre il secondo è l'*ethos* di Paolo a convergere sulla debolezza del Crocifisso. Entrambi, conformemente alla *Retorica* di Aristotele, seguono l'esposizione del *logos* in 1,18-25 e confermano la verità anche da un punto di vista vissuto ed esperienziale di quanto in esso dichiarato. Così, secondo le parole di Cavalleri, Paolo «dimostra che, per riconoscere la *sophía* divina, è necessaria la rivelazione e l'intervento dello Spirito di Dio. Viene così affermata non l'esclusione della ragione, ma il suo limite e il suo superamento» (280). Questa conclusione mi ricorda uno dei *Pensieri* di Pascal, secondo cui «l'ultimo passo della ragione sta nel riconoscere che c'è una infinità di cose che la superano: essa non è che debole cosa, se non giunge a riconoscerlo (Elle n'est que faible, si elle ne va jusqu'à connaitre cela)». In ogni caso, Cavalleri chiude la sua ricerca ribadendo che la finalità ultima dell'argomentazione paolina con i suoi *exempla* è prettamente ecclesiologica: per dare una soluzione alle contese comunitarie Paolo insiste sul fondamento teo-cristologico della Chiesa, a cui rimandano le metafore della piantagione, della costruzione e del tempio richiamate in 3,5-17. Ma l'autrice riconosce onestamente che l'approfondimento di questa finalità richiederebbe un'altra ricerca ulteriore, nei confronti della quale comunque ritengo che il presente studio abbia un importante valore di propedeutica e insieme di fondazione. Semmai, sarebbe stato utile allargare l'orizzonte oltre i primi quattro capitoli per suggerire come essi si inseriscono nell'insieme della lettera.

In ogni caso, personalmente non posso che esprimere compiacimento per l'insieme del lavoro, che tra l'altro si chiude con un'ampia *Bibliografia* (285-322). Roberta Cavalleri ha dimostrato di saper dibattere un'importante questione con le tecniche appropriate di una intelligente esegesi fatta non solo di conoscenza aggiornata delle varie produzioni di altri autori, ma soprattutto di adeguata attenzione alla strutturazione espositiva del testo, di comparazione interculturale specie nel settore della retorica, e in modo particolare di positiva ca-

pacità nel cogliere il succo fruttuoso delle componenti di messaggio inerenti al testo stesso. Sicché il volume sarà sicuramente utile e anzi indispensabile per lo studio, non solo della lettera paolina, ma ancor più delle feconde tematiche in essa implicate.

Romano Penna
Via Aurelia Antica, 284
00165 Roma
romanopenna@gmail.com

D. MÜLLER – M. SIGISMUND (edd.), *Studien zum Text der Apokalypse III* (ANTF 51), Berlin- Boston, MA 2020, p. XII-435, cm 23, € 119,95, ISBN 978-3-11-065827-9.

Dal 1963 l'Istituto che a Münster si occupa della ricerca sul testo del NT (*Neutestamentliche Textforschung*) sta pubblicando studi che rappresentano un punto di riferimento assoluto per quanto riguarda la critica testuale e la storia del testo e che sono raccolti nella prestigiosa serie *Arbeiten zur Neutestamentlichen Textforschung* (ANTF). Questa collezione si propone di fornire le edizioni più precise e gli strumenti più aggiornati in funzione dell'analisi del testo del NT e delle prime traduzioni e costituisce così una sorta di *forum* di massimo livello, dove i migliori esperti a livello internazionale hanno la possibilità di condividere i risultati del loro lavoro, frutto di un esame e di un confronto costante.

Il progetto a lungo termine, approvato e sostenuto dalla *Deutsche Forschungsgemeinschaft*, è finalizzato alla *Editio Critica Maior* (ECM) dell'intero NT. In questo quadro, l'Apocalisse è venuta ad assumere negli ultimi anni una particolare rilevanza. Le attuali edizioni infatti, per quanto assolutamente pregevoli per ciò che concerne il loro retroterra storico-critico, mettono a disposizione unicamente un testo che in crescente misura lascia irrisolti un sempre maggior numero di problemi. L'esigenza di una profonda revisione, del resto, era messa in risalto già da tempo, anche al di fuori di questo ambito specifico; per una ricostruzione della questione, si rimanda ai contributi di Juan Hernández, ricercatore della facoltà di Bethel University (MN, USA), autore tra l'altro dello studio *Scribal Habits and Theological Influences in the Apocalypse. The Singular Readings of Sinaiticus, Alexandrinus, and Ephraemi* (WUNT 2/218, Tübingen 2006).

