

RIVISTA BIBLICA

Anno LXXI
N. 4
Ottobre-Dicembre 2023

Trimestrale – € 17,10
Tariffa ROC: Poste italiane spa
Sped. in AP dl 353/2003
(conv. in L. 27/02/2004 n. 46)
art. 1, comma 1, DCB Bologna

ISSN 0035-5798

ASSOCIAZIONE BIBLICA ITALIANA

ARTICOLI

M. GILBERT – S. BUSSINO – R. DE ZAN – M. PRIOTTO, <i>Sir 27,4–28,26: il rischio della parola. Parte I: Sir 27,4–29</i>	409-431
L. GIULIANO, <i>Gli antidoti nella periautologia di Gal 1,13–2,21</i>	433-452
G. DE VIRGILIO, <i>Una «biografia intellettuale» di Filone di Alessandria. La proposta di Maren R. Niehoff</i>	453-478
M. SEU, <i>Il lungo velo da Davide a Maria. Un filo rosso tra il Protovangelo di Giacomo e il Targum Jonathan</i>	479-499
RECENSIONI	501-515

RIVISTA BIBLICA

Trimestrale dell'Associazione Biblica Italiana

Quarterly of the Italian Biblical Association

ANNO LXXI - N. 4

Ottobre-Dicembre
October-December

Direttore / General Editor: Marco Zappella

Consiglio di Redazione / Editorial Board

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

Comitato Scientifico / Advisory Committee

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

Direttore Responsabile / Managing Director

Stefania De Nardis

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

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

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

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

Rest of the World € 75,00

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

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

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

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

Ufficio abbonamenti / Subscription Office:
abbonamenti@ilporticoeditoriale.it

Registrazione del Tribunale di Bologna /

Registration of the Tribunal of Bologna

n. 38894, 20/12/2022

Stampa / Printer:

LegoDigit s.r.l., Lavis (TN) 2024



Sir 27,4–28,26: il rischio della parola. Parte I: Sir 27,4–29

Introduzione

Dopo l'analisi di Sir 18,15–23,27¹ e Sir 25,1–27,3,² procediamo con Sir 27,4–28,26. Questi due capitoli affrontano diversi aspetti rischiosi nell'uso della parola. Formano una sezione a sé tra l'insieme precedente di Sir 25,1–27,3 sulla coppia sposata e Sir 29 sul denaro dato in prestito o in elemosina o come cauzione.

In Sir 27,4–28,26 si possono distinguere quattro riflessioni da parte del Siracide:

- | | |
|--------------|--|
| 27,4-15: | l'uomo alla prova della parola; |
| 27,16-29: | cattiverie che colpiscono il reo; |
| 27,30–28,12: | né rancore né collera; |
| 28,13-26: | il pericolo della calunnia di un estraneo. |

Come nelle pubblicazioni precedenti, dividiamo le nostre analisi in due parti: I. Sir 27,4-15 e 27,16-29; II. Sir 27,30–28,12 e 28,13-26. La numerazione dei capitoli segue l'ebraico; quella dei versetti il testo Greco II.³

¹ S. BUSSINO – R. DE ZAN – M. GILBERT – M. PRIOTTO, «Sir 18,15–19,17: preghiera, passioni e parola», *RivB* 63(2015), 117-136; M. GILBERT – S. BUSSINO – R. DE ZAN – M. PRIOTTO, «Sir 19,20–20,31: vera e falsa sapienza», *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», *RivB* 66(2018), 101-123; IDD., «Sir 21,1–22,26: successo e insuccesso esistenziale. Parte II: 22,1-26», *RivB* 66(2018), 349-372; R. DE ZAN – S. BUSSINO – M. GILBERT – M. PRIOTTO, «Sir 22,27–23,27: custodia della bocca e tutela da una sessualità scorretta. Parte I: Sir 22,27–23,15», *RivB* 68(2020), 213-233; IDD., «Sir 22,27–23,27: custodia della bocca e tutela da una sessualità scorretta. Parte II: Sir 23,16-27», *RivB* 68(2020), 357-378.

² S. BUSSINO – R. DE ZAN – M. GILBERT – M. PRIOTTO, «Sir 25,1–27,3: le gioie e le insidie nelle relazioni tra uomo e donna e nei rapporti sociali. Parte I: Sir 25,1–26,4», *RivB* 71(2023), 175-201; IDD., «Sir 25,1–27,3: le gioie e le insidie nelle relazioni tra uomo e donna e nei rapporti sociali. Parte II: Sir 26,5–27,3», *RivB* 71(2023), 301-326.

³ Cf. BUSSINO – DE ZAN – GILBERT – PRIOTTO, «Sir 18,15–19,17», 117, nota 1.

Sir 27,4-15: l'uomo alla prova della parola

L'inizio del brano è delimitato dal passaggio al tema della parola, indicato da un cambiamento di vocabolario: λόγος (27,6[?].23; 28,25), λογισμός (27,4.7), διαλογισμός (27,5), διήγησις (27,11.13), λαλιά (27,14). Sir 27,14.15 sottolinea il tema dell'ascolto in maniera molto concreta, con un riferimento agli orecchi e alla pena di chi assiste a un litigio. La ricorrenza di λαλιά in 27,14 costituisce un'inclusione con le ricorrenze di λόγος e λογισμός con cui si apre il brano. Il vocabolario cambia nuovamente in Sir 27,16, con un riferimento all'amico (φίλος: 27,16.17; 28,9; πλῆσιον: 27,18.19) e all'amicizia (φιλία: 27,18), un campo semantico assente in 27,4-15. Sir 27,4-15 può quindi essere considerata la prima unità dell'intera sezione 27,4-28,26.

Note di critica testuale

In Sir 27,6b il testo proposto da Ziegler⁴ differisce dalla versione suggerita da Rahlfs⁵ e si basa su alcuni manoscritti⁶ e sulla versione ebraica.⁷ Ecco il testo delle diverse proposte, inclusa la redazione del ms. 248 (GII):⁸

Rahlfs:	οὕτως λόγος ἐνθυμήματος καρδίας ἀνθρώπου «così la parola del sentimento del cuore dell'uomo»
Ziegler:	οὕτως λογισμός ἐνθυμήματα καρδίας ἀνθρώπου «così il discorso i sentimenti del cuore dell'uomo»
GII:	οὕτως λογισμός ἐνθυμήματος ἐν καρδίᾳ ἀνθρώπου «così il discorso del sentimento nel cuore dell'uomo»

Il testo siriano⁹ e quello ebraico¹⁰ confermano la presenza di λογισμός. Il testo latino,¹¹ che si basa su una redazione greca antecedente a quella a noi nota, ha *verbum*, che sembra quindi indicare una preferenza per λόγος. La versione latina, infatti, non traduce mai λογισμός

⁴ J. ZIEGLER, *Sapientia Iesu Filii Sirach* (S.VTG 12/2), Göttingen 1965, 21980.

⁵ A. RAHLFS, *Septuaginta*, Stuttgart 1935, 21979.

⁶ λογισμός O-V L 543 Zi.= H λογός rel.; ἐνθυμήματα 547 613 Aeth (sing.) Grotius matos rel.; ἐν καρδίᾳ 248 Arm.

⁷ Si veda *infra*, p. 416.

⁸ J.H.A. HART, *Ecclesiasticus. The Greek Text of Codex 248*, Cambridge 1909, 37.

⁹ Sir^{Pesh} 27,6b: $\text{ܘܟܝܢ ܠܘܓܝܫܡܘܨ ܕܠܘܓܝܫܡܘܨ ܕܠܘܓܝܫܡܘܨ}$. Il siriano omette il distico successivo, Sir^{Pesh} 27,7, probabilmente per omeoteleuto.

¹⁰ Sir^H 27,6b: $\text{בן חשבון על יצר אחד}$. Si veda la discussione *infra*, p. 416.

¹¹ Sir^{Lat} 27,7b: *sic verbum excogitatum hominis cordis*.

con *verbum*,¹² anche se il termine seguente *excogitatum* avrebbe reso cacofonica la scelta di un termine derivante dalla stessa radice, come in Sir^{Lat} 27,5b e 40,30. In alternativa, l'alterazione del testo greco potrebbe essere ancora precedente al testo utilizzato dal traduttore latino. Secondo Minissale,¹³ il testo da assumere è λογισμὸς ἐνθυμήματα, poiché la lezione di Rahlfs, «aggiungendosi al seguente καρδίας, darebbe una lettura troppo pesante con tre genitivi consecutivi (cf. Lat)». ¹⁴ Smend accoglie la lettura con ἐνθυμήματα.¹⁵ Anche Peters preferisce λογισμὸς e legge καρδίας come accusativo.¹⁶

Nel complesso possiamo assumere, con la maggioranza dei commentatori, la lezione di Ziegler, che si appoggia anche su manoscritti della tradizione di Origene e Luciana. Il significato del testo comunque non cambierebbe assumendo la lettura suggerita da Rahlfs. Osserviamo infine come l'omissione di καρδίας renderebbe il testo più immediato e più vicino alla redazione ebraica: si tratta qui probabilmente di un'esplicitazione del traduttore greco.¹⁷

Le tre unità: Sir 27,4-7; 27,8-10; 27,11-15

Sir 27,4-7: Il discorso come criterio di discernimento

I primi quattro distici di Sir 27,4-15 sono caratterizzati, oltre che dalla presenza del termine (δια)λογισμὸς, dalle quattro ricorrenze di ἄνθρωπος in ciascun secondo stico, un sostantivo che poi non ricorre più sino a 27,18. I distici Sir 27,4-7 mostrano così una struttura compatta e costituiscono la prima parte di Sir 27,4-15. Ecco il testo e la relativa traduzione:

¹² λογισμὸς ricorre altre 3x in Ben Sira: in 27,4, dove il latino ha *in cogitatu illius*, in 40,29 (*in cogitatione*) e in 40,23 (*in sermone eius*).

¹³ A. MINISSALE, *La versione greca del Siracide. Confronto con il testo ebraico alla luce dell'attività midrascica e del metodo targumico* (AnBib 133), Roma 1995, 171 e 185, nota 30.

¹⁴ MINISSALE, *La versione greca*, 185, nota 30.

¹⁵ «Die Emendation des Grotius war richtig»: R. SMEND, *Die Weisheit des Jesus Sirach. Erklärt*, Berlin 1906, 244.

¹⁶ «λογισμὸς 23. 248. 253 Cpl. Καρδίας ist in Lat fälschlich als Genitiv (*cordis*) statt als Akkusativ gefaßt»: N. PETERS, *Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus. Übersetzt und erklärt*, Münster 1913, 222.

¹⁷ «καρδίας ist Zutat des Uebersetzers oder eines Späteren»: SMEND, *Die Weisheit des Jesus Sirach*, 244.

4 ἐν σείσματι κοσκίνου διαμένει κοπρία
οὕτως σκύβαλα ἀνθρώπου ἐν λογισμῶ αὐτοῦ
 5 σκεύη κεραμέως δοκιμάζει κάμινος
 καὶ **πειρασμὸς** ἀνθρώπου ἐν διαλογισμῶ αὐτοῦ
 6 γεώργιον ξύλου ἐκφαίνει ὁ καρπὸς αὐτοῦ
οὕτως λογισμὸς ἐνθυμήματα καρδίας ἀνθρώπου
 7 πρὸ λογισμοῦ μὴ ἐπαινέσης ἄνδρα·
 οὗτος γὰρ **πειρασμὸς** ἀνθρώπων

4 Quando si agita un setaccio restano i rifiuti,
così i difetti *dell'uomo* appaiono quando discute.
 5 La fornace saggia gli oggetti di argilla
 e **la prova dell'uomo** è nel suo conversare.
 6 Il frutto rivela come un albero è stato coltivato,
così il discutere, i sentimenti del cuore *dell'uomo*.
 7 Non lodare una persona, prima di averla sentita discutere,
 poiché questo è **la prova degli uomini**.

In 27,4b e 27,6b ricorre οὕτως e in 27,5b e 27,7b ricorre πειρασμὸς ἀνθρώπου / ἀνθρώπων. Quindi la struttura interna potrebbe essere Sir 27,4s.6s. L'unico precetto si trova in Sir 27,7a, espresso alla seconda persona singolare, dove si trova anche il sostantivo ἄνδρα, che richiama le quattro ricorrenze di ἄνθρωπος. La successione delle immagini alterna situazioni negative e positive:

27,4s Prima strofa – Discernere i difetti tramite il discorso
 v. 4ab negativo
 v. 5ab neutro con paragoni

27,6s Seconda strofa – Discernere i frutti tramite il discorso
 v. 6ab neutro con paragoni
 v. 7ab conclusione – negativa, poi neutra

Il testo è quindi organizzato con cura, poiché le due strofe si richiamano tra loro con diverse modalità. Dal punto di vista delle ricorrenze lessicali, la struttura è del tipo AB A'B' (οὕτως in 27,4b e 27,6b; πειρασμὸς ἀνθρώπου / ἀνθρώπων in 27,5b e 27,7b), ma il ruolo di ciascun distico mostra una certa corrispondenza chiasmica, con 27,5ab che richiama 27,6ab, due distici neutri che propongono una stessa immagine, rafforzata da un paragone.

Sir 27,8-10: Praticare la verità

La seconda parte di Sir 27,4-15 è costituita da 27,8-10. Ecco il testo e la relativa traduzione:

- 8 ἐὰν διώκης τὸ δίκαιον καταλήμψῃ
καὶ ἐνδύσῃ αὐτὸ ὡς ποδήρη δόξης
- 9 πετεινὰ πρὸς τὰ ὅμοια αὐτοῖς καταλύσει
καὶ ἀλήθεια πρὸς τοὺς ἐργαζομένους αὐτὴν ἐπανήξει
- 10 λέων θήραν ἐνεδρεύει
οὕτως ἁμαρτία ἐργαζομένους ἄδικα
- 8 Se cerchi ciò che è giusto, perseguilo
e rivestiti di esso come di un manto di gloria.
- 9 Gli uccelli sostano presso i loro simili,
e la verità ritorna a coloro che la *praticano*.
- 10 Il leone è in agguato per la preda,
così il peccato per coloro che *praticano* l'ingiustizia.

La radice δικ- collega il primo stico di 27,8 con il secondo stico di 27,10 e quindi costituisce un'inclusione che mostra la compattezza del testo. L'inclusione è rafforzata dalla presenza di ἁμαρτία in 27,10b, che richiama tematicamente il termine ἄδικα nello stesso stico e si contrappone all'uomo che cerca la giustizia di 27,8a. L'aggettivo δίκαιος non ricorrerà più sino a 35,8 e ἄδικος si ritroverà solo in 34,21. Il sostantivo ἁμαρτία si ritrova in 27,13, e costituisce un collegamento con la parte successiva, Sir 27,11-15.

In Sir 27,9ab ricorre due volte la costruzione πρὸς + accusativo plurale e questo rende il distico più compatto e rafforza l'immagine, passando dal piano concreto del primo stico all'applicazione astratta nel secondo stico. Gli ultimi due distici sono opposti tra loro, con ἐργαζομένους ἀλήθειαν (27,9b) in contrapposizione con ἐργαζομένους ἄδικα (27,10b). Il distico centrale è però strettamente legato con il distico precedente, poiché ἐργαζομένους ἀλήθειαν (27,9b) richiama anche διώκης τὸ δίκαιον (27,8a). Anche in questo caso quindi il testo mostra una struttura molto compatta e curata. Per i verbi al futuro in Sir 27,8ab, assumiamo un valore di imperativo.¹⁸ In Sir 27,8ab si trova un precetto, espresso alla seconda persona singolare, come in Sir 27,7a e, nella parte successiva, in Sir 27,12ab.

¹⁸ Cf. F. BLASS – A. DEBRUNNER, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 1976; trad. italiana, *Grammatica del greco del NT*, Brescia 1982, § 362.

Sir 27,11-15: Discorsi di saggi e discorsi di folli

La terza parte di questa prima unità è costituita da Sir 27,11-15. Ecco il testo e la relativa traduzione:

- 11 διήγησις εὐσεβοῦς διὰ παντός σοφία
ὁ δὲ ἄφρων ὡς σελήνη ἀλλοιοῦται
- 12 εἰς μέσον ἄσυνέτων συντήρησον καιρόν
εἰς μέσον δὲ διανοουμένων ἐνδελέχιζε
- 13 διήγησις μωρῶν προσόχθισμα
καὶ ὁ γέλως αὐτῶν ἐν σπατάλη ἁμαρτίας
- 14 λαλιὰ πολυόρκου ἀνορθώσει τρίχας
καὶ ἡ μάχη αὐτῶν ἐμφραγμός ὠτίων
- 15 ἔκχυσις αἵματος μάχη ὑπερηφάνων
καὶ ἡ διαλοιδόρησις αὐτῶν ἀκοὴ μοχθηρὰ
- 11 Il discorso della *persona devota* è fatto **sempre** con sapienza,
ma lo **stolto muta** come la luna.
- 12 Tra gli **insensati** non perdere tempo,
ma tra i **sapienti** trattieniti pure a lungo.
- 13 Il discorso dei **folli** è un'offesa,
e il loro riso nel piacere del **peccato**.
- 14 Il **linguaggio** di chi è avvezzo ai giuramenti fa rizzare i capelli,
e le loro **risse** fanno turare gli orecchi.
- 15 Spargimento di sangue sono le **risse** di **arroganti**
e i loro oltraggi sono penosi da ascoltare.

Sir 27,11-15 riprende il tema della parola e del discorso, che già aveva caratterizzato la prima parte, Sir 27,4-7. Il sostantivo διήγησις si ritrova in Sir 27,11a e in Sir 27,13a. Questo suggerisce di suddividere il brano in due strofe, Sir 27,11s e 27,13-15, collegate tra loro dall'uso di διήγησις all'inizio di ciascuna di esse. Questa suddivisione è confermata dalla struttura dell'insieme, poiché la prima parte è positiva (2 distici) e la seconda negativa (3 distici). Si tratta di una unità per opposizione.

I primi due distici sono costruiti allo stesso modo, con uno stico antitetico all'altro. In Sir 27,11 gli elementi antitetici sono εὐσεβοῦς contrapposto a ἄφρων e διὰ παντός opposto a ἀλλοιοῦται. Anche nel distico successivo è presente una contrapposizione legata alla qualità della persona (ἄσυνέτων in 12a e διανοουμένων in 12b) e un'opposizione che richiama la caratterizzazione temporale (συντήρησον καιρόν in 12a

e ἐνδελέχιζε in 12b). Il distico 27,12 è reso compatto dalla presenza, in apertura di entrambi gli stichi, di εἶς μέσον. La successione delle situazioni mostra una struttura chiastica molto elegante e curata: 11a positivo, 11b negativo, 12a negativo, 12b positivo.

Nella seconda strofa, Sir 27,13-15, il distico 27,14 è legato a ciò che precede dal sostantivo λαλιά di 27,14a, che riprende il termine διήγησις di 27,13a, e a ciò che segue dalla ripetizione di μάχη in 27,14b e 27,15a. Così come la strofa precedente si era aperta con due distici con la stessa struttura (Sir 27,11.12), anche ora i primi due distici della seconda strofa (Sir 27,13.14) hanno la stessa struttura, con 13a parallelo a 14a, mentre 13b e 14b sottolineano il comportamento negativo degli stolti e le conseguenze negative su chi li ascolta. Mentre in Sir 27,11.12 la struttura era chiastica, qui si tratta di un parallelismo. Anche il distico 27,15 è legato al distico precedente 27,14, sia per la ripetizione di μάχη con inversione della collocazione, tra 27,14b e 27,15a, sia per l'immagine che propone: si tratta dell'effetto della rissa, in 27,14 sugli spettatori e in 27,15 sui contendenti. Tutti e tre i distici di Sir 27,13-15 mostrano nel secondo stico la stessa la costruzione καί + sostantivo + αὐτῶν. Un ulteriore collegamento tra i due distici è dato dal richiamo alle parti del corpo: τρίχας («capelli», 14a), ὠτίων («orecchi», 14b), αἵματος («sangue», 15a), ἀκοή («orecchi», 15b), cioè un parallelismo del tipo A B C B. Anche Sir 27,15ab mostra la stessa struttura dei due distici precedenti e questo conferma la compattezza di Sir 27,13-15.

Le due strofe 27,11s.13-15 sono caratterizzate non solo dalle ricorrenze di vocaboli che si riferiscono alla parola e al discorso, come già osservato,¹⁹ ma anche da termini che appartengono al campo semantico di saggezza e stoltezza:

- | | | |
|----|----------------------|-----------------|
| 11 | a. σοφία | b. ἄφρων |
| 12 | a. ἀσυνέτων | b. διανοουμένων |
| 13 | a. μωρῶν προσόχθισμα | |

Anche la ricorrenza di ὑπερηφάνων in 27,15a è legata a un comportamento frutto di stoltezza e richiama il termine ἄδικα con cui si era conclusa la parte precedente, Sir 27,8-11. Infine, osserviamo come in Sir 27,12ab compaia un precetto, espresso alla seconda persona singolare, come in ciascuna delle due parti precedenti (Sir 27,7a.8ab).

¹⁹ διήγησις (Sir 27,11a.13a); λαλιά (27,14a); μάχη (27,14b.15a).

Nota sul testo ebraico Sir^H 27,5-6

Il testo ebraico di 27,5s è testimoniato dal ms. A, che riporta questi due distici dopo Sir^H 6,22:

27,5	וכמהו איש על חשבוןו	כלי יוצר לבער כבשן
27,6	כן חשבון על יצר אחד	על עבדת עץ יהי פרי
27,5	Il vaso del vasaio [provato] nell'ardere della fornace, e allo stesso modo l'uomo nel suo progetto.	
27,6	Secondo la coltivazione dell'albero sarà il frutto, così il progetto secondo la tendenza di ciascuno.	

Il termine *כבשן* in 27,5 è raro e nel TM ricorre solo in Es 6,8. Anche il costrutto *לבער* nello stesso distico non è molto comune; nel TM si ritrova solo 6x.²⁰ L'immagine di Sir^H 27,5 è comunque chiara e, secondo Mopsik,²¹ si riferisce all'aspetto commerciale dei progetti dell'uomo, probabilmente in riferimento a Sir 27,2.²²

Nel distico successivo, Segal²³ e Mopsik²⁴ propongono di leggere *אדם* «uomo», invece di *אחד* «uno» o «lo stesso»²⁵. Lo stico accosta alla metafora artigianale di 27,5 un paragone tratto dal mondo dell'agricoltura. Un ulteriore legame tra i due versetti è costituito dall'assonanza tra *יוצר* (vasaio) in Sir^H 27,5a e *יצר* (indole, tendenza) in 27,6b.²⁶ Anche qui la versione greca propone un'interpretazione della redazione originale.²⁷

²⁰ Nm 24,22; 2Cr 13,11; Ne 10,35; Is 5,5; 6,13; 44,15.

²¹ «L'idée est claire: l'homme est jaugé par la façon dont il traite en affaires»: C. MOPSIK, *La Sagesse de Ben Sira* (Les Dix Paroles), Lagrasse 2003, 176, nota 2.

²² Per una discussione su possibili correzioni del testo ebraico, si veda, per esempio, SMEND, *Die Weisheit des Jesus Sirach*, 244.

²³ M.L. SEGAL, *ספר בן סירא השלם*, Jerusalem 1953, 1977⁴, קסז.

²⁴ MOPSIK, *La Sagesse*, 177, nota 1.

²⁵ P. JOÛON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome 1923, § 147a.

²⁶ «*יצר* ist die Art, in der Baum seine Frucht produziert, wie *יוצר*, das an *יוצר* v. 5 anklingen soll, die Denkweise und Sinnesart des Menschen»: SMEND, *Die Weisheit des Jesus Sirach*, 244. Per *יצר* il lessico di Zorell cita tra l'altro Sir^H 6,21 e 15,14 e, nell'errata corrige del 1984, p. 1000, anche Sir^H 27,6, con il significato di «mentis humanae ethica indoles, dispositio, ratio sentiendi et cogitandi».

²⁷ «Es difícil de saber a qué corresponde G [ἐνθυμήματος] καρδίας [ἀνθρώπου], aunque se trata prob. de una interpretación, pues no es infrecuente el sintagma ἐνθυμήματος καρδίας ἀνθρώπου (o similar), come atestiguan, entre otras, Is 3,17; 7,24; Ez 14,7; 20,16»: V. MORLA, *Los manuscritos hebreos de Ben Sira* (ABE 59), Estella (Navarra) 2012, 57, nota 2. Così anche MOPSIK, *La Sagesse*, 177, nota 1: «Même si le traducteur grec tente

Nel confronto con la versione greca, manca l'esplicitazione del ruolo della parola, che invece caratterizza Sir 27,5-7 e, successivamente, Sir 27,11-15. Il traduttore greco interpreta וְנוֹבֵשָׁה come «parola», «discorso»,²⁸ mentre l'accento di Sir^H 27,5b.6b è sull'intenzione, sul progetto dell'uomo. Maggiore corrispondenza tra il testo ebraico del ms. A e la versione greca si trova invece nell'apertura di ciascun distico, dove le immagini che ricorrono sono sostanzialmente le stesse: la prova nella fornace in Sir^H 27,5a e i frutti come segno della qualità della persona in Sir^H 27,6a.

La struttura dell'insieme

L'organizzazione interna di Sir 27,4-15 può essere schematizzata nella forma seguente:

Prima sezione vv. 27,4-7	<i>Il discorso come criterio di discernimento</i>
Strofa A – vv. 4-5	Discernere i difetti tramite il discorso
2 distici	negativo + neutro
Strofa B – vv. 6-7	Discernere i frutti tramite il discorso
2 distici – v. 6	neutro
v. 7	Insegnamento negativo + neutro
Seconda sezione vv. 8-10	<i>Praticare la verità</i>
3 distici – v. 8	Insegnamento positivo
v. 9	Esempio positivo: la verità
v. 10	Esempio negativo: il peccato
Terza sezione vv. 11-15	<i>Discorsi di saggi e discorsi di folli</i>
Strofa A – vv. 11-12	Il parlare dei sapienti – positivo
2 distici	Insegnamento negativo + positivo
Strofa B – vv. 13-15	Il parlare degli stolti – negativo
3 distici	Esempi negativi

Nella prima sezione sono presenti una serie di esempi, con una progressione dall'esperienza al precetto, che conclude la sezione. Ec-

d'élucider la relative obscurité de ces deux versets, il s'agit sans doute davantage d'une interprétation que d'une traduction mot à mot».

²⁸ «In the LXX, λογισμός renders Heb מַחְשְׁבָה/מַחְשְׁבָה (“thought; device; plan; purpose”) or חֶשְׁבוֹן (“account; reckoning”), or חֲשִׁבוֹן (“device; invention”) [...] The translation of vv. 4-7 here interprets (δια)λογισμός/חֶשְׁבוֹן in the sense of “speech; conversation”»: P.W. SKEHAN – A.A. DI LELLA, *The Wisdom of Ben Sira: A New Translation with Notes* (AB 39), New York 1987, 356.

cetto che nell'insegnamento, espresso alla seconda persona singolare, il soggetto è impersonale, a indicare l'aspetto generale degli esempi che motivano l'insegnamento. Anche nella sezione successiva si ripete lo stesso schema, ma con una variazione di stile: gli esempi non preparano l'insegnamento, ma lo seguono, sotto forma di una motivazione basata sull'esperienza. Anche ora il soggetto è sempre impersonale, eccetto che nel caso dell'insegnamento, espresso alla seconda persona singolare, al futuro. Nella terza sezione l'insegnamento è posto al centro, anche ora con la stessa prospettiva comunicativa degli altri due insegnamenti, cioè alla seconda persona singolare. I soggetti degli esempi che precedono e seguono l'insegnamento, e che quindi lo preparano e lo motivano, sono ora personali: si tratta dello stolto e del saggio.

La prima e la terza sezione si richiamano per il riferimento alla parola. La seconda sezione sottolinea la parte negativa, con un riferimento al peccato, mentre la terza applica quanto affermato nella prima al caso degli stolti e dei saggi, proponendo un esito positivo per i saggi, oppure un esito negativo per gli stolti. Anche in questa terza sezione quindi, come nella seconda sezione, gli esempi mostrano le due possibilità, quella positiva e quella negativa, mentre la prima sezione si era soffermata su un principio di carattere generale, che preparava al discernimento tra verità e peccato, tra sapienza e stoltezza, specificato nelle due sezioni successive.

L'ambito degli esempi fa riferimento a diverse dimensioni dell'esperienza del destinatario del testo e dell'insegnamento:

Prima sezione	– 27,4a.5a	artigiano	(negativo + neutro)
Prima sezione	– 27,6a	agricoltura	(neutro)
Seconda sezione	– 27,9a.10a	mondo animale	(positivo + negativo)
Terza sezione	– 27,11b	natura (luna)	(negativo)

Infine, si può osservare come anche gli insegnamenti mostrino una progressione: all'inizio si tratta di un ammonimento di carattere generale, una regola di prudenza che non coinvolge il comportamento o la persona dell'ascoltatore. Nella seconda sezione il destinatario è invece interpellato direttamente e l'insegnamento richiede un suo impegno personale. Infine, nella terza sezione, l'insegnamento assume una valenza sociale e dialogica, riguarda il destinatario del testo nella sua relazionalità, nell'opportunità di imparare la sapienza trattenendosi a lungo con i sapienti ed evitando gli insensati.

Il messaggio di Sir 27,4-15

L'accostamento di queste tre sezioni, così curate nei dettagli, all'interno dell'insegnamento di Ben Sira appare significativo. Se, come ha osservato Beentjes,²⁹ Sir 27,4–28,26 tratta dei peccati della lingua, le tre sezioni di Sir 27,4-15 mostrano una progressione di contenuto e vanno mantenute insieme. La prima sezione affronta in maniera generale e neutra il tema della parola, mentre la terza sezione ne specifica gli aspetti positivi e negativi, mettendoli in relazione con saggezza e stoltezza. Bene si inserisce quindi in questo sviluppo la seconda sezione, che pone in evidenza le caratterizzazioni negative: non si tratta soltanto della parola, del discorso, ma anche del peccato all'interno di un uso scorretto della parola. È questo un tema caro al Siracide, che più volte non solo invita alla moderazione e alla prudenza nell'uso della parola, ma la mette in connessione con altri ambiti significativi, quali l'amicizia, la sessualità scorretta, la preghiera.³⁰ Prima di trattare dei peccati della lingua, il Siracide ritorna sul tema della rilevanza del discorso (27,4-7), poi introduce il tema della giustizia e del peccato (27,8-10), infine può applicare il criterio di discernimento fondato sulla parola nella direzione positiva per i saggi, e in quella negativa per gli stolti (27,11-15). Non solo la parola rivela la realtà dell'uomo, ma indica se si tratta di ricercare la verità e la giustizia (27,8s) o il peccato e l'ingiustizia (27,10). E le conseguenze sono espresse in maniera molto plastica, con immagini concrete, nell'ultima sezione, che appare così ben legata, anche tematicamente, a quanto precede. L'insegnamento di Ben Sira nell'insieme di 27,4-15 mette in evidenza sia gli aspetti positivi che gli aspetti negativi.

Non soltanto il dialogo riveste un'importanza centrale, ma l'uso delle forme alla seconda persona singolare negli insegnamenti crea

²⁹ «Over de zonden van de tong»: P.C. BEENTJES, «De getallenspreuk en zijn reikwijdte: een pleidooi voor de literaire eenheid van Jesus Sirach 26:28–27:10», *Bijdragen* 43(1982), 389.

³⁰ Per esempio: Sir 5,13; 19,16; 18,15-29; 22,27–23,1; 28,13-26. Si vedano anche: B.C. GREGORY, «Slips of the Tongue in the Speech Ethics of Ben Sira», *Bib* 93(2012), 321-339; S. BUSSINO, «Word and Prayer in the Book of Ben Sira», in G. XERAVITIS – J. ZSENGELLÉR – I. BALLA (edd.), *Various Aspects of Worship in Deuterocanonical and Cognate Literature* (DCLY 2016/2017), Berlin-Boston 2017, 117-140; BUSSINO – DE ZAN – GILBERT – PRIOTTO, «Sir 18,15–19,17»; ID., «Sir 22,27–23,27. Parte I: 22,27–23,15»; ID., «Sir 22,27–23,27. Parte II: 23,16–27».

a sua volta una comunicazione diretta tra il Siracide e il destinatario dell'insegnamento.³¹

L'immagine dell'albero che si distingue per i suoi frutti trova eco nel Nuovo Testamento: si vedano, per esempio, Mt 7,16-19³² e 12,33-37.³³ In Lc 5,22 si trova un riferimento ai pensieri del cuore, espressi con il termine *διαλογισμός*:³⁴ ἐπιγνούς δὲ ὁ Ἰησοῦς τοὺς διαλογισμοὺς αὐτῶν ἀποκριθεὶς εἶπεν πρὸς αὐτούς, Τί διαλογίζεσθε ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν; («Gesù, conosciuti i loro ragionamenti, rispose: “Perché ragionate così dentro di voi?”»). Si tratterebbe qui di una forma di dialogo interiore, diffuso in Oriente,³⁵ del quale troviamo traccia ad esempio anche in Qo 2,1: «Dissi allora a me stesso».³⁶

Sir 27,16-29: cattiverie colpiscono il reo

Le quattro unità: Sir 27,16-21; 27,22-24; 27,25-27; 27,28-29

Sir 27,16-21: Chi rivela un segreto perde l'amico confidente³⁷

- 16 ὁ ἀποκαλύπτων μυστήρια ἀπώλεσεν πίστιν
καὶ οὐ μὴ εὖρη φίλον πρὸς τὴν ψυχὴν αὐτοῦ
17 στέρξον φίλον καὶ πιστώθητι μετ' αὐτοῦ
ἐὰν δὲ ἀποκαλύψῃς τὰ μυστήρια αὐτοῦ μὴ καταδιώξῃς ὀπίσω αὐτοῦ³⁸
18 καθὼς γὰρ ἀπώλεσεν ἄνθρωπος τὸν ἐχθρὸν αὐτοῦ
οὕτως ἀπώλεσας τὴν φιλίαν τοῦ πλησίον

³¹ «Somit steht der Dialog zwischen Lehrer und Schüler im Mittelpunkt»: E. PAX, «Dialog und Selbstgespräch bei Ben Sirach 27,3-10», *SBF Liber Annuus* 20(1970), 252.

³² Mt 7,16s: «Dai loro frutti li riconoscerete. Si raccolgono forse uve dalle spine o fichi dai rovi? Così ogni albero buono dà frutti buoni; ogni albero cattivo dà frutti cattivi».

³³ Mt 12,33: «O ammettete che l'albero sia buono e allora il frutto sarà buono, oppure ammettete che l'albero sia cattivo e allora il frutto sarà cattivo. Dal frutto, infatti, si conosce l'albero».

³⁴ Cf. λογισμός in Sir 27,4.6.7; διαλογισμός in Sir 27,5.

³⁵ «Denn das Selbstgespräch ist im Orient bis zum heutigen Tage weit verbreitet»: PAX, «Dialog und Selbstgespräch», 255.

³⁶ Qoh 2,1aα: *בְּלִבִּי יָגֵן פִּימָא*.

³⁷ Su questi versetti, cf. Ö. KAISER, «Was ein Freund nicht tun darf. Eine Auslegung von Sir 27,16-21», in F. REITERER (ed.), *Freundschaft bei Ben Sira* (BZAW 244), Berlin 1996, 107-122; J. CORLEY, *Ben Sira's Teaching on Friendship* (Brown Judaic Studies 316), Providence (RI) 2002, 173-188.

³⁸ L'edizione critica di Rahlfs propone qui due stichi, e così le versioni in ebraico di Segal (1953) e Hartom (1963). Nelle versioni in lingua moderna, tra coloro che propongono due stichi ricordiamo: Smend (1906), *La Bible de Jérusalem* (dal 1953), Alonso Schökel (1968), NEB (1961), Duesberg – Fransen (1966), TOB (1975), Minissale (1980), Skehan – Di Lella (1987).

- 19 **καὶ ὡς** πετεινὸν ἐκ χειρός σου ἀπέλυσας
οὕτως ἀφῆκας τὸν πλησίον καὶ οὐ θηρεύσεις αὐτόν
 20 μὴ αὐτὸν διώξης ὅτι μακρὰν ἀπέστη
 καὶ ἐξέφυγεν ὡς δορκὰς ἐκ παγίδος
 21 ὅτι τραῦμα ἔστιν καταδήσαι
 καὶ λοιδορίας ἔστιν διαλλαγή
 ὁ δὲ **ἀποκαλύψας μυστήρια** ἀφήλπισεν
- 16 **Chi svela segreti** distrugge la fiducia
 e non trova più l'amico del cuore.
 17 Affezionati all'amico e fidati di lui
 Ma, se **sveli i suoi segreti**, non *corrergli* dietro.
 18 **Come** infatti uno annienta il suo nemico,
così tu annienti l'amicizia di **chi ti era vicino**.
 19 **E come** dalla mano liberi un uccello,
così hai perso **chi ti era vicino** e non lo riprenderai.
 20 Non *inseguirlo*, poiché è scappato lontano:
 è fuggito come gazzella dal laccio.
 21 Una ferita si fascia,
 da un insulto ci si riconcilia,
 ma per **chi svela segreti** non c'è speranza.

Un caso di critica testuale: *Sir* 27,18a

L'ultimo sostantivo dello stico 18a è molto discusso. Ci sono tre pareri:

1. Leggono ἐχθρόν Swete e quelli che lo seguono, tra gli altri Crampon (1905), RSV, BJ (1956), Segal (⁴1997), Nardoni (1960), Alonso Schökel (1968), NEB (1970), J. Corley (2002, p. 176). Preferiamo questa scelta.³⁹
2. Leggono κληῖρον (eredità) Smend (1906), Box – Oesterley (1913) e Duesberg – Fransen (1966).
3. Leggono νεκρόν Rahlfs e Ziegler, il quale rimanda al ms. 157, cioè un Greco II, e a due mss. latini, il Sangallese (IX secolo) e il ms. X (X secolo), cioè il codice di Madrid o Complutense 1. Quest'ultimo mette il plurale *mortuum*.⁴⁰ Sembraerebbe la *lectio difficilior*, ma il supporto è debole perché è una testimonianza di tipo Gr II ed è tardivo.

³⁹ Infatti ἐχθρός si trova spesso in antitesi con «amico» che è il significato di πλησίον in questo contesto (cf. *Sir* 6,1a [o: 5,30].13; 12,8s; 19,8; 20,23; 30,3.6; 37,2 ecc.).

⁴⁰ Come già notato da CORLEY, *Ben Sira's Teaching*, 174s.

La struttura letteraria

Di questi sei distici, la struttura letteraria è semplice e chiara. Il primo distico e l'ultimo (Sir 27,16.21), che costituiscono un'inclusione, formulano il principio di tutto il brano: svelare i segreti dell'amico distrugge l'amicizia. I due distici centrali (Sir 27,18s) sono composti da paragoni (καθώς / καὶ ὡς, «come») spiegati (οὕτως / οὕτως, «così»), usando il «tu» nella spiegazione del secondo stico (Sir 27,18b.19b). I due distici intermedi (Sir 27,17.20) sono indirizzati al discepolo in ambedue gli stichi («tu»). La struttura è dunque concentrica.⁴¹

Questa proposta per l'insieme del brano non impedisce di osservare nei vv. 16s una struttura concentrica: ἀποκαλύπτων μυστήρια / ἀποκαλύψης τὰ μυστήρια (27,16a.17b) e φίλον (27,16b.17a).

Commento

L'autore aveva già tratteggiato la fisionomia dell'amicizia in Sir 6,5-17. Lì aveva già accennato al fatto che l'amico può tradire e svelare ciò che andrebbe custodito come segreto:

καὶ ἔστιν φίλος μετατιθέμενος εἰς ἔχθραν
καὶ μάχην ὄνειδισμοῦ σου ἀποκαλύψει

C'è anche l'amico che si cambia in nemico
e scoprirà i vostri litigi a tuo disonore (Sir 6,9).

