«Poiché molti...». Lettura narrativa del proemio del terzo Vangelo (Lc 1,1-4)

A S.E. mons. Pierantonio Tremolada,
studioso dell'opera lucana,
ora vescovo di Brescia

Nel 1922, H.J. Cadbury, attento studioso dell'opera lucana, così si esprimeva:

> In the study of the earliest Christian history no passage has had more emphasis laid upon it than the brief preface of Luke. It is the only place in the synoptic gospels where the consciousness of authorship is expressed, containing as it does the only reference outside the gospel of John to the origin or purpose of the evangelic record. It has naturally been repeatedly treated in special monographs, as well as in introductions and commentaries, and has been cited in connection with every problem of early Christian literature. This importance, together with the difficulties which its terse and ambiguous language raises, justifies a somewhat extended commentary, especially in connection with a work like Acts which is written by the same author and addressed to same person.[1]

Quasi a un secolo di distanza, le note di Cadbury conservano la loro grande attualità e disegnano la mappa dei problemi nell'affrontare criticamente quella che è stata definita la proposizione più perfetta del Nuovo Testamento.[2]

---

[1] H.J. CADBURY, «Commentary on the Preface of Luke», in P.J.F. JACKSON – K. LAKE (edd.), *The Beginnings of Christianity: Part I. The Acts of Apostles. Vol. II. Prologomena II. Criticism*, London 1922, 489.

[2] La definizione risale a E. NORDEN, *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Leipzig-Berlin 1913, 316 nota 1: «Ich benutze die Gelegenheit zu einer Bemerkung über die Einleitungsworte des Evangeliums es Lukas. Es ist nämlich, soviel ich weiß, noch nicht darauf hingewiesen worden, daß diese Periode, die allgemein als die beststilisierte des ganzen N.T. gilt, in ihre Gedanken- und Formenstruktur derjenigen nahe verwandt ist, die die Σοφία Σειράχ eröffnet».

Sul proemio di Luca sono stati versati i classici fiumi d'inchiostro. La strada che intendiamo percorrere è quella dell'analisi narrativa. Dopo aver dato conto dello stato dell'arte e dunque della discussione critica sul genere letterario del proemio lucano, proporremo un serrato confronto coi testi dell'antichità, per affrontare poi i complessi problemi filologici del testo, al fine di mettere in luce quali siano le strategie messe in opera dal narratore.

Stato dell'arte

Una parola va spesa a proposito del saggio di Cadbury, una semplice *Appendix* all'interno dei monumentali volumi *The Beginnings of Christianity*.[3] Lo studioso americano si propone di analizzare il significato delle parole del proemio di Luca alla luce dei testi letterari e delle nuove conoscenze lessicali acquisite in quel tempo. L'esegesi che propone è una finissima disamina comparativa dalla quale emerge che la forma del proemio del Vangelo richiama una serie di convenzioni tipiche della letteratura ellenistica, rivelando l'intenzione di Luca di presentare la sua opera al grande pubblico. Sicché lo scopo dell'evangelista non è tanto di scrivere un'apologia del cristianesimo, quanto piuttosto di offrire una breve introduzione ai suoi due tomi, secondo le regole tipiche dell'antichità.[4] Inoltre, ricorda Cadbury, il proemio del primo tomo vale anche per il secondo ed è stato composto quando ormai Vangelo e Atti erano conclusi. L'analisi di ogni parola del proemio è condotta per mezzo del confronto con la letteratura greca. Gli autori più citati sono Senofonte, Tucidide, Plutarco, Flavio Giuseppe. Emerge una delle idee fondamentali di Cadbury, ovverosia che l'autore del terzo Vangelo e degli Atti appartenga a due mondi culturali: da una parte Luca è un greco che pensa in quella lingua e scrive con gusto atticizzante per un lettorato ellenistico coltivato, d'altra parte egli è debitore alla *Septuaginta* di cui adotta volentieri lo stile. I suoi maestri sono Erodoto, Tucidide, ma pure i libri delle Cronache e dei Maccabei.[5] Nel

[3] Cf. Cadbury, «Commentary on the Preface of Luke», 489-510.

[4] Cf. Cadbury, «Commentary on the Preface of Luke», 490, dove si cita Luciano, *Quomodo historia conscribenda sit* 23, e 2Mac 2,32.

[5] Cf. H.J. Cadbury, *The Style and Literary Method of Luke* (HThS 6), Cambridge 1920 (ristampa: Eugene, OR 2001); Id., *The Making of Luke-Acts*, London 1927 (ristampa: Peabody, MA 1999).

proemio emerge il debito nei confronti dei grandi storiografi greci di cui Luca imita lo stile, mentre non rinuncia ad alludere alla tradizione biblica così come circolava nell'ambiente ebraico ellenistico. Tutti i commentatori hanno ripreso in qualche modo lo studio di Cadbury; i testi dai lui evocati e le relative osservazioni a proposito del proemio sono divenuti l'*opinio communis* degli esegeti.[6]

La monografia che più ha segnato la discussione critica a proposito dei proemi lucani è la dissertazione oxoniense di L. Alexander, pubblicata nel 1993.[7] Questo lavoro è stato in grado di mettere in profonda discussione il consenso critico a proposito dei proemi lucani. Alla base della ricerca v'è la questione se essi seguano o meno le convenzioni letterarie della tradizione storiografica greca, come normalmente si riteneva. La tesi che l'autrice sostiene nega la posizione tradizionale, asserendo invece che il terzo evangelista si ispira ai proemi delle cosiddette opere scientifiche: le conseguenze sull'interpretazione dei due tomi di Luca sono importanti.

La studiosa inizia la sua ricerca per mezzo di una descrizione obiettiva della forma, della struttura sintattica, degli argomenti e dello stile del proemio, al fine di stabilire una comparazione con altre opere antiche. Prende poi in considerazione i proemi dei testi storiografici, analizzandoli dal punto di vista della forma (nome dell'autore, dedica, soggetto, lunghezza), degli argomenti (ampiezza del soggetto, scopo e importanza della storia, fonti d'informazione), e conclude con una discussione sul motivo della αὐτοψία, ovverosia dell'attestazione, dell'esperienza. Alexander offre poi la lista di ventuno trattati scientifici,[8] di

---

[6] Cf. J.A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke (I-IX): Introduction, Translation, and Notes* (AncB 28), New York 1981, 287-302; F. Bovon, *L'Évangile selon saint Luc (1,1 – 9,50)* (CNT 3a), Genève 1991, 32-44. Non mancano prese di distanza critiche; per esempio T. Callan, «The Preface of Luke-Acts and Historiography», in *NTS* 31(1985), 576-581, critica l'idea di Cadbury che vede nell'opera di Luca un tentativo di correzione del disinformato Teofilo a proposito del cristianesimo.

[7] Cf. L. Alexander, *The Preface to Luke's Gospel: Literary Convention and Social Context in Luke 1.1-4 and Acts 1.1* (SNTSMS 78), Cambridge 1993. La dissertazione è del 1978; l'autrice aveva pubblicato un articolo sintetico prima della stampa dell'intera tesi: Ead., «Luke's Preface in the Context of Greek Preface-Writing», in *NT* 28(1986), 48-74. Una presentazione più attenta alla metodologia si trova in Ead., «Formal Elements and Genre: Which Greco-Roman Prologues Most Closely Parallel the Lukan Prologues?», in D.P. Moessner (ed.), *Jesus and the Heritage of Israel: Luke's Narrative Claim upon Israel's Legacy*, Harrisburg, PA 1999, 9-26.

[8] Di alcuni proemi dei trattati scientifici si fornisce il testo greco e la traduzione inglese (cf. Alexander, *The Preface to Luke's Gospel*, 213-216); di tutti gli autori studiati

cui studia i proemi, ponendo in luce un certo numero di contrasti col proemio del terzo Vangelo. In primo luogo l'unica proposizione del proemio lucano è molto più breve dei più corti proemi delle opere storiografiche greche e scarsamente paragonabile a loro quanto ai contenuti, perché Luca non rivela chiaramente l'argomento preciso del suo scritto. Inoltre l'evangelista non fornisce il proprio nome, mentre gli storici greci normalmente lo ricordano. In terzo luogo la dedica a Teofilo è abbastanza inusuale, in quanto gli storici evitano di citare i loro destinatari eccellenti. Infine Luca utilizza la prima persona, in contrasto con l'uso, molto più impersonale, della terza persona da parte degli storici greci. Tali differenze conducono la studiosa ad affermare che i paralleli più vicini al proemio lucano sono costituiti dai proemi della tradizione scientifica, ovverosia della tradizione della prosa tecnica o professionale (chiamata anche, in tedesco, *Fachprosa*), sviluppatasi a partire dal IV secolo; essa annovera trattati di medicina, filosofia, matematica, ingegneristica, botanica, retorica e molti altri argomenti.

Indubbiamente lo studio della Alexander ha ridato attenzione a una serie di opere minori della letteratura greca, del tutto trascurate dai biblisti nelle loro discussioni. Sicché il merito della monografia sta proprio nell'aver tentato una comparazione con scritti troppo spesso dimenticati. Tuttavia una simile comparazione suscita la domanda più spinosa inerente al Vangelo di Luca che, con tutta evidenza, non appartiene al genere del trattato scientifico o tecnico. Come può dunque un'opera non scientifica avere un proemio scientifico?

L'importanza dello studio della ricercatrice oxoniense è testimoniata dai numerosi articoli in dialettica con le sue posizioni. Mentre tutti riconoscono il valore dell'indagine della Alexander, ben pochi condividono *in toto* la sua tesi. Di alcune delle molte osservazioni dei vari critici vale la pena far tesoro.

In primo luogo gli studiosi hanno allargato il confronto intrapreso dalla Alexander, analizzando altri testi non considerati dalla studiosa. D.E. Aune,[9] per esempio, ha confrontato il proemio del terzo Vangelo

---

si presentano alcune schede sintetiche coi riferimenti ai testi, alle edizioni, alle datazioni (cf. 217-229).

[9] Cf. D.E. Aune, «Luke 1.1-4: Historical or Scientific *Prooimion*?», in A. Christophersen et al. (edd.), *Paul, Luke and the Graeco-Roman World: Essays in Honour of Alexander J.M. Wedderburn* (JSNT.S 217), Sheffield 2002, 138-148, in particolare 144-148.

col proemio di un'opera morale di Plutarco, il *Septem sapientium convivium*. Afferma lo scrittore greco:

> Sono certo, o Nicarco (ὦ Νίκαρχη), che il passare del tempo contribuirà a riversare sui fatti molta oscurità e una totale confusione su ciò che accadde, se già adesso su avvenimenti così recenti e freschi si inventano e trovano credito racconti chiaramente falsi e fabbricati per l'occasione. A proposito del simposio questi racconti non includono, come voi avete sentito (ὡς ὑμεῖς ἀκηκόατε), solo i sette ma quasi il doppio dei personaggi, fra i quali c'ero (ἦμην) anch'io, amico intimo di Periandro. Chiunque vi ha raccontato (ἦν ὁ ὑμῖν διηγούμενος) i dettagli non ricorda correttamente le conversazioni. Poiché ho molto tempo libero e un'età avanzata, per cui non è abbastanza prudente ritardare di raccontare la mia storia (τοῦ λόγου), racconterò ogni cosa dall'inizio (ἀπ' ἀρχῆς ἅπαντα διηγήσομαι) perché tu sei desideroso di ascoltare (*Moralia* 149D).[10]

Il paragone fra i due testi mostra una serie di somiglianze: in ambo i casi l'autore non nomina se stesso; v'è poi una dedica segnalata da un vocativo; il proemio plutarcheo è scritto in prima persona e anche Luca fa riferimento a se stesso; come negli altri proemi storici si utilizza il termine πολύς; l'autore è un testimone diretto del simposio dove s'incontrano i saggi invitati dal tiranno Periandro e scrive in base alla propria personale esperienza (a differenza di Luca); Plutarco utilizza il verbo διηγέομαι per segnalare la decisione di scrivere un rendiconto di quanto è accaduto, mentre Luca usa il sostantivo διήγησις; l'autore greco ricorda l'esistenza di un racconto erroneo composto da chi non era presente al simposio, mentre l'evangelista accenna a coloro che hanno scritto prima di lui; Plutarco promette di narrare «ogni cosa dall'inizio (ἀπ' ἀρχῆς ἅπαντα)», come afferma pure Luca a proposito dei testimoni; in entrambi i testi si fa riferimento a un «noi»; i due proemi hanno un sapore vago e generale, così che il lettore deve attendere altre porzioni di narrazione per essere informato a proposito dei personaggi. Conclude Aune: «Plutarch's *prooimion* is essentially a cliché, that is, a pastiche of elements that the ancient reader would reflexively recognize as an explanatory *prooimion* whose primary function would be to bolster the claim that the following account in the truth and nothing but the truth».[11] Siamo cioè di fronte a una strategia per rendere verosimile un racconto fittizio.

---

[10] Le traduzioni dei testi antichi sono nostre, a meno che non vi sia un'altra indicazione.

[11] Aune, «Luke 1.1-4: Historical or Scientific *Prooimion*?», 147.

L'indagine più ampia a proposito dei proemi antichi è stata condotta da A.D. Baum.[12] Lo studioso tedesco prende le mosse dalla dissertazione di Alexander, ma si pone due domande che poi di fatto guidano la sua ricerca: «Zunächst muss im Detail überprüft werden, wie es sich mit den Übereinstimmungen zwischen dem Lukasprolog und den antiken Historikerprologen verhält. Dieser Frage ist Alexander nicht mit der gleichen Intensität nachgegangen wie dem Vergleich des Lukasprologs mit den Prologen der antiken Fachprosa».[13] Egli analizza sia la struttura sintattica come pure la terminologia dei proemi di alcune opere storiografiche.[14] Nota che tutti i proemi sono costituiti da un lungo periodo con protasi e apodosi; solitamente nell'apodosi l'autore formula l'intenzione per cui scrive, mentre nella protasi l'attività di coloro che l'hanno preceduto. Risulta invece molto variata la terminologia utilizzata: πρᾶγμα, πρᾶξις, ἔργον, διήγησις, διήγημα e così via. Differente invece è la lunghezza dei vari proemi: quello di Luca è solo di 42 parole, indubbiamente uno dei più corti, ma non senza paralleli. Considerando poi i *topoi* dei proemi delle opere storiografiche greche e latine, Baum offre un'utile tabella nella quale raduna le differenti caratteristiche riguardanti l'autore (*dedica*, *motivazione*, presentazione di sé, dichiarazione di modestia, relazione col proprio tempo), l'opera (contenuto, *materiale*, *fonti*, *predecessori*, *narrazione*), il lettore (*vantaggi*, *verità*, brevità o lunghezza). Nel proemio del Vangelo ben otto *topoi* sono utilizzati (segnalati in corsivo): Luca dunque si inserisce pienamente nella tradizione storiografica antica. A questo punto, però, lo studioso compie pure un secondo passo, consistente nell'analisi sia dei *topoi* come pure della struttura sintattica e della terminologia dei proemi delle cosiddette opere scientifiche (la *Fachprosa*).[15] Anche nei proemi di questi scritti si ritrovano molte caratteristiche formali dei proemi storiografici circa l'autore (*dedica*, presentazione di sé), l'opera (contenuto, *materiale*, *fonti*, *predecessori*, *narrazione*), il lettore

[12] Cf. A.D. Baum, «Lk 1,1-4 zwischen antiker Historiografie und Fachprosa. Zum literaturgeschichtlichen Kontext des lukanischen Prologs», in *ZNW* 101(2010), 33-54.

[13] Baum, «Lk 1,1-4 zwischen antiker Historiografie und Fachprosa», 34-35.

[14] Questi sono i testi presi in esame: Polibio, *Historiæ* 1,4,3-4; Dionigi di Alicarnasso, *Antiquitates romanæ* 1,6,1-3; *Aristeæ epistula* 1-2; 2Mac 2,19-25.

[15] Sono analizzati i proemi di Diocle di Caristo (citato da Paolo di Egina, *Epitomæ medicæ* 1,100,1-6); Demetrio, *Formæ epistolicæ* 1,1-15; Erone di Alessandria, *Pneumatica* 1,2,1-8; Galeno di Pergamo, *De typis* 7,463,1-7; Dioscoride, *Materia medica* 1,3,4-7; Flavio Giuseppe, *Ap.* 1,47.55.

(*vantaggi*, brevità); il confronto con il proemio di Luca è quasi ovvio. Conclude Baum: «Der Lukasprolog ähnelt demnach in seiner periodischen Satzstruktur nicht nur den Prologen der Fachschriftsteller, sondern auch den Prologen der Historiker und anderen Prologen der antiken Literatur».[16]

Il valore dei contributi presi in considerazione sta nell'aver prodotto un supplemento d'indagine sui testi dell'antichità,[17] ponendo in luce che la distinzione fra proemi storici e proemi scientifici, fortemente sottolineata dalla Alexander, è di fatto una falsa dicotomia[18] che non resiste all'approfondimento critico.[19]

Sempre in dialettica con Alexander si è posto pure D.D. Schmidt che ha inteso sottolineare un altro particolare,[20] ovverosia l'ispirazione biblica del proemio lucano. Lo studioso offre una notevole e discussa disamina sia del proemio lucano come pure di una serie di testi antichi, ponendo l'accento sulla dimensione retorica di questi scritti. Afferma:

---

[16] Baum, «Lk 1,1-4 zwischen antiker Historiografie und Fachprosa», 53.

[17] Sulla fluidità della forma dei proemi delle opere storiografiche dell'antichità aveva già insistito nel suo studio panoramico D. Earl, «Prologue-form in Ancient Historiography», in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung. Teil I. Von den Anfängen Roms bis zum Ausgang der Republik. Zweiter Band*, hrsg. H. Temporini, Berlin-New York 1972, 842-856.

[18] Cf. Aune, «Luke 1.1-4: Historical or Scientific *Prooimion*?», 148, e Baum, «Lk 1,1-4 zwischen antiker Historiografie und Fachprosa», 54. Condivide lo stesso parere anche M. Wolter, «Die Proömien des lukanischen Doppelwerks (Lk 1,1-4 und Apg 1,1-2)», in J. Frey – C.K. Rothschild – J. Schröter (edd.), *Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie* (BZNW 162), Berlin-New York 2009, 476-494, in particolare 477-478.

[19] Su una linea ancora più radicale si pone S.A. Adams, «Luke's Preface and Its Relationship to Greek Historiography: A Response to Leveday Alexander», in *JGRChJ* 3(2006), 177-191, il quale offre un'analisi dello stile, della presenza dell'autore, della lunghezza, della dedica, dei temi e delle fonti dei proemi storiografici antichi. Osserva: «She [Alexander] compares Luke to Thucydides and states that there are a number of differences between them in the areas of length, dedications, introductions, the use of third person and the use of αὐτόπτης. However, when comparing Luke to the spectrum of Greek historians, we find that Thucydides is atypical in a number of categories. And although Luke's preface does not always follow the majority in certain criteria such as dedication and personal introduction, he is not anomalous in these categories and there are examples of accepted Greek historians who are more extreme than Luke» (190). Poi conclude: «It is important to say that during this time there was not a set criteria for determining a historical work, although there were certain typical characteristics. As a result, there was a spectrum of accepted styles in which a writer could work» (191).

[20] Cf. D.D. Schmidt, «Rhetorical Influences and Genre: Luke's Preface and the Rhetoric of Hellenistic Historiography», in Moessner (ed.), *Jesus and the Heritage of Israel*, 27-60.

«The consensus among historiographers seems to be that "history" was not a narrowly defined genre in ancient Greek writing, but rather was on a wide spectrum of prose writing styles».[21] Egli poi studia il nesso fra lo stile del proemio e lo stile del racconto dell'infanzia – notoriamente vicino alla *Septuaginta* – concludendo che lo scopo di Luca è convincere il proprio lettore per mezzo di un racconto che allude alla vicenda biblica. Il fatto che Luca scriva una narrazione storica non implica che egli sia uno storico, proprio perché doppia è la radice della prosa dell'evangelista, deuteronomista ed ellenistica.

Si muove all'interno dell'indagine storiografica anche J. Moles,[22] il quale fa tesoro della discussione suscitata dal lavoro della Alexander e formula così la sua ipotesi: «[G]ranted that Luke 1.1-4 is a formal preface of a common general type and that it announces a work of Greek historiography, the single type of writing that it resembles most is the Greek decree».[23] Tre sono gli elementi chiave per riconoscere un decreto: la clausola ἐπεί / ἐπειδή, l'espressione ἔδοξέ μοι e la finalità (ἵνα), elementi presenti nel proemio lucano. Moles prende in esame vari testi e nota non poche differenze, ma individua pure alcuni paralleli interni nella stessa opera lucana, ovverosia At 15,28 e Lc 2,1. L'imitazione del decreto implica una serie di conseguenze: la necessità della memorizzazione, l'autorevolezza, la sua natura pubblica, l'utilità, la durevolezza e la monumentalità dell'opera. Ciò, in particolare – e qui sta la novità della prospettiva dello storico inglese –, significa che il cristianesimo è ritenuto come una *politeia* in parallelo e pure in contrasto sia con la *politeia* ebraica sia con quella dell'impero romano. Una tale suggestione diventa esplicita a fronte del decreto apostolico (cf. At 15,6), dove la fraseologia ricorda la formula giuridica romana *videre de* (ἰδεῖν περί), si utilizza il termine αἵρεσις a proposito della fede cristiana (cf. At 24,5.14) e la dottrina è definita δόγμα (At 16,4). Medesima osservazione sorge dal confronto fra il proemio e l'inizio della narrazione della nascita di Gesù (cf. Lc 2,1-5): da una parte v'è un decreto imperiale che riguarda tutti gli abitanti della terra sottomessa ad Augusto, dall'altra parte invece il «decreto» di Luca che risulta superiore a quello dell'imperatore. V'è un ultimo aspetto sottolineato: il lettore è condot-

[21] Schmidt, «Rhetorical Influences and Genre», 51.

[22] Cf. J. Moles, «Luke's Preface: The Greek Decree, Classical Historiography and Christian Redefinitions», in *NTS* 57(2011), 461-482.

[23] Moles, «Luke's Preface», 464.

to a scegliere, cioè ad accettare o rigettare Gesù. Il decreto ha dunque la finalità di evitare il rischio della dissidenza.

La tesi di Moles non convince del tutto. Indubbiamente l'attenzione al polo d'Israele e a quello dell'impero è fondamentale. Luca, infatti, configura la storia delle origini cristiane articolandola con la restaurazione d'Israele e con un'espansione civilizzatrice dell'intera *oikoumene*. In altre parole, il rapporto giudaismo-cristianesimo secondo Luca non può essere valutato ponendo la drastica alternativa fra radicale rottura o sostanziale continuità, bensì all'interno di una tensione insolubile fra i due poli, tensione che invalida sia la tesi del sostituzionismo sia la pura e semplice continuità. Il cristianesimo di Luca è a pieno titolo erede d'Israele e aperto all'universalismo romano.[24] V'è cioè una doppia attenzione, sia alle radici (Israele), sia allo spazio della diffusione della nuova fede (l'impero); ci pare che la tesi di Moles, invece di articolare le tre istanze (Chiesa, Israele, pagani), rischi di contrapporle.[25]

I proemi nelle opere antiche

Il proemio[26] di Luca dal punto di vista letterario è costruito in modo molto raffinato. Si tratta di un solo periodo armonioso ed equilibrato, magistralmente strutturato secondo le regole della retorica anti-

---

[24] Cf. S.D. Butticaz, *L'identité de l'Église dans les Actes des apôtres. De la restauration d'Israël à la conquête universelle* (BZNW 174), Berlin-New York 2011, 52-53. Mi permetto di rimandare pure a M. Crimella, «Gli Atti degli Apostoli fra storia e teologia», in Id. (ed.), *Atti degli Apostoli* (PaVi 5), Padova 2013, 27-57, in particolare 54-57.

[25] Ricordiamo anche la tesi che colloca Luca-Atti all'interno della storiografia giudeo-ellenistica, riconoscendone il valore apologetico per definire l'identità cristiana (cf. G.E. Sterling, *Historiography and Self-Definition: Josephos, Luke-Acts and Apologetic Historiography* [NT.S 64], Leiden-New York-Köln 1992, 311-389).

[26] Fondamentale è lo studio di D.E. Smith, «Narrative Beginnings in Ancient Literature and Theory», in *Semeia* 52(1990), 1-9, che studia i diversi modi di iniziare un'opera letteraria nell'antichità, individuando quattro possibilità: il *proemio*, il *prologo*, l'*incipit* e il *proemio virtuale*. Il *proemio* (in greco προοίμιον o φροίμιον e in latino *exordium*) è strettamente collegato al genere letterario dell'opera cui appartiene ed esprime il fine dell'opera stessa; si trova in discorsi retorici, in trattati scientifici, in opere storiografiche. Il *prologo* spesso contiene la presentazione dei fatti antecedenti a quelli presentati, per permettere di capire la vicenda. L'*incipit* è una breve espressione che introduce una serie di documenti marcandone l'inizio. Infine il *proemio virtuale* (o *proemio in potenza* [δυνάμει φροίμιον] secondo l'espressione di Luciano, *Quomodo historia conscribenda sit* 23.52) è tipico di una vicenda che inizia *in medias res*. Afferma lo studioso: «The Gospel of Luke uses a formal preface and has often been analyzed in comparison with ancient prefaces» (1).

ca. Non si fatica a cogliere gli elementi costitutivi di un proemio: le circostanze dell'opera, il suo contenuto, il referente o le fonti, la decisione autoriale, la ricerca intrapresa, la stesura vera e propria, la dedica, lo scopo del lavoro. Sintatticamente siamo di fronte a una protasi (vv. 1-2) e a un'apodosi (vv. 3-4) di cui vorremmo mettere in luce alcune corrispondenze:[27]

ἐπειδήπερ πολλοὶ ἐπεχείρησαν	ἔδοξεν κἀμοὶ
ἀνατάξασθαι διήγησιν	ἀκριβῶς καθεξῆς σοι γράψαι
περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων,	πᾶσιν
ἀπ' ἀρχῆς	παρηκολουθηκότι ἄνωθεν
καθὼς παρέδοσαν ἡμῖν	ἵνα ἐπιγνῷς

Per mezzo di quattro subordinate legate alla proposizione principale (ἔδοξεν κἀμοί), Luca definisce successivamente il contesto nel quale si pone la sua opera (v. 1), la materia del suo soggetto (v. 2), le caratteristiche del suo scritto (v. 3) e il suo fine (v. 4).

Il proemio ha un suo posto ben definito nella retorica antica.[28] Secondo Cicerone esso deve rendere il lettore «benevolo, docile e attento (*benevolum... facere et docilem et attentum*)» (*De Oratore* 2,80). Per Luciano, invece,

> quando porrà un proemio, [lo storico] comincerà con due soli argomenti e non come i retori con tre: evitando di chiedere la benevolenza cercherà di ottenere attenzione dagli ascoltatori e buona disposizione a imparare (*Quomodo historia conscribenda sit* 53).

---

[27] Affermano F. Blass – A. Debrunner, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Bearbeitet von F. Rehkopf, Göttingen [18]2001, § 464, n. 4: «Lk 1,1-4 mäßige Länge der Glieder und schönes Verhältnis zwischen dem dreifach gegliederten Vordersatz und dem entsprechenden Nachsatz; denn es entsprechen sich πολλοὶ und κἀμοὶ, ἀνατάξασθαι und γράψαι, καθὼς ... und ἵνα ... usw., so daß auch das letzte, dem vollständigen Gedanken noch angehängte Glied wenigstens durch die stilistische Entsprechung gefordert wird».

[28] Cf. H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, Stuttgart [3]1990, §§ 263-288.

Prendendo le mosse proprio dalle opere retoriche, è possibile raccogliere una serie di informazioni sul contenuto dei proemi, stabilendo un confronto fra gli scritti antichi e Luca. Gli elementi fondamentali sono:[29]

a) L'autore indica una precedente presentazione dello stesso argomento e pone accanto a quell'opera la sua (πολλοί ... ἔδοξεν κἀμοί, vv. 1.3). Fra i moltissimi esempi che si possono citare ricordiamo solo due testi; anzitutto le *Antiquitates romanæ* di Dionigi di Alicarnasso: «Per questi motivi mi è parso bene (ἔδοξέ μοι) non tralasciare una precisa epoca storica che era stata trascurata da antichi storici» (1,6,3). Inoltre Flavio Giuseppe:

> Poiché (ἐπειδή) la guerra dei giudei contro i romani – la più grande non soltanto dei nostri tempi, ma forse di tutte quelle fra città o fra nazioni di cui ci sia giunta notizia – alcuni la espongono con bell'arte, ma senza aver assistito ai fatti e solo combinando insieme racconti (διηγήματα) malsicuri e disparati, mentre altri, che invece vi assistettero, ne danno una narrazione falsata o per compiacere ai romani o in odio ai giudei, sì che nelle loro opere ricorre sempre ora un giudizio di condanna, ora di esaltazione, ma non v'è mai posto per la verità storica. Mi sono allora proposto di raccontarla io agli abitanti dell'impero romano, traducendo in greco un mio precedente scritto in lingua nazionale dedicato ai barbari delle regioni superiori (*Bell.* 1,1-3).[30]

b) I predecessori sono spesso raccolti sotto la categoria dei πολλοί (v. 1). Ancora una volta l'esempio di Flavio Giuseppe è illuminante:

> Narrare dalle origini la storia dei giudei, chi sono e in quali circostanze uscirono dall'Egitto, quante terre percorsero nel loro migrare, quante di volta in volta ne occuparono e come poi dovettero lasciarle, mi è sembrato fosse ora fuor di luogo e per di più superfluo, perché da una parte molti giudei prima di me hanno narrato con accuratezza la storia dei progenitori (ἐπειδήπερ καὶ Ἰουδαίων πολλοὶ πρὸ ἐμοῦ τὰ τῶν προγόνων συνετάξαντο μετ' ἀκριβείας), dall'altra alcuni greci hanno tradotto quelle opere nella loro lingua senza molto tradire la verità (*Bell.* 1,17).[31]

---

[29] M. Wolter, *Das Lukasevangelium* (HNT 5), Tübingen 2008, 58-59, offre un elenco esaustivo di testi paralleli, appartenenti sia alla tradizione «scientifica» (come ha messo in luce Alexander), sia alla tradizione storiografica.

[30] Flavio Giuseppe, *La guerra giudaica. Volume I (Libri I-III),* a cura di G. Vitucci, Milano 1974, 4-5 (traduzione ritoccata).

[31] Flavio Giuseppe, *La guerra giudaica*, 10-11.

Lo stesso fa Tucidide allorché racconta di Pericle: «Da una parte molti... a me invece sembrava (οἱ μὲν πολλοὶ ... ἐμοὶ δὲ ... ἐδόκει)» (*Bellum peloponnesiacum* 2,35,1).

c) L'attività dei predecessori è indicata con il termine ἐπιχείρησις, «iniziativa, impresa, tentativo, progetto, intenzione». Così si esprime Diodoro Siculo: «Essi hanno intrapreso a scrivere (ἐπεχείρησαν ἀναγράφειν)» (*Historia romana* 1,3,2). Qualche volta l'autore indica con questo termine la propria opera come segno di modestia. In questo senso si esprime Flavio Giuseppe: «Ho posto mano (ἐγκεχείρισμαι) alla presente opera, pensando che appaia a tutti i greci degna del loro interesse, perché essa contiene tutte le nostre antichità e il nostro ordinamento politico, interpretato dalle Scritture ebraiche» (*Ant.* 1,5).

d) L'autore indica la differenza fra la propria opera e quella dei suoi predecessori (v. 3). Come segno distintivo può evocare una maggiore oggettività oppure una maggiore vicinanza all'argomento di cui tratta, ricordando la ἀκρίβεια e la αὐτοψία. Ancora una volta citiamo Flavio Giuseppe:

> Certo lo scrivere la storia di eventi non ancora prima registrati e il tramandare ai posteri i fatti del proprio tempo è opera degna di lode e di riconoscimento; e storico operoso non è quello che rielabora materiali e schemi altrui, ma quello che, oltre a dire cose nuove, imprime la sua orma nel corpo della storia (*Bell.* 1,15).[32]

In alcune occasioni l'autore mostra di sintetizzare quanto gli altri hanno detto più lungamente. È il caso del proemio a 2 Maccabei: «Tutte queste cose, esposte da Giasone di Cirene in cinque libri, tenteremo di compendiarle (ἐπιτεμεῖν) in una sola opera. Considerando, infatti, la massa di numeri e la difficoltà che vi è per coloro che vogliono addentrarsi nei racconti legati alla narrazione degli eventi, per l'ampiezza della materia» (2,23-24).

e) L'autore ricorda l'utilità della sua opera (v. 4). Un caso tipico è ancora 2 Maccabei: «Ci siamo preoccupati di procurare diletto (ψυχαγωγίαν) per quelli che vogliono leggerla, facilità (εὐκοπίαν) per quelli che pensano di impararla a memoria e utilità (ὠφέλειαν) a quanti capiterà in mano» (2,25). Ma pure Tucidide ricordava l'utilità della propria opera:

---

[32] Flavio Giuseppe, *La guerra giudaica*, 10-11.

> Il tono severo della mia storia, mai indulgente al fiabesco, suonerà forse scabroso all'orecchio: basterà che stimino la mia opera feconda quanti vogliono scrutare e penetrare la verità delle vicende passate e di quelle che nel tempo futuro, per le leggi immanenti al mondo umano, s'attueranno di simili, o perfino d'identiche. Possesso per l'eternità è la mia storia, non composta per la lode, immediata e subito spenta, espressa dall'ascolto pubblico (*Bellum peloponnesiacum* 1,22,4).

f) L'autore formula una dedica (v. 3), qui impreziosita dall'aggettivo κράτιστε. Nello stesso modo si esprime Flavio Giuseppe, all'inizio del *Contra Apionem*: «Epafrodito, carissimo fra gli uomini (κράτιστε ἀνδρῶν Ἐπαφρόδιτε)» (1,1). La dedica dell'opera a un singolo lettore è inusuale all'interno della storiografia greca. Non si trova presso i grandi storici e manca pure in Sallustio, Tito Livio e Tacito. Si trova invece il nome di chi ha finanziato la ricerca. Sembra il caso di Luciano che si rivolge a un tale Filone (cf. *Quomodo historia conscribenda sit* 1 e 4). Non è da escludere che nelle opere antiche la dedica sia fittizia.