Gli studiosi che hanno messo mano a questo lavoro si sono trovati di fronte a un'impresa allo stesso tempo ardua e affascinante. Ardua, perché sono da considerare a tutti gli effetti come dei pionieri nel *mare magnum* dell'ECM; affascinante, a motivo della straordinaria tradizione testuale (manoscritti greci, versioni e citazioni patristiche) e paratestuale riguardante l'Apocalisse.

I loro primi contributi erano già stati raccolti recentemente, ad opera della casa editrice De Gruyter, in due corposi volumi (attorno alle cinquecento pagine

ciascuno): il primo curato da Marcus Sigismund, Martin Karrer e Ulrich Schmid (*Studien zum Text der Apokalypse*, ANTF 47, Berlin-Boston, MA 2015) e il secondo curato da Marcus Sigismund e Darius Müller (*Studien zum Text der Apokalypse II*, ANTF 50, Berlin-Boston, MA 2017). Il lavoro testimonia innanzitutto i risultati inerenti il concreto lavoro editoriale, frutto della fase iniziale di supporto al progetto, che viene sviluppato presso l'*Institut für Septuaginta und biblische Textforschung* (ISBTF) della *Kirchliche Hochschule Wuppertal-Bethel*. Gli altri studi, invece, derivano principalmente da *workshop* internazionali, tenutisi però sempre nell'ambito del piano editoriale. A questi volumi se ne è aggiunto poi un terzo, curato da Marcus Lembke, Darius Müller, Ulrich Schmid e Martin Karrer (*Text und Textwert der griechischen Handschriften des Neuen Testaments*, ANTF 49, Berlin-Boston, MA 2017), dedicato specificamente al testo e al valore testuale (*Text und Textwert*) dei testimoni dell'Apocalisse. Alla fine della prima fase di questo progetto editoriale, e quindi al momento della pubblicazione dei tre volumi, si poteva contare sulla registrazione in una banca dati e, complessivamente, sulla interpretazione di 180 di tutti i circa 308 manoscritti greci dell'Apocalisse conosciuti; e di questi 180, circa 125 apparivano già inclusi nel volume *Text und Textwert*.

Negli anni successivi, il processo di analisi e trascrizione dei testimoni e di completamento di quello che potrà essere considerato a tutti gli effetti il nucleo originario per la ECM dell'Apocalisse non si è arrestato, come risulta attestato nel terzo volume della collezione (*Studien zum Text der Apokalypse III*, ANTF 51), curato da Darius Müller e Marcus Sigismund, coadiuvati da Matthias Geigenfeind, e dato alle stampe nei primi mesi del 2020.

Il volume risulta composto da quattro parti.

La prima parte offre un rapporto dettagliato di Marcus Sigismund sullo stato di avanzamento del progetto (3-22). È simpatico e allo stesso tempo significativo come l'autore, per sintetizzare la fatica e l'anelito che caratterizzano il percorso messo in atto, si rifaccia al motivo «It's a Long Way to Tipperary», tratto da una canzone diventata famosa nel secolo scorso, soprattutto in tempo di conflitto, ma composta originariamente come lamento di un lavoratore irlandese che si trovava a Londra, lontano da casa; il sentimento che comunica, quindi, non è tanto l'ambizione di compiere qualche cosa di memorabile, quanto piuttosto il desiderio di giungere presto alla mèta sospirata.