In Sir 6,9b c'è lo stesso verbo ἀποκαλύψει di Sir 27,16a. Anche il principio di Sir 27,16.21 è già stato visto in Sir 22,22:

ἐπὶ φίλον ἐὰν ἀνοίξης στόμα
μὴ εὐλαβηθῆς ἔστιν γὰρ διαλλαγή
πλὴν ὄνειδισμοῦ καὶ ὑπερηφανίας
καὶ μυστηρίου ἀποκαλύψεως
καὶ πληγῆς δολίας
ἐν τούτοις ἀποφεύξεται πᾶς φίλος

Contro l'amico, se hai aperto la bocca,
non temere: c'è la riconciliazione,
tranne oltraggio e disprezzo
e rivelazione di segreto

⁴¹ Di nuovo, come già notato da CORLEY, *Ben Sira's Teaching*, 176s.

e colpo perfido;
in questi casi ogni amico scompare.⁴²

Svelare il segreto di un amico significa distruggere la fiducia che lega gli amici. Ma c'è di più: chi tradisce non solo perde l'amico, ma non ne troverà altri. Cosa già allusa in Sir 19,8s:

8 ἐν φίλῳ καὶ ἐχθρῷ μὴ διηγῶ
καὶ εἰ μὴ ἔστιν σοὶ ἁμαρτία μὴ ἀποκάλυπτε
9 ἀκήκοεν γὰρ σου καὶ ἐφυλάξατό σε
καὶ ἐν καιρῷ μισήσει σε

8 Non riferire sull'amico né sul nemico,
e, se per te non c'è colpa, non rivelare.
9 Ti ascolterà e si guarderà da te
e all'occasione ti odierà.

Da qui l'esortazione in Sir 27,17 ad amare con passione (στέργω) e ad essere fedele (πιστός) all'amico: solo qui, il Siracide associa questi due verbi. Dopo l'errore, è poi inutile tentare di riallacciare l'amicizia: non sarebbe possibile. Il verbo διώκω e i suoi composti (Sir 27,17b.20a) sono usati sempre dal Siracide in senso negativo.

L'unità centrale di Sir 27,18s è caratterizzata da una costruzione ripetuta due volte che compatta il testo: si tratta di paragoni. Il primo membro si trova nel primo stico (καθώς v. 18a / καὶ ὡς v. 19a), mentre il secondo membro nel secondo stico (οὕτως v. 18b e v. 19b). In ambedue gli stichi, inoltre, si legge il nome πλησίον (il prossimo). C'è ancora da osservare che nei primi due stichi ricorre il verbo ἀπόλλυμι, mentre nei quattro stichi successivi i verbi sono ancora tutti composti con la preposizione ἀπό. Infine, il tema dell'amicizia e dell'amico unisce questi due distici con i due precedenti.

Distruggere un'amicizia a causa di un segreto svelato è definitivo, come la morte di un nemico (Sir 27,18). Quanto al volo di uccelli (Sir 27,19), l'autore doveva esserne affascinato: ne parla già in Sir 22,20, poi in Sir 43,14 per le nubi e in Sir 43,18 per la neve che cade al suolo.

I due ultimi distici (Sir 27,20s) concludono il brano, riprendendo alcuni aspetti dei due primi distici. Sir 27,20 s'indirizza al lettore o al di-

⁴² Sul futuro gnomico si veda ad esempio: F.-M. ABEL, *Grammaire du grec biblique*, Paris 1927, 260; BLASS – DEBRUNNER, *Grammatik*, § 349. Anche Alonso Schökel (1968) e la *Bibbia CEI* (2008) traducono con il presente.

scepolo come Sir 27,17, e Sir 27,21 riprende il principio già enunciato in Sir 27,16: svelare il segreto di un amico è irrimediabile. Per una ferita e per un insulto ci sono rimedi, ma per chi rivela un segreto non ci sono; Sir 22,22, citato sopra, già lo insegnava.

Sir 27,22-24: Duplicità di atteggiamento

- 22 διανεύων **ὀφθαλμῶ** τεκταίνει κακά
καὶ οὐδεὶς αὐτὰ ἀποστήσει ἀπ' αὐτοῦ
- 23 ἀπέναντι **τῶν ὀφθαλμῶν σου** γλυκανεῖ τὸ **στόμα αὐτοῦ**
καὶ ἐπὶ τῶν λόγων σου ἐκθαυμάσει
ἕστερον δὲ διαστρέψει τὸ **στόμα αὐτοῦ**
καὶ ἐν τοῖς λόγοις σου δώσει σκάνδαλον
- 24 πολλὰ ἐμίσησα καὶ οὐχ ὡμοίωσα αὐτῷ
καὶ ὁ κύριος μισήσει αὐτόν

- 22 Chi strizza *l'occhio* trama danni
e nessuno potrà distoglierlo da essi.
- 23 Davanti *ai tuoi occhi* rende dolce **la sua bocca**
e ammira le tue parole,
ma poi modifica **la sua bocca**
e con le tue stesse parole darà scandalo.
- 24 Odio molte cose, ma non come odio lui.
Anche il Signore lo odia.⁴³

Un punto di critica testuale: Sir 27,22b

Di questo stico, ci sono due versioni greche molto diverse:

1. καὶ ὁ εἰδὼς αὐτὸν ἀποστήσεται ἀπ' αὐτοῦ, «l'uomo accorto se ne guarda»: è la versione scelta da Ziegler (1965); viene probabilmente dal Gr II, cioè dai mss. 248, 493 (l'antico 70) e 637 e dalla versione armena, fatta sul greco di Origene. Hanno fatto la stessa scelta Smend, Segal, Hartom, TOB, NEB, Skehan – Di Lella, NRSV (1989), A. Minissale, *Bibbia CEI* (2008), J. Corley: dieci, di cui sette dopo il 1965.
2. καὶ οὐδεὶς αὐτὰ ἀποστήσει ἀπ' αὐτοῦ, «nessuno potrà distoglierlo da essi»: è la versione di tutti gli altri mss., anche onciali, ed è ritenuta da diverse pubblicazioni: Swete, Rahlfs, Box – Oesterley, RSV, BJ, C. Spicq, F. Nardoni, L. Alonso Schökel (1968), *Bibbia CEI* (1971), É. Osty (1973), P. de Beau-

⁴³ Si veda *supra*, nota 42. Traducono con il presente: Alonso Schökel (1968), la *Bibbia CEI* (1971), Fragnelli (*La Bibbia Piemme*, 1995), *La Bible de Jérusalem* (2000), la *Bibbia CEI* (2008).

mont (Fayard-Mame, 1981), P.M. Fragnelli (*La Bibbia Piemme*, 1995), Bernard e Louis Hurault (*La Bible des peuples*, Fayard, 1999), M.-C. Palmisano (San Paolo, 2016): quindici, di cui sette dopo il 1965.

Cosa scegliere? La lezione di Ziegler si basa su un Gr II ed è tardiva; considerarla come *lectio difficilior* non ci convince. Scegliamo la versione meglio testimoniata nei mss., cioè la numero 2.

La struttura letteraria

La strofa è composta di tre tappe, tutte e tre a proposito di un uomo che pratica la doppiezza.

Si comincia con lui (Sir 27,22). Il testo utilizza la *terza persona singolare* (Sir 27,22) per indicare l'impertinente: prima si punta lo sguardo su di lui, poi lo si riconosce come uno che nessuno può fermare. Strizzare l'occhio, ammiccare con lo sguardo, assume qui una valenza negativa.

I due distici seguenti (Sir 27,23) sono espressi alla *seconda persona singolare*: sei tu la vittima di questo uomo del distico precedente che pratica la doppiezza. Questa volta, la sua ambiguità si manifesta nella sua bocca a proposito dei tuoi discorsi. Tra la prima tappa e la seconda, la parola ὄφθαλμός serve da parola-gancio. Nella seconda tappa, si veda l'alternanza τὸ στόμα αὐτοῦ (due volte) e le «tue parole» di vittima (ἐπὶ τῶν λόγων σου - ἐν τοῖς λόγοις σου), messe in posti nevralgici degli stichi, cioè alla fine (v. 23a) – all'inizio (v. 23b), alla fine (v. 23c) – all'inizio (v. 23d).

La conclusione fa intervenire l'autore, cioè Ben Sira / il Siracide: egli usa, dunque, la *prima persona singolare* al primo stico di Sir 27,24a per condannare quest'uomo dal doppio atteggiamento; poi, allargando la prospettiva, assicura che il Signore è dello stesso parere (Sir 27,24b; qui si ritorna alla *terza persona singolare*). Tra l'uomo colpevole di doppiezza e il Signore, il confronto è simile a quello che oppone questo uomo e il maestro di saggezza.

Abbiamo dunque qui una struttura molto originale.

Commento

Questo uomo inaffidabile è descritto con quattro caratteristiche:

1. Compie un gesto che indica una persona che mente: il verbo διανεύω è un *hapax auctoris*. Il contesto sembra simile a quello di Sal 34(35),19: «Non

- esultino su di me i nemici bugiardi, non strizzino l'occhio quelli che, senza motivo, mi odiano».
2. Ha un parlare mellifluo che identifica la persona come nemica (cf. Sir 12,16: «Il nemico ha il dolce sulle labbra, ma in cuore medita di gettarti in una fossa»).
 3. Fa finta di stupirsi delle parole dell'amico, ma poi,
 4. le stravolge e, con parole che attribuisce all'amico, crea disagio.

Quanto alla reazione del maestro di saggezza (Sir 27,24), egli usa parole forti: odia quest'uomo e asserisce che Dio stesso lo odia ugualmente. Alcuni testi del Siracide menzionano l'odio che Dio e gli uomini sentono di fronte al male:

Odiosa al Signore e agli uomini è la superbia,
l'uno e gli altri hanno in odio l'ingiustizia (Sir 10,7).

Il Signore odia ogni abominio:
esso non è amato da quelli che lo temono (Sir 15,13).

Al contrario ci sono tre cose che piacciono al maestro di saggezza, a Dio come agli uomini, e altre tre che il Siracide detesta:

Di tre cose è innamorata l'anima mia,
che appaiono gradite al Signore e agli uomini:
concordia tra fratelli, amicizia tra vicini,
uomo e donna tra di loro in armonia.
Tre tipi (di persone) odia la mia anima
e molto detesto la loro vita:
un povero superbo e un ricco bugiardo,
un vecchio adultero che manca di senno (Sir 25,1s).

Il cristiano ricorderà il mandato di Gesù nel discorso della montagna (cf. anche Lc 6,41-27):

Avete inteso che fu detto: *Amerai il tuo prossimo* e odierai il tuo nemico. Ma io vi dico: amate i vostri nemici e pregate per quelli che vi perseguitano (Mt 5,43s).

Sir 27,25-27: La tua perfidia ti ferisce

- 25 ὁ βάλλων λίθον εἰς ὕψος ἐπὶ κεφαλὴν αὐτοῦ βάλλει
καὶ πληγὴ δολία διελεῖ τραύματα
- 26 ὁ ὀρύσσων βόθρον εἰς αὐτὸν ἐμπεσεῖται
καὶ ὁ ἰστών παγίδα ἐν αὐτῇ ἀλώσεται

27 ὁ ποιῶν πονηρά εἰς αὐτὸν κυλισθήσεται
καὶ οὐ μὴ ἐπιγνῶ πόθεν ἦκει αὐτῷ

25 **Chi tira** in alto la pietra gli ricade sulla testa
e un colpo perfido apre ferite;

26 **chi scava** una fossa vi cade
e chi tende una trappola v'incapperà;

27 **chi fa** il male gli rotola addosso
e senza che sappia da dove gli viene.

La struttura letteraria

Il testo di Sir 27,25-27 è ritmico. Possiede una struttura articolata in forma di parallelismo. Ognuno dei tre distici è costituito nel primo stico da un articolo legato a un participio presente; il secondo stico è aperto dalla congiunzione καί. Solo in Sir 27,26b καί precede l'articolo.

Il secondo distico è formato da un parallelismo sinonimico, mentre il primo e il terzo distico sono costituiti da un parallelismo sintetico.

Commento

Il tema dei tre distici è il castigo immanente. In Sir 27,25, il primo stico presenta un esempio di facile comprensione: la pietra gettata in alto cade al suolo, ma se, nel suo tragitto, – come spiega il secondo stico – trova il corpo di chi l'ha tirata, allora la pietra lo colpisce e apre ferite.

In Sir 27,26, il secondo distico, il Siracide adopera un *topos* conosciuto: lo si legge già in Pr 26,27a; Sal 7,16; 9,16.⁴⁴ Chi scava una fossa è destinato a cadervi dentro. È chiaro che il nemico è la persona alla quale si pensa, quando si recita questo proverbio.

Ancora più chiaro il terzo distico, Sir 27,27, con una pennellata d'ironia. Il male fatto ricade su chi lo compie senza che egli sappia da dove gli viene. Visti i paralleli dei due distici precedenti, il lettore può precisare ciò che il colpevole non sa: quel male gli viene dal male compiuto da lui stesso. L'intertestualità con Sal 7,17 è chiara:

ἐπιστρέψει ὁ πόνος αὐτοῦ εἰς κεφαλὴν αὐτοῦ
καὶ ἐπὶ κορυφὴν αὐτοῦ ἡ ἀδικία αὐτοῦ καταβήσεται

⁴⁴ Su questo *topos* della giustizia immanente, cf. M. GILBERT, «On est puni par où l'on pêche», in Id., *La Sagesse de Salomon. The Wisdom of Solomon. Recueil d'études. Collected Essays* (AnBib 189), Roma 2011, 235.

La sua cattiveria ricade sul suo capo
la sua violenza gli piomba sulla testa.

Sir 27,28-29: Inammissibili cattiverie punite

28 ἐμπαιγμὸς καὶ ὄνειδισμὸς ὑπερηφάνῳ
καὶ ἡ ἐκδίκησις ὡς λέων ἐνεδρεύσει αὐτόν
29 παγίδι ἀλώσονται οἱ εὐφραϊνόμενοι πτώσει εὐσεβῶν
καὶ ὀδύνη καταναλώσει αὐτούς πρὸ τοῦ θανάτου αὐτῶν

28 Derisione e biasimo sono propri del superbo,⁴⁵
e la punizione⁴⁶ come leone sarà in agguato per lui.
29 Saranno presi nel laccio coloro che godono per la caduta dei pii,
e il dolore li consumerà prima della loro morte.

La struttura letteraria

Il primo distico ha di mira uno solo, il superbo, mentre il secondo distico se la prende contro quelli che si rallegrano della rovina della gente pia. Il superbo pagherà rapidamente, mentre coloro che si rallegrano della gente pia caduta in disgrazia conosceranno un dolore che distrugge a poco a poco.

Inoltre, la presenza di due parole chiave – ὑπερηφάνῳ in Sir 27,28a e εὐσεβῆς in Sir 27,29a – rimanda all'uso delle stesse parole, ma in ordine inverso, in Sir 27,15a e in Sir 27,11a. È stato visto sopra che Sir 27,11-15 costituisce una pericope a sé: conclude l'insieme di Sir 27,4-15. Qui, in Sir 27,28s, ci troviamo alla conclusione dell'insieme successivo, Sir 27,16-29. Questi due brani hanno dunque la stessa funzione, quella di concludere ambedue le pericopi.

Commento

In 27,28s, il Siracide, sulle orme di Ben Sira, giudica l'uso peggiore della lingua: lo scherno e l'insulto da parte di gente superba, come

⁴⁵ Il dativo ὑπερηφάνῳ è un dativo d'attribuzione; questo è il senso ritenuto da parecchie versioni: «Sarcasme et injure sont le fait de l'orgueilleux» (BJ), così anche A. Crampon, C. Spicq, J. Hadot (*Pléiade*), F. Nardoni, *Maredsous*, É. Osty, TOB, o: «L'orgueilleux insulte et outrage» (*Bible. Trad. Liturg.*, cf. NEB).

⁴⁶ Su questa parola ἐκδίκησις nel senso di retribuzione cf. GILBERT, «On est puni», 235s.

la manifestazione del proprio godimento per la sventura delle persone pie, sono davvero inammissibili tra gente ben educata.

Non sembra che l'autore si riferisca a fatti storici conosciuti. Al contrario, ciò che recita Sir 27,28s si trova in armonia con altri passi dove il maestro di saggezza esprime il suo pensiero:

Al male del superbo non c'è rimedio
la cattiveria è radicata in lui (Sir 3,28).
Come pernice adescatrice in gabbia, così il cuore del superbo:
come sentinella, aspetta la [tua] caduta (Sir 11,30).
Cosa c'è di comune tra il lupo e l'agnello?
Così tra il peccatore e l'uomo pio (Sir 13,17).
Obbrobrio per il superbo l'umiltà,
così obbrobrio per il ricco il povero (Sir 13,20).

Si può rimandare anche a Sir 28,22s, che sarà commentato più avanti.

Visione d'insieme

Le cattiverie che colpiscono il reo sembrano il tema comune ai quattro brani successivi:

27,16-21: rivelare un segreto (6 distici)
27,22-24: duplicità di atteggiamento (4 distici)
27,25-27: la tua perfidia ti ferisce (3 distici)
27,28s: inammissibili cattiverie punite (2 distici)

Diversamente dalla pericope precedente (Sir 27,4-15), questa si accontenta sulle persone cattive nelle loro relazioni personali e sul risultato negativo che ricevono dal loro cattivo comportamento. C'è anche una progressività da un brano all'altro: l'ultimo è senz'altro il peggiore dei quattro casi presentati dal maestro di saggezza. Il castigo che ferisce l'ultimo personaggio colpevole (Sir 27,28s) è più severo dei precedenti.

Il primo caso, sullo svelare dei segreti, è più sviluppato rispetto ai seguenti ed è più strutturato letterariamente: tale fatto suppone forse che questo insegnamento indirizzato ai giovani figli di buone famiglie di Gerusalemme sia il più comune degli insegnamenti successivi? In ogni caso, questi giovani sono nell'età in cui l'amicizia riempie il cuore. Su questo tema così grande e delicato hanno bisogno di un insegnamento chiaro, paterno e bello per esserne convinti.

Il fatto che i brani seguenti siano più brevi e sempre più corti non stupisce troppo, se si capisce che l'autore intende dare un insegnamento completo in materia. Questi insegnamenti successivi sono più un avvertimento generico che un consiglio immediatamente utile nella vita quotidiana di questi giovani. In ogni caso, il maestro non poteva tacere certi aspetti negativi della vita in società.

Conclusioni: ripresa e apertura

La preghiera di Sir 22,27–23,6 supplicava il Signore di aiutare l'autore a controllare sia la sua lingua che l'appetito sessuale. Il saggio sviluppava in seguito certi abusi della lingua (23,7-11) e peccati sessuali sia dell'uomo che della donna (23,16-27). Dopo la riflessione sulla Sapienza in Sir 24, l'autore riprende le tematiche precedenti ma in senso inverso: dapprima tratta il tema dei rapporti tra uomo e donna (25,1–27,3), poi quello sui pericoli nell'uso della lingua (27,4–28,26). Su questa tematica, i primi insegnamenti (27,4-29) sono fondamentali e, a poco a poco, più gravi. Gli insegnamenti seguenti (27,30–28,26) toccano materie nelle quali l'abuso della lingua è capace di provocare risultati gravissimi nella vita in società.

MAURICE GILBERT

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

SEVERINO BUSSINO

Università Roma Tre – Roma
sbussino@uniroma3.it

RENATO DE ZAN

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

MICHELANGELO PRIOTTO

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

Parole chiave

Parlare – Segreti – Amicizia – Giustizia immanente – Boomerang

Keywords

Speaking – Secret among friends – Immanent justice – Boomerang

Sommario

Il testo greco di Sir 27,4–28,26 può essere ripartito in quattro serie di riflessioni: la prova della parola (27,4-15), l'effetto *boomerang* colpisce il reo (27,16-29), l'invito a evitare rancore e collera (27,30–28,12) e il pericolo della calunnia da parte di un estraneo (28,13-26). La presente analisi è dedicata alle due prime sub-unità. Un'ulteriore analisi si concentrerà sulle due successive e si concluderà con una visione sintetica dell'insieme di queste riflessioni.

Summary

The Greek text of Sir 27,4–28,26 could be divided in four series of reflections: the challenge of speaking (27,4-15), the boomerang against guilty (27,16-29), a call to avoid resentment and anger (27,30–28,12), and the risk of calumny diffused by external person (28,13-26). The analysis of this Part I is dedicated to the two first sub-series, whereas Part II will analyze the two others. A synthesis will conclude these reflections on speaking in its negative aspects.

Gli antidoti nella periautologia di Gal 1,13–2,21

Introduzione

La sezione di Gal 1,13–2,21 si connota in termini autobiografici: Paolo richiama aspetti e circostanze personali, come la sua condotta nel giudaismo e la rivelazione della sua chiamata-missione (1,13-17); una prima (1,18-20) e una seconda (2,1-10) salita a Gerusalemme; il soggiorno in Siria e in Cilicia (1,21-24); il celebre «incidente» di Antiochia (2,11-14); la fede e la con-crocifissione con Cristo (2,15-21). Qual è la sua funzione argomentativa? Gli autori sembrano convincersi sempre di più della natura probante dell'unità discorsiva:¹ si tratterebbe, in altre parole, della prima dimostrazione (*probatio*) della *propositio* di Gal 1,11s (origine-natura divina del vangelo). Ricorrere, tuttavia, a un discorso «intorno a sé stesso», addirittura «vantando una qualche capacità e certe virtù»,² può indispettire l'uditorio, suscitando invidia e

¹ Così, per esempio, J.-N. ALETTI, «Galates 1–2. Quelle fonction et quelle démonstration?», *Bib* 86(2005), 305-323 (qui, 309) per il quale, poi, «Ga 1–2 a les caractéristiques d'une argumentation. [...] Bref, pour ne pas donner l'impression de traiter Ga 1–2 comme un récit, on évitera l'appellation *narratio*, et l'on dira plutôt que Ga 1,11–2,21 est une argumentation basée sur quelques données autobiographiques» (308). Per una funzione probante della sezione cf. anche F. BIANCHINI, *Parlare di sé per parlare di Cristo. I testi autobiografici paolini nel contesto dell'antichità classica e cristiana* (Studi sull'Antico e sul Nuovo Testamento), Milano 2021, 109-110.114; D.J. MOO, *Galatians* (BECNT), Grand Rapids (MI) 2013, 89 («a thesis statement in 1:11-12; elaboration and justification for that statement in 1:13–2:14»). Non dovrebbe, dunque, trattarsi *stricte* di una *narratio*, intesa come un «resoconto dei fatti in esame, bensì di una testimonianza a sostegno dell'asserto paolino in 1,11s.» (G.A. KENNEDY, *Nuovo Testamento e critica retorica* [StBi 151], Brescia 2006, 177); D.A. DESILVA, *The Letter to the Galatians* (NICNT), Grand Rapids (MI) 2018, 104. Cf. C. WEHDE, *Autobiographische Argumentation und Selbstdarstellung im Galaterbrief. Gal 1,1–2,21 vor dem Hintergrund antiker Autobiographie und Epistolographie* (BZNW 249), Berlin-Boston (MA) 2022.

² PLUTARCO, *Come lodarsi senza essere malvisti* 1 (539A). Ci riferiremo principalmente al trattatello politico *Come lodarsi senza essere malvisti* (*De laude ipsius* o *De se ipso citra invidiam laudando*), parte dei *Moralia* di Plutarco (539A-547F). Per il testo rimandiamo all'edizione critica di R. KLAERR – Y. VERNIÈRE, *Plutarque. Œuvres morales. Tome VII – Deuxième partie. De l'amour des richesses – De la fausse honte – De l'envie et de la haine – Comment se louer soi-même sans exciter l'envie – Sur les délais de*

persino disprezzo, con il rischio di non essere convincenti.³ Ora, non è tanto il *curriculum vitae* in quanto tale a interessarci, quanto piuttosto il fatto che quest'ultimo riflette l'ἦθος (carattere) dell'oratore, rivelativo cioè della sua affidabilità e credibilità: la πίστις «più forte, che ha più forza», come ricorda Aristotele, in termini persuasivi.⁴

Non tutti gli autori, poi, concordano sul genere letterario,⁵ benché si imponga sempre più l'idea che si tratti di una periautologia.⁶ Quest'ultima trova il suo impiego non solo nel genere epidittico, ma anche in quello giudiziario e deliberativo,⁷ se non altro perché quando ci si deve difendere da un'accusa ingiusta, da una calunnia⁸ e quan-

la *justice divine* (BL 172), Paris 1974, 64-85. La traduzione dei testi classici presenti nel contributo è nostra.

³ Oltre al *Come lodarsi senza essere malvisti*, Plutarco ritorna sui pericoli del ricorso all'autoelogio in *La gloria degli Ateniesi* 1 (345E); *Questioni conviviali* 2,1,2 (630D); *Aristide – Catone il Censore* 5,3; *Demostene – Cicerone* 2; *Agide – Cleomene* 2,1. Cf. già ISOCRATE, *Antidosi* 8; DEMOSTENE, *La corona* 3; CICERONE, *Lettere ai familiari* 5,12,8; *I doveri* 1,137; DIONIGI DI ALICARNASSO, *Antichità romane* 1,1,1; *Tucidide* 45; QUINTILIANO, *La formazione dell'oratore* 11,1,15-17.

⁴ ARISTOTELE, *Retorica* 1,2,1356a. Nell'originale greco, si veda il superlativo dell'aggettivo κύριος: κυριωτάτην ἔχει πίστιν τὸ ἦθος (W.D. ROSS [ed.], *Aristotle. Ars Rhetorica* [OCT], Oxford 1959).

⁵ Per uno *status quaestionis* delle diverse posizioni si veda il contributo di D. HUNN, «Pleasing God or Pleasing People? Defending the Gospel in Galatians 1–2», *Bib* 91(2010), 24-49 (qui, 25-34) e A. PITTA, *Giustificati per grazia. La giustificazione nelle lettere di Paolo* (BTC 190), Brescia 2018, 66s.

⁶ In termini propriamente periautologici già A. PITTA, *Lettera ai Galati. Introduzione, versione e commento* (SOC 9), Bologna 2009, 89; B. PUCA, *Una periautologia paradossale. Analisi retorico-letteraria di Gal 1,13–2,21* (TGr.T 186), Roma 2011. In parte, si veda già la caratterizzazione epidittica della sezione da parte di J.D. HESTER, «Placing the Blame. The Presence of Epideictic in Galatians 1 and 2», in D.W. WATSON (ed.), *Persuasive Artistry. Studies in New Testament Rhetoric* (JSNT.SS 50), Sheffield 1991, 289-291 («Encomium», 295); ID., «Epideictic Rhetoric and Persona in Galatians 1 and 2», in M.D. NANOS (ed.), *The Galatians Debate. Contemporary Issues in Rhetorical and Historical Interpretation*, Peabody (MA) 2002, 180-196 («Self-referent encomium», 182; cf. anche 188).

⁷ Anche se non in termini propriamente periautologici, B.R. GAVENTA ricorda «that reference to the self in Greco-Roman literature does not exclusively occur in apologetic contexts but also in didactic or paraenetic context» («Galatians 1 and 2: Autobiography as Paradigm», *NovT* 28[1986], 326). Cf. anche R.K. GIBSON, «Pliny and the Art of (In)offensive Self-Praise», in *Arethusa* 36(2003), 235-254; I. DELIGIANNIS, «Praise and Self-Praise in Cicero's Political Works», in S. TZOUNAKAS (ed.), *Praises of Roman Leaders in Latin Literature. Proceedings of a Latin Symposium, Nicosia, 13-14 September 2013*, Nicosia 2014, 13-52; C.S. CHRYSANTHOU, «Plutarch's Rhetoric of periautologia: Demosthenes 1-3», *CJ* 113(2018), 281-301.

⁸ PLUTARCO, *Come lodarsi senza essere malvisti* 4-6 (540C-D; 541A.E).

do si vuole incoraggiare o esortare suscitando emulazione,⁹ si può ricorrere legittimamente all'autoelogio.¹⁰ Nello stesso tempo, però, individuare le circostanze (καίροι) e i motivi (αἰτίαι), ed eventualmente le finalità, non è sufficiente per identificare una periautologia e giustificare l'uso. È, invece, necessario rintracciare quegli antidoti (φάρμακα, παρηγορήματα) e/o quei correttivi (ἐπανορθώσεις) che determinano di fatto la riuscita persuasiva dell'argomentazione. Sono questi ultimi, infatti, che caratterizzano una sezione come periautologica, e non tanto le informazioni (nascita, formazione, qualità, virtù, azioni o altro) oggetto di elogio.¹¹

Il nostro intento è quello di rileggere Gal 1,13–2,21, individuando inizialmente le ragioni in negativo e, in positivo, le finalità che giustificano il ricorso alla periautologia e, in particolare, quegli espedienti retorici (antidoti e correttivi) che rendono il discorso meno offensivo e, di conseguenza, persuasivo.

Quali circostanze o motivi?

Nell'autoelogio le circostanze che ne legittimerebbero l'impiego sono per lo più difensive (ma non solo): discolarsi da un'accusa o da una calunnia, da un rimprovero ingiusto a causa dei propri successi o da chi mette in discussione il proprio operato; quando ci si trova in una condizione di disgrazia o di pericolo.¹² Il contesto, tuttavia, va oltre il

⁹ PLUTARCO, *Come lodarsi senza essere malvisti* 15s (544D; 545B).

¹⁰ Non è la prima volta che Paolo sceglie di autoelogiarsi (cf. 1Ts 2–3; 1Cor 9; 2Cor 11,1–12,18; Fil 3,1b–4,1). Per quanto odiosa e «dangerous», la periautologia poteva risultare «occasionally useful» (così C. FORBES, «Comparison, Self-Praise, and Irony: Paul's Boasting and the Conventions of Hellenistic Rhetoric», *NTS* 32[1986], 10).

¹¹ Diversamente da ALETTI, «Galates 1–2», 309s per il quale Gal 1,13–2,21 non è una periautologia perché, a differenza di Fil 3,5s («une véritable périautologie», 309), Paolo non direbbe nulla, per esempio, «della sua origine e della sua educazione». In altri termini, non si troverebbero tutti quei *topoi* propri di un encomio. Anche per BIANCHINI, «in Gal 1,11–2,21 c'è ben poco della periautologia» (*Parlare di sé per parlare di Cristo*, 111). Sulla periautologia e la sua storia si veda L. PERNOT, «*Periautologia. Problèmes et méthodes de l'éloge de soi-même dans la tradition éthique et rhétorique gréco-romaine*», *RÉG* 11(1998), 101–124.

¹² Plutarco, nella sua opera, non è il solo a presentare le ragioni che sono sottese all'impiego dell'autoelogio; circostanze, comunque, che escludono arroganza, mentre si cerca di accattivarsi la benevolenza dell'uditorio. Cf., per esempio, già ISOCRATE, *Antidoti* 6–8; CICERONE, *L'invenzione* 1,16,22; PSEUDO-CICERONE, *Retorica a Erennio* 1,5,8; QUINTILIANO, *La formazione dell'oratore* 11,1,15–28. Per un'analisi puntuale delle circostanze nel trattato plutarco, cf. M. VALLOZZA, «Osservazioni sulle tecniche argomentative del discorso di lode nel *De laude ipsius* di Plutarco», in G. D'IPPOLITO – I.

tribunale. Se così fosse per Gal 1,13–2,21, dove sono le «accuse» (*confirmatio*)? E, poi, dov'è la *refutatio*? E, infine, da chi Paolo dovrebbe difendersi?¹³ Mancano i capi di accusa (impliciti e/o espliciti) e, trattandosi per qualcuno di una *narratio* giudiziaria, non siamo nemmeno di fronte a una presentazione dei «fatti» che, come richiesto in un'arringa nel foro, sono successivamente ripresi e contestati dalla controparte. Nella Lettera ai Galati tutto questo manca, a eccezione, tuttavia, del richiamo paolino alla giustificazione per la fede e non per la Legge (2,15-21).

In ogni caso, il fatto che le ragioni occasionali siano di natura apologetica non significa necessariamente che la sezione in questione appartenga al genere giudiziario. Una conferma della natura difensiva sarebbe data, secondo Vanhoye, dalla formula di «giuramento volontario»,¹⁴ presente in Gal 1,20: «Queste cose vi scrivo: ecco davanti a Dio attesto che non mento». Una simile «formula ebraizzante equivalente a un giuramento»¹⁵ (ἰδοὺ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ), però, ricorre in altri contesti dell'epistolario autografo (1Ts 2,5.10; 1Cor 15,31; 2Cor 1,23; 11,31; Rm 1,9; Fil 1,18) e in quello della tradizione (1Tm 5,21; 2Tm 2,14; 4,1). L'espressione, tuttavia, appare impiegata per indurre «i Galati a fidarsi della sua “autobiografia”,¹⁶ e non dell'esposizione dei suoi avversari»¹⁷ o semplicemente per dare peso a ciò che più gli sta a cuore.¹⁸ Meglio, si dovrebbe dire con lo Pseudo-Ermogene, «l'oratore non giurerà mai su un fatto (οὐδέποτε τοῦ πράγματος ὁμείται) [...] ma giurerà a conferma del (suo) carattere (ἀλλ' ἐπὶ ἥθους βεβαιώσει)»,¹⁹ il che sembra con-

GALLO (edd.), *Strutture formali dei «Moralia» di Plutarco. Atti del III Convegno plutarco, Palermo, 3-5 maggio 1989*, Napoli, 1991, 327-334.

¹³ Cf. BIANCHINI, *Parlare di sé per parlare di Cristo*, 110. Per ALETTI, inoltre, nemmeno «le ton polémique n'est pas propre au genre judiciaire: on le trouve aussi dans les deux autres genres rhétoriques, en particulier l'épictique, à savoir dans les blâmes et les reproches» («Galates 1–2», 310).

¹⁴ Così per A. VANHOYE, *Lettera ai Galati. Nuova versione, introduzione e commento* (ILB.NT 8), Milano 2009, 50: «Paolo sta difendendo se stesso per difendere il proprio vangelo».

¹⁵ B. CORSANI, *Lettera ai Galati* (CSANT 9), Genova 1990, 111.

¹⁶ Cf. anche M.C. DE BOER, *Galatians* (NTL), Louisville (KY) 2011, 99.

¹⁷ F. MUSSNER, *La Lettera ai Galati* (CTNT 9), Brescia 1987, 173; C.S. KEENER, *Galatians* (NCBC), Cambridge 2018, 61.

¹⁸ Così CORSANI, *Lettera ai Galati*, 111; MOO, *Galatians*, 110 («Paul adds a solemn oath to underscore the truthfulness of what he is saying»); DESILVA, *The Letter to the Galatians*, 164 («Swearing such an oath alerts the audience to the seriousness of the matter being discussed»).

¹⁹ *Il metodo per parlare in modo efficace 20* (G.A. KENNEDY, *Invention and Method in Greek Rhetorical Theory. Two Rhetorical Treatises from the Hermogenic Corpus*, ed.

fermare la natura periautologica della sezione²⁰ e l'*argumentum* incentrato sull'ἦθος paolino. Mentre in tribunale si è chiamati a giurare sulla verità o meno dei «fatti», qui Paolo lo fa perché non vuole che la sua salita a Gerusalemme, durante la quale ha incontrato Cefa e Giacomo, venga fraintesa da parte dei Galati.²¹

Ciò che sta a cuore, dunque, all'apostolo è la sua relazione con il vangelo e, anche quando si rapporta a Pietro e agli altri, lo fa pur sempre in relazione a quest'ultimo (cf. l'uso di εὐαγγέλιον in Gal 2,2.5.7.14; εὐαγγελίζω in Gal 1,16.23). In altre parole, sia quando Paolo chiama in causa Cefa e Giacomo sia quando sottolinea i suoi rapporti con questi ultimi e con Giovanni, lo fa perché questi hanno riconosciuto la predicazione paolina (e quella di Barnaba) presso i gentili. Più avanti (Gal 2,11-21), infine, l'incoerenza di Pietro nei confronti ancora una volta del vangelo (= Cristo) sarà oggetto di contestazione da parte dell'apostolo.

Escluso, allora, il contesto giudiziario, i dati a disposizione sembrano orientarci verso una direzione più positiva: paradigmatica/mimetica? esortativa? etico-dimostrativa? Ricordiamo che si tratta della prima dimostrazione della *propositio* di Gal 1,11s, il che non significa che non possa perseguire un altro scopo. Le circostanze, dunque, sembrano intrecciarsi con la o le finalità della periautologia, ma su questo ci soffermeremo più avanti. Per il momento, vediamo più da vicino gli antidoti che ci consentono di individuare e di definire la sezione in termini periautologici, in quanto rendono l'autoelogio più accettabile e, di conseguenza, più convincente. Qualunque sia il suo intento, se venissero a mancare simili espedienti retorici, sarebbe difficile che l'unità discorsiva raggiunga il suo obiettivo. Difficilmente, infatti, il pubblico presterebbe ascolto e si lascerebbe persuadere da chi appare concentrato su sé stesso e sulle sue imprese. Ma non è il caso di Paolo.

H. RABE (Writings from the Greco-Roman World 15), Atlanta (GA) 2005. Così anche M. MEISER, *Der Brief des Paulus an die Galater* (ThHK 9), Leipzig 2022, 79.

²⁰ Così già PITTA, *Lettera ai Galati*, 105. Il contesto per l'autore è epidittico e non forense. Per QUINTILIANO, *La formazione dell'oratore* 9,2,98: «Il giuramento non si adice molto a un uomo autorevole (*gravi viro*), a meno che non sia necessario (*nisi ubi necesse est*)» (D.A. RUSSELL [ed.], *Quintilian. The Orator's Education, Volume IV: Books 9-10* [LCL 127], Cambridge [MA]-London 2001).

²¹ CORSANI, *Lettera ai Galati*, 111: «Era il carattere di quella visita, non il fatto che fosse avvenuta, a costituire un punto di dissenso tra Paolo e i suoi avversari».

Antidoti e correttivi

L'inizio della dimostrazione rimanda all'esperienza passata dell'apostolo nel giudaismo: una condotta esemplare rispetto a quella dei suoi connazionali (persecuzione della chiesa di Dio e zelo nei confronti delle tradizioni dei padri). Per quanto i singoli elementi richiamati lo riguardino direttamente (Gal 1,13: τὴν ἐμὴν ἀναστροφήν), c'è uno piccolo spostamento o meglio un cambio di soggetto:²² dalla prima persona singolare (1,11: γνωρίζω... ὑπέμοῦ; 1,12: ἐγώ... παρέλαβον... ἐδιδάχθην) alla seconda plurale (1,13: ἠκούσατε) e alla terza plurale (1,23a: μόνον δὲ ἀκούοντες ἦσαν). E per quanto le informazioni che lo riguardano appaiano amplificate (1,13: καθ'ὑπερβολήν; 1,14: περισσοτέρως) nella loro presentazione, simili espressioni non costituiscono una minaccia ai fini della sopportabilità della periautologia. Queste ultime, infatti, non solo rimandano al passato, ma sono soprattutto funzionali a sottolineare, indirettamente, l'origine divina del vangelo.

Il passaggio, tuttavia, più significativo lo si ha a partire da Gal 1,15s («Quando piacque [a Dio], che mi aveva creato *fin dal seno di mia madre* e mi aveva chiamato per mezzo della sua grazia, di rivelare suo Figlio in me, affinché lo evangelizzassi tra le genti [...]»), in cui non solo il soggetto è Dio, ma domina il vocabolario teologico (εὐδόκησεν; ἀφορίσας; καλέσας διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ; ἀποκαλύψαι) e il termine di relazione è Paolo. Il contesto è anticotestamentario-profetico: la vocazione paolina si pone sulla scia di quella dei grandi profeti (Geremia, Isaia).²³ La sua è una chiamata, non un'autocandidatura: l'origine del-

²² ARISTOTELE, *Retorica* 3,17,1418b («[...] poiché a volte parlare di sé può generare invidia, portare ad accuse di prolessità o a essere contraddetti, si deve far parlare qualcun altro»). Cf. anche ISOCRATE, *Filippo* 4-7; *Antidosi* 132-139; 141-149; CICERONE, *Lettere ai familiari* 5,12,8. In particolare, QUINTILIANO, *La formazione dell'oratore* 11,1,22: «Anche prendersi in giro rappresenta un modo estremamente presuntuoso di vantarsi. Diamo, dunque, agli altri l'opportunità di lodarci, poiché, come sosteneva Demostene [*La corona* 128], è appropriato arrossire anche quando sono gli altri a elogiarti» (D.A. RUSSELL [ed.], *Quintilian. The Orator's Education, Volume V: Books 11-12* [LCL 494], Cambridge [MA]-London 2002).