L'individuazione di questi elementi stilistici strutturali permette di riconoscere che il proemio appartiene pienamente ai proemi ellenistici, senza precisare altre distinzioni, come ormai assodato dalla discussione critica della tesi della Alexander; inoltre esso introduce una narrazione di eventi e non un trattato, come si evince dagli elementi forniti dal narratore; il lettore dunque non sa altro a proposito del libro che gli si apre davanti. Tuttavia l'interpretazione del testo chiede anzitutto di affrontare non pochi problemi filologici.

Un testo ambiguo

Luca sceglie di iniziare il suo Vangelo per mezzo di una proposizione colma di *hapax*,[33] ma soprattutto caratterizzata da una serie impressionante di ambiguità, le quali sollevano nel lettore più domande che risposte.[34] Inutile in questa sede affrontare ogni termine del proe-

---

[33] Quattro termini sono *hapax legomena* assoluti nel Nuovo Testamento (ἐπειδήπερ, ἀνατάσσομαι, διήγησις e αὐτόπτης), altri tre sono attestati solo nell'opera di Luca: ἐπιχειρέω (cf. At 9,29; 19,13), καθεξῆς (cf. Lc 8,1; At 3,24; 11,4; 18,23) e κράτιστος (cf. At 23,26; 24,3; 26,25).

[34] Cf. P. LÉTOURNEAU, «Commencer un évangile: Luc», in D. MARGUERAT (éd.), *La Bible en récits. L'exégèse biblique à l'heure du lecteur. Colloque international d'analyse narrative des textes de la Bible, Lausanne (mars 2002)* (MoBi 48), Genève 2003, 326-339.

mio,[35] meglio mettere l'accento su quelle espressioni problematiche (dal punto di vista semantico e/o sintattico) al centro della discussione, mostrando come le diverse soluzioni orientino in modo significativamente differente l'interpretazione dell'intero passo. In altre parole si tratta di valutare le espressioni ambigue o polisemiche non solo dal punto di vista filologico (passo assolutamente fondamentale e fondante), ma anche dal punto di vista narrativo.[36] Ricordiamo che in narratologia la polisemia (ovverosia l'imprecisione volontaria) deve essere considerata molto attentamente, non scartando una soluzione a favore di un'altra, ma interrogandosi sull'effetto che essa ha sul lettore. Annotano a questo proposito D. Marguerat e Y. Bourquin: «Deux effets sont essentiellement recherchés. Soit l'ambiguïté se lève plus tard, en cours de récit, soit l'ambivalence demeure. Et si le lecteur est contraint d'opérer des choix, il garde en mémoire les interprétations qu'il a écartées mais qui demeurent possibles».[37]

L'ambiguità inizia evocando i predecessori, indicati con un vago πολλοί (v. 1). Il lettore ignora l'identità di questi narratori, non conosce il loro numero, tantomeno la quantità, la qualità dei loro racconti e la loro forma (scritta e/o orale). Indubbiamente l'esistenza di alcune narrazioni è alla base della decisione di Luca di scrivere la sua opera, ma egli non dichiara di aver utilizzato quei testi come fonti d'informazione per i suoi due tomi. Non pochi commentatori s'interrogano su chi siano i πολλοί; la risposta a questa domanda fa emergere precomprensioni e/o appartenenze a varie scuole. Chi accetta, per esempio, la teoria delle due fonti, ricorda che dietro il terzo Vangelo vi sono il Vangelo di Marco, la cosiddetta *Fonte Q* e il *Sondergut*.[38] Tuttavia dal punto di vista narrativo è necessario rispettare l'indeterminatezza del nar-

---

[35] Per questo rimandiamo ai contributi più significativi: Cadbury, «Commentary on the Preface of Luke», 492-510; Fitzmyer, *The Gospel according to Luke (I-IX)*, 290-301; Alexander, *The Preface to Luke's Gospel*, 106-141; Wolter, *Das Lukasevangelium*, 61-68.

[36] Cf. J.-N. Aletti, *L'art de raconter Jésus Christ. L'écriture narrative de l'évangile de Luc* (ParDi 27), Paris 1989, 217-233.

[37] D. Marguerat – Y. Bourquin, *Pour lire les récits bibliques. Initiation à l'analyse narrative*, Paris-Genève [4]2009, 159.

[38] È questa l'opinione, per esempio, di M. Hengel, «Der Lukasprolog und seine Augenzeugen. Die Apostel, Petrus und die Frauen», in S.C. Barton – L.T. Stuckenbruck – B.G. Wold (edd.), *Memory in the Bible and Antiquity: The Fifth Durham-Tübingen Research Symposium (Durham, September 2004)* (WUNT 212), Tübingen 2007, 195-242, in particolare 210-214.

ratore, perché essa è parte essenziale nella sua strategia comunicativa al lettore.

Anche il verbo ἐπιχειρέω è ambiguo: può indicare il fatto di «intraprendere» la narrazione di una vicenda, conducendola a termine con successo,[39] oppure, molto più negativamente, può alludere al «tentativo» di mettere per iscritto quanto è avvenuto, senza però riuscirvi in modo adeguato.[40] Origene, per esempio, commentando il proemio, interpretava il verbo in senso negativo, quasi a esprimere una presa di distanza di Luca dai suoi predecessori;[41] esso è impiegato *in malam partem* anche nei paralleli di Atti (cf. At 9,29; 19,13). Ne consegue che il lettore ha di fronte a sé due possibilità interpretative, le quali accrescono ancora di più l'ambiguità: non è infatti chiaro se Luca esprima un giudizio negativo sui «molti», oppure se ne astenga.

Un'altra espressione per niente chiara è πράγματα che l'evangelista definisce πεπληροφορημένα ἐν ἡμῖν. Il termine πράγματα è assai vago e non precisa il tema dello scritto lucano. Esso indica gli «eventi», le *res gestæ*, oppure quello che viene definito il *kérygma*? Più radicalmente, pare che il narratore frustri le quasi ovvie domande del lettore: dove sono avvenuti i fatti? Quando si sono svolti? Chi sono i protagonisti? Di che cosa intende parlare la narrazione? A questi interrogativi non v'è risposta, visto che nemmeno il nome di Gesù è citato.

Il sintagma ἐν ἡμῖν non scioglie i problemi: chi sono coloro che il narratore associa a questo «noi»? Si tratta di Teofilo, dei «molti», dei «testimoni», dei «servitori della parola»? Osserva Létourneau: «Il est manifeste que les termes ἡμῖν et πράγματα se répondent et se déterminent mutuellement, comme deux variables d'une même formule, et

---

[39] Così intende il verbo DIONIGI DI ALICARNASSO, *Antiquitates romanæ* 1,7,3: «Ho ricevuto oralmente informazioni dagli uomini più istruiti, cui mi sono associato; il resto l'ho raccolto nelle Storie scritte da autori romani conosciuti [...]. Prendendo come punto di partenza questi lavori, che sono come le cronografie greche, ho allora posto mano a comporre (ἐπεχείρησα) la mia Storia».

[40] È il caso di FLAVIO GIUSEPPE, *Vita* 338: «Giusto avendo posto mano a narrare (ἐπεχειρήσας) le vicende della guerra, non solo mi ha calunniato per sembrare diligente, ma ha mentito perfino riguardo alla sua patria».

[41] Del testo della *Homilia I super Lucam* abbiamo alcuni frammenti greci, come pure la versione latina di Girolamo (cf. ORIGENES, *Werke. Neunter Band. Die Homilien zu Lukas in der Übersetzung des Hieronymus und die griechischen Reste der Homilien und des Lukas-Kommentars*, hrsg. M. RAUER [GCS 49], Berlin 1959, 4): «Queste parole "hanno tentato (ἐπεχείρησαν/*conati sunt*)" contengono un'accusa nascosta contro coloro che, senza la grazia dello Spirito Santo, si sono lanciati a scrivere vangeli».

dans le cas présent, comme deux inconnues dans une équation à solutions multiples».[42]

Decisivo è il participio πεπληροφορημένα. Già Lagrange nel suo commento discuteva con straordinaria ampiezza il senso del verbo, rifacendosi ai papiri:[43] a proposito di cose e persone significa «riempire completamente» (cf. Qo 8,11; 2Tm 4,5); quando si tratta dell'animo, il verbo al passivo significa «essere pienamente convinto» (cf. Rm 4,21); a proposito della volontà, invece, «essere soddisfatto, mostrarsi compiaciuto». Il raro verbo è un sinonimo di πληρόω, così come è attestato nella *koiné*,[44] oppure ha una sua specificità? Non è da trascurare che il perfetto, indicando l'effetto dell'azione, rende più faticosa una chiara decisione a riguardo. L'alternativa è dunque la seguente: da una parte il verbo potrebbe introdurre nella logica salvifica della promessa/compimento, dall'altra invece riferirsi solo agli avvenimenti che l'evangelista e i suoi predecessori hanno narrato. Wolter, per esempio, sostiene il secondo corno della soluzione portando come argomento la differenza del soggetto. Scrive: «Für diese Interpretation spricht vor allem, dass Lukas hier vom πληροφορεῖσθαι von *πράγματα* spricht und nicht von der „Erfüllung" von λόγοι, ῥήματα, ἐπαγγελίαι oder der γραφή, was er immer dann tut, wenn er ein Ereignis als heilsgeschichtliches Erfüllungsgeschehen kennzeichnen will (vgl. Lk 1,20; 4,21; 24,44; Apg 1,16; 3,18; 13,27.32f; 26,6f)».[45] Le ragioni portate da Wolter non sono da sottovalutare, ma v'è un punto che, a nostro avviso, appare un po' trascurato dall'eminente esegeta tedesco, ovverosia il fatto che πεπληροφορημένα sia un perfetto passivo; se infatti il perfetto segnala l'effetto di un'azione i cui risultati sono ancora nel presente, il passivo (divino) può offrirgli una sfumatura teologica.[46] Occorre ag-

---

[42] Létourneau, «Commencer un évangile: Luc», 331.

[43] Cf. M.-J. Lagrange, *Évangile selon saint Luc* (EtB), Paris [7]1948, 3-4. Dedica ampio spazio alle varie interpretazioni del verbo, redigendo un ottimo *status quæstionis*, anche Fitzmyer, *The Gospel according to Luke (I-IX)*, 292-293.

[44] Cf. Alexander, *The Preface to Luke's Gospel*, 111.

[45] Wolter, *Das Lukasevangelium*, 62.

[46] Si muove in questo senso C. Spicq, *Lexique théologique du Nouveau Testament. Réédition en un volume des Notes de lexicographie néo-testamentaire*, Fribourg-Paris 1991, 1253-1255, in particolare 1255 dove afferma: «Les événements décisifs du salut ont été menés à leur terme, parachevés par le Christ. Il y a peut-être une référence à l'accomplissement parfait des Ecritures, la plénitude de la réalisation est aussi celle d'un achèvement». È dello stesso parere P. Tremolada, «Il proemio al vangelo di Luca (Lc 1,1-4)», in *PSV* 43(2001), 123-137, in particolare 127: «Il participio *peplēroforēména* (Lc

giungere che Luca utilizza il verbo (συμ)πληρόω ben 28 volte nel *corpus* di Luca-Atti:[47] la scelta di un verbo differente all'inizio della sua opera dà l'impressione di voler giocare a carte coperte, inspessendo l'ambiguità. Ancora una volta il lettore è di fronte a un bivio: è Dio che ha fatto sì che gli eventi del passato giungessero al loro compimento, oppure si fa riferimento semplicemente a una serie di avvenimenti storici, senza alcun significato teologico?

Altra *quæstio disputata* riguarda l'espressione οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου (v. 2). Già Cadbury si chiedeva: «Are these two classes of persons or one?».[48] Sono possibili tre differenti interpretazioni.[49] La prima versione rende così: «Quelli che dall'inizio furono testimoni e quelli che furono ministri della parola»; l'ordine dei sostantivi e l'utilizzo della congiunzione καί paiono favorire questa interpretazione dove vi sarebbero due gruppi separati: da una parte i testimoni, dall'altra i ministri.[50] V'è una seconda possibilità: «Coloro che dall'inizio furono testimoni e divennero ministri della parola»; il participio γενόμενοι assume il suo senso primario («divenire»), così che αὐτόπται e ὑπηρέται designano un solo gruppo che ha subìto una trasformazione.[51] L'ultima interpretazione rende: «Coloro che fin dall'inizio furono testimoni e ministri della parola»; anche in questo caso v'è un solo gruppo, senza che si ponga l'accento sulla progressio-

---

1,1), che rimanda al verbo *plēroforeîn*, contiene l'idea del compimento in relazione diretta con l'opera divina. Negli avvenimenti riguardanti Gesù, Dio è chiamato direttamente in causa, come mistero di grazia che agisce nella storia decidendosi per una iniziativa di salvezza e mantenendosi ad essa fedele».

[47] Cf. Lc 1,20; 2,40; 3,5; 4,21; 7,1; 8,23; 9,31.51; 21,24; 22,16; 24,55; At 1,16; 2,1.2.28; 3,18; 5,3.28; 7,23.30; 9,23; 12,25; 13,25.27.52; 14,26; 19,21; 24,27.

[48] CADBURY, «Commentary on the Preface of Luke», 498.

[49] Cf. K.A. KUHN, «Beginning the Witness: The αὐτόπται καὶ ὑπηρέται of Luke's Infancy Narrative», in *NTS* 49(2003), 237-255, in particolare 237-239.

[50] Afferma C.F. EVANS, *Saint Luke*, London [2]2008, 126: «If the emphasis is on *ministers* as belonging naturally with *of the word*, then *eyewitness* does not prepare for this, and 'eyewitness of the word' hardly makes sense».

[51] Precisa FITZMYER, *The Gospel according to Luke (I-IX)*, 294: «[T]he single art. *hoi*, which governs the whole construction, the position of the ptc. *genomenoi*, "becoming," which separates not the two nouns but the noun *hypēretai*, "ministers," from the prep. phrase "of the word," and the position of the other prep. phrase *ep' arches*, "from the beginning," would seem to favor the view that the two phrases are a double description of one group». Gli stessi argomenti sono pure ricordati da R.J. DILLON, «Previewing Luke's Project from His Prologue (Luke 1:1-4)», in *CBQ* 43(1981), 205-227, in particolare 215.

ne dei testimoni che divengono ministri.[52] La terza lettura, in fondo, è una variante della seconda, forse meno sostenibile in quanto trascura la precisazione ἀπ' ἀρχῆς. Pare infatti che la duplice designazione οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται e ὑπηρέται ... τοῦ λόγου sottolinei due differenti periodi temporali: l'inizio dell'attività di Gesù sino alla sua morte e risurrezione (cf. At 10,36-41) e il tempo della proclamazione post-pasquale (cf. At 10,42-43).[53] In altre parole Luca crea un nesso fra i testimoni oculari e i predicatori, cioè fra il racconto storico e l'annuncio; in fondo molti sono stati testimoni oculari di quanto è accaduto, ma solo alcuni sono divenuti predicatori. È la medesima logica che emerge nella vicenda dell'elezione di Mattia (cf. At 1,21-22): egli entra a far parte del gruppo dei Dodici, garantendo la solidità della fede. Tuttavia questa spiegazione che fa ricorso agli Atti per interpretare il testo evangelico, dal punto di vista narrativo crea più d'un problema. Non bisogna infatti dimenticare che una regola fondamentale dell'analisi è che l'ordine con cui il narratore dice le cose va rispettato. Ne consegue che il lettore, a questo punto del racconto, non possiede ancora elementi per determinare il senso dell'espressione. Sicché l'ambiguità regna ancora sovrana.

Un'ulteriore discussione riguarda il verbo παρακολουθέω (v. 3). Molti commentari ricordano che normalmente il verbo ha il senso di «seguire», quindi poi di «ricercare, investigare, informarsi».[54] Tuttavia

---

[52] Annota J.B. Green, *The Gospel of Luke* (NICNT), Grand Rapids, MI-Cambridge 1997, 41-42: «Luke's reference to "servants of the word" calls to mind the absolute use of "the word" in Acts, as well as its use in the phrases "word of God" and "word of the Lord." "The word" is often "the Christian message, the good news" [...]. Acts 1:21-22 suggests that the people Luke has in mind are those who were disciples of Jesus already in Galilee and to whom he appeared following his resurrection».

[53] Osserva Wolter, *Das Lukasevangelium*, 63: «Die Sandwich-Stellung des Partizips γενόμενοι zwischen ὑπηρέται und τοῦ λόγου zeigt an, dass es nur auf diese Bezeichnung und nicht auch auf οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται zu beziehen ist. [...] Auf der anderen Seite bleiben sie natürlich „Augenzeugen von Anfang an", auch nachdem sie „Diener des Wortes" geworden sind».

[54] Offre un sintetico panorama Fitzmyer, *The Gospel according to Luke (I-IX)*, 296: «1. follow (physically), accompany (at one's side); 2. follow with the mind (as a speech, a teaching, a rule); 3. follow, result from (logically); 4. follow closely, keep in touch with (as some event or movement): 5. follow up, trace, investigate, inform oneself about (past events)» (cf. anche Alexander, *The Preface to Luke's Gospel*, 128-130). Conclude l'esegeta americano: «"[H]aving traced, investigated." [...] It seems to be the preferable sense, although this choice does not rule out Luke's being contemporary with some of the events» (297).

quando il verbo è costruito col dativo della cosa, non indica un'indagine supplementare ma è da intendere nel senso di «appoggiarsi a una cosa o a una esposizione, seguire attentamente, seguire con la mente, avere completa familiarità con una questione».[55] È la sfumatura che intendono pure le versioni latine (*adsecuto*).[56] Il problema, tuttavia, è capire a che cosa si riferisca πᾶσιν: se fosse maschile potrebbe rimandare ai testimoni o a coloro che hanno composto qualche narrazione prima di Luca, se invece fosse neutro rimanderebbe ai πράγματα,[57] fatti e/o avvenimenti.

Ancora: l'avverbio καθεξῆς è legato al verbo γράψαι o al participio παρηκολουθηκότι? Nel primo caso l'accento cadrebbe sull'ordine dell'esposizione all'interno del racconto; nel secondo caso rimanderebbe alla precisa ricerca investigativa del terzo evangelista. Anche κἀμοί può avere un doppio senso: da una parte essere interpretato in senso associativo («anche a me»), così che il narratore si unisce a coloro che hanno già tentato di narrare qualcosa su Gesù; dall'altra, invece, potrebbe avere senso avversativo («ma pure a me»), sottolineando la differenza qualitativa fra l'opera cui Luca si accinge e quella dei suoi predecessori.

---

[55] Cf. D.P. Moessner, «The Appeal and Power of Poetics (Luke 1:1-4): Luke's Superior Credentials (παρηκολουθηκότι), Narrative Sequence (καθεξῆς), and Firmness of Understanding (ἡ ἀσφάλεια) for the Reader», in Id., *Jesus and the Heritage of Israel*, 84-123, in particolare 85-97. Lo studioso porta tutta una serie di esempi tratti da Polibio, Teofrasto, Strabone, Apollonio di Cizio e Flavio Giuseppe. Moessner è ultimamente tornato sull'argomento: Id., «Luke as Tradent and Hermeneut: "As one who has thoroughly informed familiarity with all the events from the top" (παρηκολουθηκότι ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς)», in *NT* 58(2016), 259-300, ripreso e ampiato in Id., *Luke the Historian of Israel's Legacy, Theologian of Israel's 'Christ': A New Reading of the 'Gospel Acts' of Luke* (BZNW 182), Berlin-Boston 2016, 68107.

[56] La *Vulgata* rende: «visum est et mihi adsecuto a principio omnibus diligenter ex ordine tibi scribere optime Theophile». La *Vetus latina* utilizza lo stesso verbo. Il verbo *adsequor* ha in effetti anche questo senso: «to grasp with the mind, think of, understand, appreciate» (cf. *Oxford Latin Dictionary*, Oxford 1968, 187).

[57] In un articolo dedicato alla questione (cf. D.P. Moessner, «"Eyewitnesses," "Informed Contemporaries," and "Unknowing Inquiries": Josephus' Criteria for Authentic Historiography and the Meaning of ΠΑΡΑΚΟΛΟΥΘΕΩ», in *NT* 38[1996], 105-122, in particolare 108-110) lo studioso cita e discute un testo di Flavio Giuseppe: «Bisogna invece comprendere che chi promette di tramandare ad altri la verità su determinati fatti deve prima conoscerli bene o per aver seguito da vicino gli eventi (ἀκριβῶς ἢ παρηκολουθηκότα τοῖς γεγονόσιν) o per averli appresi da chi li conosce» (*Ap.* 1,53). Tuttavia la citazione non risolve il dilemma di πᾶσιν. Sottolinea l'ambiguità di πᾶσιν anche Wolter, «Die Proömien des lukanischen Doppelwerks», 487.

Il v. 4 mostra una serie di problemi. Decisivo non ci sembra tanto capire la costruzione περὶ ὧν,[58] quanto piuttosto valorizzare il verbo κατηχέω. Esso infatti può indicare il «disporre d'informazioni» (cf. At 21,21.24), ma pure l'«istruire», addirittura l'«offrire un'istruzione cristiana» (cf. Rm 2,18; 1Cor 14,19; Gal 6,6).[59] Il lettore è di fronte a una prima iniziazione cristiana, oppure a una semplice informazione? In altre parole: Teofilo (al di là del complesso problema di chi egli sia[60]) è già stato istruito cristianamente oppure conosce solo vagamente il messaggio?

L'ultimo termine che sottolineiamo è quello finale, la cui posizione enfatica non è sfuggita ai commentatori. Tradizionalmente si è individuata nel campo semantico del termine ἀσφάλεια l'idea della «certezza assoluta», riconoscendo che non v'è solamente una convinzione intellettuale, ma pure la sicurezza, la fermezza e la stabilità.[61] In discussio-

---

[58] Già W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas* (ThHK 3), Berlin [3]1964, 45, annotava: «Das Buch verfolgt den Zweck, dem Theophilus und mit ihm natürlich allen, denen er es vermittelt, Gewißheit zu geben in bezug auf die „Worte", d.h. Ereignisse, über die er unterrichtet worden ist (περὶ ὧν κατηχήθης λόγων = περὶ τῶν λόγων κατὴ χήθης oder: τῶν λόγων περὶ ὧν κατηχήθης τὴν ἀσφάλειαν)».

[59] Scriveva H.W. Beyer, «κατηχέω», in G. Kittel (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Dritter Band*, Stuttgart 1938, 638-640, in particolare 640: «Umstritten ist die Frage, ob Lk 1,4 in der Widmung des Evangeliums an Theophilus und der Zweckbestimmung des Buches [...] das κατηχεῖν den allgemeineren oder den besonderen Sinn habe. Im ersten Fall müßte man übersetzen: „damit du bezüglich der Geschichten, von denen du Kunde erhieltest, ihre Zuverlässigkeit erkennst", im anderen Fall: „damit du bezüglich der Lehren, in denen du unterrichtet worden bist, sichere Gewißheit erhältst". [...] Sprachlich ist beides möglich, und der Verfasser von Lk und Ag kennt beide Bedeutungen».

[60] La discussione è aperta. Ne offre una bella definizione D. Marguerat, *Les Actes des apôtres (1-12)* (CNT 5a), Genève 2007, 37: «Selon Lc 1,4, Théophile est un chrétien ou un sympathisant de la communauté; il est aussi une figure du lecteur à qui le narrateur destine son récit». Di avviso diverso E. Nodet, «Théophile (Lc 1,1-4; Ac 1,1)», in *RB* 119(2012), 585-595, secondo cui Teofilo è il discepolo-tipo di Paolo che cerca di comprendere la *Vita Jesu* scritta. Sostiene invece C.K. Rothschild, *Luke-Acts and the Rhetoric of History: An Investigation of Early Christian Historiography* (WUNT 2.175), Tübingen 2004, 125 nota 85: «[T]he qualifier κράτιστε with the dedicatee's name in Lk 1:1 commends the account to audiences not by dignifying any one addressee, but every listener – every "lover of God"».

[61] Cf. Spicq, *Lexique théologique du Nouveau Testament*, 220-227, in particolare 224. W.C. van Unnik, «Remarks on the Purpose of Luke's Historical Writing (Luke I 1-4)», in Id., *Sparsa Collecta. Part One: Evangelia, Paulina, Acta* (NT.S 29), Leiden 1973, 6-15 ha osservato che Luca si è ben guardato dall'utilizzare il termine ἀλήθεια: «Thus it is a feature of the ἀσφάλεια that it gives certainty to that which is generally accepted and recognised» (14).

ne non è la semantica del termine, bensì il suo utilizzo: lo studio di alcuni trattati antichi mostra che esso indica uno stile moderato, accurato, bilanciato, invulnerabile di fronte al contraddittorio, lontano dalla stravaganza.[62]

L'approfondimento filologico del testo lucano ha aperto non poche domande. Si tratta ora di comprendere come esse funzionano all'interno della strategia narrativa posta in gioco dal narratore nel suo proemio, cioè nella cornice iniziale del suo primo tomo.

Un processo di veridizione

La narrazione,[63] come un quadro, è racchiusa dentro una cornice che segna il suo confine e la separa dallo spazio reale.[64] B. Uspensky ha mostrato in modo convincente che il lettore è come accompagnato a entrare dentro un determinato mondo. Quel mondo è caratterizzato da un luogo e da un tempo, da un sistema ideologico e da precisi modelli di comportamento. In relazione a quel mondo il lettore assume la posizione di uno spettatore alieno, necessariamente esterno. Poi, però, «[g]radually, we [lettori] enter into it, becoming more familiar with its standards, accustoming ourselves to it, until we begin to perceive this world as if from within, rather than from without».[65] La transizione dal mondo reale alla rappresentazione narrativa o, usando un differente linguaggio, dal punto di vista esterno al punto di vista interno, è realizzata dalla cornice letteraria. La cornice letteraria è dunque un «luogo» di interazione fra testo e lettore. Il lettore, all'inizio della narrazione, comincia ad ascoltare una voce. La strategia narrativa posta in atto dalla voce lo conduce in una certa direzione e gli fa compiere una serie di scelte. Un procedimento simile e speculare avviene alla fine

---

[62] Cf. R. Strelan, «A Note on ἀσφάλεια (Luke 1.4)», in *JSNT* 30(2007), 163-171. Lo studioso australiano prende in esame i trattati di Dioniso e di Demetrio, solitamente poco considerati. Ricorda che quest'ultimo loda lo stile di Senofonte, annotando che «la fine del periodo dà l'effetto di una cadenza stabile e sicura (ἑδραίᾳ γάρ τινι καὶ ἀσφαλεῖ)» (Demetrio, *De elocutione* 1,19).

[63] Riprendo qui, sviluppandolo, quanto ho sostenuto in M. Crimella, «Veridizione e verità nel racconto di Luca», in *BibAn* 7(2017), 235-250, in particolare 236-240.

[64] Cf. M.C. Parsons, «Reading a Beginning/Beginning a Reading: Tracing Literary Theory on Narrative Openings», in *Semeia* 52(1990), 11-31, soprattutto 13-18.

[65] B. Uspensky, *A Poetics of Composition: The Structure of the Artistic Text and Typology of a Compositional Form*, Berkeley, CA-Los Angeles, CA-London 1973, 137.

dell'opera, nell'atto di sigillare la narrazione. Anche in quell'occasione il narratore mette in campo alcune strategie perché avvenga la transizione fra il mondo del racconto e il mondo del lettore, non senza importanti conseguenze per la comprensione dell'intero intreccio narrativo. La comunicazione del narratore al lettore funziona come istruzione a proposito delle condizioni di accesso al testo perché il testo stesso possa rifigurare il suo vissuto.[66] In altre parole, all'inizio e alla fine di un racconto vi sono elementi che non si limitano a essere informativi ma hanno pure un carattere esplicitamente performativo.[67] Nella cornice il narratore comunica al lettore *che cosa* deve aspettarsi dal racconto e *come* lo deve intendere. Narrativamente il proemio ha la funzione di stabilire fra il narratore e il destinatario un vero e proprio patto di lettura, assolutamente necessario per la scoperta di un testo che il lettore ignora, con lo scopo di evitare malintesi, orientando invece correttamente alla sua scoperta.

A fronte dell'analisi filologica proposta, che ha messo in luce le molte ambiguità delle espressioni del proemio, quali sono gli effetti sul lettore? Il fatto che il narratore giochi a carte coperte e sia reticente su molti aspetti, conduce il lettore a mantenere aperte molte domande. Ci sono tuttavia una serie di punti fermi. In primo luogo il lettore avverte l'affidabilità del progetto di Luca. Proprio perché non è chiaro il giudizio del narratore sull'opera dei suoi predecessori, a proposito della quale e dei quali Luca resta molto nel vago, tuttavia anch'egli ha potuto far tesoro dei testimoni oculari e lo scritto che sta per iniziare intende offrire un'informazione precisa, frutto di uno scrupoloso lavorio di ricerca. Che sia in contrapposizione o meno con quanti l'hanno preceduto è questione aperta, ma ininfluente sull'affidabilità del suo scritto.

In secondo luogo il lettore, frustrato sull'oggetto specifico dell'opera che ha in mano, tuttavia ne conosce la finalità, ovverosia attivare un processo di veridizione.[68] Teofilo cioè è invitato a verificare la fon-

---

[66] Cf. P. Ricœur, *Temps et récit. I. L'intrigue et le récit historique*, Paris 1983, 144-146.

[67] Cf. U. Eco, *Sei passeggiate nei boschi narrativi. Harvard University, Norton Lectures 1992-1993*, Milano 1994, 18-19; Id., *Lector in fabula. La cooperazione interpretativa nei testi narrativi* (Studi 22), Milano 1979, 56-59.

[68] Precisa Aletti, *L'art de raconter Jésus Christ*, 226: «Si, comme il l'annonce dans sa préface, son récit doit être un processus de véridiction, avec pour terme la conjonction de l'être et de l'apparaître, deux possibilités lui sont offertes: soit partir de l'agir et

datezza di quanto già conosce. Si comprende che l'ambiguità a proposito della situazione del destinatario (è già catechizzato, oppure è appena stato informato? È un pagano, un ebreo, oppure è già cristiano?) non tocca la sostanza. Osserva Aletti: «Le récit n'a donc pas seulement pour fonction d'informer – d'autres l'ont déjà fait avant lui –, mais de manifester la vérité d'un vécu. Le récit n'a pas encore commencé, et le lecteur sait déjà qu'il sera un long processus de *véridiction*».[69] Non c'è il *quid* (il «che cosa») del racconto, di cui Luca dirà poi, ma solo il *quomodo* (il «come»).

Ne consegue che Luca non si ferma al livello puramente storico, ma intende perseguire una finalità teologica. Sullo sfondo sta probabilmente la difficile situazione dei cristiani nel tardo periodo apostolico: essi non conoscono più nessuno di coloro che hanno incontrato Gesù; per questo Luca fa riferimento alla tradizione che lo precede. Ma il suo racconto, se è in continuità (pur anche dialettica) con quella tradizione – al punto che l'autore tace anche il proprio nome,[70] quasi a sottolineare che si pone all'interno di quel flusso – tuttavia se ne distingue, cosicché da un lato è intrecciato con l'annuncio cristiano fondamentale (il *kérygma*), dall'altro lo configura proprio come narrazione. Luca, uomo di Chiesa, assicurando la trasmissione della tradizione per mezzo di un racconto, compie un duplice cammino: uno all'indietro, per approfondire l'affidabilità di ciò che ha ricevuto, e l'altro in avanti, per

---

de l'enseignement de Jésus (l'apparaître), pour voir ensuite comment ils reflètent son identité de Messie, de Saveur et de Fils, soit au contraire partir de l'être secret de Jésus et montrer alors comment la reconnaissance s'opère progressivement, à la faveur des signes de tous ordres offerts aux autres acteurs du récit. Luc a manifestement choisi cette deuxième voie».

[69] Aletti, *L'art de raconter Jésus Christ*, 221.

[70] M. Hengel, *Die vier Evangelien und das eine Evangelium von Jesus Christus. Studien zu ihrer Sammlung und Entstehung* (WUNT 224), Tübingen 2008, 87-95, ha dimostrato, analizzando attentamente papiri, codici, scritti dei Padri e versioni antiche, che già nel II secolo era largamente diffusa l'usanza di dare un titolo ai quattro volumetti oggi chiamati «Vangeli». Le *inscriptiones* (poste in testa all'opera) o le *subscriptiones* (poste al termine) sono concordi: nel caso del terzo Vangelo si usano le parole εὐαγγέλιον κατὰ Λουκᾶν, ovverosia «Vangelo nella versione di Luca». Un simile titolo (comune anche a Matteo, Marco e Giovanni) distingue i quattro testi dagli altri scritti antichi, solitamente contrassegnati dal nome dell'autore al genitivo e dal titolo dell'opera (come avviene nelle lettere cattoliche). L'inusuale *inscriptio* indica che gli evangelisti non intendono apparire in qualità di autori «biografici» come altri, ma attraverso la loro opera vogliono offrire la testimonianza dell'annuncio di salvezza di Gesù.

rifondare la memoria di Gesù, rileggendo la tradizione all'interno della propria contemporaneità.[71] Luca poi non intende per niente separare la storia e la sua interpretazione, quasi che le due cose siano distinte. La vicenda che racconta è una storia kerygmatica, la sua è una testimonianza confessante dove Dio è all'opera. All'origine della tradizione non vi sono solo testimoni oculari, ma «ministri della parola»: è una precisazione importante perché riguarda la natura stessa della tradizione e del racconto da lei dipendente, base a sua volta del processo di veridizione.[72]

Come abbiamo rilevato, il verbo πεπληροφορημένα è uno dei termini più discussi ma pure più decisivi: per alcuni introduce la logica teologica della promessa/compimento, per altri invece notifica unicamente gli avvenimenti capitati. Se il verbo ha un significato polisemico, il lettore può intenderlo nella prima o nella seconda accezione ma, come si è già ricordato, tiene in serbo la possibilità scartata. C'è però un momento nel quale emerge con chiarezza l'intenzione teologica del proemio: è la cornice finale. Se il lettore ha raccolto molti elementi dal racconto di Luca, nella cornice finale emergono ancora il meccanismo della veridizione, la logica teologica del compimento delle Scritture e l'interpretazione degli avvenimenti all'interno del piano di Dio.