La seconda parte entra invece nel vivo della questione, concentrandosi sull'ampia tradizione greca. Innanzitutto, Markus Lembke e Darius Müller delineano un quadro inerente la raccolta e la valutazione dei codici minuscoli che risultano meno accessibili (25-80). Poi Marcus Sigismund mette a fuoco le citazioni riportate da Gregorio Palamas, teologo e mistico del XIV secolo; monaco del *Monte Athos*, divenne Arcivescovo di Tessalonica ed è conosciuto come un esponente eminente della teologia esicasta, tanto che alcune delle sue opere sono raccolte nella *Filocalia* (81-108). Sempre Marcus Sigismund si sofferma infine sulla forma e sulla funzione delle citazioni riportate da Teodoro detto *lo Studita*, monaco bizantino vissuto tra l'VIII e il IX secolo e noto soprattutto per il gran numero di testi liturgici da lui composti, ancora oggi utilizzati nella Chiesa ortodossa (109-124).

La terza parte è dedicata alle versioni. Più specificatamente, Matthias Geigenfeind rivolge l'attenzione alla *Vetus latina*, soffermandosi in particolare sulle relazioni con la tradizione greca (127-256); Curt Niccum mette poi a fuoco quello che può essere considerato il primo testo etiopico, ricostruito sulla base dei nuovi manoscritti accessibili (257-288); quindi Nino Sakvarelidze si sofferma sulla tradizione georgiana (289-312), Martin Heide sulla prima testimonianza testuale araba (313-358) e Marcus Sigismund su una citazione di Ipazio, vescovo di Efeso del VI secolo, particolarmente attivo nella lotta contro il monofisismo (359-368).

Infine, la quarta parte è riservata all'apparato paratestuale e presenta un'edizione delle glosse marginali (*scholia*) del manoscritto minuscolo del tredicesimo secolo GA 2323, assemblata da Peter Malik ed Edmund Gerke, ai quali si deve sia la traduzione che la cura (371-416).

Come si può facilmente intuire, il presente volume, in linea con quelli precedenti, si muove decisamente nell'ambito tecnico e altamente specialistico della critica testuale, con un utilizzo degli strumenti che la metodologia scientifica mette a disposizione, in ordine alla catalogazione e alla comprensione del testo. Di conseguenza, la lettura può risultare non semplice se non addirittura particolarmente ostica, soprattutto in quei contributi che necessitano, oltre che di una predisposizione e di una passione personale, anche di una particolare attitudine e competenza. In tal senso, possono essere di aiuto gli indici accurati che si trovano alla fine del volume, nonché la bibliografia specifica e aggiornata, posta al termine di ogni singolo studio. Anche l'utilizzo di nuovi artifici informatici, computati nell'attuale scienza dell'*editing*, risulta quanto mai prezioso.

Quello che è certo è che i saggi raccolti in questo volume si collocano all'avanguardia per quanto riguarda lo studio del testo e sono indice di una notevole innovazione – in riferimento soprattutto alla revisione, alla completezza e alla accuratezza dei dati, nonché alla modifica dei raggruppamenti testuali – di cui ci si renderà veramente conto soltanto nel tempo. In particolare, come era già stato intuito da Ulrich Schmid, l'applicazione del metodo genealogico basato sulla coerenza ha permesso di ovviare al problema della contaminazione e della mescolanza che caratterizzano la tradizione testuale dell'Apocalisse. Un apporto essenziale in tal senso è derivato anche dalla scelta coraggiosa di abbandonare le sigle classiche dei manoscritti, come già lo stesso Schmid aveva cominciato a fare, per adottare invece delle denominazioni più specifiche, così da identificare, all'interno dell'intera tradizione manoscritta, delle unità collegate tra loro da varianti testuali, tali da mettere nelle condizioni di risalire al possibile testo originario (*Ausgangstext*). Già rispetto ai primi studi di Schmid e ai volumi precedenti della serie è evidente lo sviluppo e il miglioramento di questo metodo, fortemente basato sulla genetica e sulla interrelazione delle forme testuali, per cui l'auspicabile aggiunta di nuovi approcci e accorgimenti, anche al di fuori del progetto sostenuto dalla *Deutsche Forschungsgemeinschaft*, non potrà che rendere il lavoro ancora più fine e accurato.