²³ Così, già, per G. LYONS, *Pauline Autobiography. Toward a New Understanding* (SBL.DS 73), Atlanta (GA) 1985, 133. Per DE BOER, *Galatians*, 89 si tratta di una conversione e di una chiamata allo stesso tempo. La prima, tuttavia, va assunta nella sua accezione non attiva (Paolo si converte a una nuova religione), quanto piuttosto passiva (Dio chiama e converte l'apostolo); cf., in particolare, 89 nota 143. Per l'allusione a Geremia si vedano anche DE BOER, *Galatians*, 90; P. OAKES, *Galatians* (Paideia Commentaries on the New Testament), Grand Rapids (MI) 2015, 56; DESILVA, *The Letter to the Galatians*, 146s; P. VON DER OSTEN-SACKEN, *Der Brief an die Galatien* (ThKNT 9), Stuttgart 2019, 82; MEISER, *Der Brief des Paulus an die Galater*, 72.

la sua vocazione-missione è in Dio. Ora, siamo di fronte non solo a un cambio del soggetto, ma anche a uno slittamento: l'apostolo sta rimandando ad Altro da sé; non sta attribuendo meramente a Dio una qualche impresa o il successo della sua missione, ma addirittura ciò che sta ancora più a monte, cioè l'origine della sua chiamata, il che costituisce un antidoto.²⁴ Il presente, dunque, è del tutto inedito, ed è soprattutto determinato dalla rivelazione divina del «Figlio suo in me». L'ἦθος che ne deriva è tale che il giuramento che segue (Gal 1,20) – come è stato detto – acquista una forza maggiore perché è in funzione del carattere apostolico. In questo si conferma la natura periautologica della sezione.²⁵ È in gioco, dunque, il suo ἦθος e, quindi, la sua credibilità.²⁶ Una volta che Dio ha rivelato il suo Figlio «in» lui, Paolo acquista un'auto-revolezza che è tale solo in virtù della grazia divina (antidoto). L'interiorizzazione di Cristo Gesù nella sua esperienza si aprirà a una «permanenza altrettanto interiore», anticipando così la mimesi in Gal 2,20 («vive in me Cristo»)²⁷.

²⁴ PLUTARCO, *Come lodarsi senza essere malvisti* 11 (542E): «Chi, al contrario, si vede costretto a elogiare sé stesso, può risultare più tollerabile se non si attribuisce ogni merito, ma anzi alleggerisce il proprio bagaglio di gloria, quasi fosse un peso gravoso, riferendolo in parte alla fortuna, in parte alla divinità». Cf. anche PLUTARCO, *La gloria degli Ateniesi* 1 (345E): Senofonte, «descrivendo le proprie gesta e i successi ottenuti nel ruolo di generale, affidò la redazione a Temistogene di Siracusa per conferire maggiore credibilità. Raccontò di sé in terza persona, delegando a un altro la gloria dell'impresa» (cf. l'edizione di F. FRAZIER – C. FROIDEFOND, *Plutarque. Œuvres morales. Tome V – Première partie. La fortune des Romains - La fortune ou la vertu d'Alexandre - La gloire des Athéniens* [BL 338], Paris 1990).

²⁵ Già PITTA, *Lettera ai Galati*, 105.

²⁶ Nel tempo, la sua salita a Gerusalemme può aver provocato «interpretazioni negative rispetto alla sua autorità apostolica e alla consistenza del suo vangelo» (PITTA, *Lettera ai Galati*, 105). Sul rapporto tra giuramento e credibilità cf. FILONE ALESSANDRINO, *I sacrifici di Abele e Caino*, 93.

²⁷ Così PITTA, *Lettera ai Galati*, 96. Per l'autore, «la mimesi di Gal 2,14b-21 esprime la necessità o l'obbligazione che impedisce a Paolo di far rientrare dalla finestra quanto ha estromesso dalla porta, finendo per autocondannarsi come trasgressore della Legge (cf. Gal 2,18)» («Reticorica epistolare della Lettera ai Galati? Bilanci e prospettive», in *Epistolario paolino: Lettere ai Galati e ai Romani. Seminario per gli studiosi di Sacra Scrittura, Roma, 23-27 gennaio 2017* [biblicum 3], Roma 2017, 187). La «necessità o obbligazione» costituisce un altro antidoto. Cf. PSEUDO-ERMOGENE, *Il metodo per parlare in modo efficace* 25. Per quanto Pseudo-Ermogene preferisca parlare di «modalità di trattare (un argomento)» (μέθοδος), piuttosto che di «rimedi, antidoti» (φάρμακα; παρηγορήματα) e di «correttivi» (ἐπανορθώσεις) come fa Plutarco, la funzione è la stessa. Sulla «costrizione» si veda CICERONE, *Lettere ai familiari* 5,12,8 («Forse sarò costretto [cogar] a fare ciò che spesso molti biasimano: scriverò io stesso di me [scribam ipse de me]») (D.R.S. BAILEY [ed.], *Cicero: Epistulae ad familiares. Vol. 1, 62-47 B.C.* [Cambridge Classical Texts and Commentaries 16], Cambridge 1977).

Un simile motivo tornerà più avanti quando ricorderà che il suo è stato un incarico ricevuto: «Ma al contrario, vedendo (i notabili) che a me era stato affidato il vangelo per i gentili come a Pietro quello per i circoncisi» (Gal 2,7). Il perfetto *πεπίστευμαι* («mi è stato affidato») rende totalizzante la missione, in quanto si tratta di un tempo (perfetto) che rimanda sì a un'azione del passato ma che ha i suoi effetti nel presente. Ciò che più conta, inoltre, è che si tratta di un passivo divino, il che si pone in linea di continuità con l'antidoto di cui sopra. La stessa forma verbale ricorre in 1Cor 9,17 (altro contesto periautologico): «Se, infatti, faccio questo di mia spontanea volontà, ho un salario; ma se lo faccio non di mia iniziativa, mi è stato affidato (*πεπίστευμαι*) un incarico». L'idea, dunque, della chiamata domina la scena. Anche in questo caso il passivo divino ha la funzione di antidoto.

Tornando a Galati, non solo allora la chiamata-missione si realizza in un contesto di rivelazione, ma anche la salita a Gerusalemme (Gal 2,2: «Salii, poi, in seguito a una rivelazione [*κατὰ ἀποκάλυψιν*]»). Ora, per quanto non siamo sullo stesso piano di Gal 1,12.16, il termine *ἀποκάλυψις* in Gal 2,2 potrebbe indicare «una “direttiva” divina, come quelle che venivano impartite nelle assemblee delle comunità protocristiane per bocca dei profeti». ²⁸ In altri termini, Paolo «è salito a Gerusalemme non per motivazioni o comandi umani, ma in seguito ad un'ispirazione divina confermata dalla comunità». ²⁹ Come, poi, nell'autoelogio di 1Cor 9,1 («[...] non ho visto [*έώρακα*] Gesù il Signore nostro? [...]») uno sfondo di tal fatta esclude ancora una volta l'ambito giudiziario, se non altro perché in tribunale le rivelazioni non sono verificabili, ³⁰ per cui non possono valere come prove, mentre confermano la loro funzione di espediente retorico.

Il tutto, inoltre, è confermato dal fatto che sono gli altri che «glorificavano Dio» (Gal 1,24: *έδοξαζον... τὸν θεόν*) a causa di lui (cf. Is 49,3: *έν σοι δοξασθήσομαι*). ³¹ Anche in questo caso, siamo di fronte a un altro cambio di soggetto. Sono i credenti delle «chiese della Giudea» che

²⁸ Bornkamm, citato in MUSSNER, *La Lettera ai Galati*, 180. Qualcosa di simile anche per VANHOYE, *Lettera ai Galati*, 55: «Si può pensare a una illuminazione interiore oppure a una parola profetica, pronunciata da un cristiano ispirato, nella quale la comunità avrà riconosciuto la voce dello Spirito santo (cf. At 13,1)».

²⁹ Così per PUCA, *Una periautologia paradossale*, 152.

³⁰ Rimandiamo al nostro contributo: L. GIULIANO, «Gli antidoti nella periautologia di 1Cor 9: individuazione e funzione retorica», *LASBF* 66(2016), 219-236 (qui, in particolare, 224 nota 17).

³¹ Così, per esempio, VON DER OSTEN-SACKEN, *Der Brief an die Galatien*, 88.

lodavano Dio, riconoscendo che quello che è avvenuto in Paolo è un segno manifestativo dell'azione divina.³² E come loro, gli stessi Giacomo, Cefa e Giovanni (altro cambio di soggetto) si rendono conto e attestano l'autenticità della chiamata e del ministero dell'apostolo: «Aven-do conosciuto la grazia che è stata concessa a me», γνόντες τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι (Gal 2,9).³³ Anche in questo caso il participio passivo (δοθεῖσαν) è teologico, il che ricorda ancora una volta che la responsabilità della chiamata-missione paolina è di Dio (antidoto). Una «grazia», tuttavia, che è all'origine dell'intera esistenza a servizio del vangelo, tanto che si fa riferimento a una sorta di assistenza con «potenza» compiuta evidentemente da Dio in Pietro e in Paolo: «Colui, infatti, che assisté (ἐνεργήσας) Pietro nell'apostolato dei circumcisi, assisté (ἐνήργησεν) anche me (nell'apostolato) dei gentili» (Gal 2,8). Si dà, dunque, particolare rilievo alla comune origine della loro assistenza, e il polittoto retorico (ἐνεργήσας... ἐνήργησεν) è finalizzato a questo.

A partire da Gal 2,11 Paolo ricorre alla σύγκρισις con Cefa. Da una parte il suo modo di vivere in rapporto al vangelo, improntato alla coerenza, e dall'altro quello petrino, caratterizzato dal suo opposto. Due «comportamenti» a confronto,³⁴ il che vede Paolo solo apparentemente in una posizione di forza: «Quando, poi (δέ),³⁵ Cefa giunse ad Antiochia, mi opposi (ἀντέστην) a lui a viso aperto» (Gal 2,11a). In altre parole, un simile atteggiamento da parte dell'apostolo potrebbe apparire come una prova di resistenza o un atto di forza, il che sarebbe controproducente per la periautologia. Quest'ultima, tuttavia, è mitigata dal fatto

³² Cf. DE BOER, *Galatians*, 104; KEENER, *Galatians*, 63; DESILVA, *The Letter to the Galatians*, 168; MEISER, *Der Brief des Paulus an die Galater*, 81.

³³ Cf. ALETTI, «Galates 1-2», 315 («les autorités de Jérusalem ont déclaré officiellement et sans réticence aucune que Dieu avait confié à Paul l'évangélisation des Nations»). Giacomo, Cefa e Giovanni hanno avuto la possibilità non solo di constatare la riuscita «esteriore» dell'azione paolina («äußerlich den Erfolg des paulinischen Wirkens»), ma anche «la base interiore» («innere Basis») sulla quale si fonda. Allo stesso tempo, nell'espressione participiale seguita dal pronome (δοθεῖσάν μοι) vi è espressa anche la convinzione personale che ciò che si è realizzato viene da Dio (MEISER, *Der Brief des Paulus an die Galater*, 98).

³⁴ Cf. KEENER, *Galatians*, p. 74. Nella sua opera, e non solo nel *Come lodarsi senza essere malvisti*, Plutarco ricorre spesso alla σύγκρισις per opporre la condotta da biasimare ed evitare a quella da lodare e imitare. Cf. T.E. DUFF, *Plutarch's Lives: Exploring Virtue and Vice*, Oxford 1999, 243-248. Sulla σύγκρισις o *comparatio* e sul suo impiego nel mondo antico si veda FORBES, «Comparison, Self-Praise, and Irony», 2-8.

³⁵ Il δέ, in questo caso, ci pone di fronte a un «forte contrasto» (MEISER, *Der Brief des Paulus an die Galater*, 107), diversamente da MOO, *Galatians*, 144 per il quale, invece, «suggerisce un lieve contrasto».

che ha reagito in questo modo perché si era accorto che Cefa e gli altri non stavano camminando rettamente «secondo la verità del vangelo» (Gal 2,14). Qualcosa di simile si era già verificato in Gal 2,5, quando nei confronti di quei «falsi fratelli», i quali si erano intromessi per spiare «la libertà che abbiamo in Cristo Gesù» (Gal 2,4), Paolo ricorda che «nemmeno per un momento» si mostrò inferiore (alla lettera: «Non cedemmo nella sottomissione» [οὐδὲ ... εἴξαμεν τῇ ὑποταγῇ]). Anche in questo caso, una simile reazione di forza è attutita dal fatto che non è fine a sé stessa e non è fatta per la gloria personale, quanto piuttosto «perché la verità del vangelo rimanesse (saldà) tra voi» (Gal 2,5b).

Pietro, pertanto, non si è comportato correttamente «secondo la verità del vangelo», il che significa che non ha agito secondo quella coerenza che il vangelo richiede, rappresentata da Cristo (genitivo epesegetico).³⁶ Ora, «rimproverare il prossimo è cosa spiacevole», ricorda Plutarco, e «con difficoltà si sopportano [...] quelli che mescolano l'elogio di sé stessi con il biasimo diretto ad altri», ma tutto questo è deplorabile per chi è a caccia di «fama»,³⁷ non per chi, come l'apostolo, vede compromessa la verità del vangelo. Nell'uno e nell'altro caso (Gal 2,5.11), dunque, la finalità espressa dalla salvaguardia della verità del vangelo rappresenta un antidoto.

Cosa più grave, poi, è che Pietro ha contagiato gli altri giudeocristiani (οἱ λοιποὶ Ἰουδαῖοι) con la sua ipocrisia. Questi ultimi, infatti, «simularono insieme a lui» (συνυπεκρίθησαν αὐτῷ), compreso lo stesso Barnaba, il quale «fu trascinato dalla loro simulazione» (συναπήχθη αὐτῶν τῇ ὑποκρίσει: Gal 2,13). Anche in questo caso i termini a confronto non sono sullo stesso piano: da una parte, la coerenza paolina; dall'altra, la doppiezza di Cefa. Plutarco ricorda che si può contrapporre il proprio comportamento soprattutto quando si è di fronte a «una lode sbagliata» che «si mostra deleteria e pericolosa, perché suscita emulazione verso atteggiamenti avviliti e invoglia scelte inique su questioni rilevanti». Anzi, continua l'autore, è opportuno «attirare l'attenzione di chi ascolta verso (esempi) migliori, mostrando(gli) la differenza».³⁸ Da condannare, pertanto, sono non tanto «le lodi rivolte

³⁶ PITTA, *Giustificati per grazia*, 73. Diversamente da DE BOER, *Galatians*, 115 per il quale si tratta della «our freedom [from the imposition of the law], which we have in Christ Jesus». Il senso è condiviso anche da MEISER, *Der Brief des Paulus an die Galater*, 94, anche se più avanti (2,14) ammette come possibile il valore epesegetico («epexegetischer Genitiv [“die Wahrheit, die das Evangelium selbst ist”]»).

³⁷ PLUTARCO, *Come lodarsi senza essere malvisti* 20 (547A).

³⁸ PLUTARCO, *Come lodarsi senza essere malvisti* 17 (545D).

alle persone», quanto piuttosto «quelle rivolte alle azioni qualora siano deplorabili, perché sono queste che sviano e invitano a riprodurre ed emulare comportamenti indegni come se fossero virtuosi». ³⁹ Se i giudeocristiani imitano il comportamento di Pietro, significa che ne riconoscono la validità e la bontà, il che significa che indirettamente lo approvano e lo ritengono degno di essere elogiato. Servendosi, dunque, della σύγκρισις, Paolo smaschera l'ipocrisia petrina. In questo modo, dunque, l'apostolo ha la possibilità di affermare l'autenticità evangelica del suo ἦθος, ma allo stesso tempo, rivolgendosi ai Galati, li pone di fronte alla contraddizione per quello che si sta verificando in loro.

Per mezzo di una domanda retorica (Gal 2,14) Paolo incalza Cefa, ma anche in questa situazione ricorre all'antidoto impiegato precedentemente: è Dio il soggetto indiscusso all'origine dell'agire umano. Il dialogo o, meglio, l'apostrofe nei riguardi di Pietro è riportata dall'apostolo, ma i destinatari sono sempre i Galati. Il comportamento petrino, infatti, sembra minare dalle fondamenta il vangelo. In altre parole, il vivere secondo il costume giudaico «annulla l'evangelo, perché ripone nuovamente la speranza della salvezza negli ἔργα τοῦ νόμου (vv. 15-21), cosa che adesso anche i Galati vogliono fare». ⁴⁰ Dov'è la contraddizione petrina che Paolo smaschera? Quella di tirarsi indietro e di tornare a una forma di giudaismo rigorista, dopo aver mostrato una qualche libertà nell'aver condiviso uno stile di vita che è quello in comune con i gentili. ⁴¹ Una simile retromarcia, soprattutto per i Galati che sono stati chiamati «per la libertà» (Gal 5,13), è deleteria. Questi, infatti, sono posti di fronte a una sorta di spinta regressiva, verso un passato che è ormai superato, come se la loro adesione di fede in Cristo non fosse stata sufficiente, ma mancasse di qualcosa (= passaggio attraverso il giudaismo).

Nel caso specifico, l'apostolo ricorre al motivo della giustificazione per fede e non dalle e per le opere della Legge. Il punto di partenza è dato dalla fede «di Gesù Cristo» attraverso la quale si viene giustificati. Non è sufficiente l'appartenenza o l'osservanza della Legge, ma occorre la salvezza che viene dalla fede in Gesù Cristo. Ci riferiamo, dunque, a Gal 2,15s e, in particolare, al v. 16. La trama discorsiva, tuttavia, appare estendersi fino al v. 21 e si connota in termini ge-

³⁹ PLUTARCO, *Come lodarsi senza essere malvisti* 17 (545E).

⁴⁰ MUSSNER, *La Lettera ai Galati*, 241 (corsivo dell'autore).

⁴¹ PITTA, *Lettera ai Galati*, 136; DE BOER, *Galatians*, 131s.

nerali, il che mitiga la periautologia.⁴² In particolare, la generalizzazione del discorso sembra evidente soprattutto nel v. 16, almeno per due motivi: l'impiego di ἄνθρωπος e di πᾶσα σὰρξ, assunti come sinonimi e comprensivi evidentemente di giudei e gentili,⁴³ nessuno escluso; due delle tre ricorrenze di δικαιοῦν, cioè il presente (δικαιοῦται) e il futuro (δικαιωθήσεται), sono assunti come gnomici.⁴⁴ Entrambe le forme ricorrono non solo per esprimere massime o sentenze generali, ma anche per esprimere la certezza di un'azione divina o della natura più in generale.⁴⁵ E questo non è l'unico caso in cui Paolo generalizza. Poco prima, nella parentetica di Gal 2,6, ci si imbatte in due espressioni che assumono anch'esse una tonalità di carattere generale: la prima, relativa all'identità dei notabili, di cui l'apostolo non sembra interessarsi («quali, una volta, fossero, a me non importa»); la seconda, poi, di natura anche proverbiale,⁴⁶ riguardante l'imparzialità con quale Dio tratta gli uomini. Queste due «sentenze di natura generale»⁴⁷ svolgono in questo caso la funzione di antidoto.

Tre sono i campi d'interesse:⁴⁸ l'azione di giustificazione; le opere della Legge (ἐξ ἔργων νόμου); la fede in Cristo Gesù (διὰ/ἐκ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ; εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν). Tutti ricorrono ben tre volte. Il primo è espresso dalle ricorrenze del verbo δικαιοῦν al passivo (δικαιοῦται, δικαιωθῶμεν, δικαιωθήσεται), formando così un politoto retorico. Gli altri due motivi, cioè «le opere della Legge» e la «fede in Cristo Gesù», non sono conciliabili. L'incompatibilità deriva dal fatto che, mentre il primo pone l'accento principalmente sul soggetto, esprimendo l'idea che l'osservanza della Legge da parte dell'uomo possa costituire una via di giustificazione, il secondo suggerisce invece che quest'ultima si realizzi attraverso la fede in Cristo. L'argomentazione è

⁴² Fra i «metodi» che lo Pseudo-Ermogene individua c'è anche «la generalizzazione del discorso (κοινότης λόγου)» (*Il metodo per parlare in modo efficace* 25). Su questo espediente cf. già PITTA, «Retorica epistolare della Lettera ai Galati?», 187.

⁴³ Cf. DESILVA, *The Letter to the Galatians*, 240; MEISER, *Der Brief des Paulus an die Galater*, 118.

⁴⁴ Per MOO, *Galatians*, 162, solo il presente è gnomico.

⁴⁵ Cf. B.M. FANNING, *Verbal Aspect in New Testament Greek* (OTM), Oxford 1990, 210 («gnomic present»); D.B. WALLACE, *Greek Grammar beyond the Basics. An Exegetical Syntax of the New Testament*, Grand Rapids (MI) 1996, 571 («gnomic future»).

⁴⁶ Una sorta di «Gnome vel sententia Theologica» (MEISER, *Der Brief des Paulus an die Galater*, 96; corsivo dell'autore).

⁴⁷ Come già descritte da PITTA, *Lettera ai Galati*, 118.

⁴⁸ VANHOYE, *Lettera ai Galati*, 72. Per quest'ultimo, il v. 16 svolge la funzione di *propositio* retorica. Non è il solo a pensarlo ma, d'accordo con Pitta, con il v. 15 si introduce la prima *peroratio* dello scritto (PITTA, *Lettera ai Galati*, 138).

a fortiori:⁴⁹ se, infatti, già per i giudeocristiani non c'è altra giustificazione se non quella che si è generata dalla fede in Cristo Gesù, tanto più per quelli che provengono dalla gentilità che non hanno mai sentito parlare (almeno fino all'arrivo degli avversari) delle «opere della Legge». Il centro del ragionamento paolino è dato dall'esperienza di fede in Cristo Gesù,⁵⁰ espressa in positivo (ἐπιστεύσαμεν). Da (ἐκ) quest'ultima scaturisce la giustificazione, non dalle «opere della Legge» (ἐξ ἔργων νόμου).⁵¹ Il motivo, dunque, che viene presentato non tratta di una realtà che è «secondo gli uomini» o che «proviene da uomini», ma viene da Dio.

Il *topos* della mimesi di Gal 2,19s ricapitola e contribuisce a riportare ancora una volta a Dio (o a Cristo) la responsabilità dell'ἦθος paolino, se non altro perché c'è un rapporto di causalità del primo rispetto al secondo. In altri termini, colui con il quale (Cristo) è stato con-crocifisso (cf. συνεσταύρωμαι) è all'origine della relazione nuova che si è andata a determinare. Il paradosso autobiografico rivela una reale partecipazione dell'apostolo alla crocifissione di Cristo. La giustificazione è opera della grazia, ed è quest'ultima che Paolo richiama in Gal 2,21: «Non rendo vana la grazia di Dio: se, infatti, la giustificazione proviene dalla Legge, pertanto Cristo è morto invano». Morendo in croce, Cristo manifesta la grazia di Dio: essa «causa» la giustificazione. La Legge non ha questa capacità di giustificare, per cui non può valere la logica dell'*et-et* (come, a quanto pare, per gli agitatori della Galazia), quanto piuttosto quella dell'*aut-aut*.⁵² In quanto «grazia di Dio», assume la funzione di antidoto. La mimesi, pertanto, che si è ingenerata è tale che sta all'origine della novità dell'ἦθος paolino e quest'ultimo è manifestativo della prima.

Tutto ciò non può che suscitare in Paolo una risposta positiva, pienamente conforme alla grazia divina, espressione di quella connaturalità che si è venuta a creare tra lui e il suo Signore. Questo è ciò che è

⁴⁹ CORSANI, *Lettera ai Galati*, 160; PITTA, *Lettera ai Galati*, 142.

⁵⁰ A favore del genitivo oggettivo («fede in Cristo Gesù»), cf., per esempio, MOO, *Galatians*, 161; OAKES, *Galatians*, 90; KEENER, *Galatians*, 103; VON DER OSTEN-SACKEN, *Der Brief an die Galatien*, 114; MEISER, *Der Brief des Paulus an die Galater*, 122. Per il genitivo soggettivo, invece, cf. DE BOER, *Galatians*, 192s.

⁵¹ L'uso della preposizione ἐκ riflette una sorta di provenienza. Solo in un caso è impiegata la preposizione διά, la quale generalmente rimanda alla causa esecutiva, non esaurendo la causalità dell'azione, ma rimandando ancora più a monte, a un agente personale, espresso o sottinteso. Nel caso specifico, non sembra esserci differenza di senso con la preposizione ἐκ, impiegata per indicare la provenienza più che un agente. Sull'uso delle due preposizioni cf. D. GARLINGTON, «Paul's "Partisan ἐκ" and the Question of Justification in Galatians», *JBL* 127(2008), 567-589.

⁵² PITTA, *Giustificati per grazia*, 83.

all'origine della *pars destruens*, ritenuta appunto necessaria perché si realizzasse la *pars construens* (Gal 2,18). Come per Geremia (Ger^{LXX} 1,10: ἐκρίζουν καὶ κατασκάπτειν καὶ ἀπολλύειν καὶ ἀνοικοδομεῖν καὶ καταφυτεύειν), infatti, anche l'apostolo ha demolito (κατέλυσα) e ha riedificato (οἰκοδομῶ). Nello specifico, l'apostolo ha «demolito» l'idea che la giustificazione possa provenire dalla Legge, senza la quale sarebbe stato impossibile⁵³ portare il vangelo ai gentili (= riedificazione). Quello che poteva costituire un motivo di vanto («ho edificato di nuovo»), sottolineato dall'impiego della prima persona singolare,⁵⁴ rispetto alla prima persona plurale del v. 17 (cambio di soggetto), inficiando così l'autoelogio, viene attutito dalla *necessitas* (antidoto) della «demolizione». Per quanto voglia riflettere l'apporto personale di Paolo, l'«io» apostolico è pur sempre quello che si è determinato a partire dal processo mimetico di partecipazione reale e presente alla crocifissione di Cristo, tanto che «vivo non più io, ma in me vive Cristo» (vv. 19s).

Il vanto di sé, inoltre, è attenuato da un altro espediente. In una sorta di litote (*deminutio*),⁵⁵ Paolo non si sottrae dall'espone un qualche «difetto» nel suo racconto: «Personalmente ero sconosciuto alle chiese della Giudea che sono in Cristo» (Gal 1,22). Un simile rimedio ritorna più avanti, quando ricorrendo alla metafora agonistica, l'apostolo rammenta ai Galati la sua salita a Gerusalemme: «Salii poi in seguito a una rivelazione, ed esposi in privato ai notabili il vangelo che predico ai gentili per evitare il rischio di correre o di aver corso (τρέχω ἢ ἔδραμον)

⁵³ Di qui per Pitta, quell'«impossibilità» paolina di «tornare indietro: dalla Legge a Cristo e non da Cristo alla Legge!». Questo, per l'autore, è un antidoto che attenua l'autoelogio (*Giustificati per grazia*, 75).

⁵⁴ Per la natura periautologica e la funzione etico-dimostrativa di Gal 1,13–2,21 e, nello specifico, la presenza della mimesi in Gal 2,15–21, l'«io» rimanda a Paolo e alla sua esperienza (cf. già PITTA, *Lettera ai Galati*, 149). Diversamente da MEISER, *Der Brief des Paulus an die Galater*, 126 per il quale l'«io» rimanderebbe sì a Paolo, «ma non tanto al suo “io” individuale», quanto piuttosto, in una sorta di «espediente stilistico» («Stilmittel»), a un «io esemplare» («typisches Ich»; cf. 126, nota 98): Paolo si presenterebbe «come un modello da imitare» («als nachzuahmendes Vorbild»).

⁵⁵ PLUTARCO, *Come lodarsi senza essere malvisti* 13 (543F): «Al fine di evitare fastidi a coloro che soffrono di oftalmia, si cerca in qualche modo di temperare la luminosità eccessiva: alcuni, invece di esporre i propri elogi in tutta la loro magnificenza e purezza, introducono limitazioni, insuccessi e mancanze di scarsa importanza. Questo approccio allontana la possibilità di suscitare gelosia e disapprovazione». Così facendo chi parla rende più umano il suo profilo. Cf. L. MILETTI, «Il *De laude ipsius* di Plutarco e la teoria “classica” dell'autoelogio», in P. VOLPE CACCIATORE (ed.), *Plutarco: linguaggi e retorica. Atti del XII Convegno della International Plutarch Society. Sezione italiana* (Strumenti per la ricerca plutarchea 10), Napoli 2014, 85. Quanto alla litote in funzione dell'«attenuazione» della periautologia, cf. già PERNOT, «Periautologia», 115.

invano (εἰς κενόν)» (Gal 2,2). Questa presentazione riservata ai notabili della città risponde a una tattica ben precisa, oltre a costituire un timore (cf. μή πῶς):⁵⁶ Paolo non vuole che la sua missione presso i gentili e la nascita di comunità autoctone minino la tenuta e l'unità della compagine ecclesiale delle comunità della Giudea, e questo rappresenta per lui un motivo di preoccupazione.⁵⁷ Più avanti, in Gal 4,11 Paolo riformulerà questo timore: «Temo a vostro riguardo di essermi affaticato invano (εἰκῆ) per voi» (cf. anche 1Ts 3,5). Qualcosa di simile si era già presentato in 1Cor 9,24-27 in cui, sempre all'interno del motivo sportivo, Paolo aveva paventato il rischio della «squalifica», il che rappresentava un'altra litote, in quanto riconoscimento della propria incapacità a «riprodurre» perfettamente il proprio rapporto con Cristo. Nello stesso tempo, infine, il ricorso alla metafora agonistica richiama indirettamente la fatica dell'apostolato paolino,⁵⁸ il che costituisce un altro antidoto nella sua periautologia. La gente, come ricorda Plutarco, prova invidia verso chi raggiunge i suoi risultati con facilità, mentre non invidia chi li ottiene con impegno e fatica.⁵⁹ Ed è il caso di Paolo.

Per quale scopo?

In Gal 1,13–2,21, dunque, non sembra che l'autoelogio sia giustificato da costrizione o da necessità esplicite. In realtà, come si è detto, vi possono essere ragioni in positivo e l'ineluttabilità, benché non espressa chiaramente, potrebbe essere dettata anche da altre motivazioni, come per esempio quella di invertire la rotta dei Galati e/o dalla mimesi di Gal 2,19s.⁶⁰ Di sicuro, in Gal 1,6-10, al posto del consueto paragrafo di

⁵⁶ Per Corsani è più «plausibile» che sia «sottinteso un *verbum timendi*» (*Lettera ai Galati*, 124). Cf. anche A.M. BUSCEMI, *Lettera ai Galati. Commentario esegetico* (SBFA 63), Jerusalem 2004, 163. Per MOO, *Galatians*, 124, invece, non siamo di fronte a un timore (cf. BDR § 370; BDAG 901), quanto piuttosto a una proposizione finale negativa (cf. BDR § 369).

⁵⁷ VANHOYE, *Lettera ai Galati*, 56: «Non bastava predicare il vangelo in un modo autentico; occorreva inoltre essere attenti a mantenere l'unione con la Chiesa-madre». Cf. anche BUSCEMI, *Lettera ai Galati*, 163; DE BOER, *Galatians*, 111; VON DER OSTENSACKEN, *Der Brief an die Galatien*, 96; MEISER, *Der Brief des Paulus an die Galater*, 89.

⁵⁸ L'accento è posto sull'impegno e «sulla volontà di perseverare» perché si raggiungano l'obiettivo (MEISER, *Der Brief des Paulus an die Galater*, 89).

⁵⁹ PLUTARCO, *Come lodarsi senza essere malvisti* 14 (544D).

⁶⁰ Sulla «costrizione» e «urgenza», che spingerebbero Paolo a ricorrere all'autobiografia, cf. PITTA, *Giustificati per grazia*, 72.73; ID., «Retorica epistolare della Lettera ai Galati?», 187.

ringraziamento, nel quale l'apostolo è solito ringraziare Dio elogiando i suoi interlocutori per la loro adesione a Cristo, Paolo si rivolge duramente nei confronti dei credenti della Galazia e degli avversari. Nell'uno e nell'altro caso, le invettive (cf. anche Gal 3,1-4; 4,8-11; 5,13-15), espressione della collera paolina, riflettono a quanto pare un *modus vivendi* contrario al vangelo: i primi, infatti, perché si sono separati da Dio «per (aderire a) un altro vangelo» (Gal 1,6); i secondi, invece, per il fatto che hanno annunciato un vangelo diverso da quello che hanno ricevuto (Gal 1,9b: εὐαγγελίζεται παρ' ὃ παρελάβετε). Per quanto la costrizione non sia espressa direttamente, un simile *incipit* non può che riflettere un bisogno impellente di intervenire e correggere la condotta dei Galati.

Di fronte a una siffatta premura, tuttavia, Paolo non ricorre all'autoelogio con una finalità meramente esortativa: non ci sono elementi per sostenere che l'apostolo voglia incoraggiare, tra i Galati, «i più spauriti»,⁶¹ anche perché sono tutti chiamati in causa. Non sembra, poi, esserci alcun tipo di riferimento al vocabolario della pargnesi. Nello stesso tempo, sembra che sia escluso un intento ristretto ai soli avversari: l'apostolo non vuole trarre un effetto minaccioso o inibitorio nei loro confronti,⁶² se non altro perché in Gal 1,13-2,21 non c'è traccia della loro presenza.

La situazione del momento, dettata dalla condotta deludente dei Galati, non poteva che spingere Paolo a ricorrere alla regina delle dimostrazioni con le quali convincere i credenti: il suo ἤθος. Dal versante retorico, infatti, la sezione in questione ha una funzione dimostrativa in quanto l'unità argomentativa appartiene al genere epidittico.⁶³ La ragione di fondo, dunque, è da comprendersi alla luce della sua funzione in rapporto a Gal 1,11s. La sezione di Gal 1,13-2,21, infatti, è la prima dimostrazione della *propositio* sull'origine divina del vangelo: quest'ultimo non è una parola di uomini, ma viene da Dio. A questo punto dell'argomentazione, però, Paolo non fa seguire, come ci si aspetterebbe, l'elenco delle prove per dimostrare i contenuti del vangelo e la sua origine divina. Sceglie di soffermarsi sul suo *curriculum vitae*, segnato dal vangelo della grazia (Gal 1,15s; 2,7.9.21) e dalla ve-

⁶¹ Plutarco ricorda che si può ricorrere all'autoelogio «anche per infondere coraggio e fiducia a chi è timoroso e scoraggiato» (*Come lodarsi senza essere malvisti* 16 [545B]).

⁶² «In determinate circostanze, tuttavia, se vogliamo intimidire e ridimensionare una persona arrogante e presuntuosa, spingendola a umiliarsi e a sottomettersi, potrebbe essere utile parlare di noi stessi in modo ostentato ed esaltare il nostro operato» (PLUTARCO, *Come lodarsi senza essere malvisti* 16 [544F]).

⁶³ Come, in parte, già colto da HESTER, «Placing the Blame», 281.292.297-299.

rità del vangelo (Gal 2,5.14), benché la difesa di quest'ultimo non rappresenti il fine del vanto di sé. La finalità, dunque, ha a che fare con il primato della grazia la quale, nella sua funzione di antidoto, è anche dei credenti (Gal 1,6: «Da colui che vi ha chiamati nella grazia»), ma, al momento, è pienamente manifesta soltanto nell'ἦθος paolino, segnato dall'essere «in Cristo». Quest'ultimo resta pur sempre l'argomentazione più forte in termini persuasivi: si presta, infatti, maggiore attenzione a chi si presenta e noi consideriamo come credibile e degno, dunque, di fiducia.⁶⁴ E Paolo non è uno qualsiasi per i Galati. L'apostolo è rimasto coerente fino alla fine, dopo aver fatto un percorso contrario a quello dei credenti della Galazia. Si assiste, invece, in loro a uno slittamento o, meglio, a un dietro front: questi ultimi, infatti, si stanno allontanando dalla grazia, volendo passare da Cristo alle «opere della Legge».

Paolo, infine, è ancor più credibile perché presenta il proprio «dovere» (*officium*) «senza baldanza» (*sine adrogantia*), esternando senza alcun tipo di problema le proprie «disgrazie, la povertà, la solitudine, la rovina».⁶⁵ Lo Pseudo-Cicerone nella *Retorica a Erennio* non li segnala come «antidoti», ma la funzione è la stessa che gli attribuisce Plutarco, il quale li presenta appunto come stratagemmi retorici perché l'uditorio accolga senza fastidio chi è costretto a parlare di sé. Ma donde gli viene simile ἦθος? Qui ci viene in aiuto la mimesi di Gal 2,15-21, posta a fondamento della funzione «educativa» della natura dimostrativa della sezione periautologica. Come Quintiliano ha mostrato,⁶⁶ rispetto anche alla tradizione aristotelica, c'è una sorta di dimensione valoriale nel *genus* retorico *demonstrativum*. Ciò che nella nostra sezione viene richiamato in riferimento all'apostolo, e che solo a una prima lettura può risultare fine a sé stesso, ha in sé una «forza» che potremmo definire obbligatoria: si aderisce a ciò che si ascolta e si mette in pratica

⁶⁴ L'ἦθος e la δόξα dell'oratore risultano utili in vista della persuasione dell'uditorio (cf. ISOCRATE, *Antidosi* 277-280; *Contro i sofisti* 21; *Nicocle* 7). Così PSEUDO-ARISTOTELE, *Retorica ad Alessandro* 38,2,1445b («La propria condotta di vita influisce sulla capacità di persuadere e di guadagnarsi una reputazione positiva»); 38,4,1446a («Sarai ascoltato se compirai gesta rilevanti, nobili e di grande beneficio per molti») [P. CHIRON (ed.), *Pseudo-Aristotele. Rhétorique à Alexandre* (BL 416), Paris 2002].

⁶⁵ PSEUDO-CICERONE, *Retorica a Erennio* 1,5,8, in H. CAPLAN (ed.), [*Cicero*] *ad C. Herennium: de ratione dicendi [Rhetorica ad Herennium]* (LCL 403), Cambridge (MA) 1954.

⁶⁶ QUINTILIANO, *La formazione dell'oratore* 3,7,1s. A causa del «costume romano» (*mos Romanus*), infatti, l'autore inserisce simile genere (*hoc munus inseruit*) tra le «attività» (*negotii*) che hanno una finalità pratica (D.A. RUSSELL [ed.], *Quintilian. The Orator's Education, Volume II: Books 3-5* [LCL 125], London-Cambridge [MA] 2002).

ciò che si è ascoltato. In realtà, pur non con gli stessi termini, già Aristotele aveva riconosciuto una sorta di relazione tra il *genus* epidittico, per esempio, e quello deliberativo: «Qualora volessi lodare (ἐπαινεῖν), bada a ciò che consiglieresti (ὑπόθοιο);⁶⁷ e qualora volessi consigliare (ὑποθέσθαι), bada a ciò che loderesti (ἐπαινέσειας)».⁶⁸

Conclusione

Nell'ἦθος apostolico, segnato dall'adesione alla grazia divina, la natura e l'origine divina del vangelo trovano la loro «dimostrazione» più convincente. Allo stesso tempo, riferirsi a sé stessi o addirittura autoelogiarsi può risultare una scelta azzardata: si rischia di non essere ascoltati, ma di suscitare piuttosto *odium* e *fastidium*.⁶⁹ Per quanto vi siano delle circostanze e/o delle finalità che ne legittimino il ricorso, come insegna Plutarco, è importante ai fini della riuscita della *performance* che ci si serva di una serie di antidoti e di correttivi. Più che i singoli *topoi* propri dell'elogio, sono questi espedienti retorici che ci consentono di definire una sezione argomentativa in termini periautologici, come nel caso di Gal 1,13–2,21.

Ora, come dimostrato, sono diversi gli antidoti a cui l'apostolo ricorre.