La dinamica narrativa del racconto dei discepoli di Emmaus (cf. Lc 24,13-35) si rifà al modello drammatico, così com'è stato classificato da

---

[71] Cf. F.G. Brambilla, «I molti racconti *e* l'unico Gesù. La *memoria Iesu* principio di unità e diversità nelle narrazioni evangeliche», in G. Angelini et al., *Fede, ragione, narrazione. La figura di Gesù e la forma del racconto* (Disputatio 18), Milano 2006, 47-93. Nella medesima linea, con maggiore attenzione alla storiografia, si esprime E. Norelli, «Gli *Atti degli Apostoli* sono una storia del cristianesimo?», in *RiSCr* 12(2015), 13-50, in particolare 34-35, dove lo studioso afferma: «[L]a menzione dei *servitori della parola* che si situano all'inizio della παράδοσις e quella della catechesi, al cui servizio si pone l'opera in questione, mostra che il "noi" non designa solo una comunità di lettura, ma una comunità in cui i πράγματα menzionati all'inizio hanno segnato una ἀρχή, costituendo un punto di rottura e di partenza o operando una trasformazione, la quale prosegue sino alla scrittura del testo e oltre» (35).

[72] Osserva Hengel, «Der Lukasprolog und seine Augenzeugen», 208: «Wesentlich ist auch, daß „Augenzeugen von Anfang an" und „Diener am Wort" in einem Atemzug genannt werden. Beide Gruppen sind identisch. [...] Es gibt weder für sie [Marco e Matteo] noch für Lk eine legitime „neutrale" Berichterstattung über Jesus im Sinne einer bloßen Zuschauerhaltung. Die Wahrheit der Jesusgeschichte als „Heilsgeschehen" ist nur für die durch den Glauben geöffneten Augen und Ohren erkennbar, und es ist Gottes Geist, der die Augenzeugen dazu drängt, das Gesehene und Gehörte als Heilsbotschaft zu verkündigen».

Aristotele nella *Poetica*: «In ogni tragedia c'è una parte che è la complicazione (δέσις) e una che è lo scioglimento (λύσις)» (18,1455b 24). L'arte drammatica, sempre secondo Aristotele, è riuscita laddove il «mutamento» utilizza due procedimenti in sottile sovrapposizione: il «capovolgimento» e il «riconoscimento». La dinamica del racconto dei due discepoli di Emmaus va verso il riconoscimento (cf. v. 35); l'evangelista, cioè, mostra che la storia che ha raccontato si divide in due grandi parti, dove riconoscimento e capovolgimento si corrispondono, rappresentando lo scioglimento della complicazione. Tutto ciò è in perfetto accordo con l'ortodossia aristotelica.[73] Tutti gli elementi dell'azione prima del mutamento, ovverosia tutto quanto è successo durante il cammino, rappresentano la complicazione. Quando il cammino termina (cf. v. 28), ha inizio il mutamento; lo spezzare del pane permette il riconoscimento (cf. v. 31) che dà luogo allo scioglimento.

Allorché il narratore serba un'informazione a scapito del lettore o di un personaggio della storia raccontata si produce uno squilibrio che assegna all'uno un privilegio e all'altro una penalità, generando un fenomeno di opacità.[74] In altre parole, il lettore percepisce qualcosa che i personaggi non possono vedere o viceversa. L'episodio dei discepoli di Emmaus è interamente giocato proprio su queste differenze. All'inizio del racconto il narratore fornisce al lettore un'informazione che è taciuta ai due viandanti (cf. vv. 15b-16): essi ignorano l'identità del misterioso pellegrino, mentre il lettore la conosce bene. Il lettore ne sa più dei personaggi. Si viene così a creare una situazione di vera e propria ironia drammatica a scapito dei personaggi: essa nasce dal contrasto fra la percezione parziale o erronea da parte dei personaggi e la percezione reale da parte del lettore. In seguito però la situazione si capovolge. Il misterioso pellegrino «spiegò loro in tutte le Scritture le cose che lo riguardavano» (v. 27). I privilegiati diventano penalizzati e viceversa: i personaggi ne sanno più del lettore. Il lettore è frustrato di una conoscenza che invece è in possesso dei personaggi. Che cosa ha detto il Risorto ai due viandanti? Il narratore onnisciente si guarda bene dall'esplicitarlo. La coscienza di non sapere qualcosa tenderà a creare un'attesa che si dirige verso l'informazione mancante, nella forma del-

---

[73] Cf. il magistrale studio di J. Dupont, «Les disciples d'Emmaüs», in Id., *Études sur les évangiles synoptiques. Tome II* (BEThL 70B), Leuven 1985, 1153-1181.

[74] Cf. Marguerat – Bourquin, *Pour lire les récits bibliques*, 159-162.

la curiosità. Allorché i viandanti arrivano a Emmaus (cf. v. 28), lettore e discepoli sono sullo stesso piano.

Nelle sue dinamiche, il racconto è tutto teso al riconoscimento di Gesù nella forma della fede. L'evangelista, al principio del Vangelo, aveva dichiarato il suo intento: «far riconoscere» la fondatezza delle parole intorno a cui Teofilo è stato istruito/catechizzato. Il lettore cioè era invitato a constatare di persona la fondatezza degli insegnamenti ricevuti nella prima iniziazione (o catechesi) di base. Alla fine dell'opera l'episodio dei discepoli di Emmaus, per mezzo del processo d'identificazione propiziato dal racconto (dove, guarda caso, uno dei due discepoli è anonimo), chiede al lettore il passaggio dal mancato all'effettivo riconoscimento di Gesù e ne indica la modalità: quella della fede.

Alla luce della cornice finale, si comprende come la cornice iniziale sia studiatamente ambigua, proprio per suscitare interrogativi cui il lettore può rispondere percorrendo il primo tomo dell'opera di Luca. Ne consegue che la scelta di termini polisemici non è tesa a confondere, bensì a suscitare interesse, innescando un processo gnoseologico assolutamente necessario perché Teofilo possa riconoscere la fondatezza degli elementi della fede cui è stato iniziato. Sicché il proemio non può essere compreso unicamente in senso letterario o storico, nonostante vi siano chiare tracce di un serio lavorio di ricerca storiografica. Né tantomeno può essere interpretato solo in senso teologico, per quanto vi siano elementi che spingono in questa direzione.[75]

In questo senso il proemio funziona proprio come cornice iniziale del testo.[76] Se infatti la cornice testuale è un dispositivo il cui valore è informativo e performativo, suo compito precipuo è proprio quello di realizzare una comunicazione con il lettore, al fine di istruirlo in ordine alla comprensione della narrazione stessa. Nel caso di Luca, il proemio assegna al lettore il compito di riconoscere la solidità degli insegnamenti ricevuti; tale programma giunge al suo apice con il riconoscimento dei discepoli di Emmaus, contestuale al compimento cristologico della storia della salvezza, volutamente alluso in modo ambiguo ma non indeterminato proprio nello stesso proemio. Valore storiogra-

---

[75] Giunge a questa conclusione anche N. Siffer-Wiederhold, «Le projet littéraire de Luc d'après le prologue de l'évangile (Lc 1,1-4)», in *RSR* 79(2005), 39-54.

[76] Cf. le interessanti riflessioni di A. Reginato, *"Che il lettore capisca!" (Mc 13,14). Il dispositivo di cornice nell'evangelo di Marco*, Assisi 2009, 41-107.

fico e istanza teologica si fondono insieme in un *unicum* destinato a persone le cui convinzioni debbono trovare maggiore sicurezza.

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

Parole chiave

Lc 1,1-4 – Proemio – Analisi narrativa – Storiografia lucana – Cornice narrativa

Keywords

Lk 1,1-4 – Preface – Narrative analysis – Lucan historiography – Narrative frame

Sommario

Il proemio del Vangelo di Luca (cf. Lc 1,1-4) è stato oggetto di grandi dibattiti soprattutto a partire dalla pubblicazione della tesi di L. Alexander, che ha sostenuto trattarsi di un proemio non tanto storiografico ma scientifico. La discussione per anni si è dunque concentrata intorno al genere letterario del proemio. L'articolo cerca di fare il punto dello stato dell'arte, ricordando per sommi capi la ricerca del XX secolo fino ai nostri giorni. Si parte da Cadbury, si prende in esame il volume di Alexander, si ripercorrono le posizioni dei suoi critici, concludendo che se la studiosa oxoniense ha messo in luce una serie di testi importanti per la comparazione, la netta opposizione fra proemio storiografico e proemio scientifico non tiene al controllo critico. A questo punto si riprendono le testimonianze antiche confrontandole con il testo di Luca. Si analizza poi il proemio di Luca secondo i criteri dell'analisi narrativa, mettendo cioè in luce le molte ambiguità semantiche e sintattiche del testo. Un attento studio filologico mostra che molti termini ed espressioni del proemio sono anfibologici, sicché supportano almeno due interpretazioni differenti. Il lettore, procedendo quasi sulle sabbie mobili, ha più domande che certezze, ma – ironicamente – è condotto a riconoscere la fondatezza degli elementi di fede cui è stato iniziato. Perché dunque Luca sceglie di iniziare la sua opera in modo così ambiguo? Qual è l'effetto sul suo lettore di una cornice iniziale così studiatamente oscura? Le varie domande trovano completa risposta solo nella cornice finale (cf. Lc 24,13-35), allorché riemerge la stessa logica: il lettore è condotto dal mancato all'effettivo riconoscimento di Gesù nella forma della fede.

Summary

The preface to Luke's Gospel (cf. Lk 1,1-4) has been the object of much discussion especially since the publication of the thesis of L. Alexander who maintained that it be treated as a scientific rather than an historiographical preface. For years, therefore, the discussion has focused on the literary genre of the preface. This article seeks to take stock of the situation, recalling in broad terms the research of the XX century until the present day. We start with Cadbury, examine Professor Alexander's volume, and examine the positions of her critics, concluding that the Oxford scholar has brought to light a series of important texts for comparison but that the neat opposition between historiographical and scientific prefaces does not stand up to examination. At this point we take up again the ancient witnesses and compare them with Luke's text. Then, the preface is examined according to the criteria of narrative analysis, that is, highlighting the many semantic and syntactic ambiguities in the text. A careful philological study shows that many terms and expressions in the preface are ambiguous, sustaining at least two different interpretations. As if walking on quicksand, the reader has more questions than certainties but, ironically, is brought to recognise the validity of the elements of faith in which he has been initiated. Why then does Luke choose to begin his work in such an ambiguous way? What is the effect on his reader of an initial frame that is so deliberately obscure? The various questions find a complete answer in the final part of the frame (cf. Lk 24,13-35) where the same logic re-emerges: the reader is led from an inadequate to an effective recognition of Jesus in the form of faith.

Dall'Egitto al Tabernacolo, dalla schiavitù alla libertà. Per un'interpretazione teologica di עֲבֹדָה e שָׁרַת nel contesto di Es 25–31 e 35–40

Premessa

Agli inizi degli anni '60 G. Auzou intitolava il suo commentario al libro dell'Esodo: *De la servitude au service*.[1] A tale scelta soggiaceva l'idea che nel libro dell'Esodo il passaggio dalla servitù al servizio coincide con quello dalla schiavitù in Egitto al culto di YHWH nel deserto del Sinai. Non intendiamo criticare questa scelta, dal momento che, come vedremo, si confermerà che proprio la dimensione cultuale e lo spazio liturgico caratterizzano la libertà ritrovata d'Israele. Questo articolo, invece, si prefigge di correggere e ri-orientare quell'interpretazione che vede esclusivamente nel termine עֲבֹדָה lo sviluppo di questo passaggio esistenziale.[2] Se questo è vero per la sezione dell'uscita di Israele dall'Egitto (cc. 1–19) dove la prima condizione è espressa proprio da questo termine, non lo è per le sezioni del Tabernacolo (cc. 25–31 e 35–40). Infatti, in rapporto al Tabernacolo non sarà il termine עֲבֹדָה che esprimerà la libertà acquisita ma il verbo שָׁרַת con il quale appunto si intende il «servizio cultuale».[3] La discontinuità e la diversità contestuale è determinante per la definizione del valore semantico dei termini e rivela la natura redazionale dell'intero libro dell'Esodo.

---

[1] Cf. G. Auzou, *De la servitude au service. Étude du livre de l'Exode* (Connaissance de la Bible 3), Paris 1961.

[2] Si veda a tal proposito F. Giuntoli, «Il Pentateuco», in P. Merlo (ed.), *L'Antico Testamento. Introduzione storico-letteraria*, Roma 2008, 118.

[3] Cf. J.-L. Ska, *Antico Testamento. 2. Temi e letture* (Fondamenta), 2 voll., Bologna 2015, I, 107-123. Dell'interpretazione di J.-L. Ska si contesta la convinzione che nelle sezioni del Tabernacolo del libro dell'Esodo il termine עֲבֹדָה esprima il «servizio liturgico» come valore semantico. Se questo può *forse* registrarsi nel libro dei Numeri, così non avviene in Es 25–31 e 35–40 dove il servizio liturgico è *unicamente* espresso dal verbo שָׁרַת.

Ieri come oggi, il secondo libro della Torah palesa per la maggior parte degli studiosi una complessità non comune a motivo della grande varietà di materiale di cui è composto.[4] Il libro dell'Esodo, infatti, è costituito da testi narrativi, legislativi e cultuali che solo apparentemente sembrano essere connessi tra loro. Pertanto diventa altrettanto complesso voler rendere ragione della natura di tale eterogeneità letteraria soltanto da un punto di vista sincronico. La sua composizione, infatti, va ben oltre l'insieme di tale materiale financo a mostrare chiari legami sia con il libro della Genesi sia con il libro del Levitico. Tra i più evidenti si possono evidenziare: 1) Es 1,1-8 con Gen 46,1-27; 50,26 per quanto riguarda la figura di Giuseppe e la sua famiglia; 2) Lv 1–8 con Es 29,42-45 circa la promessa di instaurazione del culto nella tenda del convegno (o Tabernacolo).[5]

Pertanto, dal punto di vista metodologico il nostro studio è segnato dal doppio approccio sincronico e diacronico. Dal rilevamento delle ricorrenze terminologiche a livello sincronico si evincerà una natura semantica cangiante e discontinua dei due termini in questione, motivo per cui emergerà il carattere diacronico dei testi che costituiscono l'insieme delle sezioni letterarie del libro dell'Esodo. Si procederà analizzando dapprima il contesto in cui i due termini ricorrono. Tale contesto è bipartito: 1) la prima parte è costituita dai cc. 1–19 di Esodo; 2) la seconda è costituita dalle sezioni relative al Tabernacolo, i cc. 25–31 e 35–40. Il termine עֲבֹדָה caratterizza soprattutto il primo contesto segnato dalla condizione di schiavitù del popolo d'Israele e dal cammino

[4] Per una panoramica sul dibattito attuale, cf. T. Römer – C. Nihan, «Le débat actuel sur la formation du Pentateuque», in T. Römer (ed.), *Introduction à l'Ancien Testament* (Le Monde de la Bible 49), Genève 2004, 85-113. Secondo l'interpretazione di studi recenti diversi autori individuano due parti fondamentali del libro dell'Esodo (cc. 1–15; 16–40 oppure cc. 1–18; 19–40); si veda la rassegna di G. Galvagno, «In attesa di un paradigma condiviso: commentari a *Esodo*», in *Bib* 95(2014), 428-441.

[5] A ragion del vero il legame tra Esodo e Genesi va ben oltre la ripresa del riferimento a Giuseppe e alla sua famiglia nell'esordio del secondo libro della Torah (Es 1,1-8). Infatti, i legami oltre a essere di natura letteraria sono anche tematici. Fra questi i più evidenti sono il concetto di creazione e di spazio sacro tra il settenario genesiaco (Gen 1,1 – 2,4a) e l'area sacra del Tabernacolo. All'interno di questo orizzonte si possono rintracciare ulteriori elementi di collegamento come per esempio l'installazione dei cherubini a custodia, e del giardino dell'Eden nel secondo racconto di creazione (Gen 3,24) e del Santo dei Santi nel Tabernacolo (Es 25,18-22). Per un approfondimento ulteriore sull'annodamento tra il libro della Genesi e il libro dell'Esodo, cf. H. Utzschneider, «The Tabernacle», in T.B. Dozeman – C.A. Evans – J.N. Lohr (edd.), *The Book of Exodus. Composition, Reception, and Interpretation* (VT.S 164), Leiden 2014, 267-301.

verso il recupero della libertà. Il termine שָׁרַת, invece, caratterizza ed esprime la nuova condizione del popolo all'interno di un ambito cultuale. In secondo luogo, attraverso un'indagine lessicografica, si rileverà la valenza semantica che עֲבֹדָה e שָׁרַת assumono nelle sezioni del Tabernacolo. È necessario, infatti, capire quale messaggio veicola il termine עֲבֹדָה nei cc. 25–31 e 35–40, rispetto al contesto antecedente, e quale significato assume contemporaneamente al verbo שָׁרַת. Da ultimo, si metteranno in evidenza l'evoluzione semantica dei termini e le rispettive ricadute teologiche di cui si fanno portatori. Non sempre, infatti, gli stessi termini mantengono il loro valore semantico in contesti differenti. Il presente contributo, pertanto, vuole dimostrare che nelle sezioni della costruzione del Tabernacolo non è il sostantivo עֲבֹדָה che caratterizza la libertà recuperata degli israeliti ma la sua dimensione cultuale-liturgica espressa dal verbo שָׁרַת.

Il contesto

La narrazione del libro dell'Esodo (Es 1,1-7) ha inizio con una serie di informazioni già note in Gen 46,8ss e 50,26 poiché si menzionano i nomi dei dodici figli di Giacobbe e la morte di Giuseppe. L'elemento di novità introdotto dal narratore rispetto ai capitoli conclusivi di Genesi passa attraverso una grande ellissi narrativa che illustra gli eventi successivi alla morte sia di Giuseppe sia di tutti i suoi fratelli e la proliferazione dei figli d'Israele in terra d'Egitto. C'è tuttavia un enorme vuoto narrativo tra la morte dei «figli di Giacobbe» e la situazione attuale dei «figli di Israele» in Egitto. Vale a dire un esplicito passaggio dal tempo dei patriarchi a un tempo nuovo, quello dell'esodo, dove i protagonisti non saranno più Giacobbe e i suoi figli ma coloro che costituiranno il «popolo d'Israele».[6] Con il cambiamento di tempo cambia progressivamente lo *status vitae* dei figli d'Israele, in quanto passano dalla libertà alla schiavitù. Il racconto, infatti, descrive la preoccu-

[6] Cf. B.S. Childs, *The Book of Exodus*, Louisville, KY 1974, 1-3; C. Houtman, *Exodus* (HCOT), 3 voll., Leuven ²2000, I, 220-225. Il motivo fondamentale per cui si richiamano questi due commentari è che, pur studiando il libro dell'Esodo da una prospettiva prevalentemente sincronica, non si limitano alle interpretazioni che essa consente. Soprattutto Childs è tra i pochi esegeti che pur trattando il libro dell'Esodo da un punto di vista canonico, non esita a farne emergere la natura composita e redazionale, mettendo in evidenza la mole di tradizioni letterarie che hanno dato forma e significato all'intero libro.

pazione e la paura dell'Egitto poiché il popolo di Israele era diventato molto numeroso. Dal momento che il nuovo faraone non aveva conosciuto Giuseppe, non avrà alcuna remora ad assoggettare Israele ai lavori forzati (מִסִּים) per la costruzione di città deposito, al fine di impedirne la crescita (vv. 8-12).

Da un punto di vista narrativo, subito dopo il prologo dei vv. 1-7 è introdotto il primo personaggio (v. 8), il faraone d'Egitto, che pronuncia il primo discorso diretto (וַיֹּאמֶר אֶל־עַמּוֹ, v. 9) e dà inizio alla trama. Per bocca di questo personaggio la narrazione conosce la prima, grande complicazione: i figli di Israele sono passati dalla libertà alla schiavitù. Pertanto lo sviluppo narrativo successivo solleciterà il lettore a scorgere nella storia i passaggi e i tentativi descritti per ribaltare tale situazione e giungere a un epilogo felice: come potranno i figli di Israele ritornare liberi? Tutto il racconto da Es 4 a Es 19 è caratterizzato, naturalmente, da una trama di rivelazione:[7] il faraone d'Egitto e i figli di Israele sapranno riconoscere YHWH, di cui è mediatore il personaggio Mosè, chiamato (cc. 2–3) per condurre il popolo fuori dall'Egitto?

La volontà divina, come programma narrativo che si dispiegherà in seguito alla chiamata di Mosè, è espressa chiaramente in un discorso diretto di YHWH in Es 3,7-12. YHWH appare a Mosè in un roveto ardente e dichiara di aver visto la miseria del popolo, di aver udito il suo grido e di volerlo «liberare» (נצל) dalla mano dell'Egitto, facendolo uscire da questo paese e condurlo verso un paese dove scorre latte e miele.[8] Tale promessa di «liberazione» dalla schiavitù (עֲבֹדָה) da parte di YHWH attraverserà tutta la trama come un filo rosso (Es 3,8; 5,23; 6,6; 12,27; 18,4.8.9.10). Ma le informazioni più interessanti, annunciate ancora in forma prolettica da YHWH, si trovano in Es 3,12, dove si attesta che Mosè non solo dovrà condurre il popolo fuori dall'Egitto ma lo dovrà condurre su di un monte ove «servire Dio» (תַּעַבְדוּן אֶת־הָאֱלֹהִים). Ulteriori elementi prolettici che spingono il lettore a proseguire la lettura con curiosità e *suspense*, si trovano anche in Es 5,1. Qui Mosè e

---

[7] Quando si parla di trama (o intreccio) di rivelazione, da un punto di vista narrativo, si ha a che fare con una situazione di cambiamento: da una non-conoscenza iniziale si passa a una conoscenza finale. Per ulteriori approfondimenti su trama di rivelazione e trama di risoluzione, cf. J.-L. Ska, «*I nostri padri ci hanno raccontato*». *Introduzione all'analisi dei racconti dell'Antico Testamento* (Biblica), Bologna 2012, 39-41.

[8] S. Douglas Waterhouse, «A Land Flowing with Milk and Honey», in *AUSS* 1(1963), 152-166.

Aronne per la prima volta si presentano dal faraone e riportano, in discorso diretto, la richiesta da parte di YHWH di lasciar partire il popolo assieme alla motivazione: «... perché mi celebri una festa nel deserto» (5,1bβ: וְיָחֹגּוּ לִי בַּמִּדְבָּר). Il tipo di festa cui si accenna e il suo carattere cultuale erano già stati indicati da YHWH in Es 3,18 e saranno ribaditi dal popolo in 5,3: «per fare un sacrificio al Signore nostro Dio» (וְנִזְבְּחָה לַיהוָה אֱלֹהֵינוּ). La ragione per cui il faraone dovrebbe lasciar liberi i figli di Israele sembra di natura cultuale. Come si può già iniziare a scorgere, la liberazione è direttamente collegata all'azione cultuale e, come vedremo, coincide con il «servizio cultuale» (שֵׁרֵת) e non con il semplice «servizio» (עֲבֹדָה).

A questo punto si possono porre diverse domande: quando tutte queste anticipazioni si concretizzeranno? Quando il lavoro non sarà più espressione di schiavitù? Il popolo riconquisterà la propria libertà? Quando e dove questo avverrà: al Sinai, nel Tabernacolo o nella terra promessa? In che cosa consisterà concretamente questa libertà recuperata? Secondo alcuni studiosi la soluzione della difficoltà, cioè il passaggio dalla schiavitù alla libertà, avviene con l'evento della teofania al Sinai (c. 19). Secondo altri, invece, soltanto con Giosuè e l'ingresso nella terra promessa, Israele si riapproprierà della propria libertà, proprio perché solo allora sarà strutturato da un'identità giuridica (il Decalogo e il Codice dell'alleanza) e avrà un luogo di culto (il Tabernacolo). Questo è quanto si dovrà verificare.

Il lessico

Nel libro dell'Esodo i termini utilizzati per esprimere la nuova condizione di vita in cui Israele viene a trovarsi fin dall'inizio del racconto sono legati alla radice √עבד, la quale ricorre sia come sostantivo (עֲבֹדָה) sia come verbo (עָבַד). Come sostantivo nel libro dell'Esodo ricorre 17x, mentre come verbo 26x.[9] La figura etimologica עָבַד // עֲבֹדָה, da cui anche עֶבֶד («servo»), indica generalmente l'esecuzione di un servizio o, in senso ampio, il lavoro.[10] In base al contesto, però, l'accezione semantica può variare. Infatti, in Esodo bisogna distinguere due differenti con-

[9] Cf. G. Lisowsky, *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament*, Stuttgart 1958, [2]1981, 1009-1011.1017-1018.

[10] H. Ringgren, «עָבַד», in *TWhAT*, VI, 982-997.

testi: 1) il primo è quello della sezione narrativa dei cc. 1–23, dove sia il sostantivo che il verbo hanno piuttosto a che fare con la condizione di non-libertà in cui si trovano i figli d'Israele, esprimendo il concetto di «servitù» o «schiavitù»; 2) il secondo è quello delle sezioni dei cc. 25–31 e 35–40, cioè il contesto relativo al Tabernacolo. In queste ultime sezioni, la figura etimologica assume il valore semantico di «servizio» offerto liberamente e, di conseguenza, anche la ricaduta teologica è differente. Facciamo notare fin da adesso un dato abbastanza significativo. Mentre il verbo עָבַד lo si può rintracciare abbondantemente nei cc. 1–23, nelle sezioni relative al Tabernacolo è praticamente assente. In Es 27 e nei cc. 30–39 infatti si trova solo il sostantivo עֲבֹדָה.

Per capire meglio quale ruolo e quale valenza semantica assume il termine עֲבֹדָה nelle sezioni del Tabernacolo sarà opportuno rilevare che cosa esso esprime prima nei cc. 1–23 e a che cosa è connesso. Gli elementi che questa figura etimologica intende veicolare sembrano essere intrecciati con le due trame di risoluzione e di rivelazione. Esse coinvolgono sia l'intreccio dei campi semantici di schiavitù/libertà sia l'identità di YHWH. Prendiamo in esame alcuni testi che pensiamo possano chiarire i problemi in discussione. Al c. 1, nei soli vv. 13-14 la figura etimologica עָבַד // עֲבֹדָה ricorre cinque volte:

> [13]Per questo gli Egiziani *fecero lavorare* i figli d'Israele trattandoli duramente. [14]Resero loro amara la vita con un duro *lavoro*, costringendoli nei *lavori* d'argilla e di mattoni e con ogni sorta di *lavoro* nei campi, e a tutti questi *lavori* li obbligarono a *lavorare* con durezza.[11]

Con il sostantivo עֲבֹדָה generalmente si esprime il riferimento a un servizio, ma in questo contesto l'accezione semantica sottolinea il concetto di «servitù» o «schiavitù». Il testo mette in scena la nuova condizione di Israele e la schiavitù descritta ha diverse caratteristiche. Il popolo non ha più il potere di decidere che cosa fare o non fare ma un altro decide e impone che cosa fare. Chi impone la schiavitù determina un *modus vivendi* ripetitivo e non più creativo. Inoltre la persona ridotta in schiavitù deve produrre una quantità di beni definita dal tiranno in una sorta di moderna «catena di montaggio». Il testo più significativo che mette insieme gli elementi di entrambe le trame è Es

[11] La traduzione è della Bibbia CEI (2008) con alcune variazioni sui termini in questione (il corsivo è nostro).

3,7-8. In questo contesto, infatti, accade la teofania nel roveto dove per la prima volta YHWH si presenta a Mosè e dice qualcosa della sua identità:

> 7Il Signore disse: «Ho osservato la miseria del mio popolo in Egitto e ho udito il suo grido a causa dei suoi sorveglianti; conosco infatti le sue sofferenze. 8Sono sceso per *liberarlo* dalla mano dell'Egitto e per farlo uscire da questo paese verso un paese bello e spazioso, verso un paese dove scorre latte e miele...».

L'elemento più significativo che emerge da questo testo è la promessa di libertà pronunciata da YHWH. Da questo testo si evince un ulteriore dato, cioè l'identità del Dio apparso a Mosè; egli si presenta come il liberatore di Israele. Il motivo di tale impegno e intento è dato dal rapporto di alleanza stabilito con i patriarchi (Es 6,6-8). Sebbene l'ultimo riferimento alla schiavitù rappresentata dal termine עֲבֹדָה si trovi in Es 6,9, da un punto di vista narrativo soltanto al c. 15, con il Canto del Mare, si evince che il popolo condotto da Mosè è sfuggito all'ira degli egiziani. Lo stesso termine riaffiora, però, a partire da Es 27,19, cioè nelle sezioni del Tabernacolo. Quale significato assume in questo contesto e con quale valenza semantica?

Il popolo di Israele è adesso arrivato al Sinai dove ha ricevuto da YHWH le tavole delle dieci parole (cc. 19–20) e il Codice dell'alleanza (20,22–23,19). Ed ecco che sul monte Mosè riceve un'altra rivelazione, cioè le istruzioni sul modello di Tabernacolo da dover realizzare (Es 24,17– 25,8-9). Da adesso inizia la sezione dei cc. 25–31 relativa agli ordini divini dati a Mosè e quella dei cc. 35–40 relativa all'esecuzione e realizzazione dell'intero Tabernacolo. In questi due grandi contesti narrativi, nella maggioranza dei casi il termine עֲבֹדָה è riferito sia al lavoro di costruzione in quanto tale sia al servizio reso affinché il progetto si realizzi. Ed è sorprendente che il termine non sia mai riferito al «servizio liturgico».[12] Alcuni esempi presi da Es 27,19 e 35,24 chiariranno questo punto:

---

[12] Nel libro dei Numeri, diversamente da Esodo, il termine in questione ha anche a che fare con un certo tipo di servizio liturgico. Secondo I. Cardellini, invece, in Numeri il termine עֲבֹדָה indica sempre solamente il servizio di trasporto, montaggio e smontaggio del Tabernacolo da parte dei leviti. Dal nostro punto di vista ciò non è scontato, poiché nei contesti letterari di Nm 3,7-8; 8,25-26 e 18,7 il sostantivo עֲבֹדָה va inteso come «service of worship»; cf. I. Cardellini, *I «Leviti», l'esilio e il Tempio*, Roma 2002.

> [19]Tutti gli arredi della Dimora per tutti i suoi servizi (עֲבֹדָתוֹ) e tutti i picchetti come anche i picchetti del recinto saranno di rame.

> [24]Quanti potevano offrire un'offerta in argento o rame ne offrirono per il Signore. Così anche quanti si trovavano in possesso di legno di acacia per qualche opera della costruzione (הָעֲבֹדָה), ne portarono.

Analizzando anche le successive citazioni, il significato del sostantivo è pressoché identico. Cos'è cambiato allora rispetto al riferimento alla condizione di Israele sotto gli egiziani? Che fine ha fatto la schiavitù? Il termine con il quale l'autore (o redattore) delle sezioni esprime la nuova condizione di libertà recuperata è ancora עֲבֹדָה? Siamo certi che sia ancora questo il termine chiave con il quale si intende descrivere la risoluzione della complicazione iniziale? A partire da Es 28 fino al c. 39 un altro termine verrà ad esprimere con frequenza il concetto di «servizio», anche in ambito «liturgico»: il verbo שָׁרַת.[13] Mostriamo solo due delle otto attestazioni:

> Aronne e i suoi figli li indosseranno quando entreranno nella tenda del convegno o quando si avvicineranno all'altare per *officiare* (לְשָׁרֵת) nel santuario, perché non incorrano in una colpa che li farebbe morire (Es 28,43).

> Le vesti liturgiche per *officiare* (לְשָׁרֵת) nel santuario, le vesti sacre del sacerdote Aronne e le vesti dei suoi figli per l'esercizio del sacerdozio (Es 39,41).

In tutti questi casi, il verbo, infatti, è sempre riferito ad Aronne e ai suoi figli in quanto sacerdoti che esercitano il «servizio liturgico». Pertanto, nelle sezioni del Tabernacolo prevale un altro aspetto di questo servizio che assume una valenza semantica differente e nello stesso tempo si pone come risposta e adempimento alle motivazioni di natura cultuale con le quali YHWH e Mosè chiedevano al faraone d'Egitto l'uscita dalla condizione di schiavitù: la celebrazione di sacrifici o di una festa (cf. Es 3,18; 5,1-3; 8,4.23).

---

[13] Cf. Es 28,35.43; 29,30; 30,20; 35,19; 39,1.26.41. Cf. E. Engelken, «שָׁרַת», in *ThWAT*, VIII, 496-507.

L'interpretazione

La declinazione semantica di alcuni termini in contesti differenti esige un'attenta osservazione all'interno del processo narrativo e letterario. Tutto era cominciato con la complicazione-schiavitù del popolo che si muoveva lungo il binario lessicale e semantico della figura etimologica עָבַד // עֲבֹדָה. Essa aveva nel contesto dei capitoli sull'uscita di Israele dall'Egitto la sua più appropriata configurazione. Dal c. 25 in poi sembra aprirsi la seconda parte della storia. La montagna e il deserto rappresentano il *trait d'union* tra i due contesti. Non è avvenuta soltanto la soluzione della difficoltà e la rivelazione, ma anche una duplice trasformazione sociale (dalla schiavitù alla libertà) e geografica (dall'esilio in patria). Sebbene non ci siano dubbi che adesso il popolo realizzi un «lavoro» (עֲבֹדָה) liberamente offerto, esso non coincide con il «servizio liturgico».[14]

È chiaro dunque che si è di fronte a una discontinuità contestuale che determina una discontinuità semantica. Di conseguenza anche la teologia che emerge è differente. Nella prima parte infatti, la condizione di schiavitù sembra rinviare al contesto dell'esilio, lontano dalla patria, sotto un tiranno e fuori da uno spazio sociale di tipo liturgico-cultuale. Nelle sezioni relative al Tabernacolo, invece, sembra essere cambiato il contesto geografico e sociale (il ritorno a Gerusalemme), ed è lo spazio cultuale a determinare la condizione di libertà.[15] In altre parole: soltanto all'interno e a partire dal «tempio» con quello che esso significa (שָׁרַת) un popolo può ri-acquistare la libertà. Il popolo chiedeva di allontanarsi per andare a «celebrare» YHWH e quando questo avverrà significherà la fine della condizione di servitù e di schiavitù.[16] Il nuovo contesto e il nuovo spazio determinano il valore semantico dei termini in questione. Il termine עֲבֹדָה si può configurare adesso come il libero e creativo esprimersi dell'attività del popolo poiché è libero di

[14] Si veda a tal proposito il testo di Es 24,7 che, sebbene non vi sia in esso traccia del termine שָׁרַת, presenta un contesto cultuale. Il testo di Es 24,3-8 si presenta di natura redazionale (post-*P*) e con buone probabilità posteriore anche alle sezioni del Tabernacolo (Es 29) e all'istituzione del culto (Lv 8). Si vedano a tal proposito le osservazioni di J.-L. Ska e la bibliografia ivi segnalata: J.-L. Ska, *Esodo 19–24. La costituzione di Israele* (Dispense PIB), Roma 2009, 99-112, spec. 110.