In definitiva, è difficile non rimanere impressionati dall'orizzonte che i contributi di questo volume aprono ulteriormente e rendono sempre più nitido, in relazione a un testo tanto complesso e allo stesso tempo unico come l'Apocalisse. Ed è affascinante intravedere nella successione di questi studi come il proposito

iniziale di Kurt Aland inerente l'ECM prenda sempre più forma proprio nell'ultimo libro del NT, caratterizzato da una configurazione e da una tradizione testuale che lo differiscono da tutti gli altri libri, ma che forse proprio per questo rendono la sfida ancora più intrigante ed emblematica.

Luca Pedroli
Pontificio Istituto Biblico
Piazza della Pilotta, 35
00187 Roma
luapedroli70@gmail.com

LIBRI RICEVUTI

- ASSOCIAZIONE PER IL REFETTORIO AMBROSIANO, «*Acqua di sopra e acque di sotto*». *Lecture e interpretazioni di testi sacri*, a cura di E. BORGHI – G. SAVINA, Edizione Terra Santa, Milano 2020, p. 96, cm 20,5, € 10,00, ISBN 978-88-6240-819-6.
- BRUNI L., *Più grandi della colpa. Una rilettura di Samuele*, EDB, Bologna 2020, p. 256, cm 20, € 18,50, ISBN 978-88-10-55961-1.
- COCCHINI F., *Il Cantico dei Cantici. Una parola ha detto Dio, due ne ho udite*, EDB, Bologna 2020, p. 83, cm 19, € 10,00, ISBN 978-88-10-57133-0.
- DE SANTIS M., *Il Risorto. Indagine teologica sui racconti evangelici* (CSB 94), EDB, Bologna 2020, p. 226, cm 21, € 21,50, ISBN 978-88-10-41046-2.
- DI PINTO L., *Ospitare lo straniero. Cultura e teologia dell'ospitalità nella Bibbia* (Sponde), Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2020, p. 128, cm 21, € 13,00, ISBN 978-88-6124-859-5.
- DI PINTO L., *Scegliere le vita. Fondamenti biblici della teologia morale* (Ai crocevia), Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2020, p. 203, cm 21, € 20,00, ISBN 978-88-6124-872-4.
- Encyclopedia of the Bible and Its Reception, vol. 18: Mass – Midnight*, De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2020, p. XXVIII-1228, cm 24,5, € 259,00, ISBN 978-3-11-031335-2.
- FELMAN A. – SANDOVAL T.J. (edd.), *Petitioners, Penitents and Poets. On Prayer and Praying in Second Temple Judaism* (BZAW 524), De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2020, p. XI-288, cm 23, € 86,95, ISBN 978-3-11-062040-5; e-ISBN (PDF) 978-3-11-062452-6; e-ISBN (EPUB) 978-3-11-062134-1; ISSN 0934-2575.
- GARGANO I., *Lectio divina sul Vangelo di Giovanni*, EDB, Bologna 2020, p. 302, cm 24, € 32,00, ISBN 978-88-10-20170-1.
- GARIBBA D., *La Giudea di Gesù. Dalla morte di Erode il Grande alla fine del regno di Agrippa I (4 a.C. – 44 d.C.)* (oi christiano 29), Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2020, p. 206, cm 21, € 22,00, ISBN 978-88-6124-842-7.
- KRISPENZ J. (ed.), *Scribes as Sages and Prophets. Scribal Tradition in Biblical Wisdom Literature and in the Book of the Twelve* (BZAW 496), De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2020, p. VIII-300, cm 23, € 99,95, ISBN 978-3-11-047727-6; e-ISBN (PDF) 978-3-11-048360-4; ISBN (EPUB) 978-3-11-048243-0; ISSN 0934-2575.
- MANDIROLA R., *La gioia di seguirti. Lettura meditata della lettera ai Filippesi*, EDB, Bologna 2020, p. 291, cm 21, € 24,00, ISBN 978-88-10-51380-4.
- MANINI F., *Libri storici*, EDB, Bologna 2020, p. 346, cm 19,5, € 30,00, ISBN 978-88-10-43225-9.
- MANZI F. (ed.), *Dove soffia lo Spirito. L'azione salvifica dello Spirito Santo nella storia della Chiesa*, Ancora, Milano 2020, p. 220, cm 21, € 22,00, ISBN 978-88-514-2331-5.
- MATOSÉS X. – BENZI G. – PUYKUNNEL S.J. (edd.), *L'animazione biblica dell'intera pastorale. Fondamenti, approfondimenti e prospettive* (Nuova Bibliote-