– Il *cambio del soggetto* gli consente di decentrarsi, spostando l'attenzione da sé, il che si verifica non solo scegliendo di parlare di altri (Gal 1,15s; 2,5), ma facendo parlare gli altri di sé o dei suoi «successi» (Gal 1,13.23.24; 2,7). E fra i soggetti chiamati in causa c'è Dio, origine e causa della rivelazione e della vocazione-missione e, in ultima analisi, dell'ἦθος dell'apostolo.

– Il *rimando a Dio* (Gal 1,15s; 2,2.7.8s.15s.19s), espresso dal vocabolario religioso-divino (cf., per esempio, l'impiego dei *passiva divina*) costituisce l'antidoto più ricorrente nella sezione; e non poteva essere diversamente, vista la funzione probante-dimostrativa di Gal 1,13–2,21 rispetto alla *propositio* di Gal 1,11s (l'origine divina del vangelo). Questo stratagemma retorico domina su tutti, intrecciandosi con l'antidoto successivo («necessità»). In altri termini, la grazia divina che agisce nell'apostolo è tale che quest'ultimo non può che aderirvi interiormente con tutta la sua esistenza (cf., in particolare, Gal 2,20).

⁶⁷ Da ὑποτίθημι, «consigliare», ma anche «insegnare», «ordinare».

⁶⁸ ARISTOTELE, *Retorica* 1,9,1367b-1368a.

⁶⁹ QUINTILIANO, *La formazione dell'oratore* 11,1,15.

– La *necessità* od *obbligazione*, dunque, benché implicita (Gal 2,18-20), si è espressa nell'aver demolito (κατέλυσα) l'idea di una giustificazione proveniente dalla Legge. Solo così è stato possibile ri-edificare (πάλιν οἰκοδομῶ), annunciando cioè il vangelo ai gentili. In altri termini, la necessità della demolizione mitiga la riedificazione.

– La *generalizzazione* del discorso concernente l'identità dei «nobili» e l'imparzialità divina (Gal 2,6) e, infine, la giustificazione per fede (Gal 2,16).

– Il fine vantaggioso nei confronti dei credenti attutisce la *resistenza* nei confronti di Cefa e degli altri, rimproverati nel loro comportamento contrario alla «verità del vangelo» (Gal 2,5.14).

– La litote o *deminutio* (Gal 1,22: ἡμην δὲ ἀγνοούμενος τῷ προσώπῳ... ; 2,2: εἰς κενόν).

– Il riferimento alla fatica e alla difficoltà per il raggiungimento di un successo, indirettamente espresso dall'uso della metafora agonistica (Gal 2,2: τρέχω ἢ ἔδραμον).

Nella presentazione che Paolo fa di sé stesso, i molti elementi ricorrenti sembrano mettere i credenti dinanzi alla scelta di assumere il proprio ἦθος a partire da Cristo Gesù il Signore, come è accaduto per lui. L'ipotetica dell'irrealità⁷⁰ di Gal 2,21 (εἰ γὰρ διὰ νόμου δικαιοσύνη, ἄρα Χριστὸς δωρεὰν ἀπέθανεν) rivela quanto sia impossibile che l'apostolo annulli «la grazia di Dio», anche perché tutto ciò significherebbe sostenere che Cristo sia morto invano. Per grazia Cristo vive in lui ed è a partire da questo paradosso (Gal 2,19s) che prende forma il suo ἦθος attraverso il quale «dimostra» così la natura graziosa e divina del vangelo. Se quest'ultimo non fosse stato «divino», Paolo non sarebbe stato reso «giusto», mentre lo è e il suo ἦθος ne è la prova.

LEONARDO GIULIANO

Istituto superiore di scienze religiose «Fides et Ratio»

Via Vetoio, 67100

L'Aquila (AQ)

⁷⁰ Cf. già CORSANI, *Lettera ai Galati*, 180; BUSCEMI, *Lettera ai Galati*, 225; PUCA, *Una periantologia paradossale*, 214. Per DE BOER, *Galatians*, 164 nota 247 l'apostolo si servirebbe di un periodo ipotetico della realtà («real condition»), «benché il senso sia, in effetti, irreal» («though the sense is actually unreal»). In parte, anche MEISER, *Der Brief des Paulus an die Galater*, 131.

Parole chiave

Autoelogio – Antidoti – Vangelo – Ethos – Grazia – Mimesi

Keywords

Self-praise – Antidotes – Gospel – *Ethos* – Grace – Mimesis

Sommario

Il presente contributo analizza la periautologia di Galati 1,13–2,21 alla luce del trattato di Plutarco, *Come lodarsi senza essere malvisti*. Secondo Plutarco l'autoelogio è moralmente offensivo. Tuttavia, alcune circostanze e occasioni (*Moralia* 540C-541E), scopi diversi (544C-546B) e, in particolar modo, antidoti e correttivi (541F-544C) – espedienti retorici e tecniche argomentative – legittimano il vanto e lo rendono accettabile e persuasivo. I principali antidoti utilizzati da Paolo in Gal 1,13–2,21 sono: il cambio di persona (Gal 1,13.15s.23.24; 2,5.7); l'autorità di Dio (Gal 1,15s; 2,2.7.8s.15s.19s); la necessità o l'obbligazione (Gal 2,18-20); la generalizzazione del discorso (Gal 2,6.16); il fine vantaggioso nei confronti dei credenti (Gal 2,5.14); la litote (Gal 1,22; 2,2); il riferimento agli sforzi e alle difficoltà per realizzare un'impresa (Gal 2,2). A causa della relazione tra Cristo e Paolo (Gal 2,20), il *curriculum vitae* paolino «dimostra» come la giustificazione si realizza mediante la fede in Cristo, e non mediante la Legge, né mediante le opere della Legge.

Summary

This paper analyzes the *periautologia* in Galatians 1:13–2:21 according to Plutarch's essay *On Praising Oneself*. According to Plutarch, self-praise is morally offensive. Nevertheless, some circumstances or occasions, different purposes, and antidotes and correctives – rhetorical expedients and argumentative techniques – legitimize boasting and render it acceptable and persuasive. The principal antidotes used by Paul in Gal 1:13–2:21 are: changing of person (Gal 1:13,15-16,23,24; 2:5,7); authority of God (Gal 1:15-16; 2:2,7,8-9,15-16,19-20); the claim of necessity or obligation (Gal 2:18-20); generalization of language (Gal 2,6.16); the advantageous purpose towards the believers (Gal 2:5,14); litotes (Gal 1:22; 2:2); and finally reference to the efforts and difficulties in achieving an enterprise (Gal 2:2). Because of the interchange between Christ and Paul (Gal 2:20), Paul's *curriculum vitae* «demonstrates» how justification is accomplished by faith in Christ, and not by Law, nor by works of the Law.

Una «biografia intellettuale» di Filone di Alessandria. La proposta di Maren R. Niehoff

La prof.ssa Maren R. Niehoff, docente di Pensiero ebraico alla Hebrew University di Gerusalemme, è tra le maggiori esperte della filosofia e dell'opera di Filone di Alessandria. Ci proponiamo di analizzare criticamente il suo recente lavoro apparso in inglese nel 2018¹ e proposto in traduzione italiana dalla casa editrice Paideia-Claudiana nella collana «Biblioteca del Commentario Paideia».² Il libro costituisce un contributo rilevante e per alcuni versi innovativo ai fini della conoscenza della figura di Filone e del suo ambiente intellettuale.³ Ripercorrendo lo sviluppo della monografia, articoleremo la nostra analisi concentrandoci prima sulla prospettiva ermeneutica e poi sull'itinerario di Filone e sulla sua evoluzione.

La prospettiva ermeneutica

Di notevole rilievo ermeneutico risulta il capitolo introduttivo («Una biografia intellettuale di Filone?», pp. 17-44). Rielaborando gli indirizzi di ricerca su Filone emergenti dalla recente produzione letteraria, la prof.ssa Niehoff si propone di rileggere l'opera e la vita dell'Alessandrino focalizzando lo sviluppo della sua personalità a partire

¹ M. NIEHOFF, *Filone di Alessandria. Biografia intellettuale* (Biblioteca del Commentario Paideia 2), Paideia, Brescia 2021 (cf. *Philo of Alexandria. An Intellectual Biography*, Yale University Press, New Haven-London 2018). D'ora innanzi, ci si riferirà a tale opera soltanto menzionando il cognome dell'autrice e il numero della pagina.

² Tra i recenti contributi sulla biografia intellettuale di M. Niehoff, cf. il convegno promosso dalla Centro Card. Bea per gli studi giudaici della Pontificia università gregoriana e il Dipartimento SARAS (Sapienza Università di Roma) dal titolo: *Tra Alessandria e Roma: dinamiche etnico-religiose e prospettive politiche della proposta culturale di Filone di Alessandria*. La prof.ssa M. Niehoff ha tenuto, da remoto, la relazione dal titolo: *Philo between Alexandria and Rome: Beyond the Intellectual Biography* (<https://www.youtube.com/watch?v=Q3P36Ly7YBQ>; consultato il 10.06.2023).

³ Per questa sua opera la prof.ssa Niehoff ha ricevuto nel 2019 il Polonsky Prize for Creativity and Originality in the Humanistic Disciplines della Hebrew University.

dall'analisi contestuale della produzione letteraria del pensatore giudeo. Il metodo adottato è di tipo comparativo. Esso consiste nell'incrociare i risultati della storiografia antica con i motivi culturali e filosofici attestati nei due ambienti urbani che hanno caratterizzato la formazione e l'attività di Filone: la città natale di Alessandria e l'esperienza vissuta a Roma, capitale dell'impero.

Nel giustificare la sua proposta interpretativa l'autrice dichiara di aver voluto elaborare una «biografia intellettuale»

mediante l'esame circostanziato della serie delle sue opere nel contesto culturale più generale. Una simile indagine trascende le ricerche rigorosamente specialistiche e presuppone che gli aspetti politici, filosofici, teologici e letterari debbano essere letti l'uno alla luce dell'altro (NIEHOFF, 19).⁴

Il punto di partenza dello studio è basato su un principio che muove l'intera ricerca: interpretare le opere cronologicamente più sicure nel quadro biografico filoniano per passare poi all'analisi degli altri scritti cronologicamente più incerti. Per tale ragione Niehoff inizia con i trattati storici (*Ambasceria a Gaio; Contro Flacco*), collocabili nella fase matura dell'Alessandrino, per poi accedere alle altre opere filoniane, seguendo una cronologia il più possibile fedele alle tappe della formazione e della missione dell'Alessandrino.⁵ La studiosa evidenzia come l'analisi complessiva dei trattati storici «fornisce una chiave per l'interpretazione degli altri gruppi degli scritti e per la determinazione della cronologia relativa» (NIEHOFF, 22). La convergenza dei riferimenti storici, l'approfondimento dell'ambiente culturale e filosofico e lo studio degli aspetti emergenti dai diversi generi della produzione letteraria consentono di elaborare un profilo biografico verosimilmente attendibile e alquanto poliedrico della figura dell'Alessandrino. Niehoff ritiene che la maturazione del pensiero di Filone sia avvenuta

⁴ Va ricordato sul versante storico e filosofico che il metodo comparativo e, più in generale, l'approccio comparativistico è oggetto di un ampio dibattito critico; cf. i contributi raccolti in M. DONZELLI (ed.), *Comparativismi e filosofia*, Liguori, Napoli 2006.

⁵ L'espressione «trattati storici» (orig. ingl. *historical treatises*) attribuita ai due scritti filoniani (*Ambasceria a Gaio; Contro Flacco*) viene giustificata per via della certezza della loro collocazione cronologica nell'ambiente politico e culturale della Roma imperiale: «Il nostro studio inizia con i trattati storici di Filone, le sole opere che sia possibile datare con certezza e collocare in un contesto politico e culturale specifico» (NIEHOFF, 21). Per alludere ai trattati storici, l'autrice utilizza indifferentemente l'espressione «trattati storici» (*historical treatises*) e «scritti storici» (*historical writings*): cf. NIEHOFF, *Philo of Alexandria. An Intellectual Biography*, 18; 334.

nel contesto della sua permanenza a Roma (38-41 d.C.), per via dell'incontro con il pensiero e le opere dei protagonisti dello stoicismo romano (nuova Stoà):⁶

Il viaggio a Roma produsse in Filone un cambiamento drastico. L'ambasceria a Gaio Caligola fu una svolta nella sua vita, lo strappò al suo modo contemplativo di vivere ad Alessandria per gettarlo nella politica e nei discorsi di Roma. Filone si trovò immerso in un nuovo ambiente culturale e intellettuale (NIEHOFF, 29s).

L'importanza della capitale dell'impero e la sua vivacità speculativa e dialettica costituirono per Filone un motivo di riflessione e di rielaborazione del suo pensiero. Questo fu possibile per via della graduale costituzione di quel movimento denominato «seconda sofistica» che, a partire dalla metà del I sec. d.C., svolgerà un ruolo importante nell'ambiente culturale dell'impero.⁷ Oltre all'influsso dello stoicismo romano, fu soprattutto la seconda sofistica, secondo Niehoff, a rappresentare il secondo alveo generativo (il primo era la città natale di Alessandria d'Egitto) che portò a maturazione il pensiero di Filone.⁸ Scrive l'autrice:

⁶ L'ultima fase dello stoicismo, definita «nuova Stoà», è caratterizzata da un ritorno alle fonti classiche e dal recupero dello spirito originario della sua nascita (cf. Zenone di Cizio), mantenendo la tendenza al cosmopolitismo e al filantropismo. Tra i protagonisti di questa fase, che si manifesta soprattutto a Roma nei secc. I-II d.C., si segnalano Lucio Anneo Seneca (4 a.C.-65 d.C.), Gaio Musonio Rufo (30-80 d.C.), Epitteto (ca. 50-138 d.C.), Marco Aurelio (121-180 d.C.).

⁷ Con l'espressione «seconda sofistica», coniata nel III sec. d.C. da Flavio Filostrato nelle *Vite dei sofisti*, si indica un movimento filosofico-culturale che è attivo per tutta l'età imperiale (tra il 50 e il 250 d.C.), animato da retori che parlano alle folle nelle città dell'impero, declamando discorsi e proponendo riletture della tradizione classica. Si tratta di «nuovi sofisti» che mettono per iscritto molte delle proprie orazioni e compongono anche opere autonome. Questa letteratura, per secoli considerata un esempio di bello stile, si rivela importante per la comprensione di aspetti culturali, sociali e ideologici dell'età imperiale, che proprio i retori di successo contribuiscono a diffondere. Per una ricognizione del contesto e dello sviluppo a Roma, cf. S. GOLDHILL, *Being Greek under Rome. Cultural Identity, the Second Sophistic and the Development of Empire*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.

⁸ «Un fattore importante nel mondo di Filone è la rinascita della cultura greca nell'impero romano, fino ad oggi largamente ignorata» (NIEHOFF, 40). Anche se il fenomeno culturale e filosofico della seconda sofistica è successivo a Filone, nondimeno i segni di questo nuovo movimento sono già presenti a Roma, soprattutto in alcuni studiosi che favoriranno lo sviluppo della rinascita culturale greca nell'ambiente imperiale; cf. S. SWAIN, *Hellenism and Empire. Language, Classicism, and Power in the Greek World, AD 50-250*, Clarendon Press, Oxford 1996, 289-329; T. WHITMARSH, *Greek Literature and Roman Empire*, Oxford University Press, Oxford 2001, 3-38; 75-77.

Al suo arrivo a Roma Filone si trovò in una posizione assai simile a quella di molti rappresentanti della seconda sofistica. Avendo ricevuto una *paideia* greca e agendo da diplomatico giudeo, aveva dietro di sé i classici giudei e greci e si trovava al tempo stesso coinvolto nella politica e nella cultura romane del tempo. L'identità di Filone è estremamente complessa. Il suo passaggio da una città particolare, con una cultura a lui familiare, alla sede centrale dell'impero romano, dalle dimensioni pressoché universali, con le sue nuove platee e le nuove sfide, gli apriva la possibilità di fare esperienze intellettuali in modi da lui non prevedibili. La sua opera prende talvolta toni ironici, prendendosi gioco delle convenzioni letterarie. Sotto molti aspetti gli scritti tardi di Filone anticipano le opere della seconda sofistica, e ciò contribuisce a comprendere le molte implicazioni dei suoi testi (NIEHOFF, 42).

A partire da questo dato, l'interpretazione dell'itinerario intellettuale dell'Alessandrino procede secondo un percorso tendenzialmente «retroattivo»: dall'apprendimento dei nuovi generi di scrittura e delle prospettive filosofiche dell'ambiente romano, Niehoff ritiene che Filone abbia reinterpretato la precedente tradizione giudaica e il patrimonio filosofico del platonismo alla luce dei paradigmi e dei filtri concettuali del pensiero stoico.

L'*Esposizione* [che comprende il *corpus* dei commenti alla Legge], così come i trattati storici e filosofici, è il prodotto di questo incontro proficuo con Roma. In questo periodo Filone divenne un autore prolifico e avanzò prospettive nuove sul giudaismo, di grande importanza nel contesto della seconda sofistica e dei primordi del cristianesimo (NIEHOFF, 30).

Seguendo tale indirizzo ermeneutico, Niehoff articola la biografia dell'Alessandrino in due principali tappe. La prima ruota intorno all'attività culturale e filosofica di Alessandria d'Egitto. Nella sua città natale Filone apprende e apprezza la tradizione platonica, elaborando l'interpretazione delle Scritture di Israele (nella tradizione dei Settanta) alla luce del trascendentalismo platonico.⁹ In questo periodo nascono le opere giovanili, i trattati che costituiscono il *Commentario biblico*¹⁰ e le *Questioni e soluzioni*.

⁹ Circa l'impiego dei Settanta in Filone, cf. A. PASSONI DELL'ACQUA, «Upon Philo's biblical text and the Septuagint», in F. CALABI (ed.), *Italian Studies on Philo of Alexandria*, Brill, Leiden 2003, 25-52; M. ČAKIĆ, «Philo's Version of the Origin of the Septuagint», in *Philoteos* 20(2020), 212-221.

¹⁰ Le opere sono: *Le allegorie delle leggi; I cherubini; I sacrifici di Abele e Caino; Il malvagio tende a sopraffare il buono; La posterità di Caino; I giganti; L'immutabilità di Dio; L'agricoltura; La piantagione di Noè; L'ebrietà; La sobrietà; La confusione del-*

La seconda tappa, rappresentata dall'incontro con l'ambiente intellettuale romano, è segnata dall'influenza del pensiero stoico, che consente all'Alessandrino di maturare una sintesi completa della propria visione filosofica.¹¹ In tale alveo filosofico-culturale si collocano i trattati storici e l'*Esposizione*.¹² Questa interpretazione è confermata – secondo Niehoff – soprattutto dall'impiego peculiare della retorica letteraria di matrice stoica, così come emerge dalle opere tardive dell'Alessandrino.¹³

L'itinerario di Filone e il suo sviluppo

Seguendo questo criterio ermeneutico e cronologico, il libro propone un itinerario scandito in tre parti, che corrispondono alle tre tappe della formazione intellettuale del pensatore ebreo. La parte prima («Filone, ambasciatore e scrittore a Roma», pp. 47-130) tratta delle opere storiche e filosofiche scritte in età matura, nel contesto dell'ambasceria giudaica presso Gaio Caligola. La parte seconda («L'*Esposizione* di Filone nel contesto romano», pp. 131-230) analizza l'*Esposizione*, an-

le lingue; La migrazione di Abramo; L'erede delle cose divine; Il connubio con gli studi preliminari; La fuga e il ritrovamento; Il mutamento dei nomi; I sogni sono mandati da Dio (questo trattato e quello riguardante la *Vita di Mosè* sono oggetto di discussione per l'attribuzione a questo periodo).

¹¹ Le opere sono: *La razionalità degli animali; Apologia in difesa dei giudei; Ogni uomo onesto è libero; La provvidenza; L'eternità del mondo; La vita contemplativa*.

¹² I trattati storici sono: *Ambasceria a Gaio; Contro Flacco. L'Esposizione della legge* comprende le seguenti opere: *La creazione del mondo; Vita di Abramo; Vita di Giuseppe; Vita di Mosè; Il decalogo; Le leggi speciali; Le virtù; Premi e punizioni*.

¹³ B.W. Winter ritiene talmente importante il lavoro del Filone «maturo», da considerare la produzione letteraria degli anni 41-49 di Filone come «anticipatrice» della seconda sofistica; cf. B.W. WINTER, *Philo und Paul among the Sophists. Alexandrian and Corinthian Responses to a Julio-Claudian Movement*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 2002, 58-108. Niehoff pone in relazione il profilo di Filone con la figura di Plutarco, mostrando alcuni interessanti paralleli tra le due figure: «Per molti aspetti Filone ricorda Plutarco, il primo autore riconosciuto della seconda sofistica. Entrambi crebbero nell'Oriente greco sotto il governo di Roma; Filone morì pochi anni dopo la nascita di Plutarco. Entrambi furono ambasciatori a Roma e intesero combinare l'adesione alla filosofia platonica con l'osservanza religiosa, Filone adorando il Dio d'Israele, Plutarco servendo come sacerdote di Apollo a Delfi. Filone e Plutarco scrissero entrambi in un greco atticizzante, pur senza piegarsi a un purismo rigido, e si impegnarono in una varietà di generi con la biografia, il trattato filosofico e l'interpretazione dei testi canonici. Entrambi prestarono particolare attenzione all'eredità platonica, parlando con venerazione del fondatore e rivolgendosi al tempo stesso alla filosofia stoica contemporanea e alla cultura romana. Entrambi fornirono una nuova interpretazione dei poemi omerici, che restituì loro valore morale, dopo la dura critica di Platone» (NIEHOFF, 43).

ch'essa elaborata in età matura. La parte terza (Filone giovane tra i giudei di Alessandria», pp. 231-315) si concentra sulle prime opere dell'Alessandrino, rappresentate dal *Commento allegorico* e dalle *Questioni e soluzioni*. Tale approccio «evolutivo» pone in evidenza la traiettoria simboleggiata dalle due città, Alessandria e Roma, e permette una maggiore comprensione dello sviluppo del pensiero filosofico e della maturazione letteraria del nostro autore.

Filone, ambasciatore e scrittore a Roma

La parte prima, intitolata «Filone, ambasciatore e scrittore a Roma», si articola in quattro capitoli. Nel capitolo 2 («Come Filone si costruisce un'identità negli scritti storici», pp. 47-73), Niehoff ricostruisce la figura storica dell'Alessandrino collocandola nella trama degli avvenimenti della sua città, soprattutto nel contesto della persecuzione che Flacco ha scatenato contro la comunità giudaica locale. Lo stile narrativo e il vocabolario attestato nel *Contro Flacco* evidenziano la consapevolezza del ruolo che Filone svolge nel procedere all'accusa al cospetto dell'imperatore Gaio. Gli avvenimenti e le esperienze collegate all'ambasceria romana rivelano alcuni particolari biografici e contestuali che palesano l'autorevolezza con cui Filone esercita il ruolo di portavoce delle ragioni e delle tradizioni giudaiche al cospetto dell'autorità imperiale. Allo stesso tempo l'Alessandrino sperimenta uno stato di turbamento, intuendo la difficile missione che egli stava svolgendo al cospetto dell'imperatore a favore della comunità giudaica della diaspora alessandrina. Per tale ragione Niehoff definisce la figura di Filone come «ambasciatore pio e sofferente».¹⁴ Si sottolinea la prudenza con cui egli si muove nell'ambiente romano e nelle relazioni diplomatiche che caratterizzano la sua attività di rappresentanza. Per alcune affinità culturali e storiche (esilio e persecuzione da parte dell'imperatore) egli viene associato alla figura di Seneca (4 a.C.-65 d.C.), la cui personalità spicca nell'ambiente stoico romano. L'avvicendamento dell'imperatore Claudio dopo l'assassinio di Gaio Caligola (41 d.C.) segna una transizione non solo per le sorti dell'impero ma anche per la situazione dei giudei alessandrini. Con la *Lettera agli Ebrei di Alessandria*, inviata da Claudio nel 41 d.C., il nuovo imperatore intese regolare la questione dello statuto dei giudei, assicurando una certa prote-

¹⁴ NIEHOFF, 58s.

zione, ma, allo stesso tempo, limitando i loro diritti civili e religiosi.¹⁵ Un secondo documento riportato con enfasi dall'Alessandrino è rappresentato dalla *Lettera di Agrippa a Gaio*, nella quale il re giudeo, alleato di Gaio, esprime tutto il suo smarrimento per il progetto dell'imperatore di erigere la sua statua nel tempio di Gerusalemme.¹⁶ Anche se l'autenticità del testo della lettera è messa in dubbio, è importante osservare come l'impiego di questo testo evidenzi la capacità di Filone di presentare tutta la debolezza del re giudaico di fronte allo strapotere dell'imperatore. Niehoff sottolinea la capacità retorica dell'Alessandrino, che nell'*Ambasceria a Gaio* intesse una straordinaria rappresentazione del pensiero e dei sentimenti dei giudei nei riguardi della «politica» di Claudio.

Nel capitolo 3 («Potere, esilio e religione nell'impero romano», pp. 74-100), si offre un'importante analisi storico-politica della situazione governativa all'indomani dell'avvento al potere dell'imperatore Claudio. L'Alessandrino si presenta ai suoi destinatari nelle vesti di un intellettuale sapiente, capace di interpretare criticamente la situazione politica e culturale della Roma imperiale del suo tempo. Molto vicino alla visione socio-politica oltre che alla situazione esistenziale di Lucio Anneo Seneca, di qualche decennio più giovane, Filone viene riletto da Niehoff con i contrassegni di un filosofo stoico, attingendo a due suoi scritti: *Consolazione a Elvia* e *La clemenza*. Le vicende che caratterizzarono l'ascesa al trono di Claudio e la progressiva tendenza totalitaria sono ben presentate dall'Alessandrino, che condanna la corruzione del potere politico, caratterizzato dall'eliminazione fisica degli oppositori dell'imperatore e dall'arma dell'esilio. Alcuni motivi della teologia ebraica vengono impiegati per rileggere la condizione storica della comunità giudaica, riprendendo temi già trattati nel commenta-

¹⁵ Niehoff menziona la *Lettera agli Ebrei di Alessandria* (cf. CPJ II 153 = P. Lond. VI 1912), documento ritenuto di notevole importanza in quanto è una copia, redatta in tempi molto antichi, di una epistola scritta dall'imperatore Claudio alla città di Alessandria in Egitto. La lettera reca ben leggibile la data in cui l'imperatore la compose, corrispondente al 10 novembre 41 d.C. Tra le questioni affrontate nella lettera si segnalano: i rapporti tra greci e giudei in Alessandria; il culto di Augusto nell'impero romano; il modo di concepire la divinizzazione dell'imperatore a Roma e nel Vicino Oriente. Oltre che in Filone, la lettera è menzionata in GIUSEPPE FLAVIO, *Ant.* 19,278-291; cf. C. KRAUSS REGGIANI, *I rapporti tra l'impero romano e il mondo ebraico al tempo di Caligola secondo la "Legatio ad Gaium" di Filone Alessandrino*, in ANRW II,21.1, 1984, 554-586; NIEHOFF, 68s.

¹⁶ Filone riporta il lungo testo della lettera in *Legat.* 276-329. Per la questione dell'autenticità della lettera di Agrippa, cf. NIEHOFF, 70.

rio allegorico alle Scritture (cf. soprattutto la *Migrazione di Abramo*).¹⁷ La delicata opera culturale di Filone consiste nel ricongiungere la religione e il pensiero giudaico nel panorama filosofico e religioso presente nella capitale dell'impero. Da qui si evince lo sforzo intellettuale che il filosofo giudeo è chiamato a produrre, al fine di comunicare la ricchezza della tradizione giudaica e la sua peculiarità, finalizzata a intercettare la sensibilità dell'ambiente filosofico romano.

Sotto la penna di Filone il giudaismo diventa a Roma filosofia o religione urbana imperniata sulle sinagoghe e promotrice di virtù civiche. Una volta tornato ad Alessandria, Filone diede espressione alla propria identità giudaica confrontandosi con l'interpretazione delle Scritture giudaiche (NIEHOFF, 96).

Questo delicato processo di sintesi mira a sottolineare l'orientamento diverso del pensiero giudaico rispetto al movimento culturale etnico. I valori promossi dalla religione ebraica si richiamano a una legge ordinata che presuppone una filosofia antica e generatrice di vita. Niehoff annota che un analogo processo di collegamento tra l'identità giudaica e la cultura religiosa imperiale sembra testimoniato nell'opera lucana per il primo movimento cristiano. Tale considerazione si applica particolarmente alla teologia del terzo vangelo e si manifesta soprattutto con discorsi pronunciati da Paolo negli Atti degli apostoli.¹⁸ In definitiva l'opposizione filoniana al potere imperiale viene mediata allegoricamente mediante il ricorso alla storia del popolo eletto e alla sua esperienza di esilio. In questo processo l'Alessandrino

¹⁷ Di notevole interesse risultano le osservazioni circa la relazione tra il popolo romano e la comunità giudaica. Filone sembra anticipare importanti dibattiti degli intellettuali greci sul motivo dell'integrazione culturale delle diverse identità presenti nell'impero. Nel proporre questa sintesi, l'Alessandrino applica l'allegoria platonizzante dell'anima che va in esilio dal corpo, nella consapevolezza che il distacco dell'anima dal corpo non annulla l'identità dell'uomo e del corpo sociale (cf. NIEHOFF, 92). Nel suo scritto *De Exilio*, Plutarco esprime bene l'idea secondo cui è necessario che l'uomo impari a stimare e considerare che il mondo intero, come è nella realtà, gli appartiene (οικεία τὰ πάντα ποιεῖσθαι καὶ νομίζειν, ὡσπερ ἐστὶ): *De Exilio*, 601C; cf. PLUTARCO, *Tutti i Moralia*, coordinamento di E. Lelli – G. Pisani, Bompiani, Milano 2017, 1143).

¹⁸ Il processo di inculturazione del movimento cristiano attivato da Paolo di Tarso è ben riassunto nel lavoro di D. Marguerat pubblicato in inglese nel 2013, che combina insieme lo studio letterario, biografico e intellettuale dell'Apostolo, ponendo in evidenza le peculiarità della tradizione ellenistica lucana: D. MARGUERAT, *Paolo negli Atti e Paolo nelle lettere*, Claudiana, Torino 2016, 79-88 (Paolo come figura socratica in Atti).

sviluppa una nuova visione del giudaismo del più alto interesse, a cui concorrono la nobiltà del pensiero, il tempio di Gerusalemme, la natura urbana e le virtù civiche. Filone non definisce più l'identità giudaica richiamandosi allo studio dei testi sacri, come aveva fatto ad Alessandria, ma facendo intervenire valori peculiarmente romani. Questa riformulazione drastica del giudaismo è di grande significato per il primo cristianesimo e gli scrittori greci posteriori all'impero romano (NIEHOFF, 100).

La parte prima si conclude con il capitolo 4 («La filosofia romana e i giudei», pp. 101-127). Niehoff sottolinea il ruolo di mediazione che l'Alessandrino ha svolto nel collegare aspetti del pensiero giudaico con alcune istanze del pensiero pagano. Lo sforzo ermeneutico è motivato dal processo di inculturazione e di integrazione del giudaismo in ambiente ellenistico-romano. I temi che vengono segnalati sono quattro: la razionalità umana, la provvidenza, la creazione e la libertà.

Circa la razionalità umana, l'esempio proposto è quello del dibattito tra Lisimaco e Filone, profondamente turbato da un trattato di Tiberio Alessandro, suo nipote, in cui si sosteneva l'idea secondo cui gli animali sarebbero esseri razionali, moralmente uguali agli uomini. La questione riguardante la razionalità degli animali era un tema dibattuto nell'ambiente ellenistico e rielaborato nel pensiero stoico con esiti e punti di vista diversi.

Prima Cicerone¹⁹ e in seguito Seneca²⁰ confuteranno la posizione dei platonici, riaffermando apertamente la superiorità dell'uomo sugli animali.²¹ È interessante notare come Filone in questo dibattito segua l'impostazione intellettuale stoica, mostrando la capacità di apprendimento, autodeterminazione e vicinanza a Dio da parte dell'uomo. La posizione filoniana, qualificata dal suo incontro con lo stoicismo romano, si colloca nel passaggio tra la prospettiva tipicamente alessandrina più tollerante e la concezione netta del primato dell'intelligenza

¹⁹ La contrapposizione era soprattutto tra i rappresentanti del platonismo e gli filosofi stoici. A Roma la questione era posta da Cotta, figura espressiva del pensiero platonico, che sposava le tesi di Tiberio Alessandro secondo cui si riteneva che lo spirito della persona non si distingue né per doti divine né per eccezionalità (cf. CICERONE, *La natura degli dèi* 2,140-147). Alla posizione di Cotta si contrapponeva Balbo, portavoce della tendenza stoica ciceroniana, secondo cui la natura fisica degli uomini possiede uno status superiore rispetto a quello degli animali. Come Filone, Balbo respingeva l'assunto dell'uguaglianza tra gli uomini e gli animali: «Un uomo che non riconosca il soffio divino dell'umanità “manca egli stesso di queste facoltà”» (NIEHOFF, 105).

²⁰ A tale questione Seneca dedicherà la *Lettera* 121, confutando le tesi di Tiberio Alessandro e sostenendo la negazione delle qualità intellettuali e morali degli animali.

²¹ CICERONE, *Le leggi* 1,25-27; ID., *I doveri* 1,11-14.50.105-107.

umana, che sarà assunta e rielaborata dai filosofi cristiani nell'Occidente latino (cf. Giustino martire, Agostino).²²

Il tema della provvidenza (πρόνοια) rappresenta un altro motivo di confronto con Tiberio Alessandro. Si ricorda che la posizione trascendente dei platonici tendeva a considerare la paternità della cura del mondo a opera del Demiurgo in forma generica, senza che questi si occupasse dei singoli uomini e degli aspetti specifici del mondo cosmico-naturale.²³ Al contrario, gli stoici, avendo della divinità una visione immanente, ravvisavano la presenza divina nella vita dell'essere umano e in ciò che lo circondava. Alle critiche mosse da Alessandro,²⁴ Filone rispondeva sottolineando il ruolo della benevolenza divina. In tal modo egli faceva sua la posizione degli storici contro quella dei platonici.²⁵ Questo secondo esempio conferma l'influenza che il pensiero stoico ha svolto nella rielaborazione del motivo della provvidenza nell'Alessandrino.

Riguardo al terzo tema, la creazione e la conflagrazione, l'Alessandrino considera la creazione un aspetto importante della provvidenza divina. Egli rigetta l'idea aristotelica dell'eternità del mondo²⁶ e, rifacendosi al *Timeo* di Platone, approfondisce l'interpretazione del pensiero platonico (*L'eternità del mondo* 14). Anche in merito alla conflagrazione del cosmo e alla sua periodica ricostituzione propugnata dagli stoici, Filone confuta tale concezione, sostenendo che l'idea di conflagrazione del cosmo contraddice la stessa idea di provvidenza, tradizionalmente sostenuta dalla scuola stoica. Nel dibattito che riguarda la natura del cosmo, Filone mira a cogliere il senso profondo della posizione platonica nel *Timeo*, criticando l'interpretazione metaforizzante

²² NIEHOFF, 103-107.

²³ Alla luce della riflessione platonica derivante soprattutto dal *Timeo*, i pensatori platonici ritenevano che la divinità fosse troppo trascendente per essere coinvolta nei meccanismi e nelle dinamiche del cosmo e degli uomini.

²⁴ La posizione di Alessandro, che critica la concezione filoniana di provvidenza, è imperniata sul problema della teodicea e dell'intervento divino nella storia. Tale problema è sollevato anche nel dialogo tra Cicerone e il platonico Cotta, che ribatte alla visione provvidenziale di Dio con la domanda sul perché i malvagi prosperano mentre i giusti sono afflitti. Tale evidenza, secondo i platonici, costituisce l'argomento contro l'idea stoica di provvidenza divina. Al tema della provvidenza divina Seneca dedicherà l'omonimo trattato.

²⁵ «Circa la problematica della provvidenza Filone si mostra profondamente inserito nei discorsi romani» (NIEHOFF, 110).

²⁶ L'Alessandrino tratta di questo tema in due opere: il dialogo su *La provvidenza* e il trattato su *L'eternità del mondo*.

che veniva proposta da alcuni commentatori del tempo.²⁷ In tal modo l'Alessandrino contribuisce al vivace dibattito romano sull'interpretazione letterale del *Timeo*, offrendo un qualificato contributo allo sviluppo della riflessione nell'ambiente dell'Urbe.²⁸

Un ultimo tema presente nelle opere tardive dell'Alessandrino è costituito dalla libertà di scelta. Egli ne tratta in *Ogni uomo onesto è libero* che è il seguito di un'opera perduta dal titolo *La schiavitù del dissoluto* (cf. *Ogni uomo onesto* 6-10). Apprezzando la virtù della franchezza contro ogni forma di sofisticheria, l'Alessandrino propone l'idea della libertà elogiando la concezione della virtù proposta da Zenone e attestata nella tradizione stoica. Filone distingue la schiavitù fisica da quella mentale e sostiene che solo chi è padrone del proprio corpo sarà in grado di dominare le passioni dell'anima. La libertà, nel suo senso più autentico, è prerogativa dello spirito umano e condizione di autentica sapienza. Essa costituisce il dinamismo vitale che si oppone a ogni forma di schiavitù e motiva il desiderio di vivere. L'uomo sapiente ricerca sé stesso e la libertà da ogni forma di schiavitù mediante il conseguimento delle virtù. Anche su questo versante l'Alessandrino «si mostra interlocutore attivo in discorsi peculiarmente romani. Con gli stoici condivide il modo paradossale di considerare la nozione di libertà del virtuoso, e al pari di Cicerone e Seneca ne discute nel contesto della politica» (NIEHOFF, 119). Nel corso della sua trattazione l'Alessandrino riporta alcuni esempi di modelli di libertà attinti dalla storia: la vicenda dei cittadini di Xanto, che scelsero il suicidio per non piegarsi al sacco della città voluto da Bruto, e la figura esemplare del filosofo indiano Calano, che si oppose risolutamente alla volontà dell'imperatore Alessandro, rifiutando di seguirlo e di mettersi a suo servizio. Imbevuto delle categorie espressive e della storia romana, l'Alessandrino

²⁷ Il dibattito riguardava l'introduzione di alcuni emendamenti al testo originale del *Timeo*, che avevano determinato un'interpretazione non autentica del pensiero di Platone. Secondo la lettura «emendata» del *Timeo*, Cicerone riteneva che «nel *Timeo* il dio di Platone crea il mondo» e che per Aristotele «le cose erano sempre esistite» (CICERONE, *Tuscolane* 1,63). Secondo Niehoff, Filone intende confutare l'interpretazione metaforizzante di Trasillo e la sua teoria del doppio Logos. Trasillo era un autore quasi contemporaneo di Filone, che aveva preso parte alla pubblicazione delle opere di Platone nell'ambiente romano. Anch'egli originario di Alessandria, si era trasferito a Roma, guadagnando un ruolo importante alla corte di Tiberio (NIEHOFF, 113).

²⁸ «Dopo Filone, l'idea di conflagrazione universale divenne piuttosto obsoleta, tanto che per Seneca, ad esempio, l'argomento non merita attenzione particolare» (NIEHOFF, 116).

mostra nelle opere della maturità una profonda integrazione tra la sua visione filosofica e i diversi aspetti dello stoicismo romano.

La domanda che chiude il capitolo riguarda il posto dei giudei (della filosofia mosaica) nelle opere filoniane della maturità. Niehoff sottolinea l'importanza del pensiero giudaico emergente dalla sintesi dell'Alessandrino, il quale entra nel dibattito intellettuale del suo tempo portando con sé la ricchezza della tradizione biblico-teologica del giudaismo ellenistico. Il principio-guida che caratterizza l'analisi di Filone è rappresentato dall'idea secondo cui il pensiero mosaico espresso nella tradizione scritturistica «anticipa» l'attività filosofica greca sia sul versante cosmologico che su quello logico ed etico. Soprattutto quest'ultimo aspetto è messo in relazione con gli ideali spirituali e intellettuali della tradizione stoica del tempo. Per sottolineare gli esempi virtuosi derivanti dal mondo giudaico, si fa riferimento alla prassi monacale e cenobitica (aspetto esemplare è il simposio) dei gruppi essenici²⁹ e alla «tensione contemplativa» dei terapeuti (*La vita contemplativa* 43). Giudaismo alessandrino e stoicismo romano si incontrano nell'attività culturale del filosofo giudeo.