[15] Cf. M.K. George, *Israel's Tabernacle as Social Space* (SBL 2), Atlanta, GA 2009, 89-135.

[16] Cf. J.-L. Ska, *Il cantiere del Pentateuco. 1. Problemi di composizione e di interpretazione* (Collana Biblica), 2 voll., Bologna 2013, I, 127-130.

poter esercitare l'attività cultuale. Quest'ultima pertanto è *conditio sine qua non* della prima: non c'è libertà se non nella libertà di culto.

Conclusioni

Termini identici rilevati in contesti diversi indicano realtà e teologie differenti. All'interno del libro dell'Esodo, infatti, a livello narrativo non è scontato che lo stesso linguaggio esprima sempre qualcosa di identico. Il sostantivo עֲבֹדָה, che richiamava la «schiavitù» nella prima parte del libro, subisce un cambiamento di senso nel contesto del Tabernacolo. Il nuovo ambiente, cioè quello cultuale (שֶׂרַת), configura e caratterizza tale sostantivo con un significato che è altro rispetto al precedente. Come si è notato, infatti, la discontinuità semantica degli stessi termini rivela una certa diacronia narrativa, mostrando, appunto, la natura redazionale di testi che hanno una storia letteraria, sono cresciuti nella storia del popolo e si sono confrontati con la sua storia. Nel contesto del Tabernacolo sembrano essere cambiate molte cose rispetto alla prima metà del libro dell'Esodo: in primo luogo l'ambiente, poi l'autore (o gli autori) e infine i destinatari. Il *Sitz im Leben* di queste sezioni, infatti, sembra essere quello della comunità gerosolomitana che è ritornata dall'esilio e ha ripreso l'antica attività sociale, e primariamente cultuale, attorno al tempio. Chi scrive, pertanto, necessariamente proveniva ed era legato a quel luogo.

Domenico Lo Sardo
Convento Frati Minori Cappuccini
Piazza della Consolazione, 84
00186 Roma
domenicoesodo@gmail.com

Parole chiave

Tabernacolo – Lavoro – Schiavitù – Servizio cultuale – Libertà

Keywords

Tabernacle – Work – Slavery – Cultic service – Freedom

Sommario

«Il Signore disse: "... sono sceso per *liberarlo* dalla mano dell'Egitto e per *farlo uscire* da questo paese verso un paese bello e spazioso, verso un paese dove scorre latte e miele ..."» (Es 3,7-8). Il programma narrativo divino del libro dell'Esodo ha a che fare con due obiettivi fondamentali: liberare il popolo dalla mano dell'Egitto e condurlo in un altro paese dove potrà vivere liberamente. Attraverso questo lungo percorso costituito da un doppio intreccio, di risoluzione e di rivelazione, gli israeliti non solo passeranno dalla schiavitù alla libertà ma avranno modo di conoscere il Dio che li ha liberati. Il recupero della libertà coinciderà con il passaggio dal lavoro servile al servizio cultuale. Non basta semplicemente sfuggire allo sfruttamento in terra straniera (esilio) per essere liberi. Occorre «ritornare» e «ristabilire» uno spazio e una dimensione liturgico-cultuale (tempio) perché si possa parlare di libertà. Lo spazio cultuale definisce e delinea lo spazio sociale.

Summary

«The Lord said: "... I have come down to *free* them out of the hand of Egypt and to *bring them out* of this land to a good and broad land, to a land flowing with milk and honey ..."» (Ex 3,7-8). The divine narrative programme of the book of Exodus concerns two fundamental objectives: to free the people from the hand of Egypt and to bring them into another land where they can live in freedom. Along this lengthy path constituted by a double plot, of resolution and revelation, the Israelites not only pass from slavery to freedom but are able to know the God who freed them. The recovery of freedom coincides with the passage from slavery to cultic service. To be free, it is not enough to escape from exploitation in a foreign land (exile). It is necessary to «return» and «re-establish» a liturgico-cultic space and dimension (temple) in order to be able to speak of freedom. The cultic space defines and delineates the social space.

GIULIANO ZANCHI

Le migrazioni del cuore

Variazioni di un'immagine tra devozione e *street art*

Verso la fine del Settecento si afferma una particolare devozione al Sacro Cuore di Gesù, che si diffonde attraverso una fortunata pianificazione di immagini che diventano icone di una religiosità affettiva e popolare. La rappresentazione del Sacro Cuore finisce così per identificare il cattolicesimo come tale, ma il tema supera i confini religiosi entrando nell'immaginario di insospettabili perimetri espressivi, dalla comunicazione pubblicitaria all'arte contemporanea, dal cinema all'arte di strada.

«SGUARDI» pp. 96 - € 10,00

EDB Edizioni Dehoniane Bologna

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

Sir 19,20–20,31: vera e falsa saggezza

Introduzione

Dopo aver studiato il brano Sir 18,15–19,17,[1] siamo passati al seguente, Sir 19,20–20,31. Il nostro metodo è lo stesso. Cerchiamo di capire meglio lo svolgimento del pensiero del Siracide sulla base della sua versione greca,[2] non essendo ancora stato ritrovato per intero l'originale ebraico del nonno.[3] Nell'analisi di questo nuovo brano Pancratius C. Beentjes ci ha preceduto con un importante articolo del 1989.[4]

---

[1] S. Bussino – M. Gilbert – R. De Zan – M. Priotto, «Sir 18,15–19,17: preghiera, passioni e parola», in *RivB* 63(2015), 117-136. Le citazioni del libro di Ben Sira, senza alcuna indicazione aggiuntiva (Sir), si riferiscono al testo greco, seguendo la numerazione del testo ebraico H per i capitoli e la numerazione del testo Greco II per i versetti. Le altre versioni del libro sono indicate in questo modo: Sir^{H} (per il testo ebraico), Sir^{Lat} (per il testo latino), Sir^{Pesh} (per il testo della Peshitta). Per le linee del testo greco del prologo si opta per Sir^{Prolog}. Se non diversamente indicato, il testo greco sarà citato utilizzando l'edizione critica di J. Ziegler, *Sapientia Iesu Filii Sirach* (S.VTG 12/2), Göttingen 1965, ^{2}1980.

[2] Cioè Gr I. Non teniamo conto della aggiunte della versione greca lunga (Gr II), sulla quale si può vedere S. Bussino, *The Greek Additions in the Book of Ben Sira* (AnBib. Dissertationes 203), Roma 2013, 283-330.

[3] Non teniamo neppure conto dei versetti ebraici trasmessi dal ms C di Ben Sira, cioè 20,5-7.13.22-23.30-31, sui quali si vedano: P.C. Beentjes, «Some Misplaced Words in Hebrew Manuscript C of Ben Sira», in *Bib* 67(1986), 397-401; Id., «Hermeneutics in the Book of Ben Sira. Some Observations on the Hebrew Ms. C», in *EstBib* 46(1988), 45-59. Questi due articoli sono stati ripresi nel suo volume: P.C. Beentjes, *"Happy the One who Meditates on Wisdom" (SIR. 14,20). Collected Essays on the Book of Ben Sira* (CBET 43), Leuven 2006, 349-354 e 333-347. Si vedano, inoltre, M. Zappella, «Criteri antologici e questioni testuali del manoscritto ebraico C di Siracide», in *RivB* 38(1990), 273-300; J.-S. Rey, «Un nouveau bifeuillet du manuscrit C de la Genizah du Caire», in H. Ausloos – B. Lemmelijn – M. Vervenne (edd.), *Florilegium Lovaniense. Studies in Septuagint and Textual Criticism in Honour of Florentino García Martínez* (BEThL 224), Leuven 2008, 387-416.

[4] P.C. Beentjes, «"Full Wisdom is Fear of the Lord": Context, Composition and Concept», in *EstB* 47(1989), 27-45 (= Beentjes, "*Happy the One*", 87-106).

L'unità di questo brano è stata accuratamente dimostrata da Beentjes. In effetti, era già stata riconosciuta nel 1987 da Patrick W. Skehan e Alexander A. Di Lella.[5] Nel 1997 Johannes Marböck seguiva Beentjes[6] e, nel 2013, Severino Bussino lo seguiva anche lui.[7]

Sir 19,20 comincia un nuovo sviluppo in modo quasi solenne, simile a Sir 1,1.[8] Il termine νόμος in Sir 19,17b e 19,20b serve da aggancio tra il brano precedente e il nostro. Inoltre, la parola σοφία ricorre in ogni versetto di 19,20-23 e ricompare in 20,30-31; il vocabolo σοφία non si legge più nel resto della pericope. Infine 21,1 inizia con il vocativo τέκνον, indicando l'inizio di un nuovo brano.[9]

L'insieme di Sir 19,20–20,31 è articolato in tre sezioni: 19,20-30 svolge la tematica della vera e della falsa saggezza. Seguono altre due sezioni: 20,1-17 tocca l'atteggiamento del saggio e dello stolto nel parlare o nel tacere; 20,18-31 illustra il parlare o il tacere inopportuno.

Sir 19,20-30: vera e falsa saggezza

Ci pare che questi versetti si dividano in quattro strofe: 19,20-22.23-25.26-28.29-30. Ciò significa che, malgrado Beentjes e Skehan – Di Lella, preferiamo unire 19,25 a 19,24: spiegheremo il motivo della nostra scelta.

Ecco il testo greco e la traduzione in italiano di questa prima sezione:

20 πᾶσα **σοφία** φόβος κυρίου,
καὶ ἐν πάσῃ **σοφίᾳ** ποίησις νόμου,

22 καὶ οὐκ ἔστιν **σοφία** πονηρίας ἐπιστήμη,
καὶ οὐκ ἔστιν ὅπου βουλὴ *ἁμαρτωλῶν* φρόνησις.[10]

---

[5] P.W. Skehan – A.A. Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira: A New Translation with Notes* (AncB 39), New York 1987, 295-303, seguiti da J. Corley, *Ben Sira's Teaching on Friendship* (BJS 316), Providence, RI 2002, 159; Id., *Sirach* (NCC.OT 21), Collegeville, PA 2012, 56-59.

[6] J. Marböck, «Structure and Redaction History in the Book of Ben Sira. Review and Prospects», in P.C. Beentjes (ed.), *The Book of Ben Sira in Modern Research* (BZAW 255), Berlin-New York 1997, 61-79, spec. 74.

[7] Bussino, *The Greek Additions*, 283-284.

[8] Cf. Beentjes, «"Full Wisdom"», 35-36.39-40 (= Beentjes, "*Happy the One*", 95. 99-100).

[9] Cf. Beentjes, «"Full Wisdom"», 30 (= Beentjes, "*Happy the One*", 89-90): da solo, questo argomento non è decisivo.

[10] In Sir 19,22ab seguiamo l'edizione critica di A. Rahlfs, *Septuaginta*, Stuttgart 1935, 1979.

23 **ἔστιν πανουργία** καὶ αὕτη βδέλυγμα,
καὶ ἔστιν ἄφρων ἐλαττούμενος **σοφίᾳ**·
24 κρείττων ἡττώμενος ἐν συνέσει ἔμφοβος
ἢ περισσεύων ἐν φρονήσει καὶ παραβαίνων νόμον.
25 **ἔστιν πανουργία** ἀκριβὴς καὶ αὕτη ἄδικος,
καὶ ἔστιν διαστρέφων χάριν τοῦ ἐκφᾶναι κρίμα,

26 ἔστιν πονηρευόμενος συγκεκυφὼς μελανίᾳ,
καὶ τὰ ἐντὸς αὐτοῦ πλήρης[11] δόλου·
27 συγκρύφων πρόσωπον καὶ ἐθελοκωφῶν,
ὅπου οὐκ ἐπεγνώσθη, προφθάσει σε·
28 καὶ ἐὰν ὑπὸ ἐλαττώματος ἰσχύος κωλυθῇ *ἁμαρτεῖν*,
ἐὰν εὕρῃ καιρόν, κακοποιήσει.

29 ἀπὸ ὁράσεως ἐπιγνωσθήσεται ἀνήρ,
καὶ ἀπὸ ἀπαντήσεως προσώπου ἐπιγνωσθήσεται νοήμων·
30 στολισμὸς ἀνδρὸς καὶ γέλως ὀδόντων
καὶ βήματα ἀνθρώπου ἀναγγελεῖ τὰ περὶ αὐτοῦ.

20 Tutta la **sapienza** è timore del Signore
e in ogni **sapienza** il compimento della Legge,
22 e non è **sapienza** conoscere il male
e in una congrega di *peccatori* non c'è intelligenza.

23 **C'è una abilità**, ma abominevole
ed è senza intelligenza chi manca di **sapienza**.
24 Meglio uno di poco intelletto, ma timorato,
che uno molto intelligente, ma trasgressore della Legge.
25 **C'è una abilità** puntigliosa, ma disonesta:
c'è chi corrompe perché esca una sentenza.

26 C'è il malvagio accasciato e nero in volto,
ma il suo intimo è pieno di inganno.
27 Testa bassa, fa il sordo:
quando non è scoperto, ti imbroglia.
28 E se per mancanza di forze gli è impedito di *peccare*,
quando trova l'occasione, farà del male.

29 Dall'aspetto si conosce un uomo,
quando lo si incontra, si riconosce l'assennato.
30 Vestito, denti sorridenti,
portamento di un uomo proclamano quello che è.

---

[11] Qui leggiamo πλήρης, seguendo ZIEGLER: cf. il suo apparato critico e il riferimento a H.S.J. THACKERAY, *A Grammar of the Old Testament in Greek according to the Septuagint*, Cambridge 1909, I, 177.

Beentjes ha mostrato che πᾶσα σοφία deve esser tradotto con «Full wisdom» o, come Skehan, con «The whole of wisdom», cioè «Tutta la sapienza».[12] Questo vale anche per il secondo stico, Sir 19,20b.

Sir 19,20 collega σοφία con due altri concetti importanti per il Siracide, cioè φόβος κυρίου e νόμος. Non è la prima volta che questi concetti si trovano uniti nello stesso versetto. Già prima il Siracide aveva unito i due primi concetti σοφία e φόβος κυρίου in 1,14-20; poi, implicitamente, in 2,16 aveva associato i due ultimi, il timore del Signore e la messa in pratica della Legge, ma in modo meno stretto. In 1,26, σοφία è legata alla messa in pratica dei comandamenti; in 15,1, però, si legge già:

> Chi teme il Signore fa questo
> e chi possiede la Legge la conseguirà [cioè la sapienza].[13]

La prima strofa, 19,20.22, è costruita su un contrasto positivo-negativo tra vera e falsa saggezza. Si tratta di un annuncio del tema della sezione, se non dell'insieme del brano 19,20–20,31. Un'eco si trova forse in 20,30-31; nell'insieme di 19,20–20,31 la parola σοφία appare solo in 19,20.22.23 e 20,30.31.

A nostro parere, la seconda strofa, 19,23-25, include 19,25. C'è una struttura letteraria simile in 19,23 e 19,25. Inoltre, 19,25b allude al precetto di Es 23,6 sulla corruzione del giudice: nella LXX διαστρέφω κρίμα si legge solo in Es 23,6; in Ab 1,4 e qui, in Sir 19,25b, sempre nel senso di un giudizio corrotto. Joseph Knabenbauer spiegava bene questo stico di 19,25b: «qui pervertat κρίμα sententiam iudicialem, ut gratiam patefaciat, ut scil. aliis favorem praestat».[14] Rimandando alla Legge, 19,25b esplicita 19,24b.

A conferma, la terza strofa, 19,26-28, offre il ritratto di un furbo dal comportamento doppio e non ha niente a che fare con l'ingiustizia forense di un corruttore intelligente. Quel furbo si presenta con le sue debolezze, quando, in realtà, è ben capace di nuocere, ingannando o peccando.

---

[12] Beentjes, «"Full Wisdom"», 39-40 (= Beentjes, "*Happy the One*", 98-99).

[13] Cf. anche Sir 36,1-2 = 33,1-2[H] dove il sostantivo «sapienza» è sostituito dal verbo «essere saggio».

[14] J. Knabenbauer, *Commentarius in Ecclesiasticum cum appendice* (Cursus Scripturae Sacrae, II, 6), Parisiis 1902, 223.

L'ultima strofa, 19,29-30, in contrasto con la descrizione negativa del furbo (19,26-28), propone la manifestazione chiara e lucida del vero assennato, cioè del saggio autentico. Così, 19,29-30 rimanda a 19,20, il versetto iniziale della sezione, e 19,22 trova la sua esplicitazione sia in 19,23-25, con la trasgressione della Legge, sia in 19,26-28, con il ritratto del furbo dall'atteggiamento doppio: sembra inoffensivo, ma, di fatto, aspetta solo l'occasione per imbrogliare e peccare.

In questa sezione, il Siracide pone agli estremi alcuni elementi della figura del vero saggio e, al centro, due descrizioni di gente colpevole. Capìta così, la sezione si struttura in una maniera regolare:

19,20.22: due versetti introduttivi
19,23-25: tre versetti descrittivi
19,26-28: tre versetti descrittivi
19,29-30: due versetti conclusivi.

Si può anche vedere in 19,20-25 il contrasto fondato sul compimento o no della Legge e, in 19,26-30, l'altro contrasto tra chi si nasconde e chi si manifesta. Questo secondo contrasto sarà ripreso alla fine del brano, in 20,30-31.

Sir 20,1-17: saggio e stolto – parlare o tacere

Questa seconda sezione si divide in quattro strofe: 20,1-4.5-8.9-12.13-17; si uniscono a due a due: 20,1-4.5-8, sul discernimento tra parola e silenzio, e 20,9-12.13-17, su alcuni paradossi sull'acquisire e sul donare dello stolto. Ecco il testo greco e la nostra traduzione:

1 **ἔστιν** ἔλεγχος ὃς οὐκ ἔστιν ὡραῖος,
καὶ ἔστιν *σιωπῶν* καὶ αὐτὸς φρόνιμος.
2 ὡς καλὸν ἐλέγξαι ἢ θυμοῦσθαι,
3 καὶ ὁ ἀνθομολογούμενος ἀπὸ ἐλαττώσεως κωλυθήσεται.
4 ἐπιθυμία εὐνούχου ἀποπαρθενῶσαι νεάνιδα,
οὕτως ὁ ποιῶν ἐν βίᾳ κρίματα.

5 **ἔστιν** *σιωπῶν* εὑρισκόμενος ***σοφός***,
καὶ ἔστιν μισητὸς ἀπὸ πολλῆς λαλιᾶς.
6 **ἔστιν** *σιωπῶν* οὐ γὰρ ἔχει ἀπόκρισιν,
καὶ ἔστιν *σιωπῶν* εἰδὼς *καιρόν*.
7 ἄνθρωπος ***σοφός*** σιγήσει ἕως *καιροῦ*,
ὁ δὲ λαπιστὴς καὶ ἄφρων ὑπερβήσεται *καιρόν*.
8 ὁ πλεονάζων λόγῳ βδελυχθήσεται,
καὶ ὁ ἐνεξουσιαζόμενος μισηθήσεται.

9 **ἔστιν** εὐοδία ἐν κακοῖς ἀνδρί,
καὶ ἔστιν εὕρεμα εἰς ἐλάττωσιν.
10 **ἔστιν** *δόσις*, ἣ οὐ λυσιτελήσει σοι,
καὶ ἔστιν *δόσις*, ἧς τὸ ἀνταπόδομα διπλοῦν.
11 **ἔστιν** ἐλάττωσις ἕνεκεν δόξης,
καὶ ἔστιν ὃς ἀπὸ ταπεινώσεως ἦρεν κεφαλήν.
12 **ἔστιν** ἀγοράζων πολλὰ ὀλίγου
καὶ ἀποτινύων αὐτὰ ἑπταπλάσιον.

13 ὁ σοφὸς ἐν λόγῳ[15] ἑαυτὸν **προσφιλῆ** ποιήσει,
χάριτες δὲ *μωρῶν* ἐκχυθήσονται.
14 *δόσις ἄφρονος* οὐ λυσιτελήσει σοι,
οἱ γὰρ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ ἀνθ' ἑνὸς πολλοί·
15 ὀλίγα δώσει καὶ πολλὰ ὀνειδίσει
καὶ ἀνοίξει τὸ στόμα αὐτοῦ ὡς κῆρυξ·
σήμερον δανιεῖ καὶ αὔριον ἀπαιτήσει,
μισητὸς ἄνθρωπος ὁ τοιοῦτος.
16 *μωρὸς* ἐρεῖ οὐχ ὑπάρχει μοι **φίλος**,
καὶ οὐκ ἔστιν χάρις τοῖς *ἀγαθοῖς* μου·
οἱ ἔσθοντες τὸν ἄρτον μοῦ[16] φαῦλοι γλώσσῃ,
17 ποσάκις καὶ ὅσοι καταγελάσονται αὐτοῦ;

1 **C'è** un rimprovero che è fuori stagione
e c'è *chi tace* ed è prudente.
2 Meglio rimproverare che covare l'ira,
3 ma chi si riconosce colpevole evita l'umiliazione.
4 Passione d'eunuco per deflorare una ragazza:
così chi fa giustizia con violenza.

5 **C'è** *chi tace* ed è ritenuto ***saggio***
e c'è chi è odiato per la sua loquacità.
6 **C'è** *chi tace* perché non ha risposta
e c'è *chi tace*, sapendo che non è il *momento*.
7 L'uomo ***saggio*** starà zitto sino al *momento* giusto,
il fanfarone, per di più stolto, non tiene conto del *momento*.

---

[15] Seguiamo il ms. B: λόγῳ. ZIEGLER preferisce correggere il greco sulla base del ms. C del testo ebraico di Ben Sira e propone ὀλίγοις.

[16] τὸν ἄρτον μοῦ, «il mio pane»: così almeno il ms B (Vaticanus), il ms 248 e la versione siriaca (N. CALDUCH-BENAGES – J. FERRER – J. LIESEN, *La sabiduría del escriba. Wisdom of the Scribe* [BM 26], Estella 2003, 142-143). La versione latina mette *illius* sia in 20,16b che in 20,16c, togliendo dunque ogni parola diretta dello stolto. Malgrado ZIEGLER, *Sapientia*, 218, e SKEHAN – DI LELLA, *The Wisdom of Ben Sira*, 297 (senza spiegazione), seguiamo la *RSV*, la *NEV*, la *NBE*, la *BJ* e *La Bibbia. Nuovissima versione dai testi originale*, Roma-Torino 1983, 1068.

8 Chi esagera con la parola sarà detestato
e chi abusa del suo potere sarà odiato.
9 **C'è** una fortuna per l'uomo nelle disgrazie
e c'è un trovare che si tramuta in perdita.
10 **C'è** un *dono* che non ti servirà
e c'è un *dono* che rende il doppio.
11 **C'è** una perdita causata dalla gloria
e c'è chi dall'umiliazione alza la testa.
12 **C'è** chi compra molte cose per poco
e chi le paga sette volte tanto.[17]

13 Il saggio con la parola si renderà **amabile**,
ma le cortesie degli *stolti*: pura perdita.
14 Il *dono* di uno *stolto* non ti servirà,
invece di uno gli occhi suoi sono molti.
15 Darà poco, ma rinfaccerà molto
e aprirà la bocca come un banditore:
oggi presta, domani richiederà:
odioso, quell'uomo.
16 Lo *stolto* dirà: «Non ho un **amico**,
non c'è 'grazie' per i miei *doni*:
male lingue, quelli che mangiano il mio pane».
17 Quanti e quante volte si burleranno di lui?

Le due prime strofe di questa sezione, 20,1-4.5-8, sono concatenate non soltanto perché oppongono un uso smodato della parola al silenzio opportuno, ma anche perché 20,1a introduce 20,2-4, mentre 20,1b sarà sviluppato in 20,5-8. In questo senso, 20,1ab serve da annuncio del tema di 20,1-8.

Secondo 20,1a, rimproverare l'altro può essere inopportuno, ma questa affermazione generica non vale sempre: può capitare che rimproverare sia preferibile a un eventuale impeto di collera, che potrebbe essere difficile da controllare (20,2). Rimane vero che non è necessario rimproverare qualcuno, se, spontaneamente, confessa la sua colpevolezza (20,3). Non serve neppure il rimprovero se è fatto sotto l'impulso dell'ira (20,4a); rassomiglia all'eunuco violentatore: è inutile (20,4a) ed è come uno che fosse violentemente pacifista!

[17] Spesso questo stico è capito nel senso: «ma lo paga sette volte troppo». Cf. Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 296; *TOB* con nota; *BJ*; ecc. In 20,9-12, però, ogni versetto pone un'antitesi tra i due stichi.

Nella seconda strofa, 20,5-8, si loda il silenzio del saggio che aspetta il καιρός, il momento opportuno per parlare. Il contesto può essere ancora quello del rimprovero, ma può anche essere più ampio, anzi generale. Chi controlla la sua lingua sarà riconosciuto saggio (20,5a.6b.7a), mentre chi non la controlla (20,5b.7b), anzi chi vuol parlare senza freno e senza limiti (20,8a), è decisamente stolto; peggio, chi impone a forza il suo discorso è per questo odiato (20,5b.8b).

Le due strofe seguenti, 20,9-12.13-17, toccano i problemi dell'acquisto, in particolare quelli del dono (20,9-12). Poi ritorna il tema della parola; si contrappongono quella del saggio (20,9a), quella dello stolto che regala un dono (20,13b.15b.16) e quella della gente che ha ricevuto un dono dello stolto (20,17).

La prima strofa (20,9-12) è totalmente strutturata dalla stessa anafora: ogni versetto comincia con ἔστιν... e il secondo stico con καὶ ἔστιν..., «c'è... e c'è...». Questa doppia anafora era già stata usata in 19,23.25 con stichi paralleli; in 20,1.5.6 è usata con stichi antitetici. In 20,9-12 questa doppia anafora prende la forma di un ritornello:[18] ogni versetto contrappone conseguenze contrarie di fatti comuni:

positivo: nelle disgrazie, una fortuna (20,9a)
negativo: una trovata diviene perdita (20,9b)
negativo: un *dono* inutile (20,10a)
positivo: un *dono* che rende (20,10b)
negativo: la gloria causa perdita (20,11a)
positivo: un'umiliazione rialza (20,11b)
positivo: uno compra molto con poco (20,12a)
negativo: un altro lo paga troppo (20,12b).

Questo schema permette di vedere, da un versetto all'altro, l'alternanza continua di positivo e di negativo, con una variazione stilistica accurata. Si vede anche l'uso delle parole perdita e *dono* che avranno un ruolo importante nella strofa finale (20,13b: perdita; 20,14a.16b: *dono* e *doni*). Così, le due ultime strofe hanno qualche aggancio verbale tra loro. Si può anche osservare che in 20,9-10 si tratta di fatti indipendenti dalla volontà, mentre in 20,11-12 viene evidenziato il ruolo della persona.

---

[18] Beentjes, «"Full Wisdom"», 38-39 (= Beentjes, "*Happy the One*", 97-98), ne offre un'analisi più dettagliata. Si può notare anche che questa anafora era già stata usata dal Siracide in 4,21 e che non compare mai più dopo 20,11.

L'ultima strofa della sezione, 20,13-17, agganciata alla precedente, come è stato appena detto, stabilisce un contrasto tra il saggio e lo stolto: il primo si rende προσφιλής, amabile, mentre lo stolto riconosce che non ha nessun amico, φίλος. Infatti, tutta la strofa, salvo il primo stico, è dedicata allo stolto che fa *doni* in pura perdita (20,13b.14a.15a): lui ne parla (20,15-16) e ne parlano, burlandosene, anche quelli ai quali ha regalato qualcosa (20,17).

D'altra parte, l'unica menzione del saggio che parla (20,13a) è in contrasto con le due prime della sezione, dove il saggio tace (20,1b.5a.7a). In 20,13a il saggio parla in un modo tale che gli amici non gli mancano, al contrario dello stolto (20,16a).

Infine, questa strofa rimanda a quella che apriva il brano precedente in 18,15-18, sulla parola cortese o scortese che accompagna un dono fatto a qualcuno. C'è dunque un legame inclusivo tra il brano precedente e questo. In 18,15-18 il Siracide dava un consiglio e lo giustificava; in 20,13-17, il ritratto è quasi fotografico.

Sir 20,18-31: parole o silenzio, ambedue inopportuni

Quest'ultima sezione del brano si divide in quattro strofe. Le prime tre hanno tre versetti ciascuna e la quarta, cinque. Tutte e quattro presentano diversi pericoli o mancanze nell'uso della parola: per lapsus o inopportunità (20,18-20), per vergogna o rispetto umano (20,21-23), quando si mente continuamente (20,24-26) e quando i regali impediscono al saggio di esprimersi (20,27-31).

Diamo qui il testo greco e la nostra traduzione.

18 ὀλίσθημα ἀπὸ ἐδάφους μᾶλλον ἢ ἀπὸ γλώσσης,
οὕτως πτῶσις κακῶν κατὰ σπουδὴν ἥξει.
19 ἄνθρωπος ἄχαρις μῦθος *ἄκαιρος*·
ἐν **στόματι** ἀπαιδεύτων ἐνδελεχισθήσεται.
20 ἀπὸ **στόματος** μωροῦ ἀποδοκιμασθήσεται παραβολή·
οὐ γὰρ μὴ εἴπῃ αὐτὴν *ἐν καιρῷ* αὐτῆς.

21 **ἔστιν** κωλυόμενος ἁμαρτάνειν ἀπὸ ἐνδείας,
καὶ ἐν τῇ ἀναπαύσει αὐτοῦ οὐ κατανυγήσεται.
22 **ἔστιν** *ἀπολλύων* τὴν ψυχὴν αὐτοῦ δι' αἰσχύνην,
καὶ ἀπὸ ἄφρονος προσώπου *ἀπολεῖ* αὐτήν.
23 **ἔστιν** χάριν αἰσχύνης ἐπαγγελλόμενος φίλῳ,
καὶ ἐκτήσατο αὐτὸν ἐχθρὸν δωρεάν.

24 μῶμος πονηρὸς ἐν ἀνθρώπῳ **ψεῦδος**,
ἐν στόματι ἀπαιδεύτων ἐνδελεχισθήσεται.

25 αἱρετὸν κλέπτης ἢ ὁ ἐνδελεχίζων **ψεύδει**,
ἀμφότεροι δὲ *ἀπώλειαν* κληρονομήσουσιν.
26 ἦθος ἀνθρώπου **ψευδοῦς** ἀτιμία,
καὶ ἡ αἰσχύνη αὐτοῦ μετ' αὐτοῦ ἐνδελεχῶς.

27 ὁ **σοφὸς** ἐν λόγοις[19] προάξει ἑαυτόν,
καὶ ἄνθρωπος φρόνιμος *ἀρέσει μεγιστᾶσιν*.
28 ὁ ἐργαζόμενος γῆν ἀνυψώσει θιμωνιὰν αὐτοῦ,
καὶ ὁ *ἀρέσκων μεγιστᾶσιν* ἐξιλάσεται ἀδικίαν.
29 ξένια καὶ δῶρα ἀποτυφλοῖ ὀφθαλμοὺς **σοφῶν**
καὶ ὡς φιμὸς ἐν στόματι ἀποτρέπει ἐλεγμούς.
30 **σοφία** *κεκρυμμένη* καὶ θησαυρὸς ἀφανής,
τίς ὠφέλεια ἐν ἀμφοτέροις;
31 κρείσσων ἄνθρωπος *ἀποκρύπτων* τὴν μωρίαν αὐτοῦ
ἢ ἄνθρωπος *ἀποκρύπτων* τὴν **σοφίαν** αὐτοῦ.[20]

18 Meglio scivolare per il pavimento che per la lingua,
così la caduta dei malvagi giunge rapida.
19 Uomo grossolano: battute *inopportune*,
in **bocca** ai maleducati si moltiplicano.
20 Non si apprezza un proverbio dalla **bocca** di uno stolto:
non lo dice mai *a proposito*.

21 **C'è chi** non può peccare per indigenza
e nel suo riposo non avrà rimorso.
22 **C'è chi** *si rovina* per rispetto umano
e davanti allo stolto *si perde*.
23 **C'è chi** per rispetto umano fa promesse all'amico
e si procura un nemico gratuitamente.

---

[19] Come in 20,13a (cf. nota 15), anche qui non seguiamo Ziegler, *Sapientia*, 219, ma i mss, che scrivono λόγοις. Beentjes, «"Full Wisdom"», 43-44 (= Beentjes, "*Happy the One*", 102-104), giustifica accuratamente questa scelta.

[20] I due versetti di 20,30-31 si ritrovano in 41,14b-15, sia in greco che in ebraico. Cf. O. Rickenbacher, *Weisheitsperikopen bei Ben Sira* (OBO 1), Fribourg 1972, 101-104; P.C. Beentjes, «The Reliability of the Text Editions in Ben Sira 41,14-16: A Case Study in Repercussions on Structure and Interpretation», in *Bijdragen* 49(1988), 188-194, ripreso nel suo volume "*Happy the One*", 293-299; F.V. Reiterer, «Review of Recent Research on the Book of Ben Sira (1980-1996)», in Beentjes (ed.), *The Book of Ben Sira*, 23-60, spec. 28-32; A. Piwowar, *La vergogna come criterio della fama perpetua. Studio esegetico-teologico di Sir 40,1–42,14*, Katowice 2006, 258-262. La differenza tra 20,30-31 e 41,14b-15 viene dal fatto che, a nostro parere, malgrado una prima proposta di Beentjes, «Reliability», 193 (= Beentjes, "*Happy the One*", 298), cambiata nel suo articolo «"Full Wisdom"», 34 e 45 (= Beentjes, "*Happy the One*", 94 e 105), i due versetti 20,30-31 concludono il brano, mentre 41,14b-15 introducono una lunga pericope sulla vergogna (41,16–42,8).

24 Brutta macchia nell'uomo la **menzogna**;
in bocca ai maleducati si moltiplica.
25 Preferibile un ladro a un **mentitore** incallito;
ambedue, però, avranno in sorte *la rovina*.
26 Il vezzo del **bugiardo** è disonore
e la vergogna l'accompagna continuamente.

27 Il **saggio** con le parole si farà notare
e un uomo intelligente *piace ai grandi*.
28 Chi davvero lavora la terra aumenterà il raccolto
e chi *piace ai grandi* otterrà grazia per un'ingiustizia.
29 Regali e doni accecano gli occhi dei **saggi**
e, come bavaglio sulla bocca, soffocano la critica.
30 **Sapienza** *nascosta* e tesoro occulto
quale utilità nell'una e nell'altro?
31 Meglio chi *nasconde* la sua stoltezza
di chi *nasconde* la sua **sapienza**.