- ca di Scienze Religiose 68), LAS, Roma 2020, p. 178, cm 24, € 12,00, ISBN 978-88-213-1384-4.
- NICCACCI A., *Sintassi del verbo ebraico nella prosa biblica classica*, Seconda edizione riveduta e ampliata, a cura di G. GEIGER (Analecta 88), Edizioni Terra Santa, Milano 2020, p. 304, cm 24, € 28,00, ISBN 978-88-6240-704-5.
- PASZKO P., *Mundus inversus nei cantici femminili dell'Antico Testamento* (AnBib 227), Gregorian & Biblical Press, Roma 2019, p. 429, cm 23, € 35,00, ISBN 978-88-7653-719-6.
- PETTINACCI M. (ed.), *Osiamo dire... percorsi di parrhesia* (Echi teologici), EDB, Bologna 2020, p. 149, cm 21, € 15,00, ISBN 978-88-10-21404-6.
- PITTA A., *Romans, The Gospel of God* (AnBib. Studia 16), Gregorian & Biblical Press, Roma 2020, p. 322, cm 23, € 36,00, ISBN 978-88-7653-720-2.
- SEIDL T., *Nach Weinen und Klagen Lohn und Hoffnung. Sprachwissenschaftliche Analysen zum „Trosthüchlein Jeremias“ (Jer 30-31)*, EOS – Editions Sankt Ottilien, Sankt Ottilien 2020, p. 247, cm 21, € 29,95, ISBN 978-3-8306-7996-7.
- VIGNOLO R., *Giuda il traditore*, EDB, Bologna 2020, p. 74, cm 18, € 9,00, ISBN 978-88-10-569184.

MASSIMO NARO

Scienza della realtà

La riflessione di Romano Guardini
sul senso della teologia

Romano Guardini (1885-1968), teologo e filosofo della religione, docente nelle Università di Berlino e di Monaco, propose agli studenti e agli uditori delle sue lezioni una «visione del mondo» cristianamente ispirata. Cioè un'interpretazione della storia, della cultura e dell'esistenza umana elaborata mediante una particolare chiave ermeneutica: la Parola di Dio.



Il volume spiega come Guardini intese decifrare la realtà del mondo a partire dall'alto, invitando a riconoscerla, rintracciarla e ritrovarla in Dio stesso.

«TEOLOGIA VIVA»

pp. 80 - € 10,00

EDB Edizioni
Dehoniane
Bologna

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

www.dehoniane.it

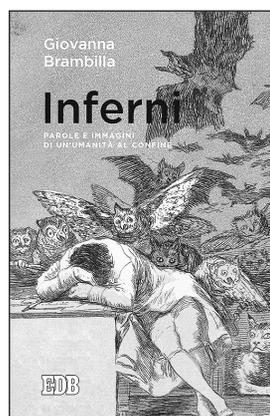
GIOVANNA BRAMBILLA

Inferni

Parole e immagini di un'umanità al confine

L'uomo continua a interrogarsi sul male, sulla dannazione e sull'orizzonte della propria esistenza tra caduta e riscatto.

La riflessione proposta nel libro prende avvio da Giotto, Botticelli, Michelangelo e Goya, si prolunga nell'Ottocento di Rodin e Munch e nel secolo breve di Bacon, per concludersi con artisti come i fratelli Chapman, Boltanski e Holzer. Un percorso sugli aspetti che può assumere, dal Medioevo a oggi, l'idea degli inferi e della dannazione, letta attraverso il punto di vista immaginifico, spietato e profetico, delle arti visive.