Terminando la parte prima della sua biografia, l'autrice riassume gli aspetti peculiari del contributo di Filone nel periodo della sua maturità. Si sottolinea la connessione in diversi punti tra il pensiero filoniano e lo stoicismo romano. Grazie al contributo di Filone si consolida un importante incontro tra le istanze della filosofia alessandrina e l'ambiente intellettuale del periodo imperiale. Questo incontro ha non solo conseguenze per la conoscenza del pensiero giudaico nel contesto dell'ambiente romano, ma ha anche implicazioni per il fenomeno contemporaneo del primo cristianesimo e del suo confronto con la filosofia imperiale del tempo. Un analogo processo di incontro e di confronto avverrà con Giustino martire (150 d.C.), il quale – similmente a Filone – illustrerà la peculiarità del messaggio religioso del cristianesimo ai suoi interlocutori di Roma e dell'impero.³⁰

²⁹ Cf. FILONE, *Ogni uomo onesto* 75; PLINIO, *Storia naturale* 1,5,73. Il profilo «romano» della presentazione filoniana degli esseni trova conferma in quanto Eusebio di Cesarea riferisce di Filone in *Hypothetica*. Per l'approfondimento, cf. NIEHOFF, 122-125.

³⁰ Da parte nostra, riteniamo che, prima ancora di Giustino, negli scritti neotestamentari si possa cogliere l'inizio di un dialogo con il mondo culturale gentile (pagano) che troverà il suo sviluppo negli autori cristiani successivi. Spicca tra gli autori del Nuovo Testamento la figura di Paolo di Tarso, che nel suo epistolario e nella sua attività missionaria è stato protagonista di un importante processo di inculturazione e di confronto con le istanze della filosofia del tempo. Per una ricognizione del tema, cf. R. PENNA, *Van-*

L'Esposizione di Filone nel contesto romano

La parte seconda, intitolata «L'Esposizione di Filone nel contesto romano» (pp. 131-230), si compone di quattro capitoli. Nel capitolo 5 («Teologia della creazione e monoteismo», pp. 131-150) si sottolinea la centralità del motivo della creazione finalizzata a mostrare la peculiarità del monoteismo giudaico rispetto al politeismo pagano (la dottrina politeista: ἡ πολύθεος δόξα). L'*Esposizione della legge* ha come presupposto il principio monoteistico. Nel rivelarsi a Mosè, il Dio dell'Eso-do si presenta come «colui che è» (Es 3,14). Nel suo ineffabile progetto, YHWH ha creato il cosmo e mediante la sua paternità lo sostiene e lo governa con sollecitudine. Tale dottrina si fonda sul racconto genesiaco della κοσμοποιία, con richiami allegorici agli altri libri del Pentateuco. Sia l'*Esposizione della legge* che *Le allegorie delle leggi*, opera composta in epoca giovanile, si basano sull'idea di creazione (creazionismo), in linea con la visione teologica del giudaismo del Secondo Tempio, che pone in stretta relazione la fede monoteista con la natura creata grazie alla condiscendenza divina.³¹ Pertanto, il Dio mosaico è concepito da Filone come vero essere, immutabile, unico nella sua trascendenza, inaccessibile alla conoscenza umana. La via per avvicinarsi a Dio consiste nell'innalzamento dell'uomo dal mondo materiale verso il mondo celeste.³²

Niehoff evidenzia uno spostamento tematico tra il *Commentario allegorico* e l'*Esposizione della legge*. I vari scritti che compongono il *Commentario* esprimono una netta preferenza nei riguardi del mistero trascendente, mentre l'*Esposizione* è sensibile al pensiero stoico, rielabora criticamente i contenuti del *Timeo* di Platone e offre una concezione più sistematica della «teologia della creazione». L'incontro con lo stoicismo romano permette all'Alessandrino di ripensare il tema filosofico della natura e di rielaborare una visione armonica alla luce del-

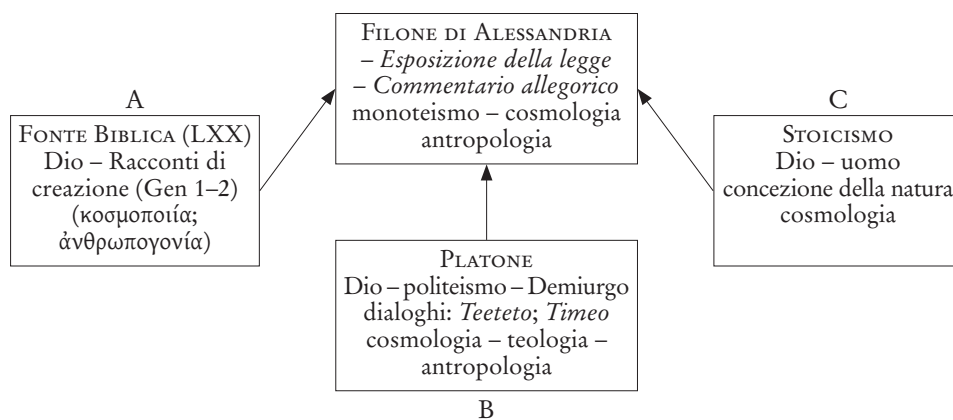
gelo ed inculturazione. *Studi sul rapporto tra rivelazione e cultura nel Nuovo Testamento*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, 11-40; A. GIENIUSZ, «Interculturalità all'alba del cristianesimo. Il caso di Paolo di Tarso», in *Urbaniana University Journal* 3(2019), 5-15.

³¹ FILONE, *Le allegorie delle leggi* 1,43s. Circa l'idea del monoteismo giudaico e della sua fondazione scritturistica, Niehoff ritiene che il Pentateuco «non formula esplicitamente un credo monoteistico» (NIEHOFF, 131). La questione è dibattuta, anche se – a nostro parere – l'orientamento circa l'attestazione monoteistica risulta preminente (cf. gli studi di J. Assmann e R. Hirsch-Luipold).

³² L'Alessandrino adotta la visione del «volo celeste», che Platone indica nel *Teeteto*, rifiutando la concezione stoica della presenza della divinità nelle realtà naturali del cosmo. Soprattutto nel *Commentario allegorico*, l'Alessandrino privilegia il processo interiore dell'anima umana che si eleva verso la divinità, liberandosi dei vincoli della materia.

la critica delle fonti classiche. Niehoff segnala una sorta di parallelismo tra la figura di Platone che compone il *Timeo* sul finire della sua vita, attenuando la sua posizione giovanile riguardo alla trascendenza, e Filone che scrive l'*Esposizione* in età matura.³³ La studiosa individua nel periodo dell'*Ambasceria a Gaio* il contesto favorevole che permette una sintesi tra la rilettura del dialogo platonico e l'avvicinamento alla visione stoica del cosmo. L'*Esposizione* è frutto di questa congiuntura, mediata dal dibattito dei pensatori nell'ambiente imperiale.³⁴ Susistono analogie tra la visione teologica di Platone e quella filoniana, pur restando la distinzione tra il monoteismo giudaico e il politeismo greco. Annota l'autrice: «Filone si serve di motivi stoici per abbellire il racconto biblico della creazione, aggiungendo una dimensione d'immanenza che nel *Timeo* non si trova» (NIEHOFF, 140).

Si potrebbero riassumere le tre direttrici culturali (A-B-C) che hanno caratterizzato il processo intellettuale dell'Alessandrino nel seguente prospetto:



Filone commenta la fonte biblica (A), da cui trae la ricchezza del pensiero mosaico, applicando l'interpretazione allegorica. Nel suo commento l'Alessandrino fa riferimento alla tradizione platonica (cf.

³³ Circa l'analisi del *Timeo* in Filone, cf. D.T. RUNIA, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato* (Philosophia Antiqua 44), Brill, Leiden 1986; R. RADICE, *Platonismo e creazionismo in Filone di Alessandria*, Vita e Pensiero, Milano 1989.

³⁴ «Filone non è rimasto semplicemente fedele al racconto biblico della creazione, respingendo posizioni pagane alternative, ma passando per sviluppi di pensiero ha scambiato una posizione platonica profondamente trascendente per una prospettiva stoica dominante a Roma» (NIEHOFF, 141).

Teeteto; *Timeo*) che qualifica la sua formazione intellettuale ad Alessandria. Egli continua a confrontarsi criticamente con la tradizione classica (Platone, Aristotele ecc.), rileggendo e approfondendo l'identità della «filosofia mosaica» e la sua peculiare concezione. Nel periodo della maturità Filone fa esperienza dell'ambiente intellettuale romano e dei pensatori stoici (C), da cui assume lo stile, l'arte retorica, il vocabolario e una serie di elementi che caratterizzano la sintesi matura del suo pensiero. Tale operazione potrebbe aver suscitato nell'ambiente romano una certa simpatia, per via dell'affinità del pensiero filoniano con la filosofia della natura di Seneca e l'idea della provvidenza.³⁵ L'operazione intellettuale dell'Alessandrino può essere considerata la prima importante presentazione del pensiero giudaico nel contesto della capitale imperiale. Oltre al trattato sulla creazione, l'influenza dello stoicismo si coglie anche in altri scritti come la *Vita di Abramo*, il trattato su *Il decalogo* e *Le leggi speciali* (NIEHOFF, 142-145). Occorre riconoscere che l'apporto dell'Alessandrino alla teologia della creazione fu notevole, a tal punto da segnare «un importante spartiacque nella civiltà occidentale» (NIEHOFF, 145). Sia nella tradizione precedente (Aristobulo; i libri biblici del Siracide e della Sapienza) sia nello sviluppo dei secoli successivi³⁶ si conferma il ruolo che la «teologia della creazione» elaborata da Filone ha svolto sia nel movimento cristiano (Giustino, Origene) sia negli autori e nelle opere coeve (Celso, Porfirio, letteratura rabbinica).

Il capitolo 6 («Personaggio e storia nelle *Vite* dei progenitori biblici», pp. 151-177) approfondisce la natura e la funzione pedagogica delle biografie (βίοι) di personaggi biblici collegati all'*Esposizione*. Si accenna al genere storico-biografico che caratterizza questi scritti filoniani, anch'essi influenzati in qualche modo dall'ambiente dello stoicismo romano. Secondo Niehoff, l'interesse biografico di Filone ha ragioni politiche, motivate dalla situazione che vive l'Alessandrino nella sua missione di ambasciatore. Alla luce del genere storico, che segna l'*Ambasceria* e il *Contro Flacco*, Niehoff seleziona tre scritti «biografici» relativi alla vita di tre figure bibliche: Mosè, Giuseppe, figlio di Giacobbe, e Abramo. L'approfondimento della vita di Mosè costituisce un esempio letterario in cui Filone fonde il genere «storico» con quello epidittico. La vicenda del grande legislatore viene interpretata nell'orizzonte del progetto salvifico divino, ma anche applicata esemplarmente al contesto della comunità giudaica perseguitata. Colpisce la capacità dell'Alessan-

³⁵ Cf. SENECA, *La provvidenza* 1,1s; *Lettere* 65,16-20; 117,19.

³⁶ Si vedano l'opera e il pensiero di Giuseppe Flavio (cf. NIEHOFF, 146s).

drino di saper rileggere gli avvenimenti dell'esodo con registri letterari diversificati. Mosè appare come un leader, un legislatore, un mistico, un sacerdote, un interprete della volontà celeste. Nel dipingere i diversi volti dell'eroe dell'esodo, Filone sembra evocare le attese dei suoi lettori e, più in generale, della comunità giudaica perseguitata.

Nella figura patriarcale di Giuseppe, il figlio prediletto di Giacobbe, l'Alessandrino legge la somma delle virtù che il pio ebreo deve poter conseguire nel corso della sua esistenza. A differenza di Mosè, la presentazione di Giuseppe è «apolitica» e, per molti versi, spirituale, contemplativa. Ripercorrendo tratti paradossali delle vicende del «giusto Giuseppe» Filone li collega alle virtù stoiche della libertà del cuore e della capacità di distaccarsi dalle preoccupazioni del mondo. Sembra quasi che il protagonista biblico sia l'esempio concreto di colui che sa praticare la morale stoica in tutte le circostanze mutevoli della vita (NIEHOFF, 170).

Della vita di Abramo si colgono soprattutto il motivo dell'obbedienza e la prontezza a migrare verso la terra indicata da Dio e la risolutezza nell'immolare il figlio Isacco. Il lettore è invitato a cogliere la «disponibilità spirituale» (εὐσέβεια) che caratterizza la risposta di fede del patriarca.

Similmente a quanto farà Plutarco nella sua opera, Filone ha a cuore l'educazione (*paideia*) dei suoi lettori, che si sentono sostenuti nell'interpretazione e nell'attualizzazione dei racconti biblici. Allo stesso tempo, l'operazione culturale dell'Alessandrino mira a collocare la storia biblica e la tradizione giudaica nell'alveo dello spirito filosofico e della cultura del suo tempo. Annota Niehoff:

Con le *Vite* dei patriarchi biblici Filone introduce nei discorsi greco-romani del tempo la posizione del giudeo che iscrive il giudaismo tra le civiltà più importanti. Il suo stile è facilmente accessibile e offre una splendida introduzione al giudaismo e ai suoi valori, collocando i progenitori israeliti accanto a quelli romani (NIEHOFF, 176).

Il capitolo 7 («Donne bibliche in veste romana», pp. 178-199) è dedicato all'approfondimento delle figure femminili della Bibbia, con la finalità di offrire ai lettori un'interpretazione positiva della femminilità e del ruolo della donna. Concretamente Filone menziona le virtù di Livia, moglie dell'imperatore Augusto. Ne *L'ambasceria* egli loda Livia perché ha preso il marito come «maestro di pietà» (εὐσέβεια) e capace di educazione perfetta. Si coglie l'influenza che l'ambiente romano esercita sulla concezione dell'Alessandrino, che appare abbastanza vicina ai pensatori storici (cf. Seneca, *Consolazione a Marcia*). L'analisi si sviluppa in

quattro paragrafi. Il primo riguarda la presentazione delle «mogli esemplari» (pp. 180-190), tra le quali spicca la figura di Sara, legittima moglie di Abramo e madre di Isacco. Il secondo paragrafo segnala le «madri devote» (pp. 191-193), includendo la madre di Mosè, ammirevole per il suo coraggio, condiviso con lo sposo. Il terzo paragrafo prende in considerazione le «figlie esperte» (pp. 193-196), tra cui compaiono le sette figlie di Ietro, sacerdote di Madian (Es 2,16-21) e Miriam, la sorella di Mosè. L'ultimo paragrafo presenta una riflessione sulla donna adultera (pp. 196-198) e sottolinea la gravità dell'adulterio. Nell'ambiente romano si ricorda il provvedimento che l'imperatore Augusto emanò contro l'adulterio e gli scandali avvenuti nella corte imperiale. Filone ricorda la vicenda del giusto Giuseppe e l'emblema della figura adulterina della moglie di Potifar. Come nella società romana, anche l'Alessandrino condanna l'adulterio come atto «illegittimo al massimo grado».

Il capitolo 8 («Etica stoica e legge giudaica», pp. 200-227) conclude la parte seconda della monografia. Ripercorrendo gli ultimi trattati dell'*Esposizione* (*Il decalogo*; *Le leggi speciali*; *Le virtù*; *Premi e punizioni*) Niehoff approfondisce il tema della legge giudaica e la sua relazione con l'etica stoica. La studiosa osserva la differenza riguardo al tema della Legge (*Tôrāh*), che emerge nel confronto tra le opere giovanili e quelle della maturità. Nelle opere giovanili Filone interpreta il ruolo della Legge in modo rigido (osservanza letterale dei precetti), mentre nei trattati della maturità elabora una visione armonica del sistema normativo della tradizione giudaica aperta al confronto culturale. Secondo Niehoff, tale evoluzione fu possibile grazie all'influsso proveniente dall'ambiente intellettuale romano e dalla necessità di difendere l'identità giudaica dalle critiche diffamatorie mosse da Apione contro i giudei alessandrini (NIEHOFF, 226). L'esempio proposto è dato dalla riflessione circa la pratica della circoncisione, che non trovava consenso nell'ambiente greco e romano. Filone elabora una filosofia della Legge, mostrando da una parte il rispetto per le tradizioni giudaiche e, dall'altra, la funzione educativa dei precetti e dei comandamenti, finalizzati a incentivare nel cuore dei cittadini la pietà, la solidarietà e la giustizia. Emerge dalla sintesi filoniana l'idea secondo cui i giudei non sono ostili alla cultura greca e alla *paideia* non giudaica. Essi accettano di vivere in un mondo cosmopolita, rispettando i principi altrui e seguendo quei principi che il mondo greco-romano condivide.³⁷

³⁷ Nella stessa linea argomentativa si collocherà Giuseppe Flavio nella sua apologia contro Apione (cf. GIUSEPPE FLAVIO, *Contro Apione* 2,145-147).

L'approfondimento del motivo legale si sviluppa in quattro paragrafi. Nel primo paragrafo (pp. 202-207) Niehoff presenta i dieci comandamenti come fondamento della Legge giudaica, ponendo in risalto in modo particolare il valore (diritto) della famiglia. Nel secondo paragrafo (pp. 207-216) si approfondisce la relazione tra il concetto di natura e la Legge di Mosè. Nel terzo paragrafo (pp. 216-220) l'attenzione si sposta sulle norme liturgiche e gli obblighi nei riguardi del culto (le tappe del calendario liturgico, lo *shabbat*). Nel quarto paragrafo (pp. 220-226) si focalizza l'attenzione sul ruolo di Gerusalemme, sulla centralità del Tempio e del suo culto. Il capitolo evidenzia il ruolo importante che l'Alessandrino ha svolto nel suo confronto con il mondo intellettuale romano. Egli ha conferito all'identità e alla tradizione giudaica un fondamento filosofico solido, sottraendolo dall'isolamento etnico e presentando positivamente l'identità culturale giudaica, aperta al dialogo con il pensiero e i modelli etici dell'ambiente circostante.

Filone giovane tra i giudei di Alessandria

La parte terza («Filone giovane tra i giudei di Alessandria», pp. 231-315) si compone di tre capitoli e un Epilogo. Nel capitolo 9 («Il commentario alla Bibbia», pp. 231-254) Niehoff affronta lo studio dei primi anni di vita di Filone ad Alessandria, approfondendo le ragioni e i metodi che caratterizzano la composizione del *Commentario allegorico*. Occorre avere presente il contesto culturale di Alessandria e lo sviluppo storico-letterario che ha caratterizzato il dinamismo intellettuale di quella grande città. È importante sottolineare come nel *Museo* di Alessandria nacquero i primi commenti sistematici ai poemi omerici. Tra i protagonisti va menzionato Aristarco di Samotracia (216-144 a.C.), se-sto bibliotecario di Alessandria, autorevole studioso di Omero, che lasciò preziose indicazioni di metodo nell'analisi dei testi antichi. A lui si collegò Demetrio, esegeta giudeo attivo nel II sec. a.C., che approfondì l'analisi delle Scritture e le questioni letterarie e storiche emergenti dalla lettura dei racconti biblici. Considerando l'ambiente culturale e gli influssi dell'ellenismo sul giudaismo alessandrino (II sec. a.C. - I sec. d.C.), Niehoff vede in questo modello culturale e religioso l'elemento che ha segnato la formazione e l'attività giovanile di Filone nella diaspora giudaica. Il giovane Filone fu assorbito dall'impresa di elaborare i commenti alla Scrittura studiando la versione dei Settanta. Egli seguì dapprima il puntuale metodo esegetico di Aristarco e successivamente applicò l'approccio allegorico come soluzione alle difficoltà interpretative e alle contraddizioni dei testi e dei racconti. Annota Niehoff:

A differenza dei predecessori Filone recepisce i versetti biblici anche quando non siano veri nel senso corrente, perché mediante l'allegoria apre uno spazio creativo di contemplazione che esula dall'ambito della ricerca rigorosa della verità storica (NIEHOFF, 237).

Di fatto la combinazione tra metodo storico e approccio allegorico risulta efficace e innovativa. Filone studia il testo delle Scritture, ne analizza il messaggio alla luce della sua formazione filosofica e segnatamente platonica e offre ai suoi destinatari soluzioni letterarie utili per la conoscenza del pensiero mosaico. In definitiva, il dispositivo letterario che caratterizza i commenti allegorici risulta efficace per il lavoro letterario e filosofico dell'Alessandrino. In questo metodo va inserita l'intertestualità che permette a Filone di spiegare la Scrittura attraverso altri testi biblici, ripresi dalla collezione profetica e sapienziale dei Settanta. Il *Commentario allegorico* assume così un ruolo esemplare per la sua complessità esegetica, la sua ricchezza allegorica e la sua profondità teologica. La competenza esegetica e la conoscenza della filosofia classica si evidenziano in modo crescente nello sviluppo dell'opera. L'Alessandrino analizza i racconti del Pentateuco con sicurezza e solidità metodologica, pone quesiti e offre risposte e soluzioni che faranno scuola nel corso dei secoli successivi.³⁸ L'apporto di Filone all'esegesi allegorica è stato notevole e ha portato frutti copiosi.

Nel capitolo 10 («Un io platonico», pp. 255-274) si tracciano le coordinate della concezione antropologica filoniana attraverso il confronto con la filosofia (metafisica, epistemologia, antropologia) di Platone. Niehoff articola la sua esposizione in quattro paragrafi. Nel primo paragrafo (pp. 256-261) si pone in collegamento la concezione filoniana con la rilettura del dialogo platonico *Teeteto* (soprattutto la cosiddetta «digressione») riguardante il valore della conoscenza empirica della realtà. Nel secondo paragrafo (pp. 261-265) l'analisi si concentra sulla centralità dell'uomo nella creazione e sulla sua possibilità di conoscere la natura. Filone critica la massima antropocentrica di Protagora («L'uomo è la misura di tutte le cose») sottolineando la condizione limitata dell'essere umano e il dovere di riconoscere il primato di Dio e di lasciarsi illuminare dalla sua conoscenza. Nel terzo paragrafo

³⁸ Il metodo allegorico della scuola di Alessandria avrà conseguenze importanti sullo sviluppo dell'esegesi allegorica del cristianesimo. Tra i principali protagonisti, va ricordato Origene che iniziò la sua attività ad Alessandria per poi trasferirsi a Cesarea. Origene cita esplicitamente Filone nel suo *Commento a Matteo* (15,3; 17,7).

(pp. 265-268) si mostra come l'Alessandrino prosegue la sua riflessione epistemologica utilizzando la metafora platonica dell'«anima gravida» e della relazione allegorica con le figure femminili.³⁹ È anzitutto la filosofia, considerata «moglie legittima», che permette la coltivazione della sapienza.⁴⁰ La filosofia è come un'ostetrica, che aiuta l'essere umano a generare e partorire la conoscenza.⁴¹ Seguono altre figure femminili che consentono all'essere umano di conoscere la via dell'estasi e di ottenere per l'intelletto pace e tranquillità.⁴² Nel quarto paragrafo (pp. 268-273) si parla anche dei conflitti interiori dell'anima. In diversi passi del *Commentario allegorico* si evidenzia la dialettica conflittuale tra l'anima (ψυχή) e il corpo (σῶμα) dell'uomo. Filone riflette sulla condizione dell'anima umana, ripresentando la sua esperienza di conflitto costante tra la ragione e le passioni (desideri ribelli). Niehoff sottolinea l'ampio utilizzo del modello psicologico di Platone⁴³ da parte di Filone, declinato con il racconto antropogonico della Genesi (Gen 1,26s; 2,7).⁴⁴ Il capitolo si chiude con una sintesi riguardante l'apporto notevole che Filone ha prodotto nella sua riflessione circa l'identità e il destino dell'essere umano.⁴⁵

Il capitolo 11 («Un Dio assolutamente trascendente e il suo logos», pp. 275-294) approfondisce la teologia di Filone e segnatamente le nozioni di Dio e di Logos, mostrando lo sviluppo della concezione del-

³⁹ Dio permette la conoscenza dell'uomo giusto e ne feconda la mente, rendendo l'uomo «ricettacolo del seme divino», riempito passivamente con le idee.

⁴⁰ La sapienza consiste nella conoscenza delle cose divine e delle loro cause: cf. NIEHOFF, 265.

⁴¹ PLATONE, *Teeteto* 151c; *Timeo* 41a-d.

⁴² Il riferimento all'estasi di Abramo è dato dalla moglie Sara. Seguono riferimenti a Rachele e alla prima donna creata, Eva; cf. *Le allegorie delle leggi* 2,38.

⁴³ Cf. PLATONE, *Fedro* 246a-248a.

⁴⁴ Per l'approfondimento del tema antropologico, cf. A.M. MAZZANTI, «L'identità dell'uomo in Filone di Alessandria», in F. CALABI (ed.), *Immagini e rappresentazione. Contributi su Filone di Alessandria* (Studies in Philo of Alexandria and Mediterranean Antiquity), Global Publications, Binghamton (NY) 2002, 7-26; R. RADICE, *Allegoria e paradigmi etici. Commentario al «Legum allegoriae»*, Vita e Pensiero, Milano 2000, 122-126.

⁴⁵ L'analisi della concezione «psicologica» di Filone da parte di Niehoff è comprensibilmente sintetica, essenziale. Nel nostro contesto la studiosa si limita a riassumere gli aspetti peculiari del platonismo di Filone, ma sorvola sulla rilevanza dell'interpretazione genesiaca che soggiace all'analisi sulla condizione dell'uomo (a immagine / plasmato). Forse sarebbe stato utile per i lettori approfondire meglio questo ulteriore dato e confrontarlo con il trattato *La creazione del mondo secondo Mosè* composto in età matura. Sussiste una stretta relazione tra la concezione antropologica filoniana espressa ne *La creazione del mondo* e la sua concezione allegorica proposta ne *Le allegorie delle leggi*.

la trascendenza divina nel *Commentario allegorico*. Niehoff struttura la sua analisi in due paragrafi. Nel primo (pp. 275-285) focalizza la posizione filoniana relativa alla presentazione antropomorfa della divinità nelle Scritture di Israele. Più volte nel *Commentario allegorico* si ribadisce il principio fondamentale secondo cui «Dio non è come l'uomo» (cf. Nm^{LXX} 23,19) e l'invito a superare qualsiasi interpretazione umana di Dio.⁴⁶ Allo stesso tempo l'Alessandrino riconosce che l'impiego biblico delle forme antropomorfe riveste una funzione positiva, pedagogica, finalizzata ad aiutare gli «amici del corpo» ad accostarsi fruttuosamente al mistero divino mediante l'impiego di immagini semplici e a coglierne il messaggio morale.⁴⁷ Parimenti Filone esalta gli «amici dell'anima» che non hanno bisogno di mediazioni umane per cogliere le nature intelligibili.⁴⁸ Il mistero di Dio va oltre la razionalità umana e supera la stessa idea del bene del male. Pertanto, secondo Filone, il modo migliore per disporsi alla venuta di Dio consiste in un processo di interiorizzazione e di conoscenza di sé stessi mediante la meditazione e la preghiera.⁴⁹ Una simile riflessione sulla trascendenza divina è radicalmente nuova per il giudaismo antico. Di fatto l'Alessandrino propone un'idea di Dio che è radicalmente al di sopra del mondo materiale e oltre il bene e il male. Allo stesso tempo, il Dio filoniano si avvicina all'umanità rivelandosi con tutta la sua pedagogia e misericordia.

Nel secondo paragrafo (pp. 285-293) si tratta del ruolo del Logos e della sua funzione di intermediario. Niehoff ripercorre lo sviluppo del concetto di Logos nel *Commentario allegorico*, mostrando come l'Alessandrino interpreti l'atto creativo di Dio in Gen 1-2 diversamente dai modelli cosmologici della filosofia classica. Avendo presente la tradizione platonica e pitagorica, Filone offre una visione teologica del Logos collocandola nel contesto dei racconti biblici della creazione. Il nostro autore propone una concezione articolata del Logos (con vari significati: «parola»; «libro»; «razionalità»), riuscendo in una singo-

⁴⁶ Cf. FILONE, *I sacrifici di Abele e Caino* 94s. Sul tema della trascendenza divina l'Alessandrino dedica due trattati del commento allegorico: *I giganti* (intorno all'interpretazione di Gen 6,1-4) e *L'immutabilità di Dio*. In queste opere si sostiene che le espressioni antropomorfe della Scrittura non vanno interpretate alla lettera.

⁴⁷ FILONE, *L'immutabilità di Dio* 53s; *I sacrifici* 94; *La confusione delle lingue* 135. Era anche questo il ruolo che verosimilmente svolgeva il «mito» nei racconti omerici. Va ricordato che lo stesso Platone affermava che gli dèi non volevano essere rappresentati in forme concrete e non tolleravano che gli esseri umani potessero immaginarli in modi che falsano la loro natura (PLATONE, *Repubblica* 379c-382e).

⁴⁸ FILONE, *L'immutabilità di Dio* 55s.

⁴⁹ FILONE, *Le allegorie delle leggi* 3,100-103; *La migrazione di Abramo* 185-190.

lare opera di sintesi tra la tradizione platonico-pitagorica e il messaggio della Scrittura. Il Logos viene considerato come inizio, sorgente di creazione, facendo pensare a una creazione «ideale» da cui dipende la creazione reale del cosmo. Annota Niehoff:

Senza precedenti nella tradizione platonica, egli afferma che le idee non sono eterne ma sono state create da Dio. È il primo nella tradizione giudaica ad affermare che la creazione del mondo è stata preceduta da una creazione ideale ad opera del *logos* (NIEHOFF, 289).

La studiosa evidenzia come la teologia filoniana del Logos nasca in un contesto profondamente alessandrino, influenzato dalla rilettura della tradizione platonica e pitagorica.⁵⁰ Sviluppando l'impiego del Logos nel *Commentario allegorico*, Niehoff sottolinea la differenza della posizione «incerta» del Logos nelle opere giovanili del *Commentario* rispetto alla concezione «matura» attestata nell'*Esposizione*.⁵¹ Conclude la nostra studiosa:

All'inizio della sua attività egli si era immerso nei discorsi di Alessandria, sua città natale, e aveva adottato l'orientamento che vi prevaleva al platonismo e al pitagorismo, con la centralità che in questi ha la trascendenza. Aveva sviluppato queste idee spingendosi più avanti dei predecessori, dando voce per la prima volta a una teologia negativa che afferma un Dio inconoscibile al di là del bene e del male. [...] Molte delle idee di Filone ricompariranno in seguito in autori gnostici e platonici che potrebbero essersi ispirati a lui, provenendo molti di loro da Alessandria (NIEHOFF, 293).

Nell'ultimo capitolo («Lo stoicismo: respinto, stravolto, propugnato», pp. 295-318) si riflette sul ruolo dello stoicismo e sulla sua influenza su Filone. La studiosa ne tratta in tre paragrafi, mostrando la complessità della ricostruzione della relazione tra il pensiero filoniano e quello stoico. Nel primo paragrafo (pp. 297-299) si sottolinea anzitutto il rifiuto del materialismo stoico da parte dell'Alessandrino. La partecipazione di Dio agli eventi del mondo immanente e ai suoi cambiamenti (conflagrazione del cosmo e rigenerazione) è rigettata da Filone. Anche se il mondo creato è compenetrato dalla divinità, il Dio

⁵⁰ In modo simile si trovano sintesi di questa natura in altri autori platonici come Trasillo (contemporaneo di Filone), Moderato e Plutarco, autori di poco successivi all'Alessandrino.

⁵¹ «L'*Esposizione* non riflette più i gravi dubbi che il giovane Filone nutriva a riguardo della creazione e della conoscibilità di Dio» (NIEHOFF, 293).

biblico propugnato dall'Alessandrino non è mai subordinato alla sua creazione. Il secondo paragrafo (pp. 299-311) affronta la relazione con l'etica stoica, prendendo in esame tre motivi: il concetto di passione, la οἰκείωσις e il tema della libertà individuale. L'Alessandrino riprende la concezione psicologica della tradizione platonica e riflette sul tema della «passione», alludendo al trattato delle passioni di probabile derivazione stoica (cf. Zenone).⁵² La posizione di Filone ricalca quella platonica secondo cui l'uomo è chiamato a governare con il suo spirito superiore la «guerra delle passioni» che è in lui, secondo l'immagine classica dell'auriga trainato da «cavalli testardi o recalcitranti».⁵³ L'impiego del vocabolario platonico e i riferimenti all'etica platonica caratterizzano la concezione etica dell'Alessandrino che sembra implicitamente respingere la nozione della funzione egemonica dell'anima (ἡγεμονικόν) così come veniva utilizzata dai pensatori stoici. Per Filone l'esempio virtuoso è dato dall'eminente figura di Mosè, il perfetto sapiente, il quale ha saputo vivere lontano dalle passioni (ἀπάθεια) con piena libertà.⁵⁴ Anche per l'impiego del motivo della οἰκείωσις, Filone ne offre un'interpretazione diversa, collegando il motivo della «familiarità universale» dell'uomo non alla partecipazione alla comune natura, bensì all'idea dell'iniziativa divina che pone nell'anima umana «idee sante».⁵⁵ In tale prospettiva il concetto di οἰκείωσις assume il senso di comunione con il Creatore, di relazione peculiare tra l'anima e Dio.⁵⁶ Circa il tema della libertà individuale, anche l'Alessandrino parla dell'intelletto che distingue fra il bene, l'adiaforo e il male. L'impiego del vocabolario stoico – secondo Niehoff – conferma l'intenzione di Filone di confrontarsi con le idee del suo tempo, soprattutto

⁵² L'Alessandrino sembra far riferimento a un trattato sulle *Passioni* indicandolo in modo generico. Si tratta probabilmente di un trattato di provenienza stoica che articolava le passioni in quattro categorie. Diogene Laerzio ne fa risalire la dottrina allo stesso Zenone, a cui si attribuiva tale trattato. Per gli stoici vi erano quattro tipi di passioni: dolore, paura, desiderio, piacere. Per l'approfondimento in Filone, cf. C. LÉVY, «Philon d'Alexandrie et les passions», in L. CICCOLINI – C. GUÉRIN – S. ITIC – S. MORLET (edd.), *Réceptions antiques*, Editions Rue d'Ulm, Paris 2006, 27-44.

⁵³ *Le allegorie delle leggi* 3,137. L'immagine dell'auriga che guida i cavalli è ripresa dal *Fedro* di Platone.

⁵⁴ L'Alessandrino utilizza il concetto di *apatheia* in modo diverso da come lo intende lo stoicismo (NIEHOFF, 303-305).

⁵⁵ FILONE, *Le allegorie delle leggi* 3,126; 2,32; 2,97.

⁵⁶ «Filone traduce la concezione stoica, basata sull'immanenza della virtù, in teologia marcatamente trascendente di stile platonico. Anziché dare attuazione alla propria indole naturale, alla persona è chiesto di alienarsi dal mondo e ricercare il totalmente altro» (NIEHOFF, 308s).

to nell'ambiente culturale e filosofico romano. Infatti, nelle opere della maturità l'Alessandrino evidenzia un orientamento stoico più accentuato rispetto alle considerazioni espresse nel trattato *Ogni uomo onesto è libero*, approfondendo i temi etici che erano solo accennati o poco sviluppati nelle opere giovanili. Nel terzo paragrafo (pp. 311-314) si fa riferimento all'*Inno a Zeus* di Cleante, sottolineando la vicinanza del monoteismo religioso espresso in questo inno con la teologia monoteista dell'Alessandrino. In tal modo, secondo Niehoff, si registra uno sviluppo tra la visione religiosa iniziale di Filone, maggiormente influenzata dal platonismo, e la visione finale, decisamente ispirata dallo stoicismo romano. Conclude Niehoff:

La traiettoria di Filone dalla profonda ambivalenza all'adozione di principi stoici fondamentali a Roma largamente diffusi è di grande significato per la prospettiva da cui considerare aspetti culturali generali del I sec. d.C. Filone apre la strada allo stoicismo fra i platonici in Oriente e anticipa Plutarco con la sua predilezione per principi dalla forte presa emotiva (NIEHOFF, 315).

Riassumendo nell'Epilogo (pp. 316-319) alcuni motivi della ricerca storica proposta, la studiosa sottolinea come la figura di Filone rappresenti un «crocevia» tra il giudaismo, l'ellenismo e il cristianesimo nascente.⁵⁷ L'elemento intellettuale che spicca nella ricerca è rappresentato dalla poliedricità della personalità dell'Alessandrino. Mantenendo la sua identità giudaica, Filone rielabora in una sintesi efficace la tradizione filosofica classica e la collega alla sensibilità del pensiero del suo tempo. Inoltre, la figura di Filone schiude la strada per lo sviluppo della letteratura giudaica fra l'età del Secondo Tempio e il movimento rabbinico. «Filone è l'esempio di un giudaismo che si fece posto nella cultura del tempo sposando nuovi sviluppi storici e culturali nel mondo, anziché opporvisi» (NIEHOFF, 318).

Conclusioni

Il cambiamento di prospettiva che viene proposto nella biografia intellettuale di M. Niehoff è stato recepito favorevolmente.⁵⁸ L'analisi

⁵⁷ Il volume è arricchito da due appendici (pp. 320-326), da un'ampia bibliografia (pp. 327-354), dall'indice analitico (pp. 355-362) e dall'indice dei passi citati (pp. 363-375).

⁵⁸ Cf. le recensioni curate da Gretchen Reydams-Schils (<https://bmcr.brynmawr.edu/2018/2018.05.36/>) e da Laura Pérez in *Ideae* 23(2019), 139-144.

proposta e le rispettive chiavi interpretative offrono un quadro complessivamente unitario e abbastanza convincente della figura dell'Alessandrino e del suo ruolo nel contesto intellettuale del tempo.⁵⁹

Il merito della presente ricerca consiste in un doppio contributo. In primo luogo l'autrice compone una bibliografia partendo dall'analisi del contesto «più sicuro» che segna la produzione letteraria, espressione del processo di maturità del pensiero di Filone. Per questa ragione viene «rovesciata» la prospettiva della lettura storica. Si parte non dall'origine alessandrina (orientamento progressivo), ma dall'esperienza romana per poi risalire agli scritti frutto della precedente attività alessandrina (orientamento regressivo).

In secondo luogo nel corso dell'analisi si coglie la capacità metodologica di saper coniugare insieme tre aspetti: gli eventi storici che caratterizzano la parabola biografica di Filone, le tradizioni filosofiche che intersecano e influenzano il mondo della sua formazione e il contesto del giudaismo alessandrino, che rappresenta il fondamento religioso motivazionale del suo pensiero. Colpisce soprattutto l'attenzione al rapporto tra Filone e il pensiero stoico, nonché il contributo della seconda sofistica che si svilupperà in forma organica dopo Filone.

GIUSEPPE DE VIRGILIO

Pontificia Università della Santa Croce
(*devirgilio@pusc.it*)

Parole chiave

Ebraismo alessandrino – Stoicismo – Seconda sofistica – Logos – *Oikeiosis* – *Apatheia*

Keywords

Alexandrian Judaism – Stoicism – Second Sophistic – Logos – *Oikeiosis*; *Apatheia*

⁵⁹ Una delle critiche che può essere mossa al lavoro di Niehoff è rappresentata dalla «valutazione» dei dati storici collegati allo sviluppo degli scritti di Filone e del suo pensiero. Pur riconoscendo l'importanza del periodo romano, il rilievo conferito da Niehoff a questa singola e limitata tappa biografica e intellettuale (quattro anni) risulta eccessivo a fronte della vastità e della complessità della produzione letteraria dell'Alessandrino.