La prima strofa, 20,18-20, enumera tre casi di parole non opportune, fuori luogo. Primo, commettere un errore, un peccato, con la lingua: è il fatto di gente cattiva. Secondo, moltiplicare battute nel momento sbagliato (ἄκαιρος): così capita all'uomo ἄχαρις, sgradevole, grossolano, e all'ἀπαίδευτος, al maleducato. Terzo, e forse il peggiore, come diceva già Pr 26,7b.9b, un *mashal* nella bocca di uno stolto: non giunge mai al momento giusto.

La seconda strofa, 20,21-23, presenta tre versetti con la stessa struttura letteraria: ἔστιν... καί..., più semplice di quella che abbiamo visto sopra.[21] Il primo versetto parte da lontano: per mancanza di mezzi o di forze, la povertà impedisce a un tale di commettere certi peccati e, di conseguenza, questi non conosce rimorsi. Al caso della povertà, i due versetti seguenti oppongono la vergogna, un sentimento che inibisce, che impedisce di dire ciò che uno pensa. È preferibile tradurre questo sentimento (αἰσχύνη) con «rispetto umano»: se uno non ha il coraggio di contraddire uno stolto, è perso. Peggio ancora: l'uomo, inibito, ha fatto promesse imprudenti a un amico che gli chiedeva qualcosa, ma, non potendo adempiere ciò che ha promesso, vede l'amico trasformarsi in nemico!

La terza strofa, 20,24-26, vitupera chi mente continuamente: il radicale ψευδ- appare nel primo stico dei tre versetti. In 20,24b si riprende

[21] Cf. nota 18.

20,19b: anche la menzogna abituale è propria dei *maleducati*. Il bugiardo incallito è peggio del ladro, ma tutti e due andranno in *rovina*, come l'uomo inibito che non sa resistere a uno stolto (20,22). *Vergogna* senza fine per un tale bugiardo. Si noti la triplice ricorrenza del radicale ἐνδελεχ- (20,24b.25a.26b), dopo 20,19b: per chi mente sempre,[22] vergogna per sempre!

La quarta strofa, 20,27-31, inizia mostrando il successo della parola di un saggio presso i potenti di questo mondo (20,27). Può capitare, però, che questo saggio riesca a ottenere dal potere il perdono[23] per uno che ha commesso un'ingiustizia (20,28): faccia ben attenzione a non intercedere per motivi che sanno di corruzione (20,29a).[24] L'espressione: «i doni accecano gli occhi dei saggi» è una citazione *ad litteram* di Dt 16,19^{LXX}. Inoltre, il saggio faccia ben attenzione a non accettare regali dal potere, così da non aver più la libertà di criticarlo (20,29b).

I due ultimi versetti, 20,30-31, concludono il passo precedente:[25] il saggio imbavagliato da regali si sente forzato a nascondere il suo parere vero, la sua saggezza. Rassomiglia a un tesoro occulto ed è diventato inutile (20,30). Meglio ancora uno stolto che, tacendo, non rivela la sua stupidità (20,31); anzi, secondo Pr 17,28, è considerato saggio! In 20,20, sulle orme di Pr 12,23b e di Sir 13,16b, il Siracide aveva criticato lo stolto incapace di chiudere la bocca. È vero che, per Sir 20,1b.5a, colui che tace è ritenuto saggio o prudente, ma il contesto è diverso: tace perché non è il momento opportuno per parlare. Invece, in 20,30-31, versetti collegati con 20,29, il silenzio del saggio rivela una mancanza di coraggio e probabilmente una colpevolezza. In questo senso, i versetti di 20,30-31 s'inseriscono perfettamente nel contesto precedente.

Questa sezione ha dunque mostrato diversi contesti nei quali il parlare non conviene: le parole dello stolto perché sempre fuori posto, e quelle dell'uomo corrotto perché inibito e intimidito. Le parole del bu-

---

[22] In 7,12-13 si sconsiglia la menzogna continua (7,13b: ἐνδελεχισμός). Nel ms. A di Ben Sira, Sir^{H} 7,12 è diverso.

[23] In 3,3.30; 5,6, il verbo ἐξιλάσεται significa, come qui, «otterrà il perdono di...», con l'accusativo.

[24] Di nuovo, Knabenbauer, *Commentarius*, 234, spiega: «Qui favore principum gaudent, facile ab aliis sollicitantur, ut apud principes intercedant. Iis igitur valde cavendum est, ne se corrumpi sinant ad rem iniustam promovendam».

[25] Sul collegamento di 20,30-31 con 20,29, cf. Beentjes, «"Full Wisdom"», 45 (= Beentjes, "*Happy the One*", 105).

giardo sono da condannare, ma, forse peggio di tutto, il saggio imbavagliato da regali vale meno di uno stolto che chiude la bocca. Il Siracide usa tre volte in questa terza sezione un *Tob-spruch*, cioè un proverbio comparativo esplicito iniziando con le parole κρείσσων... ἤ..., «meglio... che...»: in 20,18a.25a, ambedue su un solo stico, e in 20,31a su due stichi. La medesima formula è già stata usata in 19,24 su due stichi, nella prima sezione, e in 20,2 su un solo stico, nella seconda.[26]

Sir 19,20–20,31: struttura d'insieme

Nel 1989 Pancratius C. Beentjes ne aveva rilevato alcuni aspetti interessanti.[27] Riprendiamo qui gli elementi letterari più evidenti.

L'inizio dell'insieme del brano, 19,20.22, riassume i temi principali delle prime pericopi del libro: la sapienza (1,1-10), il timor di Dio (1,11-20) e il compimento della Legge (1,25-27). Il tema della sapienza ritorna soltanto in 20,30-31, ma senza i temi del timor di Dio e del compimento della Legge. Più avanti, concludendo forse tutti i brani precedenti sin da 18,15, Sir 23,27 collega il timor di Dio con il compimento della Legge,[28] prima di dare la parola alla Sapienza stessa (24,1-22). Nel nostro brano, 19,20–20,31, il termine σοφία, saggezza, ricorre solo in 19,20.22.23 e 20,30-31. Invece nel nostro brano il timor di Dio vi appare solo in 19,24a con la parola ἔμφοβος, timorato, in opposizione al trasgressore della Legge in 19,24b. Inoltre, da una parte, la strofa sulla menzogna, 20,24-26, potrebbe rimandare al precetto della Legge in Lv 19,11^{LXX}: «non rubare, non mentire», anche se il Siracide preferisce il ladro al bugiardo (20,25a). Dall'altra, 20,29a cita Dt 16,19b, che giustifica il precetto della Legge che proibisce al giudice di accettare regali. Questi fatti collegano 19,23-25 e 20,24-26.27-29, sia nel campo giudiziario – un uomo abile, ma disonesto – sia nella vita ordinaria di tutti – il bugiardo.

---

[26] Cf. già 10,27 su due stichi; 16,3cd: uno in ciascuno stico; 18,16b su uno stico; dopo la nostra sezione, di nuovo in 23,27 su due stichi.

[27] Beentjes, «"Full Wisdom"», spec. 31-32 e 40-42 (= Beentjes, "*Happy the One*", spec. 91 e 100-102).

[28] N. Calduch-Benages, «Ben Sira 23:27 – A Pivotal Verse», in N. Calduch-Benages (ed.), *Wisdom for Life. Essays Offered to Honor Prof. Maurice Gilbert, SJ* (BZAW 445), Berlin-Boston, MA 2014, 186-200.

Continuando la ricerca sulla struttura globale del brano, osserviamo che il tema del ἁμαρτεῖν/ἁμαρτάνειν, «peccare», annunciato con la parola ἁμαρτωλῶν, «peccatori», in 19,22, è esplicito in 19,28 e in 20,21; non ricorre altrove nel brano.

Fin qui, queste osservazioni conducono a proporre lo schema seguente per la struttura dell'insieme:

A. saggezza: 19,20.22
  B. Legge: 19,23-25
    C. impedito di peccare: 19,26-28

    C'. impedito di peccare: 20,21-23
  B'. Legge: 20,24-26.27-29
A'. saggezza: 20,30-31

La sezione centrale del nostro brano, 20,1-17, non entra in questo schema. Tuttavia, si può forse mostrare qualche elemento di struttura letteraria che permetta di capire il posto specifico di questa seconda sezione nello struttura d'insieme? Ne vediamo tre.

Il primo è l'uso dell'anafora ἔστιν... καί, seguito o no da ἔστιν. Nella *prima* sezione, 19,20-30, questa anafora appare tre volte: in inclusione nella seconda strofa, 19,23-25, e all'inizio della terza strofa, 19,26-28. Nella *terza* sezione, 20,18-31, l'anafora compare altre tre volte: in tutti e tre i versetti della seconda strofa, 20,21-23. Nella *seconda* sezione, 20,1-17, l'anafora appare, invece, sette volte: due volte nel primo versetto della prima strofa (20,1ab); poi, nei due primi versetti della seconda strofa, cioè in 20,5-6; infine, si ritrova ancora in ogni versetto della terza strofa, 20,9-12. L'anafora unisce dunque le tre sezioni; in tutto il libro, è caratteristica del brano 19,20–20,31,[29] ma, nella seconda sezione, è molto più frequente e rivela probabilmente l'importanza di questa seconda sezione, forse la centralità del suo tema: l'ambiguità della parola o del silenzio per il saggio e per lo stolto.

Il secondo riguarda l'uso delle parole «saggio» e «stolto», che non compaiono nella *prima* sezione, 19,20-30. Nella *seconda* sezione, 20,1-17, invece, la parola σοφός, «saggio», ricorre nella seconda strofa

[29] Beentjes, «"Full Wisdom"», 37 (= Beentjes, "*Happy the One*", 96), aveva osservato questa caratteristica.

(20,5a.7a) e nella quarta (20,13a), mentre, per parlare dello stolto, il Siracide utilizza in alternanza due termini greci: ἄφρων in 20,7b.14a e μωρός in 20,13b (al plurale).16a, cioè nella seconda e nella quarta strofa. D'altra parte, nella *terza* sezione, 20,18-31, lo stolto è menzionato due volte, sempre con parole alternate: μωρός nell'ultimo versetto della prima strofa (20,20a) e ἄφρων al centro della seconda strofa (20,22b), mentre il saggio (20,27a) o i saggi (20,29a) sono menzionati nella quarta strofa. Queste parole antitetiche ricorrono dunque agli estremi della sezione e mai a confronto, come lo erano nella seconda sezione. Questa seconda sezione offre allora un'altra caratteristica da tener presente.

Il terzo elemento riguarda la ricorrenza del *Tob-spruch* in 19,23, in 20,2 e in 20,18.31. Se si considera 19,20.22 l'annuncio del tema, il primo *Tob-spruch* appare su due stichi nella *prima* sezione al centro della seconda strofa, 19,23-25, dove si inserisce tra due versetti che cominciano ambedue con «C'è... e c'è...». Il secondo *Tob-spruch* si trova all'inizio della *seconda* sezione, in 20,2, costituito da un solo stico a seguito di un distico con «C'è... e c'è...» (20,1ab). Il terzo *Tob-spruch* si legge all'inizio della *terza* sezione, in 20,18a, di nuovo un solo stico, ma senza essere preceduto da un versetto con «C'è... e c'è...». Sempre nella terza sezione, l'ultimo versetto, 20,31, riprende la forma lunga del *Tob-spruch* su due stichi, esattamente come il primo in 19,24. L'inizio di ciascuna sezione ci pare così ben indicato.[30]

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

Prima sezione - Sir 19,20-30: Vera e falsa saggezza

19,20-22

20 πᾶσα **σοφία** φόβος κυρίου,	Tutta la **sapienza** è timore del Signore
καὶ ἐν πάσῃ **σοφίᾳ** ποίησις νόμου,	e in ogni **sapienza** il compimento della Legge
22 καὶ οὐκ ἔστιν **σοφία** πονηρίας ἐπιστήμη,	e non è **sapienza** conoscere il male
καὶ οὐκ ἔστιν ὅπου βουλὴ *ἁμαρτωλῶν*	e in una congrega di *peccatori* non c'è
φρόνησις.	intelligenza.

19,23-25

23 **ἔστιν πανουργία** καὶ αὕτη βδέλυγμα,	**C'è una abilità**, ma abominevole
καὶ ἔστιν ἄφρων ἐλαττούμενος **σοφίᾳ**·	ed è senza intelligenza chi manca di **sapienza**.

[30] Ampliamo dunque le osservazioni fatte da Beentjes, «"Full Wisdom"», 37 (= Beentjes, "*Happy the One*", 97).

[24] κρείττων ἡττώμενος ἐν συνέσει ἔμφοβος ἢ περισσεύων ἐν φρονήσει καὶ παραβαίνων νόμον.	Meglio uno di poco intelletto, ma timorato, che uno molto intelligente, ma trasgressore della Legge.
[25] **ἔστιν πανουργία** ἀκριβὴς καὶ αὕτη ἄδικος, καὶ ἔστιν διαστρέφων χάριν τοῦ ἐκφᾶναι κρίμα,	**C'è una abilità** puntigliosa, ma disonesta: c'è chi corrompe perché esca una sentenza.

19,26-28

[26] ἔστιν πονηρευόμενος συγκεκυφὼς μελανίᾳ, καὶ τὰ ἐντὸς αὐτοῦ πλήρης δόλου· [27] συγκρύφων πρόσωπον καὶ ἐθελοκωφῶν, ὅπου οὐκ ἐπεγνώσθη, προφθάσει σε· [28] καὶ ἐὰν ὑπὸ ἐλαττώματος ἰσχύος κωλυθῇ *ἁμαρτεῖν*, ἐὰν εὕρῃ καιρόν, κακοποιήσει.	C'è il malvagio accasciato e nero in volto, ma il suo intimo è pieno di inganno. Testa bassa, fa il sordo: quando non è scoperto, ti imbroglia. E se per mancanza di forze gli è impedito di *peccare*, quando trova l'occasione, farà del male.

19,29-30

[29] ἀπὸ ὁράσεως ἐπιγνωσθήσεται ἀνήρ, καὶ ἀπὸ ἀπαντήσεως προσώπου ἐπιγνωσθήσεται νοήμων· [30] στολισμὸς ἀνδρὸς καὶ γέλως ὀδόντων καὶ βήματα ἀνθρώπου ἀναγγελεῖ τὰ περὶ αὐτοῦ.	Dall'aspetto si conosce un uomo, quando lo si incontra, si riconosce l'assennato. Vestito, denti sorridenti, portamento di un uomo proclamano quello che è.

Seconda sezione - Sir 20,1-17: Saggio e stolto – parlare o tacere?

20,1-4

[1] **ἔστιν** ἔλεγχος ὃς οὐκ ἔστιν ὡραῖος, **καὶ ἔστιν** *σιωπῶν* καὶ αὐτὸς φρόνιμος. [2] ὡς καλὸν ἐλέγξαι ἢ θυμοῦσθαι, [3] καὶ ὁ ἀνθομολογούμενος ἀπὸ ἐλαττώσεως κωλυθήσεται. [4] ἐπιθυμία εὐνούχου ἀποπαρθενῶσαι νεάνιδα, οὕτως ὁ ποιῶν ἐν βίᾳ κρίματα.	**C'è** un rimprovero che è fuori stagione **e c'è** *chi tace* ed è prudente. Meglio rimproverare che covare l'ira, ma chi si riconosce colpevole evita l'umiliazione. Passione d'eunuco per deflorare una ragazza: così chi fa giustizia con violenza.

20,5-8

[5] **ἔστιν** *σιωπῶν* εὑρισκόμενος ***σοφός***, **καὶ ἔστιν** μισητὸς ἀπὸ πολλῆς λαλιᾶς· [6] **ἔστιν** *σιωπῶν* οὐ γὰρ ἔχει ἀπόκρισιν, **καὶ ἔστιν** *σιωπῶν* εἰδὼς *καιρόν*. [7] ἄνθρωπος ***σοφός*** σιγήσει ἕως *καιροῦ*, ὁ δὲ λαπιστὴς καὶ ἄφρων ὑπερβήσεται *καιρόν*. [8] ὁ πλεονάζων λόγῳ βδελυχθήσεται, καὶ ὁ ἐνεξουσιαζόμενος μισηθήσεται.	**C'è** *chi tace* ed è ritenuto ***saggio*** **e c'è** chi è odiato per la sua loquacità. **C'è** *chi tace* perché non ha risposta **e c'è** *chi tace* sapendo che non è il *momento*. L'uomo ***saggio*** starà zitto sino al *momento* giusto, il fanfarone, per di più stolto, non tiene conto del *momento*. Chi esagera con la parola sarà detestato e chi abusa del suo potere sarà odiato.

20,9-12

9 **ἔστιν** εὐοδία ἐν κακοῖς ἀνδρί,	**C'è** una fortuna per l'uomo nelle disgrazie
καὶ ἔστιν εὕρεμα εἰς ἐλάττωσιν.	**e c'è** un trovare che si tramuta in perdita.
10 **ἔστιν** *δόσις*, ἣ οὐ λυσιτελήσει σοι,	**C'è** un *dono* che non ti servirà
καὶ ἔστιν *δόσις*, ἧς τὸ ἀνταπόδομα διπλοῦν.	**e c'è** un *dono* che rende il doppio.
11 **ἔστιν** ἐλάττωσις ἕνεκεν δόξης,	**C'è** una perdita causata dalla gloria
καὶ ἔστιν ὃς ἀπὸ ταπεινώσεως ἦρεν κεφαλήν.	**e c'è** chi dall'umiliazione alza la testa.
12 **ἔστιν** ἀγοράζων πολλὰ ὀλίγου	**C'è** chi compra molte cose per poco
καὶ ἀποτινύων αὐτὰ ἑπταπλάσιον.	e chi le paga sette volte tanto.

20,13-17

13 ὁ σοφὸς ἐν λόγῳ ἑαυτὸν **προσφιλῆ** ποιήσει,	Il saggio con la parola si renderà **amabile**,
χάριτες δὲ *μωρῶν* ἐκχυθήσονται.	ma le cortesie degli *stolti*: pura perdita.
14 *δόσις ἄφρονος* οὐ λυσιτελήσει σοι,	Il *dono* di uno *stolto* non ti servirà,
οἱ γὰρ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ ἀνθ' ἑνὸς πολλοί·	invece di uno gli occhi suoi sono molti.
15 ὀλίγα δώσει καὶ πολλὰ ὀνειδίσει	Darà poco, ma rinfaccerà molto
καὶ ἀνοίξει τὸ στόμα αὐτοῦ ὡς κῆρυξ·	e aprirà la bocca come un banditore:
σήμερον δανιεῖ καὶ αὔριον ἀπαιτήσει,	oggi presta, domani richiederà:
μισητὸς ἄνθρωπος ὁ τοιοῦτος.	odioso, quell'uomo.
16 *μωρὸς* ἐρεῖ οὐχ ὑπάρχει μοι **φίλος**,	Lo *stolto* dirà: «Non ho un **amico**,
καὶ οὐκ ἔστιν χάρις τοῖς *ἀγαθοῖς* μου·	non c'è 'grazie' per i miei *doni*:
οἱ ἔσθοντες τὸν ἄρτον μοῦ φαῦλοι γλώσσῃ,	male lingue, quelli che mangiano il mio pane».
17 ποσάκις καὶ ὅσοι καταγελάσονται αὐτοῦ;	Quanti e quante volte si burleranno di lui?

Terza sezione - Sir 20,18-31: Parole o silenzio, ambedue inopportuni

20,18-20

18 ὀλίσθημα ἀπὸ ἐδάφους μᾶλλον ἢ ἀπὸ γλώσσης,	Meglio scivolare per il pavimento che per la lingua,
οὕτως πτῶσις κακῶν κατὰ σπουδὴν ἥξει.	così la caduta dei malvagi giunge rapida.
19 ἄνθρωπος ἄχαρις μῦθος *ἄκαιρος*·	Uomo grossolano: battute *inopportune*,
ἐν **στόματι** ἀπαιδεύτων ἐνδελεχισθήσεται.	in **bocca** ai maleducati si moltiplicano.
20 ἀπὸ **στόματος** μωροῦ ἀποδοκιμασθήσεται παραβολή·	Non si apprezza un proverbio dalla **bocca** di uno stolto:
οὐ γὰρ μὴ εἴπῃ αὐτὴν *ἐν καιρῷ* αὐτῆς.	non lo dice mai *a proposito*.

20,21-23

21 **ἔστιν** κωλυόμενος ἁμαρτάνειν ἀπὸ ἐνδείας,	**C'è chi** non può peccare per indigenza
καὶ ἐν τῇ ἀναπαύσει αὐτοῦ οὐ κατανυγήσεται.	**e** nel suo riposo non avrà rimorso.
22 **ἔστιν** *ἀπολλύων* τὴν ψυχὴν αὐτοῦ δι' αἰσχύνην,	**C'è chi** *si rovina* per rispetto umano
καὶ ἀπὸ ἄφρονος προσώπου *ἀπολεῖ* αὐτήν.	**e** davanti allo stolto *si perde*.
23 **ἔστιν** χάριν αἰσχύνης ἐπαγγελλόμενος φίλῳ,	**C'è chi** per rispetto umano fa promesse all'amico
καὶ ἐκτήσατο αὐτὸν ἐχθρὸν δωρεάν.	**e** si procura un nemico gratuitamente.

20,24-26

24 μῶμος πονηρὸς ἐν ἀνθρώπῳ **ψεῦδος**,	Brutta macchia nell'uomo la **menzogna**;
ἐν στόματι ἀπαιδεύτων ἐνδελεχισθήσεται.	in bocca ai maleducati si moltiplica.
25 αἱρετὸν κλέπτης ἢ ὁ ἐνδελεχίζων **ψεύδει**,	Preferibile un ladro a un **mentitore** incallito;
ἀμφότεροι δὲ *ἀπώλειαν* κληρονομήσουσιν.	ambedue, però, avranno in sorte *la rovina*.
26 ἦθος ἀνθρώπου **ψευδοῦς** ἀτιμία,	Il vezzo del **bugiardo** è disonore
καὶ ἡ αἰσχύνη αὐτοῦ μετ' αὐτοῦ ἐνδελεχῶς.	e la vergogna l'accompagna continuamente.

20,27-31

27 ὁ **σοφὸς** ἐν λόγοις προάξει ἑαυτόν,	Il **saggio** con le parole si farà notare
καὶ ἄνθρωπος φρόνιμος *ἀρέσει μεγιστᾶσιν*.	e un uomo intelligente *piace ai grandi*.
28 ὁ ἐργαζόμενος γῆν ἀνυψώσει θιμωνιὰν αὐτοῦ,	Chi davvero lavora la terra aumenterà il raccolto
καὶ ὁ *ἀρέσκων μεγιστᾶσιν* ἐξιλάσεται ἀδικίαν.	e chi *piace ai grandi* otterrà grazia per un'ingiustizia.
29 ξένια καὶ δῶρα ἀποτυφλοῖ ὀφθαλμοὺς **σοφῶν**	Regali e doni accecano gli occhi dei **saggi**
καὶ ὡς φιμὸς ἐν στόματι ἀποτρέπει ἐλεγμούς.	e, come bavaglio sulla bocca, soffocano la critica.
30 **σοφία** *κεκρυμμένη* καὶ θησαυρὸς ἀφανής,	**Sapienza** *nascosta* e tesoro occulto,
τίς ὠφέλεια ἐν ἀμφοτέροις;	quale utilità nell'una e nell'altra?
31 κρείσσων ἄνθρωπος *ἀποκρύπτων* τὴν μωρίαν αὐτοῦ	Meglio chi *nasconde* la sua stoltezza
ἢ ἄνθρωπος *ἀποκρύπτων* τὴν **σοφίαν** αὐτοῦ.	di chi *nasconde* la sua **sapienza**.

Conclusione

La nostra analisi ha cercato di mostrare lo sviluppo e la coerenza del Siracide in questo brano, spesso considerato senza unità reale. Ci siamo basati sia sulle ricorrenze lessicali, sia sulle tematiche significative. Ampliando le osservazioni di Pancratius C. Beentjes, speriamo di aver percepito meglio l'unità di questo brano.

Se il nome del Signore appare solo nel primo stico (19,20a), la menzione della Legge e qualche allusione implicita ed esplicita a essa collocano l'insieme del brano all'interno della rivelazione biblica. Rimane vero, però, che tutte le osservazioni del Siracide toccano la vita quotidiana degli uomini. Soltanto due volte il testo si indirizza al lettore (19,27b; 20,10b): mai, però, sotto forma di ingiunzione esplicita alla seconda persona singolare. Questi elementi letterari evidenziano la differenza con il brano precedente, 18,15–19,17, e con l'inizio del brano seguente, 21,1-2.

Al contrario del brano precedente, il nostro è tutto centrato sull'ambiguità dei comportamenti, sull'uso ambiguo della parola e del si-

lenzio, infine sull'inopportunità di certi modi di parlare. Anche questi temi unificano il nostro brano.[31]

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

Severino Bussino
Università Roma Tre - Roma
bussino@fis.uniroma3.it

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

Michelangelo Priotto
Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale - Fossano
priottom@alice.it

Parole chiave

Ben Sira – Libri sapienziali – Parola – Saggezza – Stoltezza

Keywords

Ben Sira – Sapiential Books – Word – Wisdom – Foolishness

Sommario

Come nel lavoro precedente su Sir 18,15–19,17, si propone qui l'analisi di Sir 19,20–20,31, seguendo lo stesso procedimento. Il tema di questo brano ruota attorno alla vera e alla falsa saggezza. La struttura letteraria permette di distinguere tre sezioni. La prima sezione, 19,20-30, si concentra sulla figura del vero saggio, in confronto con l'atteggiamento scaltro del malvagio. La seconda, 20,1-17, contrappone il parlare al tacere, sia del saggio che dello stolto. La terza, 20,18-31, spiega perché il parlare o il tacere possono essere ambedue inopportuni. Ciascuna sezione si articola in diverse strofe, come emerge dall'analisi letteraria del testo. Alcuni elementi ripetuti permettono di intuire una struttura concentrica dell'insieme.

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

Summary

As in the preceding work on Sir 18,15–19,17, proposed here is an analysis of Sir 19,20–20,31, following the same process. The theme of this passage revolves around true and false wisdom. The literary structure permits one to distinguish three sections. The first section, 19,20-30, focuses on the figure of the true wise man, compared to the cunning attitude of the evil man. The second, 20,1-17, contrasts speaking to keeping silent, be it of the wise man or of the foolish one. The third, 20,18-31, explains why speaking or keeping silent might both be reprehensible. Each section can be divided in various strophes, as emerges from a literary analysis of the text. Several repeated elements permit one to get a sense of the concentric structure of the whole.

Le esigenze della giustizia in Mt 6

La struttura di Mt 6,1-34

Il capitolo sesto di Matteo inizia una nuova sezione del Discorso della montagna (DM). Si tratta di una composizione articolata, in cui l'evangelista ha inserito una serie di *logia* di Gesù, di cui alcuni pronunciati probabilmente in un altro momento della sua vita pubblica, a giudicare dai testi paralleli in Luca. Come nel caso del capitolo precedente, non pochi studiosi pensano che Matteo abbia seguito lo schema del discorso che si trovava nella fonte comune dei detti, Q – alla quale Luca sembra dimostrarsi più fedele, – che poi avrebbe sviluppato in modo autonomo.[1] Il capitolo però è collegato a quello precedente mediante le espressioni ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, «davanti agli uomini», ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, «il vostro Padre che è nei cieli» di 6,1 e il verbo δοξάζειν, «glorificare», di 6,2, che ricorrono anche in 5,16, così come la δικαιοσύνη, «giustizia», in 6,1 richiama 5,20. L'evangelista, nonostante le diverse introduzioni, collega sempre le sezioni fra loro.

Questo capitolo può essere diviso in due grandi sezioni: la prima comprende 6,1-18, abbastanza omogenea quanto al contenuto sull'elemosina, la preghiera e il digiuno, mentre la seconda corrisponde a 6,19-34, composta di alcune sentenze diverse che precedono un articolato discorso sulla fiducia nella provvidenza. L'intero capitolo di Mt 6 sembra una *didaché*, un discorso catechetico indirizzato alle comunità cristiane, in contrasto con il *kerygma*, che sarebbe l'annuncio fatto ai non cristiani. In realtà il capitolo si potrebbe intitolare – seguendo le parole di Gesù – «la propria giustizia», un tema caro a Matteo che rievoca alcune sentenze sapienziali.[2] Non si deve dimenticare però che l'evangelista concepisce la composizione letteraria del capitolo co-

[1] Cf. E. Schweizer, *Il Discorso della Montagna (Matteo 5-7)*, Torino 1991, 90.

[2] Ad es., «Figlio, nella tua attività sii modesto, sarai amato dall'uomo gradito a Dio» (Sir 3,17).

me un tutt'uno, a giudicare dalla grande inclusione espressa dal concetto di «giustizia» che lo racchiude. Difatti, inizia dicendo: «State attenti a non praticare la vostra giustizia davanti agli uomini» (6,1), e finisce con il «cercate invece, anzitutto il regno (di Dio) e la sua giustizia...» (6,33).

Prima sezione: Mt 6,1-18

La prima parte presenta una costruzione simmetrica e parallela, composta di tre pratiche di devozione personale caratteristiche della pietà giudaica, che erano di grande importanza anche nella comunità cristiana. Racchiuse nel concetto di «giustizia» – che apre e domina l'esposizione fino a 6,18 –, esse sono l'elemosina, la preghiera e il digiuno. Probabilmente le tre spiegazioni si trovavano insieme e Matteo le rielaborò attorno alla frase introduttiva, che riassume l'idea dominante di questa parte del capitolo: «Guardatevi di praticare la vostra giustizia» (6,1). Queste tre realtà mettono a fuoco la tradizione matteana e si intrecciano secondo un triplice modello di comunicazione, nel quale la prima realtà è intesa come *mondo testuale* o degli oggetti culturali, la seconda come *mondo simbolico* o interpretativo e la terza come *mondo concreto* o della vita reale.[3]

L'atteggiamento del discepolo è presentato mediante uno schema preciso che si ripete per tre volte. Il linguaggio è tipicamente matteano: guardatevi, giustizia, essere osservati... Le frasi lasciano però la sensazione, dal modo come sono espresse, di non essere lontane dall'*ipsissima vox Iesu*. L'azione è prima descritta in modo negativo, poi enunciata positivamente:

– quando tu (voi)...
– non fare come gli ipocriti...
– tu invece...
– e tuo Padre che vede nel segreto...

In questo schema strutturalmente identico c'è però una piccola differenza fra la prima esortazione, sull'elemosina, e le altre due. La prima, infatti, si rivolge, all'inizio e alla fine, a un soggetto in seconda persona singolare («quando tu»: ὅταν ποιῇς ἐλεημοσύνην [...] σοῦ δὲ ποιοῦντος ἐλεημοσύνην), mentre le altre due, sulla preghiera e sul digiu-

[3] Cf. K. Syreeni, «Separation and Identity: Aspects of the Symbolic World of Matt 6.1-18», in *NTS* 40(1994), 522-541, spec. 523.

no, iniziano con la seconda persona plurale («quando voi»: ὅταν προσεύχησθε [...] ὅταν νηστεύητε) e finiscono al singolare («tu invece...»: σὺ δὲ ὅταν προσεύχῃ [...] σὺ δὲ νηστεύων). A parte questo particolare sintattico, si osserva un marcato parallelismo con espressioni tipiche della letteratura sapienziale. Difatti, riguardo alle azioni poste davanti a Dio, si legge: «Tutte le loro opere sono davanti a lui come il sole, i suoi occhi osservano sempre la loro condotta» (Sir 17,19); «gli occhi del Signore sono miriadi di volte più luminosi del sole; essi vedono tutte le azioni degli uomini e penetrano fin nei luoghi più segreti» (Sir 23,19); «tutte le vie dell'uomo sembrano pure ai suoi occhi, ma chi scruta gli spiriti è il Signore» (Pr 16,2). Similmente si parla della ricompensa delle azioni umane: «Colui che veglia sulla tua vita lo sa; egli renderà a ciascuno secondo le sue opere» (Pr 24,12). L'idea è presente anche nella storia dell'elezione di Davide e della sua unzione compiuta da Samuele. Quando il profeta pensava a Eliab come l'eletto, ascoltò da Dio le seguenti parole: «Non guardare al suo aspetto né all'imponenza della sua statura. Io l'ho scartato, perché io non guardo ciò che guarda l'uomo. L'uomo guarda l'apparenza, il Signore guarda il cuore» (1Sam 16,7). C'è però una differenza con le esortazioni sapienziali, ed è la concezione escatologica della ricompensa.[4]

Si è accennato alla vicinanza del testo al linguaggio di Gesù, ma si tratta di un argomento controverso. L'inizio di Mt 6 è considerato da Haenchen come vicino al concetto farisaico di ricompensa[5] mentre Betz lo colloca nella sfera del giudaismo riformato.[6] Secondo il criterio di discontinuità il testo sarebbe attribuibile più al giudaismo che a Gesù, ma in questo caso il rapporto fra criteri di continuità-discontinuità è sottile, non permettendo di trarre delle conclusioni sicure. Ad ogni modo la frase ἀμὴν λέγω ὑμῖν «in verità vi dico» – usata 32x in Mt, più del doppio degli altri vangeli –, la spontaneità verso Dio che viene chiamato «Padre», nonché alcune espressioni iperboliche, parlano a favore del linguaggio caratteristico di Gesù. Inoltre, le esortazioni rivolte ai singoli sarebbero in discontinuità con il culto del tempio e altre manifestazioni esterne di tipo cultuale tipiche del giudaismo.

---

[4] Cf. U. Luz, *Matteo 1-7*, Brescia 2006, 475.

[5] Cf. E. Haenchen, *Der Weg Jesu: eine Erklärung des Markus-Evangeliums und der kanonischen Parallelen*, Berlin 1968, 117.

[6] Cf. H.D. Betz, «Einen judenchristliche Kult-didache in Matthäus 6,1-18», in G. Strecker (ed.), *Jesus Christus in Historie und Theologie. FS Hans Conzelmann*, Tübingen 1975, 445-457, spec. 456.