«LAPISLAZZULI»

pp. 128 - € 16,00

EDB Edizioni
Dehoniane
Bologna

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

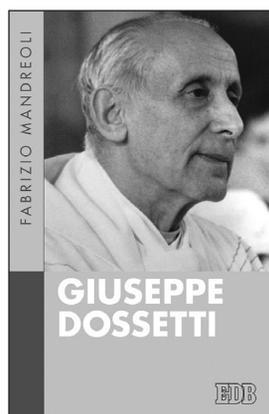
www.dehoniane.it

FABRIZIO MANDREOLI

Giuseppe Dossetti

Prefazione di Enrico Galavotti

Professore universitario e partigiano, politico e giurista, monaco e padre della Costituzione, Giuseppe Dossetti (1913-1996) è stato uno dei protagonisti della scena pubblica del Novecento italiano. Il libro ne ricostruisce con rigore la biografia, segnata in apparenza da improvvisi cambi di rotta, ma in realtà percorsa da un'incessante e semplice ricerca di conformità al Vangelo dentro la complessità della storia.



«FEDE E STORIA»

pp. 152 - € 13,50

EDB Edizioni
Dehoniane
Bologna

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

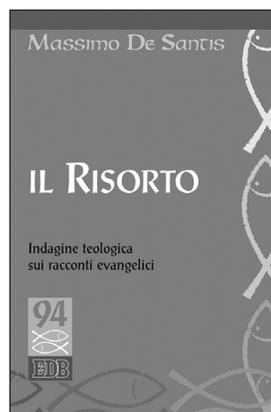
www.dehoniane.it

MASSIMO DE SANTIS

Il Risorto

Indagine teologica sui racconti evangelici

Lo studio si propone di individuare in che modo, nella seconda metà del I secolo d.C., gli evangelisti sentono il bisogno di consolidare il senso identitario delle comunità cristiane alle quali appartengono. Dopo la distruzione del tempio di Gerusalemme, nel 70 d.C., i seguaci del nuovo movimento sorto dopo la morte e la risurrezione di Gesù di Nazaret avvertono la necessità di fare memoria delle loro origini.



«STUDI BIBLICI»

pp. 232 - € 21,50

HDB Edizioni
Dehoniane
Bologna

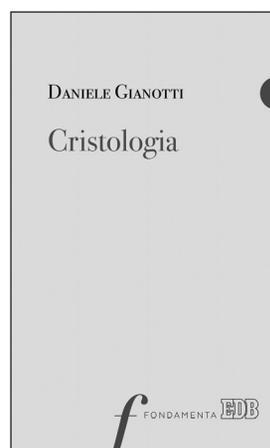
Via Scipione Dal Ferro, 4 - 40138 Bologna
Tel. 051 3941511 - Fax 051 3941299

www.dehoniane.it

DANIELE GIANOTTI

Cristologia

Perché gli storici si interessano a Gesù di Nazaret? Che cosa significa credere in Gesù Cristo? Come si articola un dogma cristologico? Il libro propone un avvicinamento progressivo alla persona e all'opera di Gesù Cristo attraverso l'accostamento e la sovrapposizione di sguardi diversi e complementari. Il volume si colloca in una collana di testi rigorosi e agili a un tempo, rivolti soprattutto al pubblico di università, facoltà teologiche, istituti di scienze religiose e seminari.



«FONDAMENTA»

pp. 376 - € 30,00

EDB Edizioni
Dehoniane
Bologna

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

www.dehoniane.it

CLIVE MARSH

Si salva chi non può

Modi attuali di intendere la salvezza

A cura e con postfazione di Paolo Costa

Che relazione c'è tra la ricerca individuale della felicità e la redenzione? Come vengono affrontati oggi, direttamente e indirettamente, i temi tradizionali della dottrina della salvezza nella cultura occidentale, cioè nell'arte, nella musica, in TV, nel cinema, nella psicologia e nella vita economica? Dopo avere esposto i risultati di alcuni casi di studio e il loro contributo alla formulazione di una concezione aggiornata della redenzione, l'autore chiarisce che cosa possa significare in pratica oggi una teologia della salvezza.



«LAMPÌ»

pp. 96 - € 9,00

EDB Edizioni
Dehoniane
Bologna

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

www.dehoniane.it