Sommario

L'articolo analizza il libro di M.R. Niehoff dal titolo: *Filone di Alessandria. Una biografia intellettuale*. Lo studio di Niehoff collega gli aspetti storici della biografia dell'Alessandrino con la sua attività esegetica e filosofica, alla luce degli sviluppi della ricerca recente. Niehoff applica l'approccio comparativo, rielaborando in modo originale le tappe del cammino di Filone, lo sviluppo della sua personalità e la maturazione del suo pensiero. Seguendo gli spostamenti dell'Alessandrino, Niehoff evidenzia il ruolo di due città e del loro ambiente culturale, filosofico e religioso. Il primo ambiente è rappresentato dall'iniziale formazione della diaspora giudaica ad Alessandria. Il secondo ambiente è costituito dalla realtà cosmopolita di Roma, dove Filone si reca per l'ambasceria a Gaio. Mentre nelle biografie classiche gli studiosi seguono una presentazione progressiva da Alessandria a Roma, Niehoff rivede questa impostazione. Ella propone una lettura «retrospettiva» dell'opera di Filone, a partire dalla sistematizzazione del suo pensiero e dei suoi scritti nell'ambiente romano e risalendo alle origini della prima formazione alessandrina. In questa monografia Niehoff riesce a coniugare gli eventi storici che segnano la biografia dell'Alessandrino con la sua genuina identità giudaica e l'apertura al dialogo con la cultura filosofica del suo tempo (il pensiero stoico e la nascente seconda sofistica).

Summary

The article analyzes the book by M.R. Niehoff entitled: *Philo of Alexandria. An Intellectual Biography*. Niehoff's study connects the historical aspects of the Alexandrian's biography with his exegetical and philosophical activity, in the light of the developments of recent research. Niehoff applies the comparative approach, reworking in an original way the stages of Philo's journey, the development of his personality, and the maturation of his thinking. Following the movements of the Alexandrian, Niehoff highlights the role of two cities and their cultural, philosophical and religious environment. The first environment is represented by the initial formation of the Jewish diaspora in Alexandria. The second environment consists of the cosmopolitan reality of Rome, where Philo goes on the embassy to Gaius. While in classical biographies scholars follow a progressive presentation from Alexandria to Rome, Niehoff revises this approach. She proposes a «retrospective» reading of Philo's work, starting from the systematization of his thought and writings in the Roman environment and going back to the origins of the first Alexandrian education. In this monography Niehoff combines the historical events that mark the biography of the Alexandrian with his genuine Jewish identity and openness to dialogue with the philosophical culture of his time (Stoic thought and the nascent second sophistic).

Il lungo velo da Davide a Maria. Un filo rosso tra il *Protovangelo di Giacomo* e il Targum Jonathan

A margine del racconto di Luca: cosa stava facendo Maria all'arrivo di Gabriele?

I grandi artisti italiani del Rinascimento, come Leonardo, Botticelli o il Pinturicchio, solo per citarne alcuni, hanno rappresentato la scena dell'annunciazione (Lc 1,26-38) caratterizzando Maria intenta nella lettura di un libro. Questo dettaglio, che per certi versi potrebbe risultare anacronistico a un'analisi storico-critica degli eventi evangelici, risale a un'interpretazione patristica. Uno spunto importante a questa descrizione, secondo Laura S. Miles, andrebbe attribuito ad Ambrogio (IV sec.),¹ il quale, nell'opera indirizzata alla sorella Marcellina, s'immaginava Maria circondata da libri nel momento in cui giunse Gabriele.²

Una seconda tradizione, diffusasi soprattutto nell'iconografia orientale, rappresenta Maria nell'atto di svolgere uno specifico lavoro manuale. Un esempio molto conosciuto si trova nella basilica di Santa Maria Maggiore a Roma. Tra i mosaici dell'arco trionfale, risalenti al V sec. e commissionati da papa Sisto III, il riquadro in alto a sinistra narra il brano evangelico dell'annunciazione. Maria siede su un trono,

¹ Cf. L.S. MILES, «The Origins and Development of the Virgin Mary's Book at the Annunciation», *Speculum* 89(2014), 639-640; a cui è seguita la monografia *The Virgin Mary's Book at the Annunciation. Reading, Interpretation, and Devotion in Medieval England*, Brewer, Cambridge 2020. Sull'argomento si veda soprattutto *ivi*, 46s.

² «Quando l'angelo entrò, fu trovata in casa, nella stanza interna, senza compagnia, perché nessuno distogliesse la sua attenzione, nessuno facesse chiasso. Infatti non desiderava nemmeno la compagnia di donne, lei che aveva la compagnia dei buoni pensieri. Che, anzi, appariva meno sola che quando era senza compagnia; e come poteva essere sola, se aveva con sé tanti libri, tanti arcangeli, tanti profeti? Ebbene anche Gabriele la trovò dove soleva visitarla» (*De virginibus* 2,2,10s, a cura di F. GORI [Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera 14/1], Biblioteca Ambrosiana-Città Nuova Editrice, Milano-Roma 1989, 175).

come una regina, ha un fuso sotto il braccio destro, mentre con le mani svolge una matassa purpurea, che trae da un cesto depresso a terra. È dunque al lavoro, quando riceve l'annuncio da parte dell'angelo, rappresentato in volo a destra.³

La rappresentazione di Maria che all'arrivo dell'angelo Gabriele si trova impegnata nel lavoro di filatura ha una chiara origine testuale a partire dai vangeli non canonici: *Protovangelo di Giacomo* (*ProtGc*) o *Natività di Maria* (10,1–11,2) e *Vangelo dello pseudo-Matteo* (8,5–9,2). In particolare, è nel *ProtGc* che si narra di come Maria fosse stata eletta insieme ad altre giovani, in quanto discendenti della stessa tribù di Davide, per confezionare il velo del tempio.

Il *ProtGc* è un apocrifo importante, nonché pieno di enigmi e di misteri; è un testo che ripresenta alcune tradizioni le cui origini non sono sempre chiare, come ha rilevato George Themelis Zervos nella sua più recente pubblicazione sull'argomento.⁴ Vari autori hanno mostrato come il *ProtGc* abbia molto più in comune con il giudaismo di quanto si potesse pensare;⁵ è uno scritto cristiano che mostra familiarità con il giudaismo contemporaneo e ha attinto a idee presenti nelle fonti del tardo Secondo Tempio e dei primi testi rabbinici.⁶ Per rispondere a una singola questione sollevata da una lettura attenta del *ProtGc*, che tocca la relazione di questo scritto con le antiche fonti giudaiche, si può

³ Su questa iconografia cf. C.G. TAYLOR, *Late Antique Images of the Virgin Annunciate Spinning. Allotting the Scarlet and the Purple* (Texts and Studies in Eastern Christianity 11), Brill, Leiden-Boston 2018; a integrazione, C.B. HORN, «Mary between Bible and Qur'an. Soundings into the Transmission and Reception History of the Protevangelium of James on the Basis of Selected Literary Sources in Coptic and Copto-Arabic and of Art-Historical Evidence Pertaining to Egypt», *ICMR* 18(2007), 509-538, in particolare 525s.

⁴ G.T. ZERVOS, *The Protevangelium of James*, 2 voll., T&T Clark, London 2019-2022, I, 168s. Dal *ProtGc* sono sorte alcune festività o memorie del calendario liturgico cattolico: Presentazione della Beata Vergine Maria (21 novembre), santi Gioacchino e Anna genitori della Beata Vergine Maria (26 luglio), Natività della Beata Vergine Maria (8 settembre). Da esso derivano anche rappresentazioni artistiche: l'anzianità di Giuseppe che tiene in mano un bastone fiorito, la grotta come luogo della nascita di Gesù a Betlemme o, come descritto sopra, per quanto riguarda la raffigurazione dell'annunciazione.

⁵ Cf. T. HORNER, «Jewish Aspects of the Protevangelium of James», *JECS* 12(2004), 313-335; M. NUTZMAN, «Mary in the Protevangelium of James: A Jewish Woman in the Temple», *GRBS* 53(2013), 551-578; M. BOCKMUEHL, «Scriptural Completion in the Infancy Gospel of James», *Pro Ecclesia* 27(2018), 180-202.

⁶ NUTZMAN, «Mary in the Protevangelium of James», 558.578.

aggiungere uno studio sul Targum Jonathan (TJon) di 1-2 Samuele.⁷ Da vari decenni, infatti, si ha la consapevolezza che i targumim riflettono una modalità interpretativa della Bibbia ebraica, condivisa anche dai primi scritti cristiani, e pertanto capace di illuminarne il retroterra.⁸

Dunque, da una lettura sinottica dei sopracitati vangeli apocrifi con quelli canonici, emerge l'informazione dell'attività in cui era occupata Maria all'arrivo di Gabriele. Tuttavia, il *ProtGc* ha una sua peculiarità dovuta all'enfasi con cui si mette in relazione il tessere con la discendenza davidica. L'obiettivo del presente studio è approfondire, attraverso un passaggio del TJon, il contesto del *ProtGc*, laddove vengono scelte delle giovani vergini dalla «tribù di Davide», tra le quali anche Maria, per confezionare il velo del tempio.

Il contesto del «Concilio del velo»: perché proprio dalla «tribù di Davide»?

Da quando è stato reintrodotta nell'Europa occidentale (metà XVI sec.), il *ProtGc* ha suscitato un significativo interesse nel mondo accademico. L'attenzione si è concentrata sull'analisi critica del testo, che nel secolo scorso ha ricevuto una svolta grazie alla pubblicazione del papiro Bodmer V.⁹

Il recente studio di Zervos, oltre ad aver valutato la redazionalità testuale, è arrivato alla conclusione che è possibile datare al II sec. d.C. la sezione più antica. La notizia su Maria, eletta per confezionare il velo del tempio in quanto legata alla stessa tribù di Davide, fa parte di questa sezione denominata «il Concilio del velo».¹⁰ Di seguito si presen-

⁷ M. SEU, *Il Targum Jonathan di 1 e 2 Samuele. La natura della sua traduzione e la sua teologia* (AnBib 239), G&BP, Roma 2023, 281-284.

⁸ Parafrasando lo «storico» articolo di Vermes, si può guardare anche agli apocrifi del Nuovo Testamento non come a un'unità indipendente sullo sfondo del giudaismo, ma come parte di un ambiente più ampio della storia religiosa e culturale ebraica, cf. G. VERMES, «Jewish Literature and New Testament Exegesis: Reflections on Methodology», *JJS* 33(1982), 374s.

⁹ M. TESTUZ, *Papyrus Bodmer V. Nativité de Marie*, Bibliotheca Bodmeriana, Cologny-Genève 1958.

¹⁰ Secondo la teoria di Zervos, la sezione del «Concilio del velo» (10,1-12,11) avrebbe costituito la normale continuazione del documento più antico, venendo subito dopo la sezione della «Genesi di Maria» (1-7). In seguito, tra le due sezioni sarebbe stata inserita la sezione del «Concilio di Giuseppe» (8-9): ZERVOS, *The Protevangelium of James*, I, 39-49.131s.148s.

ta una traduzione del testo tratto dal *ProtGc* secondo il suo più antico testimone, ossia il papiro Bodmer V.

10 ¹Ci fu un concilio di sacerdoti, i quali dissero: «Facciamo un velo per il tempio del Signore». ²Il sacerdote disse: «Chiamate le vergini immacolate della tribù di Davide». ³I servi andarono, cercarono e ne trovarono sette. ⁴Il sacerdote si ricordò della giovane Maria che era della tribù di Davide e immacolata per Dio. I servi andarono e la condussero. ⁵Le introdussero nel tempio del Signore. Il sacerdote disse: ⁶«Ora lanciate per me le sorti. Chi filerà l'oro, l'immacolato [bianco]¹¹, il bisso, la seta, il giacinto, lo scarlatto e la porpora genuina?». ⁷A Maria toccò in sorte la porpora genuina e lo scarlatto, dopo averli presi, iniziò a lavorarli a casa sua. ⁸In quel tempo Zaccaria divenne muto; il suo posto fu preso da Samuele fino a quando Zaccaria parlò. ⁹Maria, preso lo scarlatto, lo filava. ¹¹¹Prese la brocca ed uscì per attingere acqua, ²ed ecco una voce che le diceva: «Gioisci, piena di grazia tra le donne». ³Maria guardò intorno, a destra e a sinistra, da dove venisse quella voce. ⁴Tremante se ne andò a casa sua, posò la brocca, ⁵prese la porpora, si sedette sul trono e filava la porpora. ⁶Ed ecco un angelo del Signore si presentò dinanzi a lei dicendo: [...].¹²

Il dato caratteristico del *ProtGc*, rispetto ai vangeli canonici, è quello di preparare la narrazione dell'evento dell'annunciazione attraverso il racconto di questi antecedenti. Secondo gli ultimi antefatti, Maria è stata eletta per far parte di un gruppo di giovani incaricate del confezionamento del velo del tempio e, nel momento dell'annuncio dell'angelo, è intenta a filare.

Come accennato, si ritiene che questo testo risalga al II sec. d.C., da ciò si può riflettere su come illustri il modo in cui il contesto familiare di Gesù e Maria era inteso negli ambienti cristiani dell'epoca che sentivano il legame con la fede e la pratica ebraica.¹³ Non si tratta tanto di disquisire su quali potessero essere le intenzioni che hanno portato a creare questa aggiunta rispetto ai vangeli canonici, quanto di riflettere sulla visione o sensibilità condivisa nella comunità di destinazione, che si è espressa in modo consapevole nella scelta dell'autore del *ProtGc*. Seguono alcune ipotesi.

¹¹ Τὸν ἀμίαντον: «l'immacolato; il puro», la stessa caratteristica delle giovani (τὰς ἀμίαντους) e di Maria (ἀμίαντος).

¹² Mia è la presente traduzione, così dove non è specificato successivamente. Per classiche traduzioni italiane del *ProtGc*, cf. L. MORALDI (ed.), *Apocrifi del Nuovo Testamento*, 2 voll., UTET, Torino 1971, I, 69-87; M. ERBETTA (ed.), *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, 3 voll., Marietti, Torino 1975-1981, I/2, 20-27. Per il testo in greco si rimanda all'edizione critica di ZERVOS, *The Protevangelium of James*, II, 63-65.

¹³ BOCKMUEHL, «Scriptural Completion in the Infancy Gospel of James», 189.

Un'ambientazione fornita dal racconto di Esodo e testimoniata da altre fonti giudaiche

Circa l'informazione che un gruppo di donne era incaricato del confezionamento del velo del tempio, è stato notato che un appropriato precedente si può trovare già nella lettura dell'Antico Testamento; inoltre, un dato simile si può ricavare da alcune fonti rabbiniche e apocrife.¹⁴ In Esodo si legge che per la costruzione del santuario e delle sue suppellettili, tra cui il velo di separazione tra il Santo e il Santo dei Santi (Es 26,31-37), vengono elencati anche i tessuti di porpora viola e rossa, di scarlatto e di bisso (Es 25,4; 35,6.23); «inoltre, tutte le donne esperte filarono con le mani e portarono filati di giacinto, di porpora, di scarlatto e di bisso» (Es 35,25).¹⁵ Nella Mishna del trattato *Sheqalim* si afferma che la realizzazione del velo del tempio veniva effettuata da un nutrito gruppo di ottantadue ragazze, che ne confezionavano due all'anno e, secondo la Tosefta dello stesso trattato, ricevevano il loro salario dalle offerte versate al tempio (*mSheq* 8,5; *tSheq* 2,6).¹⁶ Anche nell'*Apocalisse siriana di Baruc*, nell'imminenza della presa di Gerusalemme e del santuario, vengono menzionate delle giovani a cui si rivolge il seguente invito: «Voi, vergini, che intesete il bisso e le sete con oro di Ofir, affrettatevi a prendere ogni cosa e gettate[la] nel fuoco, perché esso le renda [tutte] a colui che le ha fatte e la fiamma le mandi a colui che le ha create, affinché gli avversari non se ne impadroniscano» (2Bar 10,19).¹⁷ Senza voler affermare che da tutto ciò si possa dedurre la reale esistenza di un tale gruppo

¹⁴ ERBETTA, *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, I/2, 31s; NUTZMAN, «Mary in the Protevangelium of James», 563s.

¹⁵ Sulla discrepanza tra *ProtGc* 10,6 e i passi di Esodo, circa i colori e i materiali che costituiscono il velo, come adattamento al numero delle giovani o conflazione di più testi, cf. E.M. VANDEN EYKEL, «But Their Faces Were All Looking Up». *Author and Reader in the Protevangelium of James*, Bloomsbury T&T Clark, London 2016, 108s.

¹⁶ Il significato di רבוא in *mSheq* 8,5 è dubbio, come è stato notato da ERBETTA, *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, I/2, 31-32; al posto delle «ottantadue ragazze» si potrebbe leggere il numero di fili del velo: «ottantadue miriadi». Chi sostiene la prima lettura, comparando il termine con un possibile corrispettivo al maschile di giovani sacerdoti (רובים) in *mTam* 1:1, è F. MANNS, *Essais sur le judéo-christianisme* (ASBF 12) Franciscan Printig Press, Jerusalem 1977, 106-109. Per una discussione sul numero delle ragazze, «otto» in *ProtGc* e «ottantadue» nelle fonti citate, cf. NUTZMAN, «Mary in the Protevangelium of James», 565, nota 28.

¹⁷ P. SACCHI (ed.), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, UTET, Torino 2006, II, 180. Anche nel trattato *Pesiqta Rabbati* (VII-X sec. d.C.), al momento di narrare la distruzione del tempio, si ricordano le vergini tessitrici, che insieme ai sacerdoti e ai leviti si gettarono nel fuoco che consumava il santuario (*PesR* 26,6).

di giovani, è chiaro che il racconto di *ProtGc* – con le sue differenze circa il numero delle giovani, il tipo di colori e i materiali usati – non rappresenta un caso unico e può avere attinto da queste fonti o da un serbatoio comune ad esse.

Una funzione apologetica

Si è anche ipotizzato che tale racconto avesse un intento apologetico. Mentre Celso (II d.C.) liquidava Maria come «una donna di paese, una povera filatrice» (Origene, *Contro Celso* 1,28), nel *ProtGc* Maria viene celebrata come una delle vergini chiamate a confezionare un nuovo velo per il tempio.¹⁸ Indipendentemente dal fatto che avesse questo scopo, è assodato che il testo di *ProtGc* riflette la partecipazione alla discussione tra i primi cristiani riguardo alla natura della verginità di Maria, al suo rapporto con Giuseppe e i fratelli di Gesù, e, come vedremo in seguito, alla sua genealogia davidica.¹⁹

L'archetipo della donna virtuosa

Una situazione analoga a quella sopra descritta, secondo la quale alcune donne erano incaricate delle suppellettili per il culto, varca i confini dell'ebraismo e del cristianesimo. Lo storico greco Pausania (II sec. d.C.) testimonia di come il peplo di Atena venisse tessuto da fanciulle per poi essere portato in processione.²⁰ Come ha esposto nella sua monografia Catherine G. Taylor, si ritrovano molti altri esempi di questo tipo nell'antichità; pertanto, la rappresentazione di Maria con il fuso può aver avuto una notevole diffusione nei primi secoli perché rimandava a un archetipo culturale dell'epoca.²¹ Tale modello veniva, infatti, inteso come simbolo di virtù, creazione e sapienza. Naturalmente, le connotazioni spirituali assegnate a Maria in questa iconografia trascendono le frontiere del genere e dello status so-

¹⁸ P. VAN STEMPVOORT, «The Protevangelium Jacobi. The Sources of its Theme and Style and Their Bearing on its Date», in F.L. CROSS (ed.), *Studia Evangelica III* (TU 88), Akademie Verlag, Berlin 1964, 413-415.

¹⁹ Cf. L.C. VUONG, *Gender and Purity in the Protevangelium of James* (WUNT 358) Mohr Siebeck, Tübingen 2013, 36.

²⁰ Pausania 2,574 citato da ERBETTA, *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, I/2, 31s.

²¹ In *Late Antique Images of the Virgin Annunciate Spinning*, TAYLOR elenca manufatti molto variegati tra loro (monili, piatti, mosaici, sculture, sarcofagi, ampolle, tessuti), che rimandano ad altrettanti contesti civili e sociali molto differenti tra loro.

ziale, non si limitano cioè alla vita di matrone e a donne di casa.²² Comunque, si può ragionevolmente risalire a quello che può essere stato uno stimolo per il *ProtGc*. Ossia, il racconto dell'annunciazione può essere stato influenzato dall'archetipo della donna che fila, molto diffuso nell'ambiente del *ProtGc*; si pensi al ritratto biblico della «donna forte» in Pr 31,10-31.²³

Una metafora dell'incarnazione

Vari scrittori cristiani dei primi secoli hanno elaborato una sofisticata teologia sul tema della veste, a partire dai riferimenti biblici delle «tuniche di pelle» (Gen 3,22), dell'essere «rivestiti di Cristo» (Gal 3,27), dalla «tunica senza cuciture» (Gv 19,24); oppure hanno associato il simbolismo della «carne» di Cristo con «il velo» del tempio (Eb 10,19s).²⁴ In questo tipo di esegesi anche l'atto della tessitura è stato associato all'incarnazione nel grembo di Maria. È condiviso che il *ProtGc* sia stato il più influente, se non il primo testo, per lo sviluppo di quest'ultima riflessione, in quanto l'azione di Maria che fila la porpora coincide con il momento dell'incarnazione.²⁵ Un autore patristico che ha insistito su tale accostamento è Proclo di Costantinopoli (V sec.), il quale, pur non affermando che Maria stesse filando al momento dell'annunciazione, enfatizza però la metafora del tessere il corpo del Signore. In particolare, nelle sue omelie egli paragona il grembo della Vergine a un telaio su cui veniva tessuto il corpo di Cristo (1,1,21-25; 4,2,69-76).²⁶ Che il racconto di *ProtGc* avesse già in embrione una tale teologia è solo un'ipotesi; ma successivamente un tale collegamento metaforico tra la tessitura e ciò che sta per avvenire in Maria, ossia l'incarnazione, è stato esplicitato.

²² Per una critica puntuale all'opera di Taylor, se ne veda la recensione di M.J. LEITH, *Bryn Mawr Classical Review*, <https://bmcr.brynmawr.edu/2019/2019.07.26/>.

²³ Cf. TAYLOR, *Late Antique Images of the Virgin Annunciate Spinning*, 25-27; per altri esempi cf. 28-58.

²⁴ N. CONSTAS, *Proclus of Constantinople and the Cult of the Virgin in Late Antiquity. Homilies 1-5, Texts and Translations* (SVigChr 66), Brill, Leiden-Boston 2003, 317-332.

²⁵ CONSTAS, *Proclus of Constantinople and the Cult of the Virgin in Late Antiquity*, 325-328.330.

²⁶ CONSTAS, *Proclus of Constantinople and the Cult of the Virgin in Late Antiquity*, 319s.

Un rimando alla passione e morte di Gesù

Un'altra possibilità è quella di vedere in questi complementi interni al *ProtGc*, qui in particolare il filare per fare il velo del tempio e i materiali, la porpora (πορφύρα) e lo scarlatto (κόκκινον), dei rimandi unificatori alla trama più ampia della storia di Gesù. Ossia, il materiale che Maria riceve perché venga filato può richiamare il momento della passione in cui i soldati spogliarono Gesù, gli fecero indossare un mantello «scarlatto» (κοκκίνην: Mt 27,25), o «purpureo» (πορφυροῦν: Gv 19,2.5), o «lo rivestirono di porpora» (πορφύραν: Mc 15,17) in quella pantomima umiliante che precedette la crocifissione. Similmente, il tema del velo, presentato dal *ProtGc* in prossimità del momento in cui si sta per verificare l'incarnazione, farebbe da inclusione con l'evento della morte di Gesù sul Calvario, visto che si riferisce che «il velo del tempio si squarciò in due, da cima a fondo» (Mt 27,51; Mc 15,38)²⁷. In questa linea di ricerca si è posto Eric M. Vanden Eykel, che ha riconsiderato il significato della filatura di Maria come il riflesso di un ricco immaginario.²⁸ Alla luce di tre immagini – le Moire della mitologia greca e romana, lo strappo del velo del tempio alla crocifissione e l'associazione della carne di Gesù con il velo in Ebrei (10,19s) – l'autore ha visto Maria come una partecipante alle forze che governano il fato e il destino umano.²⁹

Un'ulteriore opportunità a partire dalla menzione di Davide

In questo panorama, si può notare che ci sono elementi tra loro complementari, che possono aver costituito l'ambientazione per il racconto del *ProtGc*. Tra le varie e possibili ispirazioni, ritengo che se ne possa aggiungere un'altra. A questa si può risalire partendo dall'analisi di un dato del racconto suscettibile di essere ulteriormente approfondito: le giovani sono scelte specificatamente dalla «tribù di Davide» (10,2.4).

Una prima incongruenza potrebbe risultare dal fatto che una vera e propria «tribù» di Davide non risulti dagli scritti né dell'Antico, né del Nuovo Testamento; questa si potrebbe considerare un'inesattezza

²⁷ Queste ipotesi sono accennate da ERBETTA, *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, I/2, 31.

²⁸ VANDEN EYKEL, «*But Their Faces Were All Looking Up*», 101-134.

²⁹ VANDEN EYKEL, «*But Their Faces Were All Looking Up*», 168.

dell'autore. Infatti, non sembra un errore di trascrizione. In tutti i 170 manoscritti collezionati da Zervos non ci sono varianti in merito alla provenienza delle sette vergini, né di Maria; tutti i testimoni hanno le medesime letture, sebbene con piccole differenze, nelle quali si dice che le giovani sono discendenti «della tribù di Davide» (τῆς φυλῆς τοῦ Δαυὶδ).³⁰ Una soluzione a tal proposito era stata proposta da Mario Erbetta, che consigliava di intendere «della tribù di Davide, cioè della tribù a cui Davide apparteneva», ossia quella di Giuda.³¹ Pur adottando questa interpretazione, che allontana l'ipotesi che l'autore del *ProtGc* non fosse molto ferrato in genealogie, si può ancora approfondire il contesto a partire dalla menzione di Davide come non occasionale. Si è notato, inoltre, che l'uso di φυλῆ è peculiare, poiché è un modo poco familiare di indicare la discendenza davidica.³²

Tale madre tale figlio: Maria della stirpe davidica

Il dato che Maria risulti della «tribù di Davide» rafforza la discendenza davidica di Gesù. Ciò è confermato, oltre che dai vangeli, dalle testimonianze di altri scritti apocrifi e dalle testimonianze patristiche.

Il Vangelo secondo Matteo e quello secondo Luca nelle loro sezioni sull'infanzia sono attenti a presentare Gesù come discendente di Davide. Da essi non risulta che Maria sia della stirpe di Davide, ma si nota una certa enfasi nel testimoniare la discendenza davidica di Giuseppe.³³ Già nella genealogia con cui inizia il racconto di Matteo, si coglie il desiderio di confermare che Gesù è nella linea dinastica di Davide da parte di Giuseppe. Il nome «Davide», infatti, ricorre ben cinque volte a breve distanza (Mt 1,1-17). Il primo appellativo con cui l'angelo gli si rivolge in sogno, poi, è: «Giuseppe, figlio di Davide» (Mt 1,20). Nel Vangelo di Luca, Giuseppe viene presentato fin dalla prima ricorrenza del suo nome come «uomo della casa di Davide» (Lc 1,27), per poi esserne nuovamente confermato: egli si deve recare da Nazaret alla propria città, «la città di Davide», in quanto «apparteneva alla casa e alla famiglia di Davide» (2,4); infatti, è «nella città di Davide» che deve na-

³⁰ Cf. ZERVOS, *The Protevangelium of James*, II, 383-384.387.

³¹ ERBETTA, *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, I/2, 31. Anche nell'uso classico: «φυλῆ significò anzitutto il gruppo legato da una comune discendenza, quindi consanguineo» (C. MAURER, «φυλῆ», *GLNT XV*, 193).

³² Cf. VANDEN EYKEL, «*But Their Faces Were All Looking Up*», 105-106.

³³ R.E. BROWN, *La nascita del messia secondo Matteo e Luca*, Cittadella, Assisi 1981, 54-56.415-417.684-695.

scere il bambino (2,11). «Figlio di Davide» è poi il titolo con cui viene designato Gesù in quanto Messia nelle narrazioni (Mt 9,27; 12,3.23; 15,22; 20,30s; 21,9.15 e paralleli).

Forse è perché risultava complicato capire come Gesù potesse essere della discendenza davidica, non essendo stato generato da Giuseppe, oppure perché Lc 1,5.36 faceva pensare piuttosto a una discendenza levitica di Maria, che molto presto si è sentita la necessità di chiarire o colmare una lacuna affermando che anche Maria faceva parte della dinastia davidica. Si può anche ammettere che tale informazione circolasse in altre antiche tradizioni indipendenti. Un testimone che confermerebbe questa seconda possibilità è l'*Ascensione di Isaia* (II sec. d.C.), perché è uno scritto che non sembra dipendere dai vangeli canonici, nel quale Maria è definita «una donna della stirpe di Davide profeta» (11,2).³⁴ Tale frase si trova nella sezione più antica, composta alla fine del I sec. d.C., intitolata *Visione di Isaia* (6,1–11,40), che presenta molti punti di contatto con il *ProtGc*.³⁵ Che questa tradizione fosse comunque diffusa e condivisa è testimoniato dagli scritti di vari autori cristiani dei primi secoli e da altri scritti patristici successivi, sia per affermare il pieno compimento delle promesse messianiche che per sostenere la vera maternità di Maria. Per esempio, tra il I e il II sec., Ignazio di Antiochia nelle sue lettere ai cristiani di Efeso (18,2), di Tralli (9,1) e di Smirne (1,1) identifica Maria come discendente di Davide; lo stesso fanno Giustino, nel *Dialogo con Trifone* (43,1; 45,4; 68,6; 100,3; 120,1), e Ireneo (*Contro le eresie* 3,16,3; 21,5). Tertulliano, in *Contro i giudei* 9,26, parla di Maria come il «tronco di Iesse» (Is 11,1-2), da cui è germogliato il Salvatore. Eusebio di Cesarea, citando Sesto Giulio Africano (II-III sec.), nella *Storia ecclesiastica* (1,23,17), motiva l'unione di Maria con Giuseppe perché entrambi erano della stessa stirpe davidica. In alcuni autori – per esempio, Agostino, in *Contro Fausto Manicheo* (23,9), e ancor più Efrem il siro – l'argomento sulla discendenza

³⁴ È l'opinione di E. NORELLI, *Ascensio Isaiae* (Corpus Christianorum Series Apocryphorum 8), Brepols, Turnhout 1995, 538-540; *La Bibbia nell'antichità cristiana, 1: Da Gesù a Origene* (La Bibbia nella storia 15), EDB, Bologna 1993, 207, nota 17; *L'Ascensione di Isaia. Studi su un apocrifo al crocevia dei cristianesimi* (Origini 1), EDB, Bologna 1994, 140s; in quest'ultimo volume, l'autore dedica un capitolo al confronto tra *Ascensione di Isaia* e il Vangelo secondo Matteo (ivi, 115s).

³⁵ Per una breve introduzione su questo apocrifo, cf. J. KNIGHT, «The Origin and Significance of the Angelomorphic Christology in the Ascension of Isaiah», *JThS* 63(2012), 68-71. Un elenco sinottico degli elementi comuni si trova in ZERVOS, *The Protevangelium of James*, I, 162-164.

davidica di Maria è estremamente serrata, con un ricorso sorprendente a una molteplicità di citazioni scritturistiche, come si può leggere nel commentario di Efrem al *Diatessaron* (1,25s).³⁶ Di rimbalzo, anche tra i racconti polemici di matrice ebraica, *Toledot Yeshu*, si trova un episodio in cui Maria, interrogata sulla sua identità, afferma di essere «della famiglia del re Davide».³⁷

Tra gli altri apocrifi della natività e dei racconti dell'infanzia solo uno merita di essere qui preso in considerazione, perché riporta elementi simili a *ProtGc*.³⁸ È il *Vangelo dello pseudo-Matteo* (IV sec. d.C.), che racconta anche la natività di Maria e l'annunciazione. In questo testo si colloca Maria nella discendenza davidica, dal momento in cui vengono presentati i genitori: «Gioacchino della tribù di Giuda», «Anna [...] della tribù di Giuda, della stirpe di Davide» (1,1s), e quando si dice il motivo per cui Maria si deve recare a Betlemme con Giuseppe: «poiché erano di qui, della tribù di Giuda e del casato di Davide» (13,1).³⁹ Tuttavia, nonostante il *Vangelo dello pseudo-Matteo* abbia delle importanti somiglianze con *ProtGc*, nel racconto di Maria come ragazza sorteggiata per filare «la porpora per il velo del tempio del Signore» (8,5), manca un importante elemento: non si afferma che le giovani, tra cui Maria, sono scelte appositamente «dalla tribù di Davi-

³⁶ Per esempio, Gen 49,10; Is 11,2; Lc 1,32.69; 2,4; At 2,30; Rm 1,3s; 2Tm 2,8 e l'apocrifo di Paolo ai Corinzi (3 Corinzi 5): cf. C. MCCARTHY (ed.), *Saint Ephrem's Commentary on Tatian's Diatessaron* (JSSSt.S 2), Oxford University Press, Oxford 1993, 52-56.

³⁷ «Allora tutti i saggi mandarono a cercare sua [di Gesù] madre. Ella venne davanti a loro e le domandarono: «Chi sei tu e di chi sei figlia?». Ella disse: «Io sono della famiglia del re Davide». Le dissero: «Qual è il tuo nome?». Disse: «Il mio nome è Miriam [Maria]» (אז שלחו כל החכמים בעד אמו ותבא לפניהם וישאלו אותה מי את ובת מי את) dal ms. Vindobona, in S. KRAUSS, *Das Leben Jesu nach Judischen Quellen*, Calvary & Co., Berlin 1902, 67). *Toledot Yeshu* è uno scritto difficilmente databile: l'intervallo temporale va dal II sec. al IX sec. d.C. Tuttavia, una recensione o una forma scritta della collezione andrebbe collocata tra il VII e il IX sec.: cf. P. SCHÄFER, «Agobard's and Amulo's Toledot Yeshu», in P. SCHÄFER – M. MEERSON – Y. DEUTSCH (edd.), *Toledot Yeshu* («The Life Story of Jesus») *Revisited. A Princeton Conference* (TSAJ 143), Mohr Siebeck, Tübingen 2011, 48. In un'opera più recente lo stesso testo sopracitato è ricavato dal ms. Leipzig BH 17 1-18 (fol. 3r.39-3v.1), in P. SCHÄFER – M. MEERSON (edd.), *Toledot Yeshu. The Life Story of Jesus* (TSAJ 159), 2 voll., Mohr Siebeck, Tübingen 2014, I, 237 (traduzione); II, 145 (testo e apparato critico).

³⁸ J.K. ELLIOTT, *A Synopsis of the Apocryphal Nativity and Infancy Narratives* (NTTSD 51), Brill, Boston 2016.

³⁹ *Vangelo dello Pseudo-Matteo* in MORALDI, *Apocrifi del Nuovo Testamento*, I, 195-245.

de». Come si è ricordato sopra, ciò può ben significare che erano della medesima tribù a cui apparteneva Davide.

Se, dunque, in questi apocrifi si afferma che Maria fa parte della discendenza davidica, senza che ciò costituisca una particolarità per affermare la stessa discendenza di Gesù – visti tutti i testimoni sopraccitati –, il *ProtGc* ha però una specificità, quella cioè di connettere Davide con il motivo del tessere il velo del tempio.

Il velo del tempio è un prodotto di famiglia

Secondo un'interpretazione conservata nel TJon di 2 Samuele, Davide stesso, o il padre Iesse, fu un tessitore del velo del tempio.⁴⁰ Da una particolare lettura del TJon, si ha perciò la possibilità di trovare una connessione ulteriore tra Davide e Maria. Ella – oltre a far parte della discendenza regale, un tema che ben si accorda nel racconto di *ProtGc* con l'assegnazione della porpora e il trono su cui è seduta (11,4)⁴¹ – avrebbe in comune con la famiglia davidica anche l'attività di confezionamento del velo del santuario.

L'atteggiamento targumico, per quello che concerne 1-2 Samuele, è quello di favorire un'interpretazione del personaggio Davide in positivo. Per esempio, quando nel testo ebraico si trovano elementi ambigui e quindi suscettibili di essere interpretati a sfavore, il TJon cerca con più o meno finezza letteraria di portarli a suo favore. In altre situazioni, s'interpreta il testo con una maggiore libertà per chiarirlo e perché sia coerente con il suo contesto. Spicca, poi, l'accuratezza con cui si mostra fedeltà alla fonte: infatti, la sequenza dei termini tradotti viene mantenuta.

Il passaggio del TJon si colloca nel seguente contesto. Dal punto di vista della narrazione, il regno di Davide è al tramonto (si concluderà in 1Re 2,10); gli succederà Salomone. Davide viene descritto come «stanco» e la sequenza di combattimenti interessa solo i suoi guerrie-

⁴⁰ Il TJon è una traduzione aramaica dei libri dei profeti anteriori e posteriori. Sebbene la sua redazione finale sia da collocare nella diaspora babilonese tra il IV e il V sec. d.C., è consolidato che la sua origine sia più antica e sia palestinese. Nasce in un ambiente accademico, accanto al testo ebraico a cui risulta estremamente fedele, per poi essere utilizzato anche nel culto sinagogale. Per altre questioni generali cf. SEU, *Il Targum Jonathan di 1 e 2 Samuele*, 10-26. Per una recente edizione critica in inglese: E. VAN STAALDUINE-SULMAN (ed.), *The Targum of Samuel* (SAIS 1), Brill, Leiden-Köln-Boston 2002.

⁴¹ CONSTAS, *Proclus of Constantinople and the Cult of the Virgin*, 327; VUONG, *Gender and Purity in the Protevangelium of James*, 145.

ri più validi, che, consapevoli della precaria situazione del re, gli proibiscono di scendere ancora in battaglia (2Sam 21,15.17). Arrivati, però a 2Sam 21,19, il TJon sembra prendere una propria iniziativa rispetto alla versione ebraica.

Il testo di 2Sam 21,19 secondo il Testo Masoretico (TM) recita:⁴²

וְתִהְיֶה יְעוּד הַמִּלְחָמָה בְּגֹב עִם־פְּלִשְׁתִּים וַיֵּד אֶלְחָנָן בֶּן־יַעֲרִי אֲרָגִים בֵּית הַלְחָמִי אֵת גְּלִית הַגָּתִי
וְעֵץ חֲנִיתוֹ כַּמְנֹר אֲרָגִים

Ci fu ancora una battaglia a Gob con i Filistei. Elcanan, figlio di Ia're⁴³ dei tessitori [= Oreghim], betlemmita, colpì Golia di Gat. Il legno della sua lancia era come un subbio⁴⁴ di tessitori.

Lo stesso versetto secondo il TJon:⁴⁵

וְהוּוּ עוֹד קִרְבָּא בְּגֹב עִם פְּלִשְׁתָּי וְקִטְל דְּוִיד בְּרִי שִׁי מַחֵי פְרוּכִית בֵּית מַקְדְּשָׁא יֵת גְּלִית גַּתָּא
וְאֵע דְּמֹרְנִיתִיָּה כְּאַכְסֵן דְּגַרְדִּיאִין

Ci fu ancora una battaglia a Gob con i Filistei. Davide, figlio di Iesse, tessitore del velo del santuario, uccise Golia di Gat. Il legno della sua lancia era come un subbio di tessitori.

Il testo ebraico risulta problematico per una serie di motivi. Nell'elenco dei terribili nemici di Israele, la narrazione ripropone Golia di Gat, dopo averne già parlato in 1Sam 17.⁴⁶ Dunque, se Golia era già stato ucciso, è contraddittorio ripresentarlo ora, e la possibilità che «Golia» sia un titolo, anziché un nome proprio, non ha trovato mol-

⁴² Per il TM, il riferimento è la BHS.

⁴³ Seguendo la vocalizzazione di TM (*ya'rê*). Il nome è incerto: D. BARTHÉLEMY, *Critique textuelle de l'Ancien Testament, I: Josué, Judges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther* (OBO 50.1), Vandenhoeck & Ruprecht, Fribourg-Göttingen 1982, 303s, proponeva di correggere in בֶּן־יַעֲרִי; L.M. VON PAKOZDY, «'Elhânân – der frühere Name Davids», *ZAW* 68(1956), 257, ha suggerito di emendare יַעֲרִי con יַעֲרִי, congetturando un errore di lettura tra עַר e שֵׁ; P.K. MCCARTER, *II Samuel* (AncB 9), Doubleday, Garden City, NY 1984, 449, ha proposto di omettere בֶּן־יַעֲרִי e correggere per un nome gentilizio: «the Jearite». In genere si rende «Iair», seguendo il Qere (יַעֲרִי) di 1Cr 20,5.