Bisogna aggiungere che Matteo inserisce all'interno della seconda esortazione, quella sulla preghiera, il modello di orazione perfetta, il *Padre Nostro*, preceduto da un invito a non dire troppe parole e seguito da una considerazione sulla necessità del perdono: la quinta petizione della preghiera di Gesù spicca sulle altre. Dunque, in questa prima parte di Mt 6 si è davanti a una catechesi che Betz chiama «cultuale»,[7] e da Luz denominata «istruzione rituale»,[8] che punta ai rapporti con Dio nel segreto del cuore: così l'elemosina appare come un servizio svolto responsabilmente davanti a Dio, mentre la preghiera e il digiuno riflettono un atteggiamento di rispetto e di riverenza nei riguardi del Creatore, essendo l'idea della ricompensa sempre presente. Mancano comunque nella sezione delle istruzioni concrete riguardo al culto, mentre le condotte corrette/sbagliate sono descritte in modo iperbolico.

Nel discorso sulle antitesi di 5,17-48, Gesù fa vedere quale sia la perfetta osservanza della Legge, insistendo sulla necessità di acquisire e di possedere una giustizia – comportamento davanti a Dio, compimento della sua volontà[9] – superiore a quella degli scribi e dei farisei; qui invece si riferisce al superamento della giustizia degli ipocriti, criticando al contempo le loro pratiche di pietà. E chi sono gli ipocriti? Nel c. 23 del primo Vangelo si trovano una serie di sette «guai» di Gesù contro gli scribi e farisei; concretamente in 23,13.15 Gesù chiama in modo esplicito ipocriti gli scribi e i farisei. Questo vuol dire che i due brani non presentano, dal punto di vista dell'evangelista, differenze essenziali. Difatti, Matteo ha davanti agli occhi in 6,1 le stesse persone a cui si riferiva in 5,20. Se poi si tiene conto che i due brani vengono uno dopo l'altro senza soluzione di continuità, in Matteo le pratiche di pietà di 6,1-18 hanno la stessa forza imperativa delle norme antitetiche di 5,17-48. Nella prima parte di Mt 6, sostiene Lambrecht, il Gesù matteano continua nella sua spiegazione su come vivere una giustizia migliore, una giustizia cristiana, e lo fa in maniera autoritativa e coinvolgente, come si era espresso alla fine del capitolo precedente.[10] Nell'intero vangelo la sezione rappresenta un caposaldo nel confronto con la

[7] Cf. H.D. Betz, *The Sermon on the Mount*, Minneapolis, MN 1995, 330; Syreeni, «Separation and Identity», 524.

[8] Cf. Luz, *Matteo 1-7*, 475.

[9] Cf. B. Estrada, «La giustizia in Matteo: Presenza del Regno», in *RivB* 59(2011), 373-403, spec. 389.

[10] Cf. J. Lambrecht, *Pero yo os digo... El sermón programático de Jesus (Mt 5–7; Lc 6,20-49)*, Salamanca 1994, 127.

parte più nota e significativa del giudaismo del Secondo Tempio – quella che supera il dramma della distruzione del santuario –, appunto gli scribi e i farisei.

È anche vero che le antitesi seguono il *logion* del sale e della luce, dove Gesù dice: «Così risplenda la vostra luce davanti agli uomini, perché vedano le vostre opere buone e rendano gloria al vostro Padre che è nei cieli» (5,16). Sarebbe allora in contraddizione con la condotta che cerca di non fare le cose davanti agli uomini ma davanti a Dio in 6,1-18? Si deve però tener conto che quel *logion* serve da sigillo conclusivo delle Beatitudini, e la condotta che si deve tenere con gli uomini è proprio quella di coloro su cui Dio ha fissato lo sguardo amorevole e che chiama beati, di quelli che cercano di incarnare nella propria vita lo spirito dei macarismi. Matteo non ha visto nessuna tensione fra i due brani.

Come sarebbe possibile che Matteo chieda un impegno simile davanti a due tipi di precetti apparentemente così diversi? Forse perché vuole evitare che si dia agli atti di pietà personale o collettiva un orientamento sbagliato; più che sulla vanità, l'evangelista vuol porre l'accento sull'ipocrisia, che Gesù presenta come la vera e propria snaturalizzazione della religione. Chi si comporta in questo modo pensa di servire Dio, ma in realtà non cerca che la propria gloria e l'approvazione altrui. Gesù non vuole troppe manifestazioni esterne, e meno ancora se esse non sono autentiche.

L'elemosina

Il testo introduttivo di 6,1, oltre a raggruppare le diverse realtà del capitolo nell'idea matteana di «fare la giustizia» (δικαιοσύνην ... ποιεῖν) – espressione tipicamente ebraica – intesa come compimento di ciò che Dio chiede, introduce lo schema tripartito – elemosina, preghiera e digiuno – che alcuni vedono come l'essenza della prassi giudaica.[11] Queste azioni possono essere pensate come offerta spirituale, donazione di se stessi, che potrebbero inquadrarsi nelle richieste dello *Shema'*: amare Dio con tutto il cuore (preghiera), con tutta l'anima (digiuno), con tutte le forze (elemosina). L'ordine qui è invece diverso, per creare un ragionamento a struttura di *climax*, dalle pratiche meno difficili a quel-

[11] Così Tb 12,8 menziona come fondamenti della pietà il digiuno, la preghiera, l'elemosina e la giustizia (צדקה), essendo quest'ultima un altro modo di chiamare l'elemosina. Un elenco più lungo e dettagliato di pratiche di pietà si trova anche in Sir 34,13–36,17.

le più impegnative.[12] La parola ἐλεημοσύνη, elemosina, ha anche il significato di «misericordia» (צדקה) e quello più specifico di beneficenza. Al cristianesimo primitivo si deve l'assistenza ai poveri a livello comunitario, caso unico nell'antichità, a differenza del giudaismo che lasciava alla discrezione dei singoli la decima per i poveri.

L'immagine iperbolica della tromba riprende una metafora diffusa nella letteratura – iperbole poco reale per Luz, Gnilka, Gundry, France, possibile per Bonnard, Schlatter, Hagner –,[13] ma essa cela la realtà di chi elargiva donazioni in pubblico nella sinagoga e nelle funzioni religiose, venendo poi onorato e fatto sedere accanto al rabbino. Si ricordi che anche le città ellenistiche erano piene di iscrizioni e statue di benefattori, forme di ringraziamento per i loro aiuti o servizi (λειτουργίαι) alla comunità. Il termine ὑποκριτής, usato originariamente nell'ambiente del teatro, applicato alla vita quotidiana rappresenta una contraddizione fra quello che si dice e quello che si fa; si riferisce alle persone che nascondono il desiderio della propria esaltazione sotto l'apparente condotta devota. Matteo esprime la doppiezza che accompagna la loro vita mediante le parole di Isaia: «Questo popolo si avvicina a me solo a parole e mi onora con le labbra, mentre il suo cuore è lontano da me» (Is 29,13). D'altro canto, il premio che si ottiene davanti al Padre che è nei cieli – come frutto di un comportamento coerente – è ribadito per ben tre volte. Matteo è l'evangelista che usa di più il termine μισθός, «premio, ricompensa» (10x in Mt su 14x nei vangeli e 28x nel NT).

Se Mt 23 parla di prassi, di azioni che mettono in evidenza un comportamento falso, Mt 6 ha di mira l'intenzione: non si devono compiere pratiche di pietà per essere osservati dagli uomini, il che sarebbe in definitiva amor proprio: in questo caso non ci sarà ricompensa davanti a Dio.[14] D'altra parte si parla di un premio terreno rappresentato dalla lode degli altri, in contrasto aperto con la ricompensa finale dei tre casi, in cui si promette invece un premio futuro, escatologico. Ad ogni modo, nella tradizione prematteana, gli ipocriti non vengono identificati con una particolare setta giudaica e nemmeno con la «sinagoga», rimanendo una tipologia globale di tipo negativo: si vuole esortare, in definitiva, a un comportamento sincero.

---

[12] Cf. D.A. Hagner, *Matthew 1-13*, Dallas, TX 1993, 138.

[13] Cf. Luz, *Matteo 1-7*, 477; Hagner, *Matthew 1-13*, 139.

[14] Cf. H.L. Strack – P. Billerbeck (edd.), *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, München [4]1963, I, 390-391.

«Non sappia la tua sinistra ciò che fa la tua destra», espressione iperbolica, che però non fa riferimento ad aspetti giuridici o legali. Per Schweizer la frase indica che l'uomo non può mettere in mostra il proprio operato davanti a Dio, anche perché non sa nemmeno cosa è buono o cattivo.[15] Non si intende certamente dire che la misericordia si deve fare in modo spontaneo e incosciente; indica invece che nessuno, nemmeno il più intimo confidente, dovrebbe sapere qualcosa al riguardo; la beneficenza si fa solo davanti a Dio, al quale nulla è nascosto, ed è Dio stesso che darà la ricompensa: «perché la tua elemosina resti segreta; e il Padre tuo, che vede nel segreto, ti ricompenserà». La locuzione πατήρ σου, «tuo Padre» – espressione che ricorda il rapporto di Gesù con Dio –, unica nei Sinottici, sta a indicare la ricompensa non come retribuzione commisurata all'azione realizzata ma come dono di amore da parte di Dio.

Questo modo di agire non è estraneo alla letteratura sapienziale (cf. Sir 1,28-29; Pr 21,14) né al giudaismo, dove si esorta a non vantarsi del compimento dei precetti della Torah, volendo ornarsi di loro come di una corona attorno al capo.[16] È difficile, sostiene Luz, distinguere il testo matteano dai suoi paralleli giudaici.[17]

L'orazione

Mt 6,5-15 è un insegnamento sull'orazione. Nonostante il parallelismo con l'elemosina e il digiuno, questa struttura è un po' diversa da quella di 6,2-4 e 6,16-18, fra l'altro perché in essa è inserito il *Padre Nostro*. Anche se la sinagoga – che non era intesa nel giudaismo come spazio sacro – era considerata di preferenza il luogo della preghiera regolare, stabilita dai maestri – la mattina, a mezzogiorno e alla sera –, in realtà si poteva pregare in qualsiasi luogo. Essendoci una certa flessibilità riguardo al tempo, si capisce perché attiravano l'attenzione quelli che pregavano pubblicamente negli angoli delle piazze e nei vicoli; ciò che nel giudaismo sembrava normale e consueto, destava però una certa sensibilità in Gesù e nei suoi primi discepoli. La risposta di Gesù – come accaduto a proposito dell'elemosina, e accadrà riguardo al digiu-

---

[15] Cf. Schweizer, *Il Discorso della Montagna (Matteo 5-7)*, 67.
[16] Cf. *Pirqé Avot* 4,5.
[17] Cf. Luz, *Matteo 1-7*, 480.

no – si enuncia con la stessa frase: ἀπέχουσιν τὸν μισθὸν αὐτῶν, «hanno già ricevuto la loro ricompensa». Il tempo presente del verbo è allo stesso tempo enfatico e ironico: in quel momento hanno ricevuto la ricompensa che meritano.[18]

Gesù invita invece a nascondersi nel ταμεῖον, la dispensa per le provviste della quale ogni casa disponeva, e lì parlare con il Padre nel segreto, da una stanza non visibile dalla strada, come segnalava Isaia nel riferirsi al nascondimento di Israele (Is 26,20). Ad ogni modo la giustizia che Gesù propone in questo caso intorno alla preghiera corretta non si riferisce tanto al luogo (τόπος), quanto al modo (τρόπος) di farla e all'intenzione (σκόπος) nel farla.[19] La preghiera è certamente ascoltata, mentre solleva un po' di perplessità la menzione di una ricompensa, che di solito non va abbinata all'orazione.

Dopo lo schema iniziale, simile a quello sull'elemosina e sul digiuno, si aggiunge un'altra spiegazione sulla preghiera: «Pregando poi, non sprecate parole come i pagani, i quali credono di venire ascoltati a forza di parole. Non siate dunque come loro, perché il Padre vostro sa di quali cose avete bisogno ancor prima che gliele chiediate» (6,7-8). Rispetto all'inizio del capitolo si accantona l'idea di ostentazione e vanagloria, e in questo caso si omette l'apporto positivo perché Matteo vuole presentarne come modello proprio il *Padre Nostro*: «Voi dunque pregate così» (6,9). Un po' di tensione rispetto ai due versetti precedenti emerge dal testo: se Dio già conosce di cosa abbiamo bisogno, perché aggiungere una preghiera dove esprimiamo le nostre necessità? Insistendo sul fatto di impiegare poche parole, forse non ci sarebbe bisogno di insegnare una preghiera...

Mt 6,5-15 è una pericope dedicata interamente alla preghiera, dove l'evangelista non ha avuto problemi a rompere la simmetria per inserire alcune frasi al riguardo, aggiungendo alla fine una considerazione che rinforza la necessità del perdono come condizione per essere perdonati, in rapporto con 6,12: «Se voi, infatti, perdonerete agli uomini le loro colpe, il Padre vostro celeste perdonerà anche a voi; ma se voi non perdonerete agli uomini, neppure il Padre vostro perdonerà le vostre colpe» (6,14-15). Un altro accenno alla preghiera si trova nella seconda parte del capitolo: il verbo μεριμνᾶν, «preoccuparsi» (6,25.28.31-32) fa

[18] Cf. Hagner, *Matthew 1-13*, 154.
[19] Cf. *Opus Imperfectum in Matthæum* 13 (*PL* 56,709).

pensare alla preghiera, e in concreto si rapporta alla petizione del pane contenuta nel *Padre Nostro*. In questo modo la preghiera di Gesù non soltanto è collocata dall'evangelista al centro del capitolo ma come punto focale dell'intero DM.[20]

Infatti, anche nel capitolo quinto c'erano dei riferimenti all'orazione. In primo luogo si esorta a vedere le opere dei discepoli e a glorificare il Padre che è nei cieli: preghiera di lode (cf. Mt 5,16); poi, a proposito dell'antitesi sull'omicidio, Gesù dice: «Se dunque presenti la tua offerta sull'altare e lì ti ricordi che tuo fratello ha qualche cosa contro di te, lascia lì il tuo dono davanti all'altare e va' prima a riconciliarti con tuo fratello e poi torna a offrire il tuo dono»: si tratta della preghiera che accompagna l'offerta (5,23-24); qualcosa di simile accade nell'antitesi sul giuramento, dove si invoca Dio come testimone (cf. 5,33-37); infine, nell'antitesi sull'amore dei nemici si legge: «pregate per i vostri persecutori»: preghiera impetratoria (5,44-45).

Gli ultimi riferimenti all'orazione nel DM si trovano in Mt 7. Nella prima parte, 7,1-12, si insiste sulla necessità ed efficacia della preghiera e si invita ad avere un atteggiamento perseverante al suo riguardo, per poi finire collegandosi alla «regola d'oro», che unisce la petizione a Dio e la preoccupazione per il prossimo.[21] Infine, in 7,21-23 si accenna a coloro che invocano il Signore con la parola, ma poi non fanno niente per corroborare la petizione: «Non chiunque mi dice: "Signore, Signore", entrerà nel regno dei cieli, ma chi fa la volontà del Padre mio che è nei cieli».

In tutto troviamo otto riferimenti alla preghiera nella versione matteana, sottolineando in questo modo il suo ruolo centrale. Anzi, il fatto stesso di collocare il *Padre Nostro* al centro del DM è forse la prova più evidente dell'importanza data all'insegnamento di Gesù sulla preghiera.

Il digiuno

In questa terza esortazione non si può non scorgere una certa tensione («E quando digiunate, non assumete un'aria malinconica...») tra questo testo e la frase di Gesù riportata in Mc 2,19, che sembra igno-

---

[20] Cf. B. Estrada, «El Padre Nuestro, Oración de Jesús», in I. Catela Marcos (ed.), *La Oración, fuerza que cambia el mundo*, Madrid 2016, 56-88.

[21] Cf. Lambrecht, *Pero yo os digo*, 160.

rare la prassi del digiuno: «Possono forse digiunare gli invitati a nozze quando lo sposo è con loro?». Si può però superare questa difficoltà dicendo che Mt 6,16-18 potrebbe essere un'esortazione generale per il popolo mentre Mc 2,19 farebbe riferimento alla situazione particolare dei discepoli. Anche qui, come nei due esempi precedenti, si tratteggia in modo un po' esagerato l'atteggiamento degli ipocriti che appaiono con la faccia tetra, σκυθροποί. Questo termine, così poco frequente, appare nel NT soltanto un'altra volta in Lc 24,17, dove si fa riferimento alla tristezza che riempiva il cuore dei discepoli in cammino verso Emmaus nel giorno della risurrezione. Nella LXX ricorre soltanto in Gen 40,7 e in Sir 25,23, e l'avverbio σκυθρωπῶς in *3Mac* 5,34; il verbo σκυθροπάζειν è presente 7 volte: 4 nei Salmi, 1 in Proverbi e 2 in Geremia, con un riferimento costante a un atteggiamento triste. Nel greco ellenistico invece viene applicato ai cultori delle divinità straniere.[22] Assieme a σκυθροπάζειν appare il poco comune verbo ἀφανίζειν (5x nel NT, di cui 3x in Mt), «rendere invisibile», che in 6,16 indica il volto emaciato e sporco di cenere, trascurato, tanto da essere irriconoscibile; in questo caso il gioco di parole ἀφανίζουσιν-φανῶσιν ha la forza retorica dell'ossimoro: nascondono le facce in modo da essere visti dagli altri. Il verbo significa anche «consumare», «logorare», e in questo caso serve da collegamento fra le due sezioni del capitolo, in quanto nella seconda parte il verbo è riferito ai beni che sono consumati dalla ruggine o dalla tignola, o che scompaiono per opera dei ladri (6,19.20).

Il digiuno certamente è concepito come manifestazione di pentimento e di umiltà, e come sostegno della preghiera; così appare anche in Luca-Atti (Lc 2,37; At 13,2-3; 14,23; quello che menziona il fariseo nella parabola di Lc 18,9-14 è invece meno positivo) e si tratta di un digiuno privato che non ha molto a che vedere con quelli stabiliti dalla Legge (cf. *Didachē* 8,1). Ad ogni modo c'è una differenza fra il digiuno cristiano, che sperimenta il compimento delle promesse messianiche e la gioia che ne deriva, e quello ebraico, che aspettava l'intervento definitivo di Dio in favore del suo popolo: nel giorno dell'Espiazione, lo *yom kippur*, la comunità giudaica vestiva di sacco, ognuno si cospargeva di cenere il capo e non usava unguenti profumati.

Gesù invece invita a lavarsi e ungersi la faccia, proprio per non far vedere che si digiuna, riferendosi all'igiene quotidiana più che al modo

[22] Cf. Betz, *The Sermon on the Mount*, 420.

di presentarsi in un giorno di festa.[23] Nella Bibbia greca il verbo χρίειν è impiegato in riferimento alle unzioni sacre per cerimonie speciali: quelle dei sacerdoti, dei re e dei profeti. Qui il verbo usato, ἀλείφειν, rimanda alle unzioni profane e ordinarie. In questo caso indica il tono festivo che si vive in una giornata normale, una gioia speciale che spicca su quella di altri giorni: si tratta di un gesto personale che non lascia vedere che si digiuna. E in modo simile agli altri due insegnamenti riguardanti la pietà personale, il Padre, ὁ βλέπων ἐν τῷ κρυφαίῳ, «che vede nel segreto», ricompenserà alla fine.

Seconda sezione: Mt 6,19-34

Un commentario al Padre Nostro?

A questo punto ci si domanda se la seconda parte di Mt 6 non abbia come punto di riferimento proprio il *Padre Nostro*, enunciato nella prima parte; nel contempo si cerca il motivo per il quale Matteo ha spostato il *logion* sulla perseveranza nella preghiera in 7,1-11 anziché inserirlo accanto alla preghiera di Gesù, dove sembrerebbe più adeguato al contesto. Il primo evangelista non ha tenuto conto della parabola dell'amico inopportuno (Lc 11,5-8) – non sappiamo se si trovava in Q o apparteneva al *Sondergut* lucano – che calzava a pennello nel contesto di orazione di 6,5-15. D'altra parte, se Matteo ha rotto la simmetria delle tre esortazioni (elemosina-preghiera-digiuno) nella sua catechesi di 6,1-18, inserendo appunto la preghiera del *Padre Nostro* e i *logia* che le fanno da corredo, ci sarà una ragione. Ad ogni modo, la sequenza in Q nei suoi tratti fondamentali sembra simile nei due vangeli: Matteo inserisce il detto sui tesori all'inizio del brano di 6,19-34, dove Gesù invita ad abbandonarsi nelle mani del Padre, evitando le preoccupazioni per le cose materiali. Luca invece, nel c. 12, parla prima delle preoccupazioni (12,4-7) e alla fine, dopo la parabola del ricco stolto, aggiunge il detto sui tesori (12,33-34). Matteo amplia il detto con l'immagine dell'occhio luminoso, e infine aggiunge il *logion*: «non si può servire a due signori» (6,19-24), che Luca pone come conclusione della parabola dell'amministratore infedele.

Quando Giavini proponeva il *Padre Nostro* come chiave di lettura di Mt 6,19–7,11 puntava su questo brano di Matteo come «il primo

[23] Cf. Schweizer, *Il Discorso della Montagna (Matteo 5-7)*, 91.

commento al *Pater Noster*».[24] Più tardi parlerà di «una giustizia concorde con la preghiera».[25] La sua tesi sarà poi assunta e in un certo senso divulgata da Bornkamm nel suo discorso presidenziale della *Studiorum Novi Testamenti Societas* a Tübingen nel 1977.[26] Secondo quel punto di vista, dunque, l'intero brano di Mt 6,19–7,11 sarebbe un commento al *Padre Nostro*:

– L'invito a non accumulare tesori sulla terra, ma in cielo (6,19-21), indica che il vero tesoro è il Padre celeste e il suo regno, quello proclamato da Gesù. Difatti, quando nel cuore si considera Dio e la sua signoria come un tesoro, l'occhio diventa semplice perché focalizzato sull'oggetto più prezioso. Al contempo l'occhio diventa luce per tutto il corpo, illumina l'agire della persona, il suo camminare e il suo essere. L'idea dell'abbandono nelle mani di Dio si ripete alla fine del capitolo, dove – in modo inclusivo – si insiste sul cercare per primo il Regno e la giustizia di Dio (6,33); ciò fa pensare alle due prime petizioni: «sia santificato il tuo nome, venga il tuo regno».

– «Nessuno può servire due padroni»: servire qualcuno, nel linguaggio biblico, ha la connotazione di rendere culto, adorare, venerare come un Dio, riponendo in lui fiduciosamente la propria vita e non soltanto aspettandosi il compenso del lavoro effettuato. Si capisce allora l'antagonismo fra i due signori: Gesù fa vedere che i beni materiali sono soltanto mezzi, e di poco valore quando paragonati al regno di Dio. L'opposizione dei due padroni, nonché i tesori in terra e in cielo, fanno pensare al «sia fatta la tua volontà come in cielo così in terra»; in questo modo 6,19-24 diventa un commentario alle tre prime petizioni del *Padre Nostro*,[27] dove si sottolineano gli aspetti spirituali.

– Mt 6,25-34 (// Lc 12,22-31) sulla fiducia nella provvidenza sarebbe il commentario al «dacci oggi il nostro pane quotidiano». La pericope ha una struttura inclusiva, perché «cercare per primo il regno (di

---

[24] G. Giavini, «Abbiamo forse in Mt 6,19-7,11 il primo commento al Pater Noster?», in *RivB* 13(1965), 171-177.

[25] G. Giavini, *Ma io vi dico. Esegesi e vita attorno al Discorso della Montagna*, Milano 1993, 135.

[26] G. Bornkamm, «Der Aufbau der Bergpredigt», in *NTS* 24(1978), 419-432, particolarmente 423.

[27] Cf. Bornkamm, «Aufbau der Bergpredigt», 427s; B. Estrada, «Le beatitudini e il Padre Nostro. Chiarimento strutturale e contenuto», in S. Grasso – E. Manicardi (edd.), *"Generati da una parola di verità" (Gc 1,18). Scritti in onore di R. Fabris nel suo 70° compleanno*, Bologna 2006, 29-39, qui 36.

Dio) e la sua giustizia» significa dare a Dio ciò che gli è dovuto, servirlo come unico Signore, abbandonandosi alla sua provvidenza.

Le tre ultime petizioni della preghiera del *Pater* troverebbero dei riscontri in Mt 7,1-11. Trattandosi qui però di uno studio focalizzato su Matteo 6, ne faremo soltanto menzione:

– Mt 7,1-5: «non giudicate e non sarete giudicati...», e l'esempio della trave e della pagliuzza. Si tratterebbe di un commento alla petizione «rimetti a noi i nostri debiti come noi li rimettiamo ai nostri debitori».

– Mt 7,6: «non gettate le cose sante ai cani» è il *logion* più difficile da inquadrare nella proposta che stiamo analizzando. Sarebbe il commento al «non ci indurre in tentazione». Bornkamm propone di abbinarlo a Mt 5,13: «Voi siete il sale della terra; ma se il sale perdesse il sapore, con che cosa lo si potrà render salato? A null'altro serve che a essere gettato via e calpestato dagli uomini». Nei due casi si sottolineano le negligenze dei discepoli, e le gravi conseguenze che ne derivano: sarebbero gettati e calpestati dai pagani quando la loro luce diventa tenebre, quando il loro sale perde il sapore. Questo è il brano che trova più difficoltà a inserirsi all'interno del commento al *Padre Nostro*; Gnilka lo chiama «una forzatura».[28]

– Mt 7,7-11: «chiedete e vi sarà dato...». Ci si è sempre chiesto perché Matteo, così sistematico, non abbia posto la pericope all'interno dell'esortazione sull'orazione, ma l'abbia collocata in questo punto, anche perché nella sua fonte il passo doveva trovarsi accanto al *Padre Nostro*. Ma se si pensa che tutto il testo precedente sarebbe una sorta di commentario al *Padre Nostro*, si comprende perché Matteo concluda il brano insistendo sulla perseveranza nella preghiera.

Ad ogni modo quest'analisi fa vedere l'importanza dell'orazione nel DM, e in concreto del Padre Nostro, che occupa proprio il centro dell'intero discorso matteano,[29] essendo Mt 6,19-34 significativo riguardo alla richiesta del pane quotidiano e degli altri bisogni di tipo materiale.

---

[28] J. Gnilka, *Il Vangelo di Matteo*, I-II, Brescia 1990, I, 354.

[29] Il numero di parole del DM prima dell'esortazione a pregare di Mt 6 è di 916; le indicazioni sul modo di pregare e il testo del *Padre Nostro* contengono 158 parole; il resto, sino alla fine del DM è costituito ancora da 916 parole, per un totale di 1990 vocaboli, secondo il testo greco di Nestle-Aland. L'evangelista ha fatto un capolavoro riguardo all'organizzazione tematica e alla struttura narrativa del testo, presentando il *Padre Nostro* come il punto focale del primo grande discorso del Vangelo – Matteo ne pre-

I tre logia *sui beni materiali*

La seconda parte del capitolo, quella corrispondente a 6,19-34, è composta da una serie di detti raggruppati dall'evangelista, che non lasciano vedere immediatamente il filo rosso che effettivamente li unisce. In realtà alcuni autori parlano di una sezione più ampia, quella di 6,19–7,12, equivalente in lunghezza al brano delle antitesi e in parallelo a quelle.[30] Ma a differenza del tono esigente e persino incalzante delle antitesi, che impegna i destinatari in prima persona,[31] in questo caso vengono prese in considerazione più da vicino le questioni della vita comunitaria.[32] La sezione ampliata fino a 7,12 ha una sua ragion d'essere, perché proprio in questo versetto si trova la «regola d'oro» che farebbe da inclusione con l'inizio delle antitesi. Se, infatti, in 5,17 si dice: «Non pensate che io sia venuto ad abolire la *Legge* o i *Profeti*», in 7,12 si legge: «Tutto quanto volete che gli uomini facciano a voi, anche voi fatelo a loro: questa infatti è la *Legge ed i Profeti*»: le due frasi racchiudono il nucleo del DM.

La prima parte del brano, 6,19-24, comprende tre detti in parallelismo antitetico, nei quali si ripetono intere frasi: «non accumulatevi tesori sulla terra...»; «la lucerna del corpo è l'occhio...»; «nessuno può servire a due padroni...». Le connotazioni antitetiche mettono in rilievo lo sfondo semitico del primo evangelista che ha unito insieme tre *logia* originariamente non collegati, e ognuno con un senso proprio. Se si cercasse un argomento comune ai tre detti, certo non sarebbe la purezza d'intenzione alla quale sembra accennare il *logion* dell'occhio come luce del corpo e dell'agire personale; nemmeno lo si troverebbe nella ricchezza, anche se vi si accenna; essa, infatti, rappresenta soltanto un ostacolo, seppur il più grave, per servire Dio e compiere la sua volontà: non si può servire Dio e mammona. Il termine viene usato nel NT allo scopo di personificare il profitto materiale, la ricchezza, il gua-

---

senta cinque – che allo stesso tempo appare come una sorgente di luce che illumina tutta l'opera matteana: si tratta, infatti, del discorso programmatico di Gesù.

[30] Cf. anche i parallelismi fra le due sottosezioni e le loro corrispondenze: 6,19-24 con 7,1-6 (istruzioni), e 6,25-34 con 7,7-11 (incoraggiamento). Cf. W.D. Davies – D.C. Allison, *The Gospel according to Saint Matthew. A Critical and Exegetical Commentary* (ICC), 3 voll., Edinburgh 2004, I, 626.

[31] Cf. B. Estrada, «L'importanza delle antitesi del Primo Vangelo», in *Annales theologici* 3(1989), 99-119.

[32] Cf. Luz, *Matteo 5-7*, 520.

dagno, generalmente con connotazioni negative, perché accumulato in maniera poco onesta e sperperato nel lusso. Il termine trova probabilmente la sua etimologia nelle lingue semitiche: in aramaico il *mamon* veniva solitamente inteso come «tesoro sotterrato», in ebraico *matmon* significa «tesoro» o «ricchezza», mentre il termine fenicio *mommon* voleva dire «beneficio».

Matteo, dunque, avrebbe unito tre detti che probabilmente non si trovavano insieme nella raccolta dei *logia* di Gesù, nella fonte Q. Se si pensa, ad esempio, al detto sull'impossibilità di servire contemporaneamente a due signori (6,24), il parallelo si trova in Lc 16,13, quando Gesù ha concluso la parabola dell'amministratore infedele e invita a procurarsi degli amici nelle dimore («tende»: σκηναί) eterne, mediante l'uso appropriato del denaro – forse mediante le elemosine – il cui valore è certamente poco se paragonato alle ricchezze dell'aldilà. In Lc 16,9 si impiega l'espressione μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας, che corrisponde all'aramaico *mamon dishqar*, «ricchezze accumulate in maniera disonesta», presente nella letteratura giudaica. Espressioni simili si riscontrano nel *Targum Onkelos* su Gen 37,26, nel *Targum Jonathan* su Ez 22,12 e in quello sul libro dei Proverbi.[33] In Luca il ragionamento sui beni e sul loro retto impiego confluisce naturalmente nel detto dei due signori e si conclude col suo enunciato.

Rispetto al *logion* dell'occhio come luce del corpo (6,22-23), il parallelo si trova in Lc 11,34-36. Il c. 11 in Luca inizia con il *Padre Nostro* e l'invito alla perseveranza nella preghiera, descrivendo poi l'attività esorcistica di Gesù e la critica di alcuni riguardo a quei miracoli; il suo ragionamento – dotato di una coerente logica interna – fa riferimento all'assenza di divisione in un regno come condizione per sussistere, alla potenza del più forte nonché allo spirito immondo che esce da un uomo e comincia a girovagare finché ritorna. Al centro della sequenza di queste considerazioni spicca l'affermazione di Gesù che mette in rapporto i miracoli realizzati e la venuta del Regno: «Se invece io scaccio i demoni con il dito di Dio, è dunque giunto a voi il regno di Dio» (Lc 11,20). Un po' più avanti – dopo aver paragonato la sua figura messianica con quelle di Salomone e di Giona, rispondendo a coloro che chiedevano un segno – Gesù dice: «Nessuno accende una lucerna e la mette in luogo nascosto o sotto il moggio, ma

[33] Cf. F. Hauck, «μαμωνᾶς», in *GLNT*, VI, 1047-1054, qui 1049.

sopra il lucerniere [...] la lucerna del tuo corpo è l'occhio» (Lc 11,33-34). I *logia* di Matteo e Luca hanno delle coincidenze lessicali quasi perfette: i contrasti sano-malvagio (ἁπλοοῦς - πονηρός), luminoso-tenebroso (φωτεινόν - σκοτεινόν), mettono in evidenza la fonte comune ai due evangelisti. Luca però, a differenza di Matteo, ha posto questo *logion* a coronamento di un capitolo dove spiccano il rapporto di Gesù col Padre, i miracoli come segni privilegiati del regno di Dio che è venuto ad annunciare, il suo messianismo. Ha ragione Marshall quando dice a questo punto che Dio ha messo suo Figlio come luce che non si nasconde e che al contempo è sufficientemente brillante per rischiarare tutto il mondo.[34]

Il terzo *logion* – in realtà il primo, in Mt 6,19-20 – recita: «Non accumulatevi tesori sulla terra, dove tignola e ruggine consumano e dove ladri scassinano e rubano; accumulatevi invece tesori nel cielo...». Il parallelo lucano del c. 12 presenta una vera e propria catechesi di Gesù sul distacco dai beni terreni – non si deve temere nemmeno chi può fare male al corpo –, sul loro retto impiego e sulla fiducia nella provvidenza. L'insegnamento prende spunto dalla domanda di un tale che in mezzo alla folla chiedeva a Gesù di aiutarlo a dividere l'eredità in modo giusto. Oltre a respingere il ruolo di giudice in mezzo a loro, Gesù invita a guardarsi dall'avarizia; a questo proposito propone la parabola del ricco stolto, che termina con il detto: «Vendete ciò che avete e datelo in elemosina; fatevi borse che non invecchiano, un tesoro inesauribile nei cieli, dove i ladri non arrivano e la tignola non consuma» (Lc 12,33); come sostiene Giavini, Luca esplicita il discorso di Matteo unendo strettamente «il tesoreggiare per il cielo» con il «vendere i propri beni e darli in elemosina».[35] Quello che veramente conta è la cura per le cose di Dio, l'atteggiamento vigilante con cui si chiude il capitolo (Lc 12,35-48).