⁴⁴ Termine tecnico per indicare il cilindro (di metallo o di legno) su cui viene avvolto il filato d'ordito, così M. GARGIULO (ed.), *Samuele. Introduzione, traduzione e commento* (Nuova versione della Bibbia dai testi antichi 8), San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2016, 415.

⁴⁵ Per TJon e Targum Onqelos il riferimento è l'edizione BiAra (Sperber).

⁴⁶ Si ritiene che questo versetto esuli dalla sequenza narrativa di TM, in quanto appartenente a una sezione di appendice al libro o a un'unità rimasta senza contesto: MCCARTER, *II Samuel*, 451.

to consenso. Inoltre, non è più Davide ad averlo ucciso, ma ciò è attribuito a Elcanan.⁴⁷ Per questo motivo qualcuno ha ipotizzato che i due personaggi coincidano nella stessa persona: «Elcanan» sarebbe il nome da civile e «Davide» quello da re.⁴⁸ Infine, la parola אֶרְגִים compare due volte nello stesso versetto: potrebbe essere un errore di dittografia, ma è anche vero che si potrebbe intendere la prima ricorrenza come nome proprio, oltre che nome comune.⁴⁹

Considerato l'atteggiamento di venerazione che i targumisti avevano per il testo ebraico, si capisce che non abbiano voluto eliminare questo versetto anche se scomodo, o ripetitivo, ma sono stati capaci di reinterpretarlo. Si può notare, anzitutto, che il TJon ha voluto armonizzare il versetto in cui Davide è nominato tra i vincitori dei vari duelli (2Sam 21,22). Poi, sembra che il TJon abbia voluto essere coerente con il racconto del duello in 1Sam 17: infatti, non si poteva attribuire l'uccisione di Golia a nessun altro se non a Davide.⁵⁰ Inoltre, ed è la cosa che più interessa al nostro argomento, il targum ha reinterpretato la prima ricorrenza di אֶרְגִים per associare a Davide, o al padre Iesse, in quanto il termine מַחֵי potrebbe essere in apposizione a quest'ultimo nome, l'azione di tessere il velo del tempio.

Per quanto riguarda un commento alla traduzione proposta, l'espressione targumica פְּרוּכִית בֵּית מִקְדָּשָׁא («del velo del santuario») di per sé non è problematica, perché è ricorrente nei targumim di Esodo per indicare proprio il velo che separava il locale più interno, quello del Santo dei Santi,⁵¹ dagli altri ambienti del santuario. Invece, la traduzio-

⁴⁷ In 2Sam 23,24 si menziona un omonimo Elcanan, di Betlemme, ma con un altro patronimico: בֶּן־דָּוִד.

⁴⁸ A.M. HONEYMAN, «The Evidence for Regnal Names among the Hebrews», *JBL* 67(1948), 23s; VON PAKOZDY, «'Elhānān – der frühere Name Davids», 257-259.

⁴⁹ BARTHÉLEMY, *Critique textuelle*, 303s.

⁵⁰ In TM 1Cr 20,5 si è ovviato alla discordanza leggendo che Elcanan ha ucciso בֵּית הַלְחָמִי אֶת גְּלִיָּת, «Lacmì, fratello di Golia», al posto di אֶת גְּלִיָּת. Nel targum di questo passaggio si integrano più tradizioni: «e Davide figlio di Iesse, l'uomo pio che si alzava di notte per cantare le lodi davanti al Signore, uccise Lacmì, il fratello di Golia, il giorno in cui uccise Golia, che era di Gat. Il legno della sua lancia era come un subbio dei tessitori», cf. L. GOTTLIEB, *Targum Chronicles and Its Place Among the Late Targums* (Supplements to Aramaic Studies 16), Brill, Leiden-Boston 2020, 315s.

⁵¹ «Il velo [TM הפְּרוּכִית; TO, TN הפְּרוּכִית] costituirà per voi la separazione tra il Santo e il Santo dei Santi» (Es 26,33); «Fece il velo [TM הפְּרוּכִית; TO, TN הפְּרוּכִית] di porpora viola e di porpora rossa, di scarlatto e di bisso ritorto» (Es 36,35). Invece, la cortina più esterna, all'entrata, è detta da TM: מִסְדָּ לְפֶתַח הָאֵהָל e da TO, TN e TPsJ: פְּרָסָא לְתַרְע מִשְׁכְּנָא (Es 36,37). Per il TN e il TPsJ il riferimento è A. Díez Macho (ed.), *Biblia Polyglotta Matritensis. Series IV: Targum Palaestinense in Pentateuchum. Additur Targum Pseudojonatan ejusque hispanica versio*, 5 voll., CSIC, Madrid 1977-1988.

ne del termine מחי come tessitore non è stata sempre condivisa. Harrington e Saldarini hanno optato per tradurre: «and David the son of Jesse, destroying the curtain of the sanctuary, killed Goliath the Gittite»,⁵² interpretando cioè מחי come participio maschile singolare del verbo מחה/מחי. È vero che questa radice verbale ha come principale significato quello di distruggere, colpire;⁵³ tuttavia bisogna considerare che la stessa radice può significare anche tessere;⁵⁴ esiste, poi, il sostantivo מְחִי, con il significato di ricamatore, tessitore;⁵⁵ infine, il termine di partenza ebraico è אֲרָגִים e rimanda proprio all'azione di tessere⁵⁶. Eveline van Staalduine-Sulman ha presentato una traduzione che esprime questo significato: «and David the son of Jesse, weaver of the curtains of the sanctuary, killed Goliath the Gittite, the wood of whose spear was like a weaver's heddle-rod».⁵⁷

A sostegno di questa tesi è utile far notare quanto segue.

Anzitutto, ci sono coincidenze con antiche traduzioni di 2Sam 21,19. Per esempio, la versione latina della Vulgata ha come uccisore di Golia «Adeodatus figlio di Foresta [= *Saltus*] tessitore betlemmita...».⁵⁸ La Peshitta, invece, traduce: «Elcanan, figlio di un maestro di tessitura che era di Betlemme, uccise Golia il Filisteo» (ܐܠܥܢܢ ܒܢ ܡܪܝܚܢܐ ܕܩܘܢܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܒܝܬ ܠܗܡܘܢ ܕܩܘܢܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܩܘܢܐ ܕܡܫܝܚܐ).⁵⁹ Forse per vie diverse da quelle calcate dal TJon, si nota che i traduttori sono arrivati alla stessa conclusione per quanto riguarda questo personaggio: era un tessitore o figlio di un tessitore.⁶⁰

⁵² D.J. HARRINGTON – A. J. SALDARINI (edd.), *Targum Jonathan of the Former Prophets* (ArBib 10), T&T Clark, Edinburgh 1987, 200.

⁵³ Cf. s.v. «מְחִי/מָחָה», in M. JASTROW, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babilii and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, 2 voll., Luzac-Puntnam's Sons, London-New York 1903 [= JASTROW], II, 759s; M. SOKOLOFF, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods* (Dictionaries of Talmud, Midrash and Targum 3), John Hopkins University Press, Ramat-Gan-Baltimore-London 2002, 615 [= DJBA]; *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period* (Dictionaries of Talmud, Midrash and Targum 2), Bar Ilan University Press, Ramat-Gan 1990 [= DJPA], 327.

⁵⁴ «מְחִי/מָחָה», in JASTROW, II, 760: «to interlace; weave»; DJPA, 327: «to weave».

⁵⁵ «מְחִי/מָחָה», in JASTROW, II, 760: «stitcher; fine weaver».

⁵⁶ «אָרָג», in JASTROW, I, 114: «to plait, braid, weave»; DJBA, 164 e DJPA, 73: «to weave».

⁵⁷ VAN STAALDUINE-SULMAN, *The Targum of Samuel*, 630.

⁵⁸ «In quo percussit Adeodatus filius Saltus polymitarius bethleemites Goliath Geththeum cuius hastile hastae erat quasi liciatorium textentium» (B S V C).

⁵⁹ OTSy II, 2.

⁶⁰ La versione siriana ha letto l'ebraico אֲרָגִים בְּיַדְיָאָרִי per tradurlo con due nomi comuni, ܒܢ ܡܫܝܚܐ ܕܩܘܢܐ («figlio di un maestro di tessitura»). Per Pozzobon ܡܫܝܚܐ deriva dal-

In secondo luogo, esistono delle convergenze nella traduzione targumica del Pentateuco quando ricorre questa terminologia; ossia, il TJon opera esattamente come fa il targum Onqelos (TO) di Esodo. Per esempio, se il TJon traduce con *מחי* l'ebraico *אֲרָגִים*, è in perfetta consonanza con il passaggio di Es 35,35, dove si legge: «Li ha riempiti di saggezza per compiere ogni genere di lavoro [...] di tessitore [TM *וְאָרָג*; TO *ומחי*]: capaci di realizzare ogni sorta di lavoro e di ideare progetti», e con altri passaggi dove si attua la stessa tecnica di traduzione (Es 28,38; 39,22.27).

Infine, si può notare la tradizione dell'interpretazione rabbinica. A commento di 1Cr 4,21, nel midrash *Rut Rabbah* si può leggere:

Rabbi Shemuel bar Nahmani ha interpretato le Scritture in [riferimento] a Davide: «I figli di Sela, figlio di Giuda: Er, padre di Leca», [ossia] il presidente della corte di Leca; «Lada, padre di Maresà», [ossia] il presidente della corte di Maresà; «e le famiglie dei lavoratori di bisso», questo è Davide, che era impegnato nella [preparazione] del velo [פרכת] del santuario, perché così è scritto [2Sam 21,19]: «Elcanan colpì», questo è Davide verso il quale il Santo, che sia benedetto, è stato benevolo;⁶¹ «figlio di Ia're», un figlio che era cresciuto nella foresta;⁶² «Oreghim», perché fu impegnato nella [preparazione] del velo [פרכת] del santuario (*RutR* 2,2).⁶³

Anche in questo testo avviene l'identificazione di Elcanan con Davide, così come la comprensione di *אֲרָגִים*, dalla quale è derivata l'attività di tessitura del velo, si è basata su una reinterpretazione del testo ebraico. Da questo commento di *RutR*, secondo Aptowizer, deriva un'altra interessante annotazione presente nelle *Quaestiones* dello Pseudo-Girolamo su 2Sam 21,19.⁶⁴ Qui si associa a Davide l'arte di tessitore (*polymitaris*) come spiegazione dell'ebraico *אֲרָגִים*, motivan-

la somiglianza tra la scrittura *יערי* e la radice *ירה* (insegnare), mentre *וּמְחִי* corrisponde alla radice *ארג*: M. POZZOBON, *La Peshitta del secondo libro di Samuele* (AnBib 214), G&BP, Roma 2016, 114.

⁶¹ Per la scomposizione del nome *אלחנן* in *אל* e *חנן*.

⁶² In *בן יערי* si trova la parola *יער*, «foresta».

⁶³ Lo stesso midrash continua: «Un'altra interpretazione di "oreghim" è che gli portarono la *halakah* e lui la tesseva [in modo da esporla chiaramente]. Un'altra interpretazione [ancora] è che si riferisca al Sinedrio che tesseva con lui le parole della Torah» (*Soncino Judaic Classic Collection DVD*).

⁶⁴ V. APTOWITZER, «Rabbinische Parallelen und Aufschlüsse zu Septuaginta und Vulgata», *ZAW* 29(1909) 251s.

do che la madre era della famiglia di Besalel (cf. Es 35–36).⁶⁵ Altri commentatori rimandano ai genitori di Davide per spiegare l'associazione con la tessitura. Per esempio, a chiarimento di 2Sam 21,19 e del parallelo di 1Cr 20,5, Rashi afferma:

«Elcanan», [ossia] Davide; «figlio di Ia're Oreghim», [ossia] la cui famiglia era di tessitori del velo del santuario, che era detto «Foresta» (אלחנן דוד בן יערי אורגים. שהיו משפחתו אורגים פרוכת למקדש הקרוי יער).⁶⁶

Altrove, citando il TJon, Rashi spiega che, se Golia aveva l'asta della lancia spessa quanto un subbio da tessitore, fu sconfitto da

Davide, la cui madre aveva tessuto il velo del santuario con un subbio da tessitore (דוד שאמו אורגת פרוכת לבית המקדש במנור אורגים ויהרוג את גלית שעץ חניתו כמנור).⁶⁷ (אורגים).

David Kimḥi, poi, commenta:

Iesse, chiamato Ia're, perché era il tessitore dei veli che necessitavano per il santuario (קרא ישי יערי לפי שהיה אורג פרוכות הצריכות לבית המקדש).⁶⁸

Perciò, quella del TJon sembra essere una lettura che ha preso spunto da alcune incertezze del testo ebraico con un obiettivo principale: ribadire l'eroicità di Davide, l'unico vincitore su Golia. Al cambiamento di «Elcanan» con «Davide» è legata la sostituzione di «Ia're» con «Iesse». Un ulteriore chiarimento è avvenuto con la traduzione del termine ebraico אֲרָגִים: si è letta la radice ארג per creare l'espressione «tessitore» a cui si è aggiunto il complemento «del velo» e, da ultimo, prendendo spunto dal paese di origine del personaggio (בֵּית הַלְחָמִי), cioè betlem-

⁶⁵ «Adeodatus ipse est David. Idcirco dicitur Adeodatus, quia a Deo est electus in regnum. Filius saltus quia de saltu, ubi oves pascebat, est eductus. Polymitarius, quia de genere Besalel mater eius fuit» (PSEUDO-JEROME, *Quaestiones on the Book of Samuel*, ed. A. SALTMAN [StPB 26], Brill, Leiden 1975,144s).

⁶⁶ L'associazione del santuario con «foresta» nasce da un probabile riferimento al 132,6: שמואל ב: 6: מקראות גדולות: (Mikraoth Gedoloth. Samuel II), ed. A.J. ROSENBERG, Judaica Press, New York 1986. Cf. anche www.sefaria.org/Rashi_on_II_Samuel.21.19.1.

⁶⁷ דברי הימים א: 20:5: מקראות גדולות: דברי הימים א (Mikraoth Gedoloth. Chronicles I), ed. A.J. ROSENBERG, Judaica Press, New York 1992. Cf. anche https://www.sefaria.org/Rashi_on_I_Chronicles.20.5.2.

⁶⁸ https://www.sefaria.org/Radak_on_II_Samuel.21.19.

mita), si è specificata la destinazione del velo (בית מקדשא, «del santuario»). Conoscendo la propensione di TJon a migliorare la presentazione di Davide, è possibile che anche con questi ultimi cambiamenti si sia voluto perfezionare il suo profilo.⁶⁹ È vero che il termine «tessitore» rimane ambiguo, nel senso che lo si può associare sia a Davide che a Iesse, e le fonti rabbiniche in questo senso non aiutano a decidere per l'uno o per l'altro; tuttavia, anche la presentazione di Davide come figlio di un tessitore del velo del santuario ne accresce la fama.

Come giustificare la relazione tra il *ProtGc* e il TJon?

L'accostamento dell'annunciazione, secondo il *ProtGc*, con il passo targumico di 2Sam 21,19 può costituire un ulteriore legame tra il filare il velo del Santo dei Santi da parte delle giovani, tra cui Maria, con la figura di Davide. La giustificazione del rapporto esistente tra quella particolare annotazione di *ProtGc*, secondo cui tutte le giovani dovevano appartenere alla «tribù di Davide», e la reinterpretazione della figura di Davide da parte di TJon non è immediata. La somiglianza tra il *ProtGc* e il testo targumico può essere dovuta a coincidenza, a una dipendenza del *ProtGc* a TJon, oppure a un ricorso di entrambi a una fonte comune.⁷⁰ La mia ipotesi è che la tradizione di TJon 2Sam 21,19 si possa ritrovare sotto forma di allusione in *ProtGc*; nel racconto di questo apocrifo, infatti, non si afferma esplicitamente che le giovani provenissero dalla «tribù di Davide» perché il figlio di Iesse era stato tessitore del velo del tempio o era un lavoro tipico della sua famiglia.⁷¹ Tuttavia, considerando che l'interpretazione, secondo cui la famiglia di Davide era coinvolta con il confezionamento del velo del tempio, era diffusa in ambiente giudaico, si può ipotizzare che questa fosse conosciuta anche nell'ambiente del *ProtGc*.

Il rapporto esistente tra *ProtGc* e il TJon può essere paragonato a ciò che intercorre tra Nuovo Testamento e il Targum Pseudo-Jonathan (TPsJ) a riguardo della tradizione di Iannes e Iambres. Que-

⁶⁹ Sulla presentazione di Davide in TJon, cf. SEU, *Il Targum Jonathan di 1 e 2 Samuele*, 246-306.

⁷⁰ Vermes aveva delineato quattro possibilità per spiegare le somiglianze tra il NT e la letteratura ebraica: coincidenza; prestito rabbinico dal NT; dipendenza del NT dal targum o dal midrash; ricorso a una fonte comune dell'insegnamento tradizionale ebraico (VERMES, «Jewish Literature and New Testament Exegesis», 372s).

⁷¹ Si deve ricordare che il *ProtGc* predilige il filare al tessere. Ha fatto leva su questa distinzione VANDEN EYKEL, «*But Their Faces Were All Looking Up*», 103.

sti due personaggi non sono mai menzionati nell'Antico Testamento, eppure vengono citati nella Seconda lettera a Timoteo come caso emblematico e negativo: «Sull'esempio di Iannes e di Iambres che si opposero a Mosè, anche costoro [i personaggi a cui si sta riferendo l'autore per mettere in guardia Timoteo] si oppongono alla verità: gente dalla mente corrotta e che non ha dato buona prova nella fede» (2Tm 3,8). Per poter trovare menzione di Iannes e Iambres, bisogna andare al TP_{SJ}.⁷² Qui compaiono come maghi antagonisti, alla corte del faraone, spingendolo al decreto di eliminare tutti i bambini maschi degli ebrei: «Immediatamente Iannes e Iambres, i capi dei maghi, aprirono la loro bocca e dissero al faraone: “Un bambino [Mosè] è stato destinato a nascere nell'assemblea d'Israele, per suo mezzo la terra d'Egitto è destinata ad essere distrutta”» (TP_{SJ} Es 1,15). Entrambi vengono poi richiamati al momento del confronto con Mosè e Aronne: «Allora il faraone convocò i saggi e i maghi; e anche Iannes e Iambres, maghi che si trovavano in Egitto, fecero lo stesso con i loro incantesimi» (TP_{SJ} Es 7,11). Una loro ulteriore menzione si trova nello stesso TP_{SJ} al libro dei Numeri, dove compaiono al fianco di Baalam (TP_{SJ} Nm 22,22).

Dunque, il caso del rapporto tra 2Tm 3,8 e il TP_{SJ}, piuttosto emblematico in quanto testimonia di una tradizione mutua tra scritti molto distanti tra loro in termini temporali, è utile per poter ipotizzare ragionevolmente che qualcosa di simile sia potuto accadere tra *ProtGc* e il TJ_{on} di 2 Samuele.

Conclusione

Quando l'angelo Gabriele annuncia: «Il Signore Dio gli darà il trono di Davide suo padre» (Lc 1,33), Maria doveva sapere che quel trono era vacante ormai da vari secoli. Nel particolare dell'abside a Santa Maria Maggiore, Jacopo Turrìti (circa 1295) l'ha voluta raffigurare nel momento della sua incoronazione, seduta su quel trono accanto al figlio. Il filo rosso che lega Maria a Davide non appare dai vangeli ca-

⁷² Si tratta di un targum del primo periodo islamico (VII sec. d.C.) ed è anche denominato Targum Jerushalmi I. Per una bibliografia di base su questi personaggi, cf. M. McNAMARA – R. HAYWARD – M. MAHER (edd.), *Targum Neofiti 1 – Targum Pseudo-Jonathan: Exodus* (ArBib 2), Liturgical Press, Collegeville, MN 1994, 162, nota 28. Per la ricorrenza di questi personaggi in altri scritti della tradizione rabbinica, cf. *Str-B*, III, 660-664.

nonici, ma viene mostrato dai vangeli apocrifi e tra questi ha un posto privilegiato il *ProtGc*, che li pone in stretta connessione.

Che la Vergine sia una discendente di Davide rafforza l'idea che in Cristo si compiono le promesse dell'Antico Testamento, perché egli, nascendo da Maria, è ancor più chiaramente della discendenza davidica, rispetto al far risalire tale discendenza al solo Giuseppe. Inoltre, poiché il *ProtGc* prepara la scena dell'annunciazione ricordando questa caratteristica di Maria come necessaria alla sua elezione nel gruppo delle giovani che devono preparare il velo del tempio, si è aggiunto un contributo di una rilettura targumica che ha una sorprendente consonanza: in TJon 2Sam 21,19, il lavoro di tessitura del velo del tempio è associato alla famiglia davidica. Nella riflessione sulla visione o sensibilità condivisa nella comunità di destinazione del *ProtGc*, si può dunque considerare anche la letteratura targumica.

MATTIA SEU
Centro de estudos Redemptoris Mater
Setor Ermida Don Bosco
AE 01 Lago Sul
CEP: 71676-030
Brasília-DF, Brasil
seumattia@gmail.com

Parole chiave

Maria – Davide – Velo del tempio – *Protovangelo di Giacomo* – Targum Jonathan – 2 Samuele

Keywords

Mary – David – Veil of the temple – *Protevangelium of James* – Targum Jonathan – 2 Samuel

Sommario

Nel *Protovangelo di Giacomo*, come antefatto dell'annunciazione, vengono scelte delle vergini «della tribù di Davide» per preparare il velo del tempio. Tra queste giovani figura anche Maria, la quale al momento della visita dell'angelo è intenta a filare la porpora. Il motivo per cui si trova la caratteristica elezione di giovani ragazze dalla stirpe di Davide potrebbe risalire anche a un'interpretazione attestata nel Targum Jonathan. Infatti, secondo il passaggio targumico di 2Sam 21,19, la famiglia di Davide partecipava alla tessitura del velo del tempio.

Summary

In the *Protevangelium of James*, as an antecedent to the annunciation, virgins «from the tribe of David» are chosen to prepare the temple veil. These young women include Mary, who at the time of the angel's visit is intent on spinning purple. The reason for finding the characteristic election of young girls from the lineage of David may go back also to an interpretation attested by the Targum Jonathan of 2Sam 21:19. In these targum, David's family was involved with the weaving of the temple veil.

FRANCESCO FORLENZA, *Potere e diritto nell'Antico Testamento. Un itinerario tra la storia e gli istituti del popolo ebraico*, ViTrend, Trento 2023, pp. 187, € 18, ISBN 979-12-55060-09-3.

In che modo il diritto biblico ci riguarda? Nell'età della scienza e della tecnologia abbiamo ancora qualcosa da imparare dalla sapienza degli antichi? Nell'epoca dell'informazione, quali strumenti abbiamo a disposizione per formare le coscienze? Cosa ci rende veramente umani? Queste sono le domande che emergono dalla lettura di *Potere e diritto nell'Antico Testamento* di Francesco Forlenza. Giudice per professione e studioso di letteratura e storia per passione, l'autore riflette sul sistema di potere e sull'ordinamento giudiziario dell'Israele biblico, con lo scopo di riannodare i fili di una trama che ci riguarda, sia come fonte originaria sia come domanda per l'oggi. In mezzo, secoli di cambiamenti in cui questa fonte è stata trasformata, abbandonata, ripensata o è tornata nel pensiero laico e secolarizzato attraverso quei principi e quelle forme di diritto che rappresentano parte delle conquiste del pensiero giuridico moderno e contemporaneo. Una conoscenza del passato che si delinea come riscoperta di qualcosa che ci appartiene, ma anche come interrogativo sul presente. *Potere e diritto nell'Antico Testamento* non ha la pretesa di spiegare il diritto biblico, sul quale scorrono fiumi di inchiostro di autorevoli studiosi/e, ma si pone l'obiettivo di creare ponti tra il presente e quell'origine così complessa, da sembrare imperscrutabile, con l'obiettivo di ri-costruire una memoria che sia fondamento per la coscienza di uomini e donne comuni.

Il lettore non esperto trarrà giovamento dalla lettura di queste riflessioni che, con lo sguardo contemporaneo, si affacciano al testo antico con alcuni rimandi a studi specialistici. Il lettore espertissimo di cose bibliche – ma non di diritto moderno – troverà invece una strada per guardare il testo biblico da un'orizzonte diverso e che, in fondo, riguarda anche il suo presente.

La prefazione – scritta da Andrea Zanotti, studioso di Diritto canonico – inquadra il volume nella dialettica tra prospettiva contemporanea e visione biblica, invitando il lettore a capovolgere la prospettiva (dalla terra al cielo) per aprirsi a una visione del diritto che, senza scadere nel fondamentalismo religioso, trova in Dio la propria origine e il proprio fine. All'interno di questa dialettica emergerà, dalle pagine che seguono, la complessità di rapporti tra l'antico e il contemporaneo, tra posizioni di principio e conquiste odierne, impedendo di accantonare il diritto biblico come qualcosa che ci è estraneo.

Il libro è composto da cinque capitoli che trattano temi politici, giuridici e sociali e da una breve sezione dedicata ai *Ragguagli bibliografici* che spiega le scelte dell'autore e le fonti utilizzate. Compare qui una certa disparità delle fonti: il solo testo biblico (in versione antica o contemporanea) senza ulteriori indicazioni per la letteratura secondaria (pure citata nel corso del testo) che abbia aiutato l'autore a comprendere i passi citati. Letture significative per la riflessione filoso-

fica, storica e teologica, mentre solo un richiamo agli autori (ma non alle opere) utilizzati per il diritto moderno. Questa sezione indica in modo generico solo le fonti utilizzate dall'autore, ma è di poco aiuto al lettore meno esperto che intenda approfondire i temi trattati, anche in forma divulgativa.

Il primo capitolo, *Una democrazia teocratica*, tratta il concetto di giustizia partendo dal presupposto che il diritto non possa essere improvvisato, ma è il prodotto di un arco temporale e culturale necessariamente ampio e variegato. Il capitolo è articolato in sei paragrafi, dedicato ciascuno a una questione specifica che viene sviluppata mediante il costante confronto con il diritto moderno e contemporaneo. Come già il titolo del capitolo mostra, l'uso di categorie moderne viene proiettato retrospettivamente per avvicinare il lettore al mondo biblico. In questo dialogo continuo tra passato e presente il lettore è guidato in un gioco di avvicinamento al testo biblico e di distanziamento da esso, che permette di mettere a fuoco i punti di convergenza e le differenze, ottenendo una migliore consapevolezza di entrambi.

Nonostante il diritto delle civiltà antiche sia molto diverso da quello contemporaneo e, a volte, persino in contraddizione con esso, è possibile ritrovare nel diritto biblico alcuni concetti fondamentali che, attraversando i secoli, sono giunti fino a noi. Il primo di essi è quello della giustizia sociale, vero scopo dell'esercizio del potere sovrano e della volontà di Dio. Esercitare un potere non significa libertà di abusarne, ma essere responsabili del suo corretto esercizio. Il compito del giudice è, quindi, quello di garantire la giustizia senza farsi confondere da vantaggi personali. Utile la sottolineatura dell'autore sulla distinzione tra giustizia come pace perpetua tra gli uomini, che anima la visione di Isaia, e la giustizia elaborata secondo concetti che, seppure nella forma secolarizzata, hanno avuto fortuna nel pensiero filosofico successivo, ovvero legge, patto, alleanza, che nel diritto moderno diventano consensualismo, buona fede, reciprocità.

Nel continuo dialogo tra il diritto moderno e contemporaneo e quello biblico, Forlenza argomenta l'idea di giustizia dell'Israele biblico secondo due direttrici, una di tipo biblico e una di tipo storico. La prima consiste nell'idea di elezione che nella narrazione dell'Antico Testamento è un elemento identitario fondamentale. La seconda, invece, si riferisce al fatto che il diritto biblico, come qualsiasi diritto, scaturisce dalle necessità storiche e sociali le quali, solo in un secondo tempo, sono ricondotte al fondamento religioso portatore di valori su cui basare la convivenza tra i membri dello stesso gruppo. Senza questi valori – sottolinea l'autore a p. 24 – i diritti da soli non sono in grado di sostenere l'apparato sociale. Di qui un breve ma efficace riferimento al rischio odierno di una società in cui i diritti vengono continuamente reclamati ma, troppo spesso, senza far riferimento ai doveri che ne permettono l'attuazione né al sistema di valori sui quali tali diritti dovrebbero fondarsi per costruire solide fondamenta sociali.

Il discorso teorico è seguito da una riflessione sul modo in cui l'esegesi storico-critica ha messo in discussione la certezza storica di alcune narrazioni e aperto importanti questioni di dibattito (*Legge e destino*). Là dove il mito si sostituisce alla storia, viene individuata la necessità di rispondere a esigenze storico-politi-

che essenziali alla sopravvivenza di Israele. L'autore insiste, quindi, sull'intento pedagogico e formativo di tali testi, la cui forza spirituale permane al di là della certezza storica. Qui sarebbe stato utile spiegare la differenza centrale tra la nostra concezione della storia e quella degli autori biblici, così come la sua funzione nel testo, ben sapendo che anche i fatti possono essere strumentalizzati dai loro interpreti (p. 28).

Di qui l'autore esamina i patti tra Dio e Israele utilizzando il confronto con le formule contrattuali moderne e il passaggio del disciplinamento sociale dal contratto alla legge. Se, attraverso i patti, Israele definisce la propria identità in relazione al proprio Dio, la trasformazione della propria religiosità in Legge predisporrà alla deriva legalista contro cui alzeranno la voce Amos e Geremia (e Gesù). La Legge, Torah, non verrà però trasformata nella sostanza: l'origine consensuale – nell'accettazione del patto – la metterà a riparo dal rischio di trasformarsi in mera coercizione, rendendo sempre visibile la tensione tra il suo significato originario e le possibili derive strumentalizzanti. Ciò permette di giudicare la trasgressione della Legge non entro i confini della trasgressione legale, ma come fatto morale, cioè come peccato, in quanto violazione della volontà divina spontaneamente accettata.

La trattazione della violenza viene affrontata nell'ambito della guerra, esaminando la problematica dello sterminio e della guerra giusta, cercando anche di distinguere tra narrazione biblica e fatti storici con opportuni riferimenti alla bibliografia secondaria. Segue una riflessione sulla pace e il rischio dell'idolatria, soprattutto in relazione alla figura di un re. Con riferimento a 1 Samuele, l'autore tratta i pericoli legati alla figura di un sovrano unico, che resero questa scelta piuttosto sofferta. Se, da un lato, il re può facilmente trasformarsi in tiranno, dall'altro, il popolo può facilmente cadere nell'idolatria. Di qui, il divieto di ogni forma di rappresentazione che possa favorire la sostituzione del Dio di Israele con il sovrano terreno o con dèi stranieri e falsi. Il concetto di «nulla», introdotto dal Salmista in riferimento agli idoli, fornisce il terreno per un cenno all'evoluzione filosofica e morale di questo concetto (p. 49).

Il fondamento del diritto è il tema del paragrafo dedicato al buon governo, che fa da contraltare all'abuso del potere da parte dei governanti e alla facilità della corruzione per denaro. Male, purtroppo, sempre attuale, il cui unico rimedio – come insegna la storia di Giuseppe – è nella capacità di chi governa di assicurare il benessere dei propri cittadini, con onestà e lungimiranza. Il politico non è, pertanto, solo chi amministra, ma anche chi progetta avendo una visione inclusiva nei confronti dei cittadini e proiettata al futuro in modo realistico ed efficace. In gioco ci sono la legittimità del potere e il pericolo sempre in agguato della sua possibile degenerazione.

Il capitolo si conclude con un paragrafo sulla ripartizione dei poteri e sul fondamento teocratico della giustizia biblica.

Il secondo capitolo, *Delitti e castighi*, è suddiviso in quattro paragrafi nei quali l'autore tratta i diversi aspetti del giudizio, il suo fondamento teologico e morale, la colpa, la responsabilità, la pena (dalla certezza alla finalità), il precetto, la legge del taglione, la vendetta di sangue, il pentimento, l'espiazione della colpa, la riconciliazione. L'obiettivo è quello di spiegare il diritto biblico a par-

tire dalla moderna concezione del diritto. La Legge emerge fin dall'inizio come ciò che rende l'essere umano responsabile delle proprie azioni e, nonostante il fondamento teocratico, il mondo giuridico biblico rimane ben ancorato sulla terra. Una dimensione importante, che dall'antichità è giunta fino a noi, è quella del pentimento, che permette a Dio di combinare perdono e giustizia. Ciò, ovviamente, prevede la possibilità che l'essere umano possa e voglia cambiare, idea non frequente nel mondo antico. Il capitolo si conclude con una riflessione sul ruolo della coscienza e della psiche, concetti attuali, che fanno dei personaggi biblici degli uomini del nostro tempo. Emergono però anche differenze sostanziali tra noi e gli antichi: se le malattie fisiche e mentali sono comuni, quando non siano metafore di altro, la loro interpretazione fa emergere l'assenza di una concezione scientifica e la ricerca delle cause nel peccato e nella colpa. In alcuni casi, invece, si procede all'inverso, per squalificare una figura profetica il cui invasamento è declassato a follia.

Nel terzo capitolo, *Matrimonio e morale*, Forlenza tratta le norme relative al matrimonio, alla condizione femminile, alla famiglia allargata, ma anche alla prostituzione, alla morale sessuale e all'omosessualità. La donna viveva in condizione subalterna e precaria rispetto all'uomo. Per questo motivo la legislazione prevedeva che, nel caso in cui rimanesse senza marito, potesse contare sul sostegno dei parenti o, qualora non ne avesse, della comunità. La famiglia allargata era composta sia dai consanguinei sia dai servi che abitavano in casa e costituiva il nucleo sociale principale e permetteva di supportare i membri fragili della famiglia. Il capitolo si conclude con l'enfasi sull'amore protagonista del Cantico dei Cantici, interpretato come inno alla pace e speranza ultima dei Profeti.

Il sudore della fronte è il quarto capitolo, incentrato sul tema del lavoro, sulla gestione del denaro, della schiavitù, della proprietà, del contratto. In essi emerge una struttura sociale che promuove la coesione, la solidarietà, la reciprocità e giudica negativamente ogni azione egoistica. Ogni aspetto della dimensione sociale è fondato su valori che permettono la conservazione della comunità. Il lavoro, nella duplice veste di punizione per il peccato originario e destino dell'uomo, non costituisce lo scopo ultimo dell'esistenza. Alcune forme di tutela del lavoro salariato e il riposo settimanale rendono molto moderna la concezione del lavoro nel mondo biblico. Viceversa, la schiavitù, diffusa in tutta l'antichità, rischia di mettere in crisi la visione dell'uomo biblico a immagine di Dio. Per questo Forlenza accoglie la tesi che la servitù biblica non abbia nulla a che fare con le forme di schiavitù diffuse nel mondo antico. La proprietà ha un volto ambiguo: se, da un lato, l'accumulo di ricchezze non è ben visto, dall'altro deve ottemperare ad alcuni obblighi sociali.

Il libro si conclude con un quinto capitolo dal titolo *Il socialismo della teocrazia*, che si snoda in cinque paragrafi che trattano diritti, carità, carisma, potere, oblio. Troviamo qui la vera motivazione del libro, ovvero la necessità di non cedere alla presunta superiorità della scienza e della tecnologia odierne, dimenticando l'importanza culturale del passato, come se fosse il tempo dell'ignoranza. Attingendo a Giobbe, l'autore ricorda che ci sono due ordini di creazione: quello fisico e quello morale e che solo quest'ultimo ci rende veramente umani.

La suddivisione del libro e i temi trattati mettono in evidenza l'attualità di tanti temi biblici e la costanza di alcune problematiche cruciali nella vita umana.

Il libro è di agile lettura ed è caratterizzato da una certa compattezza, nonostante il continuo avvicinarsi degli sguardi sul passato e sul presente. Il testo biblico sembra costituire lo spunto per discutere temi cari all'autore, più che essere il vero oggetto di studio. I temi sono circoscritti e affrontati a partire da una visione contemporanea e i commenti ai passi biblici non sono oggetto di un'analisi approfondita. Numerose ma brevi digressioni trascinano il lettore su considerazioni filosofiche, letterarie, politiche che conferiscono al libro uno stile colloquiale fatto di rimandi e assonanze sufficientemente brevi da non distrarre dalla lettura e utili a pensare i temi trattati in contesti diversi da quello biblico e giuridico. Il linguaggio è tecnico solo quando strettamente necessario rendendo il testo accessibile a un pubblico ampio. L'uso di concetti contemporanei (democrazia, guerra giusta, crimini di guerra ecc.) è giustificato dall'assumere la prospettiva del lettore non specialistico. *Politica e diritto nell'Antico Testamento* non offre una tesi nuova rispetto al mondo biblico né al mondo giuridico contemporaneo, ma non era questo l'intento. Piuttosto il libro accompagna a un cambio di prospettiva attraverso il dialogo tra i due mondi, con continui spunti per collocare diversamente il proprio sguardo e per ampliare l'orizzonte di riferimento, mettendo in scena – senza mai argomentarne apertamente la necessità – il fatto che le questioni forti inerenti la politica e il diritto non possono rimanere circoscritte ad essi, ma necessitano di una consapevolezza più ampia e che solo tramite quest'ultima possiamo veramente comprendere la necessità che poggino su fondamenta profonde e forti.

Debora Tonelli
Bruno Kessler Foundation – ISR
Via Santa Croce 77 – 38122 Trento
Debora.Tonelli@georgetown.edu

ELEUTERIO RAMÓN RUIZ, *El libro del Eclesiastés. Comentario y propuestas de lectura* (Estudios bíblicos), Verbo Divino, Estella 2023, pp. 203, € 22,00, ISBN 978-84-9073-879-5.

L'opera di Qoelet continua a incuriosire e a ispirare studi e approfondimenti. Il presente commentario a firma di Eleuterio Ramón Ruiz – docente di Antico Testamento presso la Pontificia Università Cattolica dell'Argentina «Santa María de los Buenos Aires» – si inserisce in questo filone di testi, che riflettono sul valore teologico del libro e si lasciano suggestionare dalla forza delle sue immagini.

Sin dalle prime pagine del commentario ci si accorge di essere a contatto con un testo volutamente divulgativo. Se l'esegeta purosangue cercasse in questo testo una discussione documentata sulla lingua, sull'autore, sulla struttura e sulla

filologia del Qoelet resterebbe deluso. Se, invece, ci si accosta al testo da un'altra prospettiva, accogliendolo così come si presenta e valorizzando il taglio volutamente esistenziale/pastorale – quindi accessibile anche ai non addetti ai lavori – allora si troverà l'occasione per apprezzarlo.

Secondo l'impostazione ermeneutica di Eleuterio Ramón Ruiz, infatti, «la tarea exegética no se reduce a buscar el sentido del texto para su autor y época. Como nos recordaba la Pontificia Comisión Bíblica ya hace varias décadas: “Toda exégesis de los textos debe ser completada por una ‘hermenéutica’ en el sentido reciente del término” (*La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, 1993). En este comentario, la hermenéutica parte de la realidad humana, individual y social, vista desde América Latina en esta primera mitad del siglo XXI» (p. 53).