Davanti a un assetto armonico di testi intorno al distacco dai beni materiali, ci si potrebbe chiedere se Luca non abbia organizzato il materiale in modo da mettere in risalto nell'insegnamento di Gesù la virtù della povertà a lui tanto cara. È possibile, considerando il suo lavoro redazionale. È anche vero però che il raggruppamento di Matteo dei tre *logia* appena menzionati sembra ancor più artificiale. La pericope

[34] Cf. I. Howard Marshall, *The Gospel of Luke*, Grand Rapids, MI 1978, 487.
[35] Cf. Giavini, *Ma io vi dico*, 137.

composta dai tre detti starebbe, infatti, a indicare l'impegno per seguire senza compromessi il volere di Dio – vivere e praticare la giustizia –, il che permette di accumulare dei tesori in cielo. Chi si allontana dal vero discepolato a causa di un occhio invidioso, vive nelle tenebre profonde. Allo stesso modo, non è possibile servire il Signore *occasionalmente*: quel concetto univoco del servizio a Dio va dunque d'accordo con l'immagine del discepolo, che trapela nel resto del primo Vangelo.

Guardando il testo da vicino, si osserva che l'intento della composizione matteana è quello di dare unità ai detti di Gesù focalizzando l'attenzione sul rapporto del credente con Dio e la sua provvidenza, preparando così la sezione successiva del vangelo.

Il passo di Mt 6,25-34 inizia con διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν, «perciò vi dico...», collegandosi ai tre *logia* precedenti. Esso contiene sette domande corredate da sei imperativi attorno alla fiducia nella provvidenza, facendo perno sul verbo μεριμνᾶν, «essere ansioso», che ricorre sei volte in questo brano e soltanto un'altra volta nel vangelo matteano (10,19), 5 volte in Lc — di cui tre nel passo parallelo di Lc 12,22-32 — e 7 in Paolo, in tutto 19x nel NT. Come nella pericope precedente (6,19-24) – alla quale si aggancia mediante il «perciò» – è in gioco il discepolato, il compimento della volontà divina senza pretese né condizionamenti.

La struttura del brano è chiara: divieto introduttivo (v. 25); esempi della vita reale (vv. 26-30); esortazione finale con ripresa del divieto (vv. 31-32); conclusione (vv. 33-34). Si nota che il testo è delimitato da una inclusione; inizia con: «per la vostra vita non affannatevi di quello che mangerete o berrete, e neanche per il vostro corpo, di quello che indosserete...» (6,25), e prima della conclusione ribadisce il messaggio: «non affannatevi dunque dicendo: Che cosa mangeremo? Che cosa berremo? Che cosa indosseremo?...». L'intera pericope sulla fiducia nella provvidenza sembra trovare le sue radici nel Sal 55,23: «Getta sul Signore il tuo affanno ed egli ti darà sostegno», un pensiero che ha echi nella letteratura veterotestamentaria (cf. Sal 127,2; Is 32,7), e in particolare nella tradizione sapienziale biblica (Sir 31,1-11).[36] Un ragionamento simile viene proposto nel contesto dell'anno giubilare, quando Israele dipendeva totalmente da Dio (Lv 25,18-24), e poi da Filone e da

[36] Cf. Gen 28,20; Dt 10,18; Sir 31,1-11; Gc 2,15-16.

diversi autori giudaici[37] del I-II sec. d.C. che ripetutamente esortano i fedeli a non preoccuparsi dei beni materiali e ad accontentarsi del necessario. La motivazione di tale raccomandazione è vista nella fiducia in Dio creatore che si prende cura di coloro che si affidano a lui e si danno allo studio della Torah.[38] Il testo evangelico richiama la genuina tradizione veterotestamentaria e al contempo recepisce le istanze teologiche del mondo biblico-giudaico dove è attestata la riflessione circa l'azione provvidente di Dio nella creazione, nell'alleanza e nella storia della salvezza.[39] Si è dunque davanti a un'idea diffusa nella sapienza orientale che trova qui una caratterizzazione personale da parte di Gesù, il quale invita a porre tutta la fiducia in Dio e a cercare le cose celesti, non quelle della terra. Le ripercussioni nella letteratura neotestamentaria (Eb 13,5; 1Pt 5,7) sono più evidenti, trattandosi di un suo insegnamento. Difatti, non ci sono dei motivi per non considerare le parole di Gesù alla base della pericope.[40]

I parallelismi con il brano di Lc 12,22-32 sono chiari, con abbondanti coincidenze nel vocabolario. Secondo Riesenfeld, i detti di 6,25-33 si trovavano in Q assieme al detto di non accumulare tesori (Lc 12,33-34), e l'associazione dei due proverrebbe dalla tradizione.[41] L'unione dei due temi si trova, infatti, documentata in altri passi neotestamentari attorno alla parenesi cristiana; così nel commento di Marco sul grano che cade in mezzo alle spine: «sopraggiungono le preoccupazioni del mondo e l'inganno della ricchezza e tutte le altre bramosie, soffocano la parola e questa rimane senza frutto» (Mc 4,19); nelle os-

---

[37] Nella vita quotidiana si chiede l'aiuto divino, abbinato allo studio della Torah. Ci sono diversi testi rabbinici: cf. *Mekilta Es* 16,4: «Chi ha creato il giorno ha creato anche la sussistenza. R. Eleazar diceva: "Chi ha a sufficienza da mangiare per oggi e dice: che cosa mangerò domani? Ecco uno di poca fede» (cf. Mt 6,31); 16,32: «Per quelli che si occupano con le parole della Torah, Dio provvederà il necessario»; cf. anche *Mekilta Es* 19,1; *Aboth Rabbi Nathan* 20,1; *Aboth* 3,21 (cf. R. Fabris, *Matteo*, Roma 1982, 171, nota 7).

[38] Cf. W.D. Davies – D.C. Allison, *The Gospel According to Saint Matthew. A Critical and Exegetical Commentary. V. 1, Introduction and Commentary on Matthew I-VII*, Edinburgh 1988, 645-646.

[39] Cf. G. De Virgilio, «Mt 6,19-34: provvidenza divina e realismo cristiano», in *RivB* 50(2002), 3-29.

[40] Cf. Luz, *Matteo 1-7*, 538-539.

[41] Cf. H. Riesenfeld, «Vom Schätzesammeln und Sorge - Ein Thema urchristlicher Paränese. Zu Mt 6,19-34», in W.C. van Unnik (ed.), *Neotestamentica et patristica: eine Freundesgabe, Herrn Professor Oscar Cullmann zu seinem 60. Geburtstag überreicht* (NT.S 6), Leiden 1962, 47-58.

servazioni della 1 Timoteo sull'avarizia (1Tm 6,6-11) e anche nelle esortazioni del *Pastore di Erma* (4,2-6). Non tutti però sono d'accordo. Fra le versioni di Matteo e di Luca ci sono delle varianti che hanno fatto pensare all'esistenza di due testi preredazionali che non si sarebbero unificati in Q.[42]

Di Matteo sono caratteristiche le parole di collegamento, fra le quali spicca ὁ πατήρ ὁ οὐράνιος, «il Padre del cielo», e termini tipici come l'aggettivo ὀλιγόπιστοι, «(uomini) di poca fede», che poi riprenderà nel corso del suo vangelo; anche alcune espressioni note nell'AT come gli uccelli del cielo – τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ, in modo generico, 34x nella LXX – che Matteo invita a contemplare (ἐμβλέπειν), mentre in Luca l'esortazione si concretizza nel guardare con attenzione (κατανοεῖν) i corvi, animali impuri secondo la legge ebraica (Lv 11,15). Matteo parla anche dell'erba del campo, ὁ χόρτος τοῦ ἀγροῦ, non infrequente nella letteratura veterotestamentaria (cf. 2Re 19,26; Ger 12,4). Infine, occorre notare il matteano accenno ai «pagani», τὰ ἔθνη (Mt 6,32) al posto dell'espressione lucana «gente del mondo», τὰ ἔθνη τοῦ κόσμου (Lc 12,30) e, logicamente, la menzione finale della giustizia, tipica del primo Vangelo.

L'espressione μὴ μεριμνᾶτε τῇ ψυχῇ ὑμῶν, di tono riflessivo, si può intendere come un semitismo riferentesi al termine נפש, «persona, vita»: «non preoccupatevi per voi stessi». È anche vero però che in Matteo a volte ψυχή vuol dire «vita»: quella che Erode vuol togliere al bambino (2,20), quella che il Figlio dell'uomo darà in riscatto per molti (20,28). Certo, l'alimento e il vestito sono necessari, ma la vita in senso ampio va molto al di là di ciò che il cibo o l'indumento potrebbero procurare. I due termini ψυχή e σῶμα formano un parallelismo sintetico che sta a indicare la vita in senso più ampio. Non ci si deve dunque preoccupare del cibo o del vestito, e a questo proposito si offrono due argomenti *a fortiori*: gli uccelli del cielo e i gigli del campo. Fra le due spiegazioni si inserisce un terzo motivo che fa vedere l'inutilità di quella preoccupazione: quelle realtà non allungano la vita nemmeno di un istante. Bultmann coglie nel verbo μεριμνᾶν un pensiero di chi crede che cibo o vestito conferiscano sicurezza all'esistenza terrena. Invece, la cura di se stessi deve tendere alla βασιλεία τοῦ Θεοῦ e a preoccuparsi delle cose τοῦ κυρίου mediante la fede che si apre all'attesa escatologi-

[42] Cf. L. Sabourin, *L'Évangile de Luc*, Roma 1985, 250; Luz, *Matteo 1-7*, 535.

ca.[43] L'aspetto fondamentale del ragionamento è il superamento dell'ansia per le cose materiali e l'abbandono fiducioso alla provvidenza. Difatti, se l'uomo ha veramente cura di se stesso in quanto credente, non appartiene più a questo mondo ma a quello futuro.

Impiegando il linguaggio biblico Matteo parla degli uccelli, dei quali si occupa il Padre celeste, collegandosi alla teologia della creazione (Gb 38,41; Sal 104,10-15; 147,7-9); sorprende il sintagma «non seminano né mietono», due attività che non si addicono agli esseri alati ma agli uomini, per i quali il lavoro costituisce una consegna fin dalle origini (cf. Gen 2); difatti, la provvidenza divina si manifesta nel mantenere gli uccelli e nell'aver dato all'uomo la capacità di sostentarsi mediante il proprio lavoro. La seconda immagine, quella dei fiori (τὰ κρίνα) del campo (6,28-30), sembra più esplicita. Non si tratta di gigli da giardino ma di fiori selvatici, erba povera che i contadini della Galilea usavano anche come combustibile. La caducità dell'erba è paragonata alla dimensione effimera e mortale dell'esistenza umana. Alla stregua dell'immagine precedente, affaticarsi e filare si riferiscono al lavoro della donna.[44] Entrambe le descrizioni sono tratte dal simbolismo biblico e indicano (v. 28) lo splendore superiore alla maestà dello stesso re Salomone, la cui bellezza si paragona a quella dello sposo nel Cantico (Ct 2,1.16; 4,5; 6,2), e la magnificenza del sommo sacerdote, come nel caso di Onia (Sir 50,8). Si accenna anche all'idea di prosperità (Os 14,6).

Ricordando queste creature che non possono provvedere al loro futuro col lavoro, si presuppone che gli uomini se ne occupino ma senza μεριμνᾶν, non preoccupandosene eccessivamente. L'ansia invece trasforma la cura ragionevole per i propri bisogni in qualcosa di sconveniente. Con l'immagine finale dell'erba (v. 30) – simbolo biblico di ciò che è caduco[45] – si vuole evidenziare da una parte lo stile di Dio che si prende cura dell'uomo e dall'altra la «poca fede» dei credenti. Il termine ὀλιγόπιστοι, rivolto ai discepoli in Mt 6,30 per la prima volta,[46] av-

[43] Cf. R. Bultmann, «μεριμνάω κτλ», in *GLNT*, VII, 65-80, qui 73.

[44] Cf. Strack – Billerbeck (edd.), *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, I, 966.

[45] Cf. Sal 37,2; 102,5.12; 103,15; Is 40,6-8; 1Pt 1,24; cf. M. Lurker, *Dizionario delle immagini e dei simboli biblici*, Cinisello Balsamo (MI) 1994, 77-78 e 96-97.

[46] Il termine ὀλιγόπιστοι è significativo nella teologia del testo matteano alla luce dell'intero vangelo in quanto è riferito ai discepoli (cf. Mt 8,26; 14,31; 16,8). Per lo sviluppo del tema, cf. V. Fusco, «L'incredulità del credente: un aspetto dell'ecclesiologia di Matteo», in *PSV* n. 17 (1988), 118-142, specialmente 128-132.

via nel primo Vangelo qualcosa che caratterizza la situazione della comunità che, come dice Luz, si trova a metà strada fra incredulità e fede, lasciando spazio all'attività di Gesù e della sua potenza.[47] Uomini di poca fede erano gli israeliti nel deserto che volevano raccogliere la manna e le quaglie anche di sabato, secondo la tradizione rabbinica.[48]

Riguardo alla spiegazione intermedia, aggiungere un πῆχυς alla propria ἡλικία si può comprendere nel senso che nessuno può aggiungere nemmeno un minuto alla propria vita o nel senso che nessuno può aggiungere neanche un cubito alla propria statura. La prima, frequente nell'interpretazione del Medioevo e del Rinascimento, sembrerebbe più consona al ragionamento precedente: difatti, il verbo μεριμνᾶν riguarda innanzitutto il futuro, il giorno che verrà (6,34). La seconda interpretazione sembra comunque preferibile, non soltanto perché trova appoggio nelle versioni antiche,[49] ma anche perché πῆχυς non è mai usato in senso figurato con valore temporale.[50] Allora vorrebbe dire che l'uomo, con tutta la sua ansia, non è capace di ottenere alcun risultato – per quanto indifferente e ridicolo – a suo vantaggio, tanto meno può assicurare la sua vita.[51] Nel giudaismo si pensa che Adamo abbia perso la statura originaria a causa del peccato, mentre la grande statura sarebbe una delle caratteristiche dell'era messianica, quando gli uomini misureranno fra cento e duecento cubiti.[52]

Se Dio si prende cura dell'intero creato e delle sue realtà materiali, a maggior ragione veglierà sui figli che stanno all'ombra della sua signoria (Sal 91,1), coloro che si affidano a lui, evitando un'inutile ansietà: «cercate invece, anzitutto, il regno (di Dio) e la sua giustizia, e tutte queste cose vi saranno date in aggiunta» (6,33). Essendo questo Regno proclamato non soltanto da Gesù ma anche dai suoi discepoli in missione itinerante, a loro indirizzò in modo particolare questi consigli sull'abbandonarsi nelle mani della provvidenza divina, in linea con la quarta petizione del *Padre Nostro*: «dacci oggi il nostro pane quotidiano». Mt 6,25-26.31-32 fa cenno alla richiesta del pane – l'unica di tipo materiale – nella preghiera di Gesù. Per Matteo, infatti, è importante lo sguardo retrospettivo alla cornice del *Padre Nostro*, perché i con-

---

47 Cf Luz, *Matteo 1-7*, 542-543.
48 *Mekilta* a Es 16,4; 16,19.
49 Questa interpretazione si trova nella *Vetus Latina, Vulgata, Peshitta*.
50 Cf. W. Bauer, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, Berlin 1988, 1322.
51 Bultmann, «μεριμνάω κτλ», 76.
52 Nella *Mishnah*, *Sanhedrin* 100a.

sigli di Gesù vanno intesi alla luce della fede della comunità in preghiera (cf. 6,31-33). La parola ἐθνικός, «pagano», di 6,7 — con cui si introduce il *Padre Nostro*, riferendosi a coloro che dicono molte parole in continuazione — riecheggia gli ἔθνη di 6,32, i pagani che si affannano ansiosamente per il futuro: non bisogna preoccuparsi «per il domani, perché il domani avrà già le sue inquietudini. A ciascun giorno basta la sua pena» (6,34). La giustizia che sgorga dal regno di Dio va dunque cercata dal discepolo sulla scia della preghiera di Gesù. La priorità del Regno segnalata in 6,33 indica che esso sarà dato a colui che prega nello spirito del *Padre Nostro*.

L'espressione «cercate invece, anzitutto, il regno (di Dio) e la sua giustizia...» (6,33), sarebbe anche una spiegazione della quarta beatitudine, quella dell'integrità morale e del desiderio dei beni spirituali.[53] Gesù esorta a cercarli invece di cercare il cibo, il vestito o altre realtà materiali. Al loro posto deve esserci il desiderio ardente delle cose di Dio, la fame e la sete della vera giustizia, il compimento del piano salvifico divino secondo la volontà del Padre celeste.[54] In quella frase inoltre si esprimono i due concetti basilari della predicazione di Gesù secondo Matteo: il Regno e la giustizia. Ma la giustizia si identifica con la volontà di Dio, con i suoi comandamenti e con le esigenze che ogni persona deve realizzare in un atto di riconoscenza a Dio. Nel *Padre Nostro* si chiede l'avvento del Regno; si domanda il dono divino, insistendo al contempo sulla corrispondenza umana.

Matteo esprime il doppio tema centrale della predicazione di Gesù identificandolo nel Regno e nella giustizia, la βασιλεία τῶν οὐρανῶν e la δικαιοσύνη. Il primo termine esprime l'iniziativa salvifica da parte di Dio, il secondo, gli aiuti necessari per ottenerla; il primo rappresenta il dono dato agli uomini, il secondo, le sue esigenze e i suoi comandamenti; il primo costituisce lo scopo e il fine della vita dell'uomo, il secondo, i mezzi per raggiungerli.[55] Nelle *Recognitiones* dello Pseudo Clemente si scrive: «La sua giustizia è che siamo istruiti ad agire rettamente; il regno è il premio posto davanti a noi».[56] Il regno futuro di Dio è quella realtà in cui la comunità spera di entrare attraverso il giu-

---

[53] Cf. Estrada, *La giustizia in Matteo: presenza del Regno*, 383.

[54] Cf. S.A. Panimolle, *Il discorso della montagna (Mt 5-7). Esegesi e vita*, Cinisello Balsamo (MI) 1986, 26.

[55] Cf. Estrada, *La giustizia in Matteo: presenza del Regno*, 400.

[56] Pseudo Clemente, *Recognitiones* 2,20,2.

dizio.[57] Matteo, infatti, suppone il dono di Dio e lo menziona con una certa frequenza, ma insistendo sulla necessità della risposta umana. Il testo parallelo di Luca, imperniato come quello di Matteo sull'imperativo di ζητεῖν e sul futuro passivo di προστιθέναι, sembra però più vicino a Q: «cercate piuttosto (πλήν) il regno di Dio, e queste cose vi saranno date in aggiunta» (Lc 12,31). Matteo avrebbe aggiunto il πρῶτον, la δικαιοσύνη e il πάντα: non solo cercare il Regno, ma cercarlo «per primo»; non il regno di Dio *simpliciter*, ma anche la sua giustizia; il resto, anzi, tutto il resto, sarà dato in aggiunta.

Potrebbero Regno e giustizia essere la stessa realtà in Mt 6,33? Se i due concetti sono considerati dalla prospettiva semantica di dono e di grazia, la risposta potrebbe essere positiva, sulla scia di Trilling e di Schrenk.[58] Altri studiosi – assieme a Riesenfeld – sono del parere che sia proprio la giustizia la condizione per accedere al Regno.[59] Sembra però più adeguata la proposta di Dupont, che tiene conto del fatto che Matteo — come anche gli altri evangelisti — non dice mai come si debba intendere il Regno; inoltre, l'accostamento di βασιλεία e δικαιοσύνη ricorre anche nella seconda e nella terza petizione del *Padre Nostro*. Allora l'equivalenza si troverebbe proprio qui: cercare il Regno è cercare in qualche modo la giustizia.[60]

«Non affannatevi dunque per il domani, perché il domani avrà già le sue inquietudini. A ciascun giorno basta la sua pena». In queste parole conclusive di Mt 6,34, protese a evitare l'ansietà, l'esortazione di Gesù si allarga a tutto ciò che può turbare l'essere umano riguardo al domani. Lo stile sapienziale trova una certa difficoltà a esprimersi sul piano linguistico, come dimostra l'insolita frase μεριμνήσει ἑαυτῆς. Come il presente è nelle mani di Dio, così anche il futuro. Oltre all'eco in 1Pt 5,7, già accennato, il *logion* si riflette anche in Fil 4,6: «Non angustiatevi per nulla, ma in ogni necessità esponete a Dio le vostre richieste, con preghiere, suppliche e ringraziamenti». Ogni giorno porta con sé la sua parte di ansietà e i suoi problemi, la sua parte di male e di pe-

---

[57] Cf. Luz, *Matteo 1-7*, 544.

[58] Cf. G. Schrenk, «δικαιοσύνη», in *GLNT*, II, 1255; W. Trilling, *Il vero Israele*, Casale Monferrato (AL) 1993, 187s; Strecker, *Weg der Gerechtigkeit*, 155.

[59] Cf. Riesenfeld, «Vom Schätzesammeln und Sorge», 9-50; M.-J. Lagrange, *Évangile selon saint Matthieu*, Paris 1941, 141.

[60] Cf. J. Dupont, *Le Beatitudini*, I-II, Milano 1992, II, 461s e 473; in parte è d'accordo R.A. Guelich, *The Sermon on the Mount: A Foundation for Understanding*, Dallas, TX 1982, 345s.

na, come rivela l'uso dell'aggettivo ἀρκετόν, che inizia enfaticamente il proverbio, per indicare che il discepolo deve vivere nel presente e non nell'avvenire – in ambiente semitico αὔριον significa non soltanto il domani ma anche, a modo di sineddoche, il futuro –, che fra l'altro avrà anche le sue inquietudini. Non si deve però dimenticare che la fedeltà di Dio si può anche misurare su una base quotidiana.[61]

Proponendo una visione d'insieme, Mt 6,19-34 costituisce una pericope che mette in guardia dalle eccessive preoccupazioni terrene. Nei due verbi μεριμνᾶν e ζετεῖν sono indicati i due poli dell'esistenza credente. Il primo ha delle connotazioni negative: covare preoccupazioni e inquietudini eccessive, tormentarsi senza avere fiducia in Dio. Con il secondo, invece, si indica la ricerca delle realtà divine in modo positivo. Il primo riflette un atteggiamento pagano, il secondo indica il dinamismo dei figli di Dio. Infine, il concetto di giustizia indica in Matteo l'impegno cristiano come unica risposta accettabile davanti al Creatore. Vivere nell'ingiustizia significa essere negligenti, chiudere le porte della salvezza. Nel *Padre Nostro* sono presenti innanzitutto il nome di Dio, il suo regno, la sua volontà: ciò suppone, in 6,19-24, che l'adesione del cuore e la purezza d'intenzione devono essere orientate verso il servizio di Dio e non verso le realtà materiali: i tesori che contano sono quelli del cielo.

Conclusioni

Fra gli obiettivi redazionali di Matteo nel c. 6 del suo vangelo c'è il perdono come condizione per ottenerlo da Dio: in 6,14-15 l'evangelista sottolinea questa caratteristica, quasi come un riassunto del *Padre Nostro*; essa era già stata menzionata nell'antitesi sull'omicidio (5,23-24) e ricorrerà di nuovo a proposito del giudizio del prossimo (7,1-5). In questo, Matteo si discosta da Luca, che nella sua versione del *Padre Nostro* enfatizza la perseveranza nella preghiera.

La fedeltà dell'uomo alla volontà di Dio si riflette nel retto atteggiamento nei rapporti con il Padre nel cielo quali si declinano nelle pratiche di devozione caratteristiche della pietà ebraica e cristiana: l'elemosina, la preghiera, il digiuno. La stessa fedeltà spicca nei discepoli che, vivendo la giustizia, diventano il sale e la luce del mondo. D'altra

[61] Cf. Hagner, *Matthew 1-13*, 166.

parte la «regola d'oro» (7,12), che Matteo inserirà dopo la pericope sulla necessità della perseveranza nella preghiera, collega l'orazione a Dio con l'essere buoni verso tutti gli uomini.

Nell'ultima parte del c. 6 – sulla fiducia nella provvidenza – si fa riferimento agli uccelli e alle piante che non lavorano e non si affaticano come invece fa la persona umana. In questa parte, Matteo mette in risalto la disposizione ad abbandonarsi e a confidare in Dio. Questo però non vuole dire che l'uomo si disponga in un atteggiamento passivo, lasciando da parte il lavoro, aspettandosi tutto dalla provvidenza divina. Gli uccelli e l'erba non sono un modello di come ci si deve comportare ma una testimonianza dell'interesse paterno di Dio nei confronti delle sue creature. Ciò che conta è eliminare l'ansia per il domani, considerare incerta la sorte futura di chi si comporta rettamente.

L'intento principale del discorso sull'abbandono in Dio (che trova, senza grandi varianti, il suo parallelo in Lc 12,13-21) è quello di mostrare come nella missione di Gesù si inaugura una nuova coscienza religiosa, a partire dall'annuncio del regno di Dio e dalle conseguenze che si traggono per la vita del credente: da una parte, fare del proprio meglio per compiere il disegno di Dio; dall'altra, la sicurezza di sapere che il suo aiuto non mancherà, come viene ribadito in 6,33, vero apice verso il quale converge l'argomentazione progressiva dell'intera pericope: «cercate il Regno e la sua giustizia».

La ricerca del Regno implica di cercare la giustizia di Dio; il compimento della sua volontà si avvera nell'osservare i comandamenti. Anche se il regno di Dio ha una dimensione escatologica che ancora deve manifestarsi, il compimento della volontà divina anticipa in un certo senso quella consumazione, d'accordo con la quarta petizione del *Padre Nostro*: «si faccia la tua volontà...». Questo impegno prioritario per il regno di Dio significa al contempo aspirare alla sua giustizia che si deve cercare «primariamente», facendo così vedere che la ricerca del pane, lo sforzo per procurarselo, non è da disprezzare: ci vuole anche un impegno per le cose materiali che si realizza nello sforzo per realizzare bene il lavoro quotidiano. In un certo senso, Matteo ridimensiona l'escatologia.

Bernardo Estrada
Pontificia Università della Santa Croce
Via dei Farnesi, 83
00186 Roma
bestrada@pusc.it

Parole chiave

Primo Vangelo – Regno di Dio – Giustizia – Preghiera di Gesù – Discorso della montagna

Keywords

First Gospel – Kingdom of God – Justice – Prayer of Jesus – Sermon on the Mountain

Sommario

Nell'articolo si analizza la struttura di Mt 6 e la sua divisione in due grandi sezioni: quella della trilogia elemosina-preghiera-digiuno e quella sulla fiducia nella provvidenza. A questo proposito si fa vedere come questa seconda parte del capitolo potrebbe rappresentare un commento all'orazione di Gesù. L'evangelista crea una grande inclusione che mette in evidenza il ruolo della giustizia, un concetto determinante nel primo Vangelo. Ed è su questo aspetto che si cerca di porre in rilievo come essa rappresenti il filo conduttore di Mt 6 e di tutto il Discorso della montagna.

Summary

The article analyzes the structure of Mt 6 and its division into two major sections: the alms-prayer-fast trilogy, and the trust in the divine Providence. In this regard, it is shown how this second part of the chapter might be a commentary on the prayer of Jesus.The Evangelist marks the chapter by means of a great inclusion that highlights the role of justice, a decisive concept in the First Gospel. In fact, it begins with the invitation to exercise justice before God, and ends with the exhortation to first seek the Kingdom of God and its justice. And it is on this aspect that the article underlines how justice represents the guiding thread of Mt 6 and of all the Sermon on the Mountain.

Chiesa e Israele nell'opera lucana

La questione della relazione della nascente comunità cristiana con Israele non aveva ancora perso della sua attualità nelle generazioni dopo Paolo. Anzi con il suo costituirsi come realtà autonoma con una identità forte, e con la situazione che si creò in Palestina dopo la guerra giudaica e la conseguente distruzione di Gerusalemme nel 70 d.C., la questione si acutizzò ulteriormente. Ne è testimone il Vangelo secondo Matteo. L'opera nasce in una Chiesa giudeo-cristiana, aperta però al mondo delle nazioni; essa riflette la situazione creatasi dopo la guerra giudaica del 66-72 d.C. L'evangelista è in aperta polemica con un rabbinismo emergente che tende a diventare egemone; ci sono scomuniche reciproche. Tuttavia per Matteo il problema della relazione con Israele come popolo di Dio non si pone, nella convinzione che la Chiesa, e non il rabbinismo di stampo farisaico, è il vero Israele, l'autentico erede dei profeti e della Torah.[1]

Diversa invece è la situazione della Chiesa lucana, a maggioranza etnico-cristiana, lontana dalle dispute intragiudaiche della contemporanea Chiesa matteana. Nell'opera lucana, scritta attorno all'anno 85, si percepisce una Chiesa ben inserita nel contesto sociale dell'Impero romano e, come detto, fuori dalle polemiche con la Sinagoga, che vive il distacco col popolo giudaico come un dato di fatto.

Per la comunità cristiana di Luca, tuttavia, la questione della relazione Chiesa-Israele rimane attuale, anche se non in maniera polemica.

Cercherò di seguire il filo conduttore attraverso l'opera lucana, specialmente gli Atti degli Apostoli, per tentare di delineare la prospettiva dell'evangelista sull'argomento e il suo modo di esporlo al lettore. Emergerà l'importanza della figura di Paolo a questo riguardo.

---

[1] Vedi D. MARGUERAT, *Le jugement dans l'Evangile de Matthieu*, Genève [2]1995, sopratutto 345ss. A ragione l'esegeta svizzero sostiene che la polemica di Matteo con il giudaismo del suo tempo non è da vedere in chiave antisemita: sono rivalità e dibattiti interni al mondo giudaico.

Israele – Chiesa – mondo pagano nell'opera lucana

Perché Luca, unico fra gli evangelisti, ha sentito l'esigenza di prolungare il suo vangelo con gli Atti degli Apostoli? C'è chi lo spiegava invocando un motivo politico: far riconoscere il cristianesimo come *religio licita* dall'autorità romana. Altri, in un'ottica diversa, vi scorgevano lo sforzo di dare una risposta al problema del ritardo della parusia (Harnack, Dibelius, Haenchen).

Si è fatto sempre più ricorso a un motivo apologetico, non però del genere giuridico-politico, ma ecclesiologico: «Una apologia della continuità storico-salvifica rispetto alla rivelazione veterotestamentaria, continuità che né l'apertura della Chiesa ai pagani, né la mancata adesione generale di Israele hanno potuto interrompere».[2] V. Fusco si situa in tale linea con un interessante studio presentato durante la XXVIII Settimana Biblica Italiana (settembre 1984) e pubblicato in *La Storiografia nella Bibbia*, con il titolo «Progetto storiografico e progetto teologico nell'opera lucana».[3] Egli pone la domanda: quale intento sottostà al lavoro di Luca che conferisce al suo vangelo e agli Atti degli Apostoli il valore di un'opera unica? Per rispondere, l'esegeta si serve del criterio seguente: «Sotto quale aspetto il racconto iniziato nel vangelo rimane *aperto*, mantiene viva la sua interna tensione fino alla conclusione degli Atti?».[4] In altre parole, quale interesse di Luca si estende dall'inizio del vangelo fino alla fine degli Atti? Non c'è dubbio che questo interesse concerne la Chiesa etnico-cristiana nel suo rapporto con Israele.

Luca prepara il lettore ad assumere il suo punto di vista nelle parole che egli mette in bocca al vecchio Simeone sotto forma di profezia compiuta (Lc 2,30-32) che preannuncia non soltanto il tempo di Gesù ma anche il tempo postpasquale della diffusione del vangelo. Gesù è la salvezza di Dio, e come tale egli è la luce per il mondo pagano, e per questo la «gloria» di Israele come popolo di Dio. La promessa divina riguarda dunque la salvezza universale e proprio in ciò Israele come λαός τοῦ θεοῦ raggiunge il suo compimento. Nella presentazione del

---

[2] V. Fusco, «Progetto storiografico e progetto teologico nell'opera lucana», in Associazione Biblica Italiana, *La storiografia nella Bibbia. Atti della XXVIII Settimana Biblica*, Bologna 1986, 123-159, qui 129; l'esegeta nomina J. Dupont, G. Lohfink, ecc.

[3] Fusco, «Progetto storiografico e progetto teologico nell'opera lucana», 123.

[4] Fusco, «Progetto storiografico e progetto teologico nell'opera lucana», 134.

Battista (Lc 3,4-6), Luca fa un passo in avanti; egli riprende la citazione di Is 40,3 dalla fonte (Mc 1,3), ma la prolunga fino a Is 40,6: «e ogni carne vedrà la salvezza di Dio», rafforzando il progetto della salvezza rivolta al mondo pagano con una esplicita citazione della Scrittura.

Ma Simeone, subito dopo il *Nunc dimittis*, fa un'altra profezia rivolgendosi alla madre del Messia (Lc 2,34): Gesù sarà «segno di contraddizione», un segno che va oltre la sua morte e proseguirà nell'accoglienza o meno che il popolo giudaico accorderà al vangelo. Si realizza allora ciò che Mosè predisse parlando di un «profeta come me», profezia che Pietro riprenderà e completerà nel discorso sotto il portico di Salomone (At 3,11ss): «chiunque non ascolterà quel profeta sarà estirpato di mezzo al popolo».[5] Per l'autore di Atti, Israele, come popolo nel quale le promesse divine giungono a compimento, si realizza in coloro che accolgono il vangelo, e viene a identificarsi inizialmente con la Chiesa giudeo-cristiana.

Sono così tracciate dall'inizio del Vangelo le grandi linee, scritturisticamente fondate, che percorrono l'intera opera lucana: la salvezza offerta al mondo pagano, la divisione in Israele provocata dalla proclamazione di Gesù e poi dall'annuncio degli apostoli nel periodo postpasquale. Ciò corrisponde al ministero di Gesù prefigurato nella pericope di Nazaret (Lc 4,16-30), a sua volta figura prolettica delle vicende narrate negli Atti degli Apostoli.

L'assemblea di Gerusalemme: il discorso di Giacomo (At 15,13-18)

È nel libro degli Atti, attraverso i fatti narrati e nei discorsi di vari protagonisti, che l'autore sviluppa il suo pensiero sulla relazione tra Chiesa e Israele.

Non deve essere un caso se Luca espone la sua visione storico-salvifica nel discorso di Giacomo, il rappresentante della Chiesa giudeo-cristiana, discorso che si trova al centro di At 15 (l'assemblea di Gerusalemme), a sua volta al centro del racconto del libro. Prendendo la parola, Giacomo non si riferisce al resoconto fatto da Barnaba e Paolo sul cosiddetto primo viaggio missionario (At 13–14), ma si aggancia direttamente all'esperienza di Pietro con il centurione Cornelio (At 15,7ss;

[5] At 3,22-23; cf. Dt 18,15 combinato con Lv 23,29.

cf. At 10), essendo essa, nell'ottica di Luca, un evento fondante che inaugura e legittima la missione verso le nazioni.