Ma, prima di arrivare a delle conclusioni generali, offro alcune linee di approfondimento per una più puntuale valutazione del commentario. Esso si apre con le questioni introduttive (pp. 9-54): autore, data, testo, struttura, genere, stile, temi. Il commentario vero e proprio si articola in quattro parti: I. La vanità della vita umana sulla terra (1,1-3,22: pp. 56-164); II. L'essere umano in relazione (4,1-6,12: pp. 165-249); III. Ciò che è bene per l'essere umano (7,1-9,10: pp. 250-351); IV. La vita umana si gioca nel presente (9,11-12,14: pp. 352-481). Tale struttura non si ispira a una specifica tesi o a stringenti motivi formali, poiché Eleuterio Ramón Ruiz analizza la sequenza dei capitoli raggruppandoli per temi. Forse una parola in più sull'argomento avrebbe aiutato il lettore a cogliere il variegato panorama degli studi sul tema. In effetti sin dal 1968 ci si interroga su quello che A.G. Wright definiva «enigma» della struttura («The Riddle of the Sphinx. The Structure of the Book of Qohelet», *CBQ* 30[1968], 313-334). Di passi in avanti se ne sono fatti in tema di ipotesi di strutturazione, e oggi siamo sostanzialmente d'accordo nel non ipotizzare un impianto fondato sul valore numerico della parola *hebel* come pensava A.G. Wright. Semmai si preferisce valorizzare il ritornello «anche questo è *hebel*», il motto programmatico che scandisce le principali sezioni tematiche dell'opera (A. BONORA, «Qohelet», in A. BONORA – M. PRIOTTO [edd.], *Libri sapienziali e altri scritti*, Elle Di Ci, Leumann 1997, 78).

A ogni modo Eleuterio Ramón Ruiz, coerentemente con la sua impostazione, intende offrire una lettura che nasce dal basso, dall'esperienza del biblista impegnato nella vita della Chiesa latino-americana: «Quienes nos dedicamos al estudio de la Biblia compartimos el tiempo con una multiplicidad de otras tareas. Esto explicará algunas repeticiones e inconsistencias que las y los lectores habrán de disculpar. Pero también le da al texto la riqueza de una lectura madurada con el tiempo y con la vida concreta, confrontada con la experiencia de este lector y de muchas y muchos que han enriquecido mi propia lectura, desde una realidad como la que se vive en estas latitudes» (pp. 52s).

La volontà di rendere un servizio al popolo di Dio e di leggere Qoelet nella versione più vicina a quella che comunemente si utilizza, motiva anche la scelta della traduzione adottata nel commentario. Se la particolarità della lingua del maestro Qoelet spesso pone davanti a veri e propri rompicapo, e richiede un impegno particolare nel rendere alcune parole che nel III secolo a.C. hanno un significato diverso rispetto all'ebraico più antico, l'autore del presente volume non

produce una sua traduzione, preferendo adottare la versione argentina *La Biblia. Libro del pueblo de Dios*. Ecco le motivazioni: «Cada versión de un texto bíblico en lenguas modernas implica una serie de opciones, tanto a nivel de crítica textual como de interpretación y por supuesto también de traducción. Esta situación condiciona a quienes leemos y comentamos el texto, aunque esto no necesariamente es algo malo. Entendemos la versión que comentamos como un punto de partida, con sus riquezas y sus límites, y la valoramos en ambos sentidos» (pp. 49s).

All'occorrenza l'autore ha arricchito la sua spiegazione con sfumature che compaiono sia nei diversi manoscritti e nelle versioni antiche, sia nell'interpretazione del significato del testo ebraico. Come per esempio nel caso della traduzione di *'ōlām* di Qo 3,11. Si preferisce la traduzione perifrastica de *La Biblia. Libro del pueblo de Dios* «el sentido del tiempo pasado y futuro», ma si danno anche altre traduzioni: «Algunos traducen “el conjunto del tiempo”, para indicar esa búsqueda de comprender la totalidad de lo que sucede, tener una visión de conjunto, por así decir. [...] En el hebreo misnaico *'ōlām* designa también el mundo, un aspecto que no se puede dejar de lado, ya que está a continuación de una referencia a la creación. Por último, la raíz hebrea *'lm* evoca lo oculto, lo misterioso» (p. 148). Quanto riportato corrisponde effettivamente ai principali significati di *'ōlām* e, cosa più importante, corrisponde al significato del lemma nel contesto del libro: «Retomando estos aspectos evocados, y ubicándolos en el contexto de la frase completa, podemos entender la siguiente idea: Dios ha puesto en el corazón humano la intuición de que las cosas y las acciones no están “sueltas” sino de algún modo interconectadas, formando un todo espacio-temporal que Dios ha dispuesto de un modo bello, adecuado» (pp. 148s). Dispiace, tuttavia, non trovare le citazioni dei principali studi a cui si fa riferimento. Ma, come già segnalato, questa è l'opzione che sta a monte del commentario.

Tra i pregi del volume si segnala la soluzione che definisco «esistenziale» proposta al lettore, quando egli si imbatte in frasi difficili di Qoelet; tali frasi vengono spiegate e semplificate rapportandole alla vita dei credenti. Tra queste mi riferisco, in particolare, alle citazioni implicite – cioè quelle frasi che Qoelet riporterebbe da altri autori (con i quali entra in un dialogo critico) – che Eleuterio Ramón Ruiz spiega muovendo dalle contraddizioni umane. Come nell'esistenza di tutti i giorni alcune contraddizioni fanno parte del «discorso» della vita e vengono in esso incorporate per relativizzarlo o per mostrare la sua inadeguatezza, così in Qoelet tali citazioni servono per comprendere meglio la realtà descritta. Per Eleuterio Ramón Ruiz, l'importante è non esasperare tali contraddizioni, sia in Qoelet (per non perdere il filo della sua argomentazione), sia nella vita dei credenti.

Una di queste citazioni implicite si trova in Qo 1,15: «Ciò che è storto non si può raddrizzare e quel che manca non si può contare». Questo il commento: «Una afirmación tan rotunda no deja indiferente a quien la escucha. ¿Está negando Cohélet toda posibilidad de cambio? Su insistencia en la repetición de “todo”, en cierto modo desalienta y rebela. De hecho, dentro de lo “torcido” que hay en el mundo, muchas cosas son hechas por el mismo ser humano, como las injusticias y las guerras. ¿No podría cambiarlas? Dejemos que el sabio continúe hablan-

do» (p. 84). Sebbene il saggio sia frammentario, provvisorio, ambiguo e talvolta alquanto contraddittorio, per Eleuterio Ramón Ruiz non è mai incoerente.

In conclusione, posso dire che in quest'opera si ritrovano i temi più importanti del libro del Qoelet. E anche se non si offre la possibilità di un approfondimento per il lettore, in quanto manca interamente l'apparato di note e citazioni che correda un testo scientifico (breve è la bibliografia: pp. 492-484), apprezzabile è la volontà di consegnare al pubblico una buona introduzione all'autore Qoelet e un sapiente commento del suo scritto.

Sebastiano Pinto
 Facoltà teologica pugliese – Bari
 sebastiano.pinto@tiscali.it

PETER ARZT-GRABNER – JOHN S. KLOPPENBORG – CHRISTINA M. KREINECKER, *More Light from Ancient East. Understanding New Testament through Papyri* (PNT 1), With a contribution by Gregg Schwendner, Brill, Leiden 2023, pp. LX + 237, € 107,98, ISBN 978-3-506-79041-5.

A cent'anni dalla quarta e ultima edizione del pionieristico *Licht vom Osten* di Gustav A. Deissmann, il primo a fare ampio uso delle allora recenti scoperte papirologiche provenienti dall'Egitto in ambito esegetico, il presente volume inaugura una nuova serie per i tipi di Brill, *Papyri and the New Testament*, il cui scopo principale è quello di rendere disponibile a un vasto pubblico documenti provenienti dall'Egitto greco-romano, al fine di illuminare testi e contesti del Nuovo Testamento.

A differenza dei *Papyrologische Kommentare zum Neuen Testament*, il presente progetto è pensato come un'iniziazione che sta a metà tra la divulgazione e la pubblicistica accademica. La prosa è agile da leggere, le note a piè pagina sono ridotte all'essenziale. Ogni paragrafo è introdotto da una vasta e aggiornata bibliografia, che consente ogni sorta di approfondimenti. L'opera si divide in un'introduzione e sei capitoli. A eccezione del quinto sulle pratiche scribali, a opera di Gregg Schwendner, tutti i capitoli hanno una medesima struttura: panoramiche generali vengono accompagnate da uno o più «Closer Looks», approfondimenti mirati a questioni più prettamente esegetiche, insieme a una serie di testi documentari di genere vario, con bibliografia aggiornata e breve introduzione, traduzione in inglese e semplici note filologiche e di commento. La selezione è dettata principalmente dall'argomento del capitolo, ordinata in numerazione progressiva che continua da un volume all'altro, secondo la prassi in vigore per le edizioni di papiri (il primo volume contiene 51 documenti, da 1.1 a 1.51; il secondo parte da 2.52 e così via). Qui si rivela l'intenzione precipua degli autori di rendere la lettura e la consultazione di tale documentazione più accessibile. Oltre alle note filologiche, un sintetico glossario dei termini tecnici e delle misure è fornito a pp. 227-228.

L'introduzione (pp. XXI-XXXIX) presenta alcuni elementi di fondo. Un breve paragrafo, per il quale forse si sarebbe potuta scegliere una collocazione più adeguata, analizza la questione dell'età di Gesù alla luce di una selezione variegata di testi (censimenti, lettere private, inviti di compleanno), con cui si giustifica la coerenza e la plausibilità delle indicazioni fornite in Lc 3,1-2.21-23: i «circa 30 anni» (ὥσει ἑτῶν τριάκοντα) di Gesù nel quindicesimo anno di Tiberio (28-29 d.C.), non costituiscono necessariamente un riferimento simbolico, né approssimativo, ma possono essere ritenuti informazione accurata e verosimile, anche se inverificabile. Dopo questa parentesi esegetica, vengono dettagliati i criteri di comparazione del materiale: mutua indipendenza dei due *corpora*, delimitazione cronologica al I-II secolo d.C., commensurabile provenienza geografica. Seguono alcune indicazioni circa gli strumenti elettronici, il tipo di dati selezionati nelle traduzioni dei documenti in traduzione e una lista di segni diacritici.

Il primo capitolo (pp. 1-48) offre un breve riassunto della storia della papirologia, dagli esordi in Italia con gli scavi a Ercolano nel XVIII secolo fino ai grandi ritrovamenti egiziani del XIX e XX secolo. La scoperta di questo immenso *corpus* di documenti ha rivoluzionato la ricerca accademica, favorendo quel «quotidian turn» che ha caratterizzato gli studi storici dalla seconda metà del XX secolo in poi (cf. T.A. TWEED, «After the Quotidian Turn: Interpretive Categories and Scholarly Trajectories in the Study of Religion Since the 1960s», *JR* 95[2015], 361-385). Un primo «Closer Look» studia il primo caso non controverso di lettera cristiana, *P. Bas.* 2.43, databile al 230 d.C. circa. Si sarebbe qui potuto anche menzionare l'ampiamente dibattuto *P. Oxy.* 42 3057 (I secolo d.C.), che, pur controverso, ha avuto un certo ruolo nella riflessione circa i tratti identificativi di lettere cristiane (cf. L.H. BLUMELL, «Is *P. Oxy.* XLII 3057 the Earliest Christian Letter?», in T. J. KRAUS – T. NICKLAS [edd.], *Early Christian Manuscripts. Examples of Applied Method and Approach* [TENTS 5], Brill, Leiden 2015, 97-113). Il secondo «Closer Look» rivisita invece la questione della pseudepigrafia di 2 Tessalonicesi alla luce della corrispondenza privata nei papiri documentari, con cui è possibile indagare non solo le peculiarità lessicali e formali dell'autore, ma anche le anomalie rispetto alle convenzioni epistolografiche grazie a un bacino di esempi decisamente più ampio.

Il secondo capitolo (pp. 49-68) tratta dei supporti materiali su cui i testi sono stati scritti. Si considerano tutti quei testi scritti su mezzi scrittori portabili, cioè artefatti che possono essere trasportati per lunghe distanze se necessario o richiesto. A tale ampia categoria sono ascritti in prima istanza il papiro, poi pelli e pergamene, ostraca, tavole di cera, legno e metallo. Il «Closer Look» spiega il carattere composito delle missive alla chiesa di Corinto. Come nei numerosi esempi di precoce deterioramento del foglio di papiro su cui era vergata la lettera, così 2Cor 10-13 potrebbe essere appartenuto a una lettera precocemente logoratasi, soprattutto all'inizio del testo, corrispondente alla parte esterna del rotolo, più esposta alle intemperie. Al fine di preservare e trasmettere la parte restante, questa sarebbe stata allegata a una lettera successiva (l'attuale 2 Corinzi).

Il terzo capitolo (pp. 69-118) è dedicato ad alfabetismo e analfabetismo. La comunicazione scritta era onnipresente nelle varie operazioni amministrative e di

governo, per cui l'alfabetismo non doveva essere possesso esclusivo di una piccola élite culturale, ma una qualità generalizzata che esisteva in gradi diversi nei differenti settori della società, a patto che la si concettualizzi nei termini di uno spettro ampio di capacità, comprendente diverse combinazioni (p. 72). Tali gradi di alfabetismo vengono analizzati alla luce delle sottoscrizioni (ὑπογραφαί) contenute in vari tipi di documenti legali, in cui i contraenti autenticavano il contratto aggiungendo i loro nomi e una breve dichiarazione. In numerosi casi, uno scriba o una persona alfabetizzata firmava «perché *x* non conosce le lettere». Il gran numero di tali attestazioni prova un tasso piuttosto alto di inabilità alla scrittura, che variava però a seconda del genere, dell'etnia, del grado e del contesto sociale a cui il documento appartiene. Anche le tecniche di apprendimento scolastico delle lettere non andavano quasi mai oltre semplici esercizi di copiatura di brevi sentenze. Ciò non significa però che abilità anche rudimentali di lettura non fossero ampiamente diffuse: i ritrovamenti di documenti imperiali e decreti che venivano affissi in villaggi e città ed erano redatti con grafia chiara e leggibile lasciano supporre che ampi settori della popolazione rurale fossero almeno in grado di leggere.

Il quarto capitolo (pp. 119-156) analizza le lingue di scrittura dei papiri. Il mondo multiculturale del Mediterraneo permetteva che più lingue fossero usate contemporaneamente nelle province orientali dell'Impero. Se tuttavia l'egiziano fu e rimase la prima lingua dei nativi in Egitto, come l'aramaico in Giudea, la produzione documentaria è principalmente in greco, in misura molto minore in latino. Due focus si dedicano a queste lingue. Del greco della *koinè* si presentano alcune peculiarità, come forme verbali composite, preferenza per nomi di prima e seconda declinazione, errori ortografici che alludono a tipicità fonologiche ellenistiche. Quanto al latino, oltre alla parte occidentale dell'Impero dove era decisamente più popolare, due erano i contesti nelle province orientali in cui veniva impiegato: nell'ambito della giurisprudenza civile romana, oppure nel mondo militare. Un siffatto multilinguismo esigeva l'impiego in certi casi di traduttori, anche se le fonti sono piuttosto restie nel menzionare tali figure. Così il «Closer Look», dedicato al dialogo tra Gesù, Erode Antipa e Pilato, ipotizza l'esistenza di un interprete per facilitare la comunicazione, sulla base di petizioni e atti processuali che alludono alla mediazione di un traduttore (δι' ἑρμηνέως); quanto alle possibilità che Gesù conoscesse il greco (pp. 128-129), forse si potrebbe concedere un po' più di quanto gli autori vogliano ammettere (si vedano i diversi contributi di S.E. Porter sul tema, il più recente dei quali è «The Language[s] Jesus Spoke», in T. HOLMÉN – S.E. PORTER, *Handbook for the Study of the Historical Jesus*, 4 voll., Brill, Leiden 2019, IV, 2455-2471). In ogni caso, l'autore del Vangelo secondo Luca sembra avere contezza di un linguaggio tecnico processuale, come lascerebbe intendere l'uso corretto di ἀναπέμπω (Lc 23,7) quale termine amministrativo per indicare trasferimenti di individui sia nelle petizioni che nei mandati di comparizione.

Il quinto capitolo (pp. 157-184) esula, come detto, dal taglio dei capitoli finora incontrati. Quella di Gregg Schwendner è una dettagliata analisi delle pratiche scribali: dalla postura di scrittura (seduti per terra, con il ginocchio destro levato e il supporto scrittorio posto al di sopra) ai luoghi di attività degli scribi

(γραφεία, βιβλιοπωλεία e καλλιγραφεία), fino all'analisi di alcune tra le più importanti forme di scrittura, soprattutto nella produzione di libri cristiani. Il capitolo si allontana dallo stile semplice e introduttivo che in genere la monografia tenta di mantenere, e si addentra in descrizioni più specialistiche, come per esempio la «saccade-and-fixate oculomotor strategy» per la lettura di testi in *scriptio continua*, ossia una serie di fissazioni del focus dell'occhio su piccole porzioni di testo con ripetuti movimenti definiti «saccadi». Nella seconda parte del capitolo si indaga il difficile nesso tra paleografia e datazione, soprattutto in rapporto a testi cristiani: due casi di studio databili al III secolo e nei quali appare un'apostrofe interconsonantica sono studiati, il *Vangelo di Egerton* (TM 63527) e P⁴⁶. L'ultima parte è dedicata alla maiuscola biblica. Si discute un interessante esemplare del III secolo d.C., contenente frammenti di Salterio (TM 128586).

L'ultimo capitolo (pp. 185-223) affronta la ben nota *Egyptian question* ossia in che misura le fonti appartenenti alla provincia dell'Egitto greco-romano abbiano rilevanza anche per altre province romane, da cui gli autori del Nuovo Testamento verosimilmente provenivano. La papirologia si è da tempo orientata a riconoscere la «normalità» della provincia egiziana, al punto che l'evidenza documentaria di questa regione è indicativa di sistemi amministrativi e procedure esistenti in altre zone dell'Impero. Sebbene tale questione sia già stata più volte affrontata (da ultimo S. HÜBNER, *Papyri and the Social World of the New Testament*, Cambridge University Press, Cambridge 2019), il pregio innovativo del capitolo al problema è esemplificato in un impressionante *tour de force* in cui vengono elencati una pleora di documenti redatti al di fuori dell'Egitto. Si spazia da documenti provenienti da Israele (qui si menziona volentieri l'interessante indagine di Cohen del 2016 sulle lettere private in Giudea) e dalle altre aree del Levante, come Siria, Iran e Afghanistan, oppure ancora Africa Proconsolare e Mauritania, Asia Minore, Dacia, Italia, Vindonissa (moderna Windisch, in Svizzera), Gallia, Vindolanda (Britannia). La nutrita lista permette di avere a disposizione un vasto repertorio di documenti che giustifica in larga parte l'applicabilità a tutto l'Impero di espressioni, formule, vocabolario e generi documentari largamente attestati nella documentazione egiziana. Gli ultimi tre «Closer Looks» si soffermano sulle formule epistolografiche della corrispondenza privata in greco e in latino, sui biglietti di invito a feste, compleanni, pasti e cerimonie, e infine sui contratti di acquisto di schiavi. In quest'ultimo si ribadisce l'opinione che Onesimo, più che *fugitivus*, fosse nella condizione di *erro*, ossia schiavo errabondo, intenzionato a ritornare dal padrone dopo un periodo di vagabondaggio lontano da casa (si veda anche lo *status quaestionis* in P. COSTA, «Un *constitutum* o un'*expromissio* nell'*Epistula ad Philemonem*? Una nota esegetica tra *Rechtsgeschichte* e *Wirkungsgeschichte*», *Archivio Giuridico* 153[2021], 1180, nota 5).

Nel suo insieme, il volume esplora un ambito di ricerca che soprattutto in Italia fatica ancora a prendere piede tra i neotestamentaristi. A differenza delle fonti letterarie o epigrafiche, che restituiscono in genere la storia delle élite, lo studio dei papiri consente di adottare una prospettiva storico-sociale invertita, dando rilievo a testimonianze dirette di vita concreta delle classi più basse dell'Impero romano. Il guadagno della papirologia, nel più ampio settore di studi sullo sfondo

greco-romano degli scritti delle origini cristiane, è perciò quello di privilegiare approcci di microstoria, che consentono una migliore comprensione delle condizioni ideologiche, sociali e culturali in cui gli autori dei testi, i loro protagonisti, e i loro primi lettori, si trovavano quotidianamente a vivere.

Fabrizio Marcello
École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem
 83-85 Nablus Road P.O.B. 19053
 9119001 Jerusalem – Israel
 fabriz.marcello@gmail.com
 Orcid: 0000-0002-8996-7335

PINO DI LUCCIO, *Il Vangelo secondo Giovanni tra liturgia ebraica e interpretazione biblica. Esempi di esegesi contestuale* (Instrumenta 6), San Paolo, Cinisello Balsamo 2023, pp. 234, € 28,00, ISBN 978-88-922-4155-8.

La obra es el segundo volumen de la colección *Instrumenta. Metodologie per lo studio dell'Antico e del Nuovo Testamento*. El proyecto editorial pretende ofrecer herramientas exegéticas para la comprensión e interpretación actual de los textos bíblicos dentro del *corpus* de escritos al que pertenecen. La colección se presenta siguiendo la estela de los Padres, quienes, conscientes de la distancia lingüística y cultural que les separaba de los textos bíblicos, elaboraron distintas metodologías que dieron origen a la hermenéutica como disciplina. El conjunto está a cargo de profesores del Pontificio Instituto Bíblico y de la Pontificia Universidad Gregoriana, que afrontan el reto de explicar, de una manera al mismo tiempo rigurosa y accesible, cómo se comprenden y aplican hoy los distintos métodos de exégesis bíblica. La aparición del documento *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (PCB, 1993) supuso un acontecimiento decisivo en el contexto católico. El tiempo transcurrido desde entonces, y las numerosas transformaciones que han ido aconteciendo en el campo de la exégesis, aconsejan un trabajo de reflexión sobre el uso de los distintos métodos. El volumen que nos ocupa está centrado en el cuarto evangelio, obra a la cual su autor, Pino Di Luccio, está dedicado de manera destacada tanto en docencia como en investigación.

El estudio está estructurado en tres partes, seguidas de las principales conclusiones y un apéndice, en el que se ofrecen textos extracanónicos citados a lo largo del estudio (literatura de Qumrán, literatura rabínica, y fragmentos de los *targumim*).

La primera parte, de carácter más general, lleva por título «Métodos exegéticos e interpretación del evangelio según Juan» (pp. 9-81). En ella se definen y describen los principales métodos y acercamientos a la Escritura teniendo como horizonte el documento de la PCB arriba indicado, aunque en ocasiones va más allá de él. Explica la distinción entre los métodos diacrónicos y sincrónicos, y presenta a continuación los métodos orientados al lector (dentro de los cuales

sitúa, entre otros, la exégesis feminista y la postcolonial), la pragmalingüística y el análisis narrativo, poniendo de relieve la caracterización de los personajes, un aspecto que sobresale en Juan. A continuación, el autor, en diálogo con textos del cuarto evangelio, va describiendo algunos pasos del trabajo exegético (crítica textual, análisis sintáctico, crítica de las formas, crítica de la redacción) y discute la cuestión del género literario “evangelio”.

En estas páginas se intuye el convencimiento de que, para comprender adecuadamente el cuarto evangelio, conviene tomarse en serio tanto la dimensión diacrónica de los textos como la sincrónica. Las rupturas narrativas que presenta la obra hacen imposible obviar la historia de su composición (el autor otorga notable importancia a los problemas que suscita el orden actual de los capítulos 4-6). Algo parecido cabe decir sobre las semejanzas y diferencias entre Juan y los sinópticos, o las alusiones al testimonio del Discípulo amado (19,35; 21,24), que apuntan a procesos de relectura o interpretación de la tradición, que pueden explicar el surgimiento de este evangelio tan diverso de los otros tres. La primera parte se cierra con un estudio detallado de Jn 5 (pp. 47-81), que sirve de ejemplo de aplicación de los pasos exegéticos expuestos y presenta el siguiente itinerario: «Palabras del texto» (donde el autor ofrece su propia traducción literal del pasaje, acompañada de las notas más importantes de crítica textual), «Palabras en el contexto» (análisis literario del relato), «Teología» y «Síntesis». La sección más importante es, claramente, la dedicada a las palabras en el contexto.

En la segunda parte, «El contexto del evangelio según Juan» (pp. 82-151), el autor desarrolla lo que a nuestro juicio es una propuesta más personal y original suya. Tras poner de relieve la importancia de conocer el contexto social, político y religioso de los textos (aportando algunos datos generales del mundo mediterráneo, del templo de Jerusalén y de la sinagoga del tiempo), propone que el contexto más importante para comprender Juan es litúrgico; en concreto, la celebración de las fiestas judías en las sinagogas tras la destrucción del templo de Jerusalén, y la lectura e interpretación de los textos bíblicos asociados a dichas festividades. Sitúa su propuesta exegética dentro de los «acercamientos basados sobre la tradición» (PCB 1993). En esta parte del estudio, Di Luccio describe algunas reglas de exégesis rabínica (pp. 107-109) y menciona brevemente la teoría de la intertextualidad y sus principales representantes (J. Kristeva y M. Bachtin; pp. 109-111). En este caso, el capítulo se cierra con un estudio de Jn 6 según los mismos pasos que siguió respecto a Jn 5. Tras comparar el texto joánico con sus paralelos sinópticos (multiplicación de los panes y travesía por el lago) y destacar los rasgos característicos del cuarto evangelio, aborda la parte discursiva considerándola fruto de la interpretación midrásica de dos pasajes bíblicos que se leían durante la fiesta de Pascua: Ex 16 (cita de la Torá; *parashá*) e Is 54,13 (cita de los *Nevi'im*, comprendida como explicación de la Torá; *haftará*).

La tercera y última parte, «El prólogo y la literatura joánica» (pp. 153-193), ligeramente más breve y con una estructura diversa, aborda en primer lugar Jn 1,1-18. El texto es concebido como una pieza fundamental para la comprensión del conjunto del evangelio (a modo de presupuesto hermenéutico) y fruto de la interpretación de las Escrituras. La sección se cierra con una breve síntesis del planteamiento metodológico propuesto por el autor, que ya había sido expues-

to en la parte 2: la inter-con-textualidad. En este momento, introduce un acercamiento canónico a los textos, ya que pone en relación algunos motivos del cuarto evangelio con otros del Apocalipsis (pp. 188-191).

Del conjunto, nos gustaría resaltar dos temas. El primero tiene que ver con la visión que presenta sobre la relación entre los relatos y los discursos, las dos formas literarias del evangelio que explica con mayor detalle. A juicio del autor, aunque en el plano de la narración los discursos explican los milagros (así es como se concibe más habitualmente), si tenemos en cuenta la historia de la formación de las tradiciones evangélicas, los relatos de milagro pueden tener la función de explicar y ser ejemplo de los temas de los discursos (p. 48). A nuestro modo de ver, esta clave de comprensión, que invita a interpretar las secciones discursivas a la luz de las narraciones de los signos, podría ayudar a descubrir nuevos matices y comprensiones de los textos.

El segundo tema es más importante, ya que se trata de la tesis fundamental que recorre el estudio: la propuesta del autor de que el contexto en que surgen, se utilizan, se comprenden y se interpretan las tradiciones joánicas es litúrgico, en concreto, la celebración sinagoga de las festividades según el calendario hebreo, en las que se leían determinados pasajes de las Escrituras. La propuesta tiene apoyos importantes, entre otros: las distintas menciones de Juan de festividades judías (fiesta innominada: 5,1; fiesta de los Tabernáculos: 7,2; fiesta de la Dedicación en 10,22; tres Pascuas: 2,13; 6,4; 11,55), aspectos en los que se separa de los sinópticos, que se limitan a la mención de una sola Pascua; en Juan aparecen reflejados distintos motivos de estas fiestas, como las lecturas bíblicas que se hacían o algunos de los símbolos centrales de las mismas, como la luz o el agua (pp. 186-188).

Sin embargo, esta propuesta, aun pareciéndonos muy plausible y de mucho interés, deja preguntas sin responder: ¿Este contexto litúrgico explica todos los desarrollos joánicos de la tradición? ¿No habría que tener también en cuenta otros contextos y situaciones vitales, como la vida cotidiana en el Imperio Romano (14,30-31; 18,33-38)? ¿Estaban estos dos contextos (sinagoga – ciudad) vinculados y, de ser así, de qué modo? Si la sinagoga fue un contexto tan decisivo para la formación de las tradiciones evangélicas, ¿cómo se explica su aparición tan marginal en los textos (6,59; cf. 18,20) y que los episodios más polémicos protagonizados por Jesús acontezcan en espacios y tiempos rituales judíos?

Por otra parte, la incorporación del criterio canónico de interpretación plantea asimismo cuestiones de tipo metodológico. De un lado, se asume que el episodio de la mujer adúltera (7,53-8,11) no formaba parte del evangelio original, sino que constituye una interpolación muy tardía (p. 13), pero, de otro, parece concebirse como parte del mismo al tenerse en cuenta en determinados análisis (por ejemplo, en las pp. 17 y 186). Algo semejante cabe decir sobre la pertinencia del punto dedicado al Apocalipsis en la parte tercera (pp. 188-191), poniéndolo en relación con el cuarto evangelio, aun asumiendo una autoría diversa y sin explicar si hubo, y cómo, una relación de dependencia entre ambas obras.

Con todo, estamos ante un estudio riguroso de un autor buen conocedor de la literatura rabínica, que proporciona información interesante sobre el judaísmo de la época. Muestra asimismo muy bien la tendencia actual a utilizar diversos

métodos exegéticos simultáneamente, concibiéndose como complementarios, y la importancia de atender a la dimensión histórica y social de los textos: su formación, su recepción original y su significado para los lectores de hoy.

Estela Aldave Medrano
Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón (CRETA)
Ronda Hispanidad 10
50009 Zaragoza
estela.aldave@cretateologia.es

INDICE DELL'ANNATA 2023

EDITORIALE

ZAPPELLA, M., *Editoriale*..... 3-4

ARTICOLI

- ATZORI, M., *La Cura sanitatis Tiberii e l'origine della figura di Volusiano* 223-242
- BABOTA, V., *Dai salmi al Salterio: tra formazione, versioni, canoni ed edizioni critiche*..... 5-41
- BALZARETTI, C., *La dittatura del vocabolario: le ἔδραι in 1Sam 5-6*..... 43-62
- BALZARETTI, C., *La stele di Merneptah e i dubbi del biblista* 281-299
- BEMPORAD, A., *Risarcimento e pena di morte nel diritto biblico-ebraico e ittita* 129-171
- BUSSINO, S. – R. DE ZAN – M. GILBERT – M. PRIOTTO, *Sir 25,1-27,3: le gioie e le insidie nelle relazioni tra uomo e donna e nei rapporti sociali. Parte I: Sir 25,1-26,4* 173-199
- BUSSINO, S. – R. DE ZAN – M. GILBERT – M. PRIOTTO, *Sir 25,1-27,3: le gioie e le insidie nelle relazioni tra uomo e donna e nei rapporti sociali. Parte II: Sir 26,5-27,3* 301-326
- BUSSINO, S. – R. DE ZAN – M. GILBERT – M. PRIOTTO, *Sir 27,4-28,26: il rischio della parola. Parte I: Sir 27,4-29* 409-431
- DE SANTIS, M., *La valenza politica della «pace» in Luca e Atti degli Apostoli*..... 63-92
- DE VIRGILIO, G., *Una «biografia intellettuale» di Filone di Alessandria. La proposta di Maren R. Niehoff* 453-478
- DE ZAN, R., → BUSSINO, S.
- GILBERT, M., → BUSSINO, S.
- GIULIANO, L., *Gli antidoti nella periautologia di Gal 1,13-2,21* 433-452
- PIAZZOLLA, F., *The female symbolism in Revelation and in Juvenal's VI Satire* 347-375
- PITTA, A., *Da Salmi di Salomone 8 a 1Ts 4,13-5,11: un comune sistema apocalittico?*..... 201-222
- PRIOTTO, M., → BUSSINO, S.
- ROMANELLO, S., *La ἐκκλησία nella Lettera agli Efesini. Rassegna critica di interpretazioni e metodologie* 327-346
- SEU, M., *Il lungo velo da Davide a Maria. Un filo rosso tra il Protovangelo di Giacomo e il Targum Jonathan* 479-499

RECENSIONI

- ALETTI, J.-N., *Without typology No gospels. A Suffering Messiah: a Challenge for Matthew, Mark and Luke* (G. Pulcinelli).....101-103
- AMBROSINI, C. – F. DE DOMINICIS – M. GALLI (edd.), *Osculetur me. Tre commentari anonimi al Cantico dei Cantici* (K. Zilverberg).....262-265
- ARCANGELI, D., *Tipologia e compimento delle Scritture nel Vangelo di Giovanni. Analisi di alcuni racconti del Quarto Vangelo* (S. Ruzza)103-106
- ARZT-GRABNER P. – J.S. KLOPPENBORG – C.M. KREINECKER, *More Light from Ancient East. Understanding New Testament through Papyri* (F. Marcello)508-512
- BARBAGLIA, S., *Il tempio di Eliopoli e i rotoli del Mar Morto. Nuova ipotesi sulle origini di Qumran* (F. Bianchi)93-100
- BARRIOCANAL, J.L. – F. RAMIS – S. AUSÍN, *Libros proféticos* (F. Manzi).....243-247
- BONELLI, M., *Un singolare aspetto della synkrisis nell'opera lucana. Tipologia della ricerca fra Gesù e la Chiesa* (S. Grasso).....386-389
- BRODERSEN, A., *The Beginning of the Biblical Canon and Ben Sira* (J.C. Ossandón Widow).....247-250
- CALDUCH-BENAGES, N.– F. FICCO – P. ROCCA (edd.), *Il fuoco della Parola. Il lezionario e l'eucologia della solennità di Pentecoste* (D. Scaiola)400-404
- CHIORRINI, E., *Iterazioni sinonimiche nella Lettera di Giacomo. Studio lessicografico ed esegetico* (L. Scornaienchi)396-399
- CHRUPCAŁA, L.D., *Il vangelo di Marco: analisi sintattica* (F. Poggi)..383-386
- CRIMELLA, M., *Padre nostro* (G. De Virgilio).....381-383
- DE VIRGILIO, G., *Bibbia e catechesi. Profili e percorsi* (G. Cavagnari)404-405
- DI LUCCIO, P., *Il Vangelo secondo Giovanni tra liturgia ebraica e interpretazione biblica. Esempi di esegesi contestuale* (E. Aldave Medrano).....512-515
- EMANUEL, D., *An Intertextual Commentary to the Psalter. Juxtaposition and Allusion in Book I* (M. Pavan).....377-381
- FORLENZA, F., *Potere e diritto nell'Antico Testamento. Un itinerario tra la storia e gli istituti del popolo ebraico* (D. Tonelli) 501-505
- GIULIANO, L., *Lettera ai Colossesi* (M. Girolami).....392-395
- GRANADOS ROJAS, J.M., *Why Do You Judge Your Brother? The Rhetorical Function of Apostrophizing in Rom 14:1–15:3* (E. González)266-271

JERMINI, F. <i>La mediazione di Cristo per la salvezza. Modelli argomentativi in Rm 10,1-13</i> (C. Lembo)	106-109
LIED INGBORG, L., <i>Invisible Manuscripts. Textual Scholarship and the Survival of 2 Baruch</i> (C. Balzaretti)	256-261
PANZARELLA, S., <i>Giuda. La storia vera</i> (G. De Virgilio).....	389-392
RAMÓN RUIZ, E., <i>El libro del Eclesiastés. Comentario y propuestas de lectura</i> (S. Pinto)	505-508
SIEVERS, J. – A.-J. LEVINE (edd.), <i>I farisei. Con il discorso rivolto da papa Francesco ai partecipanti al Convegno</i> (S. Barbaglia)	250-256
YAMANAKA, T., <i>Philip, a Collaborative Forerunner of Peter and Paul: A Study of Philip's Characterization in Acts</i> (M. Crimella) ..	109-113
ALDAVE MEDRANO, E., P. Di Luccio, <i>Il Vangelo secondo Giovanni tra liturgia ebraica e interpretazione biblica. Esempi di esegesi contestuale</i>	512-515
BALZARETTI, C., L. Ingeborg Lied, <i>Invisible Manuscripts. Textual Scholarship and the Survival of 2 Baruch</i>	256-261
BARBAGLIA, S., J. Sievers – A.-J. Levine (edd.), <i>I farisei. Con il discorso rivolto da papa Francesco ai partecipanti al Convegno</i>	250-256
BIANCHI, F., S. Barbaglia, <i>Il tempio di Eliopoli e i rotoli del Mar Morto. Nuova ipotesi sulle origini di Qumran</i>	93-100
CAVAGNARI, G., G. De Virgilio, <i>Bibbia e catechesi. Profili e percorsi</i> .	404-405
CRIMELLA, M., T. Yamanaka, <i>Philip, a Collaborative Forerunner of Peter and Paul: A Study of Philip's Characterization in Acts</i>	109-113
DE VIRIGLIO, G., M. Crimella, <i>Padre nostro</i>	381-383
DE VIRIGLIO, G., S. Panzarella, <i>Giuda. La storia vera</i>	389-392
GIROLAMI, M., L. Giuliano, <i>Lettera ai Colossesi</i>	392-395
GONZÁLEZ, E., J.M. Granados Rojas, <i>Why Do You Judge Your Brother? The Rhetorical Function of Apostrophizing in Rom 14:1-15:3</i>	266-271
GRASSO, S., M. Bonelli, <i>Un singolare aspetto della synkrisis nell'opera lucana. Tipologia della ricerca fra Gesù e la Chiesa</i>	386-389
LEMBO, C., F. Jermini, <i>La mediazione di Cristo per la salvezza. Modelli argomentativi in Rm 10,1-13</i>	106-109
MANZI, F., J.L. Barriocanal – F. Ramis – S. Ausín, <i>Libros proféticos</i> ..	243-247
MARCELLO, F., P. Arzt-Grabner – J.S. Kloppenborg – C.M. Kreinecker, <i>More Light from Ancient East. Understanding New Testament through Papyri</i>	508-512

OSSANDÓN WIDOW, J.C., A. Brodersen, <i>The Beginning of the Biblical Canon and Ben Sira</i>	247-250
PAVAN, M., D. Emanuel, <i>An Intertextual Commentary to the Psalter. Juxtaposition and Allusion in Book I</i>	377-381
PINTO, S., E. Ramón Ruiz, <i>El libro del Eclesiastés. Comentario y propuestas de lectura</i>	505-508
POGGI, L., L.D. Chrupcała, <i>Il vangelo di Marco: analisi sintattica</i>	383-386
PULCINELLI, G., J.-N. Aletti, <i>Without typology No gospels. A Suffering Messiah: a Challenge for Matthew, Mark and Luke</i>	101-103
RUZZA, S., D. Arcangeli, <i>Tipologia e compimento delle Scritture nel Vangelo di Giovanni. Analisi di alcuni racconti del Quarto Vangelo</i>	103-106
SCAIOLA, D., N. Calduch-Benages – F. Ficco – P. Rocca (edd.), <i>Il fuoco della Parola. Il lezionario e l'eucologia della solennità di Pentecoste</i>	400-404
SCORNAIENCHI, L., E. Chiorrini, <i>Iterazioni sinonimiche nella Lettera di Giacomo. Studio lessicografico ed esegetico</i>	396-399
TONELLI, D., F. Forlenza, <i>Potere e diritto nell'Antico Testamento. Un itinerario tra la Storia e gli Istituti del Popolo Ebraico</i>	501-505
ZILVERBERG, K., C. Ambrosini – F. De Dominicis – M. Galli (edd.), <i>Osculetur me. Tre commentari anonimi al Cantico dei Cantici</i>	262-265

CRONACHE

CANDIDO, D. – D. VERDE, <i>La Annual Conference della European Association of Biblical Studies</i>	273-274
DE VIRGILIO, G., <i>Il LXXVII General Meeting della Studiorum Novi Testamenti Societas</i>	275-277
GARRIBBA, D., <i>XIX Convegno di Studi Neotestamentari e Anticocristianisti – Associazione Biblica Italiana. Lo spazio e la costruzione dell'identità. Prassi e raffigurazione dei gruppi protocristiani (Montesilvano 8-10 settembre 2022)</i>	119-122
MAZZINGHI, L., <i>XXII Convegno di Studi Veterotestamentari – Associazione Biblica Italiana. La diaspora. Realtà e significati delle diaspore giudaiche nell'età del Secondo Tempio (Montesilvano 5-7 settembre 2022)</i>	115-118