Giacomo dunque dice: «Simone ha raccontato come dall'inizio[6] Dio visitò (= intervenne) per prendere tra le genti un popolo per il suo Nome». Giacomo conferma la parola di Pietro: fa parte del volere divino la conversione dei pagani e il loro costituirsi come λαός, un popolo non accanto a Israele ma parte dell'unico λαός τοῦ θεοῦ. L'appartenenza a quest'unico popolo di Dio dipende dalla fede nel messaggio di Gesù e poi degli apostoli.[7] L'autore degli Atti è abbastanza conseguente: egli dà l'appellativo di «popolo» agli israeliti che hanno un atteggiamento positivo nei confronti degli apostoli o della Chiesa (cf. 2,47; 3,9.11; 4,10; 5,34), così come chiama «popolo» anche i pagani che accolgono il vangelo (cf. 18,10); ma i membri d'Israele che rifiutano diventano «i giudei» (9,23; 10,22; 12,3.11; 21,11.20), ὄχλον (gente, folla: 21,27; 24,12).[8]

Giacomo, confermando quanto dice Pietro, pone l'accaduto sotto l'autorità della Scrittura che non solo inserisce la presenza dei pagani nel disegno divino, ma chiarisce anche, in prospettiva storico-salvifica, la relazione tra Israele storico e la Chiesa: «... riedificherò la tenda di Davide che era caduta (...) perché cerchino il Signore anche gli altri uomini e tutte le genti (πάντα τὰ ἔθνη) sulle quali è stato invocato il mio Nome, dice il Signore...» (15,16-17).

Il brano biblico citato da Giacomo proviene da Am 9,11-12, ma non corrisponde al testo ebraico; Luca segue con qualche variazione la versione greca della LXX che meglio risponde alla sua intenzione: l'annuncio della novità cristiana rivolto a tutti gli uomini.[9] La tenda o ca-

---

[6] Πρῶτον è di difficile interpretazione; può essere tradotto «dall'inizio, da tempo, per la prima volta». Comunque è da riferire a ἀφ' ἡμερῶν ἀρχαίων del v. 7 altrettanto oscuro («dai primi giorni, dai giorni antichi») e che rimanda non alla Pentecoste ma all'episodio di Cornelio. Per le difficoltà dei vv. 7 e 14 rinvio al mio commento *in loco* alle note 50 e 83; anche C.K. Barrett, *The Acts of the Apostles*, voll. I-II, Edinburgh 1998, II, *ad. loc.*; H.J. Sellner, *Das Heil Gottes. Studien zur Soteriologie des lukanischen Doppelwerks* (BZNW 152), Berlin-New York 2007, 395ss.

[7] Vedi H. Frankemölle, «λαός», in *EWZNT*, II, 844.

[8] In At 6,12 «il popolo, gli anziani e gli scribi» si rendono colpevoli dell'uccisione di Stefano. D'ora innanzi ci saranno, secondo Luca, soltanto conversioni individuali da Israele, ma l'insieme dei «giudei» è chiuso (cf. At 28,26s): così scrive Frankemölle, «λαός», 843.

[9] Il testo ebraico parla della ricostruzione della tenda di Davide... «perché essi possano possedere il resto di Edom». La versione greca legge la radice ebraica אדם (*'dm* =

panna di Davide da riedificare, nella mente dell'autore degli Atti, non riguarda un eventuale ripristino della dinastia davidica, bensì dell'Israele come popolo di Dio a opera del discendente di Davide, il Messia. In Gesù, Luca vede realizzarsi il compimento delle promesse di salvezza. Gesù, secondo il disegno divino rivelato nella Scrittura, è chiamato a ricostruire e rialzare, cioè a radunare Israele; e questo sta avvenendo nella conversione degli ebrei che si aprono al kerygma, e costituiscono l'Israele «ricostituito»,[10] concretamente la Chiesa giudeo-cristiana.

La Chiesa giudeo-cristiana nasce a Pentecoste non come una entità accanto o al posto di Israele, ma appunto come l'Israele «ricostituito»: «Die judenchristliche Gemeinde ist nicht das wahre, sondern das *eine* Israel».[11] Nell'ottica di Luca la comunità giudeo-cristiana non è altro che la parte di Israele che ha accolto il messaggio della salvezza di Cristo. All'Israele previamente ricostituito si aggiungono poi i pagani non come un popolo accanto a Israele ma come parte dell'unico Israele, «le genti sulle quali è stato invocato il mio Nome» (v. 17).

La Chiesa giudeo-cristiana non può essere definita il «vero Israele» né il «nuovo Israele», ma semplicemente «Israele» perché, aprendosi con fede al vangelo, la comunità è la realizzazione delle promesse divine al popolo eletto. Come predisse il vecchio Simeone, Gesù, e il suo annuncio postpasquale da parte degli apostoli, diventa segno di contraddizione in Israele. Tuttavia chi rifiuta l'offerta di salvezza non divide Israele, ma, secondo la citazione pronunciata da Pietro (3,23), si esclude da esso;[12] solo la parte d'Israele che si converte continua a essere il λαός, l'Israele nel quale si compiono le promesse divine,[13] ma del quale, in seguito, faranno parte anche i pagani che accolgono il vange-

---

Edom) come «Adam = uomo», e mette al plurale: «il resto degli uomini = l'umanità». Luca segue evidentemente il testo della LXX che conviene alla sua finalità, e inoltre nella proposizione «ricostruirò (la tenda di Davide) come nei giorni antichi» (LXX), egli toglie il sintagma «come nei giorni antichi», perché si tratta della novità cristiana, non di un ritorno a uno splendore passato. Per maggiori dettagli, si veda J.A. FITZMYER, *The Acts of the Apostles*, New York 1998, *ad loc.*; BARRETT, *The Acts of the Apostles*, II, *ad loc.*

[10] SELLNER, *Das Heil Gottes*, 371, riprende l'espressione da J.A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke I-IX* (AncB 28A), New York 1992, 19. Egli riferisce anche l'affermazione di W. GUDBROT, «Ἰσραήλ κτλ.», in *ThWNT*, III, 389: «Das Israel, das die Verheißung empfing, und das Israel, dem die Erfüllung zuteil wird, ist ein und dasselbe».

[11] SELLNER, *Das Heil Gottes*, 371.

[12] Ma Luca non scrive mai che tale esclusione sia definitiva; la conversione è sempre possibile e quindi anche la reintegrazione nel λαός.

[13] Vedi in SELLNER, *Das Heil Gottes*, 368ss, il capitolo significativamente intitolato: «Israel – gespalten oder gesammelt?» («Israele – diviso o radunato?»).

lo. Insomma, «das Gottesvolk, das Lukas vor Augen hat, ist also zugleich der nach Pfingsten gesammelte λαὸς ἐξ Ἰουδαίων und der in der Folgezeit hinzukommende λαὸς ἐξ ἐθνῶν»[14] («il popolo di Dio che Luca ha in mente è nello stesso tempo il *popolo dai giudei* radunato dopo Pentecoste e quello aggiunto nei tempi successivi, *popolo dai gentili*»).

Come osserva giustamente Sellner, nella visione dello storiografo cristiano, il testo biblico citato non afferma soltanto una priorità temporale della Chiesa giudeo-cristiana, il λαὸς ἐξ Ἰουδαίων, rispetto alla venuta dei pagani, ma la motiva anche teologicamente. La previa ricostituzione di Israele è necessaria perché i pagani possano diventare parte del popolo di Dio.[15] Lungo il suo libro l'autore rimane fedele a questo schema storico-salvifico.

Discorso di Paolo ad Antiochia di Pisidia e reazione dell'uditorio (At 13,16-52)

Luca, in linea con la sua intenzione di presentare «con ordine ogni cosa», fa entrare progressivamente il lettore nella questione dell'ingresso dei pagani nell'Israele ricostituito, nella misura in cui narra la diffusione della Parola da Gerusalemme e Giudea in Samaria (giudaismo eterodosso), lungo la costa mediterranea (attività di Pietro a Lidda e Joppe), per arrivare all'ampio racconto della conversione del centurione Cornelio a Cesarea, «timorato di Dio», quindi pagano ma aperto alla fede giudaica. L'ampiezza della narrazione dice l'importanza che l'evento ha per l'autore degli Atti: la conversione di Cornelio, una svolta per Pietro stesso, segna l'inizio, per volontà divina e sotto l'autorità di Pietro confermata dalla Chiesa-madre (11,18), e ufficialmente riconosciuta dall'assemblea di Gerusalemme (c. 15), dell'entrata dei non-giudei nel popolo della salvezza, e quindi legittima l'apertura della missione alle nazioni. Il problema affrontato riguarda la questione degli alimenti (le regole del puro-impuro) (10,10-15) e del contatto con i pagani (10,28b; 11,2s), insomma per il giudeo-cristiano il neces-

[14] Sellner, *Das Heil Gottes*, 395, che cita G. Lohfink, *Die Sammlung Israels* (StANT 39), München 1975, 60.

[15] «Das Heil für die Heiden ist von der erfolgreichen Wiederherstellung Israels abhängig» (Sellner, *Das Heil Gottes*, 395). Da tener presente il valore finale di ὅπως (affinché, di modo che) all'inizio del v. 17.

sario superamento degli ostacoli legati alla Legge, perché sia possibile l'inserimento a pieno titolo dei pagani nell'unico Israele.

La vera missione in terra pagana, negli Atti, inizia con Barnaba e Paolo, il cosiddetto primo viaggio missionario (cc. 13–14). Al centro del racconto si legge il discorso di Paolo nella sinagoga di Antiochia di Pisidia, una sinagoga della diaspora, un discorso paradigmatico non soltanto per il contenuto ma anche per le reazioni di un uditorio fatto da ebrei e gentili.[16]

Notiamo subito che la diffusione del vangelo in un'area geografica sempre più ampia non significa per Luca un allontanamento progressivo della Chiesa dalla Sinagoga: la priorità dell'Israele storico viene sempre rispettata.[17] Il discorso stesso di Paolo comporta uno schema della storia d'Israele nel quale si inserisce il kerygma cristiano, formando così un tutt'uno che culmina nella proclamazione della risurrezione di Gesù, e l'insegnamento paolino sulla giustificazione mediante la fede e non la Legge. Per Teofilo, lettore etnico-cristiano, timorato di Dio, Luca lascia chiaramente intendere che la storia d'Israele è anche la sua storia; il kerygma cristiano è inserito nella storia del popolo eletto, è parte integrante della storia della salvezza giunta a compimento: un modo di confortare la fede di Teofilo. Senza dubbio il discorso di Paolo ad Antiochia di Pisidia ha valore iterativo, e il lettore è invitato a tenerlo presente ogni volta che l'apostolo parla in una sinagoga.

Sono ben sviluppate le varie reazioni dell'uditorio al kerygma. Inizialmente il messaggio dell'apostolo viene accolto con favore da tutti (13,43). Si percepisce la convinzione del narratore: il vangelo ha in sé, in continuità con la storia della salvezza, una sua logica illuminante capace di attrarre chiunque è in buona fede; esso può quindi essere accolto dal giudeo così come dal pagano.[18] La prospettiva non è certo quella del Paolo delle lettere per il quale la «parola della croce» è scandalo per i giudei e stoltezza per i pagani (1Cor 1,18ss), anche se l'apostolo non manca di utilizzare le regole della retorica per convincere!

La reazione ostile dei giudei avviene successivamente, motivata non dal contenuto del kerygma, ma «vedendo quella moltitudine» (13,45),

---

[16] Lo scenario è messo in *synkrisis* con Lc 4,16ss.

[17] Vedi D. MARGUERAT, *La Première Histoire du Christianisme. Les Actes des Apôtres* (LeDiv 180), Paris 1999, 215ss.

[18] SELLNER, *Das Heil Gottes*, 375. Vedi anche At 17,4; 18,4; 19,8; 26,28; 28,23.24.

cioè come rifiuto di accettare la presenza in massa dei pagani. Ora, risponde Luca, questa venuta è conforme alla Scrittura, quindi voluta da Dio. Egli cita Is 49,6 (13,47). Rifiutare il compimento delle profezie che annunciano la salvezza universale equivale a rifiutare il kerygma, e di conseguenza porsi fuori dalla storia d'Israele.[19] Tuttavia lungo il suo libro lo storiografo rimane molto realista: l'annuncio della Parola porta alla conversione dei pagani, ma non tutti i pagani si convertono; porta al rifiuto dei giudei, ma non tutti i giudei rifiutano. Allo stesso modo l'affermazione di 13,46 – «Era necessario che fosse proclamata prima di tutto a voi (giudei) la parola di Dio, ma poiché la respingete (...), ecco: noi ci rivolgiamo ai pagani» – non è da assolutizzare, come se il passaggio alla missione presso i pagani fosse dovuto al rifiuto dei giudei. Paolo in realtà continua regolarmente a recarsi nella sinagoga a Iconio (14,1), a Tessalonica (17,1s), a Berea (17,10), ad Atene (17,17), a Corinto (18,4), a Efeso (19,8). L'evangelizzazione del mondo pagano non è una conseguenza del rifiuto d'Israele, ma è fondata sulla volontà della salvezza universale espressa da Dio nella Scrittura.[20]

Nelle variegate reazioni degli ascoltatori della sinagoga di Antiochia di Pisidia si percepisce l'eco di una Chiesa che, al tempo dell'autore, non ha più la speranza di una conversione di Israele nel suo insieme, pur rimanendo aperta a singole conversioni; una Chiesa che ha comunque decisamente assunto il volto di una Chiesa delle nazioni.

L'incontro con ebrei a casa di Paolo: la finale degli Atti degli Apostoli (At 28,24-28)

La finale del libro degli Atti potrebbe sorprendere il lettore moderno; essa è piuttosto inattesa: due *rendez-vous* di personalità ebree nella casa di Paolo a Roma. Il lettore si aspetterebbe un'altra conclusione: che ne è del destino dell'apostolo, sarà ucciso o liberato dopo i due anni? O perlomeno, come si svolse il suo incontro con la Chiesa di Roma? Diverse ipotesi sono state formulate in passato: la finale originale sarebbe andata persa, o l'autore aveva in mente di scrivere un terzo volume.

---

[19] Marguerat, *La Première Histoire du Christianisme*, 216s.

[20] J. Dupont, «Je t'ai établi lumière des Nations», in Id., *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres* (LeDiv 118), Paris 1984, 343ss; Sellner, *Das Heil Gottes*, 387ss: «Die Ablehnung in Israel ermöglicht die Heidenmission nicht, sie bietet nur von Fall zu Fall die Gelegenheit, sich stärker den Heiden zuzuwenden» (388).

È stato ormai dimostrato da tempo in modo convincente che la conclusione attuale è quella originale sia dal punto di vista della struttura, sia dal punto di vista narrativo e teologico.[21] Ritroviamo dunque nella finale un *Leitmotiv* che percorre l'intera opera, dalla profezia di Simeone all'esperienza paradigmatica di Gesù condensata in Lc 4, e continuata in quella degli evangelizzatori nel periodo postpasquale. Il libro degli Atti conduce al di là del racconto stesso, fino al tempo dell'autore, fino a un futuro indefinito. In rapporto al programma formulato dal Risorto in At 1,8: «sarete i miei testimoni... fino all'estremità della terra», la conclusione del libro lascia un *blanc*: tra Roma e l'estremità della terra c'è tutto il tempo della testimonianza che la Chiesa deve dare ma anche, secondo la finale del libro, il risultato di tale testimonianza: c'è chi crede, c'è chi non crede.

L'annuncio del vangelo ha portato al rifiuto globale dell'Israele storico come popolo, e fatto nascere una Chiesa maggiormente etnico-cristiana. Lungo tutto il libro, appare che «la rottura dunque è avvenuta non per mancata predicazione da parte della chiesa, ma per mancata risposta di fede da parte dei giudei».[22]

E Luca cita un testo biblico che concerne proprio i giudei per dare il motivo di questa mancanza di adesione al messaggio cristiano: la durezza di cuore, l'ottusità dinanzi al messaggio di salvezza. Egli tiene a dire che la parola del profeta citato (Is $6,9^{LXX}$) è veramente una parola *ispirata* (At 28,25), ma non ha valore di una profezia.[23] Luca non intende dire cioè che lo Spirito Santo, per mezzo del profeta, abbia già preannunciato il rifiuto da parte dei giudei; ciò implicherebbe una minaccia di condanna definitiva. La citazione ha valore di diagnosi: lo Spirito Santo ha già descritto un comportamento passato dei giudei che si riproduce anche oggi. Anche nel tempo presente si ritrova la stessa ostinazione come secoli fa, al tempo di Isaia. È una constatazione che costituisce un vero enigma, tanto più che, sempre secondo l'autore, la caratteristica del kerygma è proprio di essere convincente per tutti, visto che il suo contenuto non è che l'offerta di salvezza a vantaggio di tutti e di ognuno.

---

[21] J. Dupont, «La conclusion des Actes des Apôtres et son rapport à l'ensemble de l'ouvrage de Luc», in J. Kremer (ed.), *Les Actes des Apôtres*, Gembloux 1979 (= *Nouvelles Études sur les Actes des Apôtres*, 457ss).

[22] Fusco, «Progetto storiografico e progetto teologico nell'opera lucana», 146.

[23] Per l'insieme vedi Sellner, *Das Heil Gottes*, 372ss; G. Rossé, *Atti degli Apostoli*, Roma 1998, *ad loc.*

La citazione di Is 6,9s, proprio nella conclusione all'intera opera lucana, potrebbe dare l'impressione che l'autore finisca con una minaccia di condanna definitiva nei confronti dell'Israele ribelle. C'è poco da sperare da un atteggiamento di cecità, di ottusità verificatosi oggi come allora.

In realtà la parte finale della citazione apre alla speranza: «e io li guarirò». Dio non si stanca di aspettare ed è sempre pronto ad accogliere il popolo che finora ha rifiutato il kerygma.[24] Luca non conclude la citazione con una minaccia di condanna anche se, nel versetto successivo, scrive: «Sia noto dunque a voi, che ai pagani è stata inviata questa salvezza di Dio; ed essi ascolteranno» (v. 28), un *Leitmotiv* che percorre il libro (13,46; 18,6; 19,9) e, come già constatato, non indica chiusura definitiva della missione cristiana nei confronti del popolo giudaico; lo conferma la finale degli Atti: Paolo «... accoglieva tutti quelli che venivano da lui» (v. 30). L'ellenista Luca della fine del I secolo non ha la preoccupazione dell'ebreo Paolo per il destino futuro del suo popolo chiuso al vangelo (cf. Rm 9–11). Tuttavia la storia di Dio con l'Israele ostinato continua,[25] ma l'esito, per l'autore degli Atti, è questione aperta. Comunque l'annuncio del kerygma rimane rivolto a «tutti», come hanno interpretato bene i manoscritti del *Testo occidentale* che aggiungono: «(Paolo) s'intratteneva con giudei e greci». Dalla finale degli Atti si percepisce che la situazione è cambiata rispetto a Paolo: ormai siamo in presenza di una Chiesa orientata verso le nazioni e che non sembra più recarsi principalmente nelle sinagoghe.

L'importanza di Paolo negli Atti degli Apostoli

Il ritratto lucano di Paolo

L'immagine che Luca offre del grande apostolo ai suoi lettori è multi-funzionale. Essa corrisponde a vari interessi e finalità della sua ope-

---

[24] Il carattere positivo della finale si deduce dalla costruzione grammaticale del v. 27b: «perché (μήποτε + 4 verbi al congiuntivo) non vedano, non odano, non comprendano, non ritornino» invece «e li guarirò» è un indicativo (futuro), da considerare quindi come indipendente dai verbi che precedono, e con valore positivo. Vedi Rossé, *Atti degli Apostoli*, 886 nota 109; F. Bovon, *L'oeuvre de Luc* (LeDiv 130), Paris 1987, 150; Sellner, *Das Heil Gottes*, 376ss; A. Landi, *La testimonianza necessaria. Paolo testimone della salvezza universale a Roma in At 28,16-31* (AnBib. Dissertationes 210), Roma 2015, 270s.

[25] Vedi Sellner, *Das Heil Gottes*, 378.

ra. L'autore descrive Paolo come modello del missionario che svolge la sua attività apostolica in conformità alle esigenze di Gesù espresse nel vangelo (per esempio At 13–14); nel discorso di Mileto (20,17ss), l'apostolo rappresenta anche l'esempio del pastore che si prende cura delle sua comunità (cf. anche 15,36); nell'ultimo suo viaggio a Gerusalemme assieme ai delegati per portare la colletta (cc. 20–21),[26] egli assomiglia a Gesù che, accompagnato dai suoi discepoli, va a Gerusalemme, liberamente, per compiere la volontà di Dio e per essere consegnato ai pagani.[27] L'apostolo è presentato come il vero discepolo che incarna la Parola: «Il discepolo non è più del maestro, ma ognuno ben preparato sarà come il suo maestro» (Lc 6,40). Questo processo di modellizzazione cristologica prosegue fino alla testimonianza dell'apostolo a Roma.[28]

D'altra parte, Luca vuole offrire al lettore ellenista un ritratto convincente dell'apostolo, un ritratto ideale. Infatti nella cultura ellenista, per essere credibile, il protagonista di un racconto deve possedere in alto grado le capacità e le qualità necessarie per il suo compito. Di conseguenza, per farsi rispettare e rendere attraente il suo messaggio, Paolo deve essere perfetto e di alto rango. In questa ottica l'autore degli Atti sottolinea la posizione sociale dell'interessato: egli è cittadino di Tarso e dunque cittadino romano dalla nascita, quindi superiore allo stesso Claudio Lisia, il tribuno che lo tiene prigioniero nella torre Antonia, e che ha dovuto pagare a caro prezzo questa cittadinanza (At 22,27s). Paolo è a suo agio con i grandi di questo mondo e per poco riesce a convertire il re Agrippa II (26,28), il governatore romano Festo, affascinato dalla sua scienza (26,24), come già Sergio Paolo a Pafo (13,12).

Per lo stesso motivo, l'apostolo è descritto come un eccellente oratore, al punto da essere identificato con Ermes, il dio dell'eloquenza (14,12);[29] egli è capace di discutere con i filosofi dell'epoca ad Atene (c. 17). Non è da escludere che in quell'occasione Luca volesse presentare

---

[26] Colletta su cui Luca volutamente tace anche se ne è a conoscenza (cf. At 24,17).

[27] In contrasto col racconto stesso: Paolo è salvato proprio da pagani (cioè la coorte romana) da un linciaggio a opera dei giudei!

[28] Vedi J.-N. Aletti, *Le Jésus de Luc*, Paris 2010, 220ss.229ss; Landi, *La testimonianza necessaria*, 299ss.

[29] Contrariamente a quanto Paolo stesso ci fa sapere nella sua corrispondenza con i corinzi: 1Cor 2,1-5; 2Cor 10,10; 11,6.

l'apostolo come un «nuovo Socrate».[30] L'intenzione dell'autore si coglie con evidenza nella dichiarazione di Paolo a Festo: «In realtà non si tratta di fatti avvenuti in qualche angolo remoto» (26,26). A Luca preme affermare che il cristianesimo non è una religione settaria, al contrario esso merita ascolto e considerazione. Per un tale annuncio Paolo è stato perfettamente all'altezza. Grazie a lui, il vangelo trova un'eco favorevole presso le personalità dell'epoca. Luca non poteva scrivere diversamente. Mostrare l'impatto positivo della nuova fede presso i potenti della terra era necessario per dare credito al cristianesimo presso i lettori.

Ma l'autore degli Atti degli Apostoli attribuisce all'apostolo dei gentili un ruolo di primo piano non soltanto perché lo presenta come il tipo dell'evangelizzatore che attua la missione in conformità alle esigenze di Gesù, né soltanto come pastore che si prende cura del gregge, e personalità di spicco, ma anche perché Luca riconosce l'importanza di Paolo nella relazione tra la Chiesa etnico-cristiana e Israele come garante della continuità storico-salvifica.

Il problema

Paolo, l'apostolo delle nazioni, è il promotore incontestabile della missione in terra pagana. Per l'autore degli Atti è un dato evidente, e probabilmente lo era per tutta la Chiesa alla fine del I secolo. A partire dal primo viaggio missionario fuori della Palestina (At 13–14) il narratore esplicita il tema di fondo che rimane costante fino alla fine del libro: il rispetto della priorità d'Israele, il popolo giudaico diviso tra fede e incredulità dinanzi al kerygma, la decisione di rivolgersi ai gentili (13,46s; 18,6; 19,9; 28,26s). Ogni volta Paolo è il portavoce o la causa di questa realtà. Paolo è all'origine della Chiesa etnico-cristiana, la Chiesa che Luca conosce; è evidente a questo riguardo il ruolo fondamentale che l'autore degli Atti attribuisce all'apostolo delle nazioni.

Ma se il libro degli Atti, come il Vangelo, è dedicato a Teofilo che si può considerare come il rappresentante etnico-cristiano dei destinata-

[30] Così D. Marguerat, «Il Paolo di Luca tra cultura greca e cultura giudaica», in *RStB* 2(2011), 95. Come Socrate, Paolo frequenta l'agorà e parla con chi incontra; è accusato di annunciare divinità straniere. Sull'insieme, cf. O. Flichy, *La figure de Paul dans les Actes des Apôtres* (LeDiv 214), Paris 2007.

ri dell'opera lucana, è legittimo supporre che, come per il primo libro, anche per il secondo Luca vuole confortare Teofilo dandogli il fondamento sul quale poggia la sua fede (cf. Lc 1,4).

L'insistenza dell'autore sulla questione della relazione tra Chiesa delle nazioni e Israele poneva dunque un problema che vedeva inevitabilmente implicato Paolo. Ma in quale senso?

Paolo poteva essere riconosciuto e rispettato come il fondatore della Chiesa delle nazioni, e la sua autorità non viene contestata.[31] In questa prospettiva Luca poteva narrare la storia di un apostolo guidato dallo Spirito Santo, all'origine di una Chiesa staccata certo dall'Israele storico, ma che è convinta di avere in Paolo il garante della legittimità della sua situazione attuale. A Luca bastava scrivere a Teofilo la fondatezza di tale convinzione.

Ma l'argomentazione che lo storiografo sviluppa attorno all'apostolo delle nazioni appare ben più complessa. Si ha piuttosto l'impressione che il grande apostolo si trovi sul banco degli imputati, accusato di essere responsabile della rottura con Israele: si percepisce l'accusa dei giudei nei suoi confronti, così come il timore e lo sconcerto di una parte della stessa Chiesa: non ha annullato il valore della Torah e causato di conseguenza l'inevitabile rottura con il giudaismo? Non è Paolo il vero colpevole della situazione attuale? Luca si vede costretto a prendere le sue difese e a fare l'apologia della sua attività.

Apologia lucana di Paolo

«Paolo, apostolo di Gesù Cristo», un titolo che egli rivendica in ogni sua lettera, e con la specifica chiamata a essere «apostolo dei gentili» (Gal 1,16; Rm 11,13), riconosciuto come tale dalle colonne dell'assemblea di Gerusalemme (Gal 2,7-9). Egli stesso radica la sua vocazione nell'incontro col Risorto presso Damasco (Gal 1,16; 1Cor 9,1). Quando per tre volte l'autore degli Atti narra la chiamata di Paolo egli non fa che inserirsi e riprendere una tradizione ben conosciuta nella Chiesa del suo tempo. Luca insiste sul fatto che Gesù risorto lo ha scel-

[31] L'eco di tale venerazione per l'apostolo si vede nella composizione delle lettere postpaoline che si pongono sotto la sua autorità, e nell'importanza che si attribuisce loro. Vedi Ef 3,1ss; nelle lettere Pastorali, Paolo diventa il garante unico della tradizione apostolica (cf. 1Tm 2,7; 2Tm 1,11).

to per portare il vangelo alle nazioni (At 9,15; 22,15; 26,16-18) e attuare la missione universale che egli ha affidato ai Dodici prima di ascendere in cielo (1,8). Paolo è dunque apostolo delle nazioni per volontà diretta del Signore, e con ciò l'annuncio ai pagani fa parte del disegno divino. Questo non fa problema per le Chiese etnico-cristiane che riconoscono in Paolo il loro fondatore. Ora una tale convinzione non ha bisogno di essere comprovata dalla Scrittura. Infatti il ricorso alla parola di Dio nella Scrittura viene fatto soltanto quando l'apostolo si rivolge ai giudei in contesto di missione. In tale contesto, l'apostolo si fa interprete delle Scritture a loro riguardo. Come Gesù risorto apre i suoi discepoli all'intelligenza delle Scritture in merito alla sua morte e risurrezione, e riguardo all'annuncio del vangelo a tutte le genti (Lc 24,45-47), così Paolo, nei confronti dei giudei, diventa l'esegeta delle Scritture che annunciano una salvezza da portare fino alle estremità della terra (13,47; cf. Is 49,6) e il rifiuto di Israele, un popolo che si è da sempre mostrato ostinato (28,25ss; cf. Is 6,9s).

Alla fine del secondo racconto di apparizione di Gesù a Saulo, Luca aggiunge una scena nella quale il Risorto gli comunica la sua vocazione ad «andare lontano, tra i pagani» (22,21). La scena si svolge nel tempio di Gerusalemme, quindi nel cuore del giudaismo, luogo che l'apostolo continua a frequentare da ebreo praticante. La missione paolina e la conseguente nascita della Chiesa cristiana sono di conseguenza radicate in Israele, nel centro religioso, in continuità con la storia della salvezza che Paolo è chiamato ad aprire all'universale.

La Chiesa nella quale vive l'autore degli Atti è dunque frutto della missione di Paolo chiamato direttamente dal Risorto, secondo il disegno di Dio rivelato nelle Scritture: una Chiesa in maggioranza etnico-cristiana dove Israele come popolo è assente per mancato ascolto, non per ignoranza; ... ma non anche per colpa di un Paolo che mette Gesù Cristo al posto della Torah? Appunto!

Tuttavia Paolo, apostolo dei gentili e considerato fondatore della Chiesa etnico-cristiana, è stato da sempre duramente criticato dal mondo giudaico e giudicato come traditore e rinnegato, come confermano i quaranta meno uno colpi ricevuti cinque volte in sinagoghe (2Cor 11,24), una punizione per chi infrange gravemente la legge di Mosè. I problemi però non provenivano soltanto dall'ambiente giudaico ma anche dagli stessi cristiani. L'apostolo parla di «falsi fratelli», di «superapostoli» e «pseudoapostoli» (2Cor 11,5.13.26; Gal 2,4). La Lettera ai Galati, 2Cor 10s e Fil 3 testimoniano ampiamente le difficoltà che gli venivano dai propri fratelli. L'autore degli Atti testimonia

questi contrasti. Giacomo riassume il rimprovero mosso contro Paolo, quando, rivolgendosi a lui, dice: «Tu vedi, fratello, quante migliaia di giudei hanno abbracciato la fede e tutti sono zelanti della Legge. Essi hanno sentito che tu insegni a tutti i giudei sparsi tra i pagani a staccarsi da Mosè (ὅτι ἀποστασίαν διδάσκεις ἀπὸ Μωϋσέως), dicendo di non circoncidere i figli né di camminare secondo le sue prescrizioni» (At 21,21).

In concreto poi Giacomo chiede a Paolo di fare un gesto che mostri «che ti comporti rettamente, osservando tu stesso la Legge» (21,24). In fondo, perché non conciliare fede e Legge?

Che Paolo abbia invitato i giudeo-cristiani a non circoncidere i loro figli non risulta dalle sue lettere, ma corrisponde bene alla convinzione che la Legge non ha più valore salvifico né per i pagani né per i giudei, ciò che di fatto relativizza il valore della circoncisione (cf. 1Cor 7,19; Gal 5,6; 6,15). Luca ha potuto usare una tradizione che riflette bene il pensiero dell'apostolo sulla circoncisione. Tuttavia negli Atti degli Apostoli i fatti contraddicono l'accusa: il lettore si ricorderà che Paolo aveva fatto circoncidere Timoteo (At 16,3).

La Chiesa delle nazioni è nata, comunque, sulla base di una soteriologia paolina che implica la rottura con la Legge come sistema di salvezza, e di conseguenza con il giudaismo: non la Legge ma soltanto la fede in Gesù Cristo giustifica. È dunque Paolo stesso è all'origine della situazione attuale di una Chiesa in maggioranza etnico-cristiana ma inevitabilmente staccata dalla Sinagoga. Come mantenere l'identità della Chiesa basata sulla fede in Cristo e non sulla legge di Mosè senza staccarsi dalla radice che è Israele? Per salvaguardare la continuità, gli etnico-cristiani devono «giudaizzarsi»? Ma per Luca, com'è apparso dal discorso di Giacomo all'assemblea di Gerusalemme, il problema non è radicare la Chiesa etnico-cristiana nell'Israele storico, ma nella comunità giudeo-cristiana in quanto essa è l'Israele ricostituito. Luca è cosciente della «responsabilità» di Paolo riguardo a una Chiesa staccata dalla Legge.

A questo punto è significativa la fine del discorso di Paolo nella sinagoga di Antiochia di Pisidia: «Vi sia dunque noto, fratelli, che mediante lui (= Cristo risorto) viene annunciato a voi il perdono dei peccati, e da tutte le cose da cui mediante la legge di Mosè non vi fu possibile essere giustificati, in lui chiunque crede è giustificato» (13,38-39).

Questa conclusione del discorso missionario, che Luca fa pronunciare a Paolo, presenta uno schema della storia d'Israele orientata al suo compimento nella vita, morte e risurrezione di Gesù. La frase di

13,38-39 è contorta e non del tutto chiara.[32] Probabilmente l'autore riprende una tradizione più o meno fedele dell'insegnamento di Paolo, che circolava nelle Chiese della sua epoca.[33] L'influenza paolina si vede nella terminologia della giustificazione e nel pensiero che soltanto la fede in Cristo e non la Legge giustifica l'uomo peccatore. Scrive Barrett: «On a central question of faith Luke shows his devotion to Paul but less than full understanding of his theology».[34]

Tornando alla nostra argomentazione, mi preme sottolineare l'operazione compiuta dall'autore degli Atti: collegare questa soteriologia paolina, anche se non intesa bene, alla dottrina tradizionale sul perdono dei peccati, già formulata da Pietro nel discorso di Pentecoste (2,38); Luca identifica il perdono dei peccati con la dottrina paolina della giustificazione mediante la fede.[35] Così facendo, egli radica l'insegnamento di Paolo nella tradizione apostolica rappresentata da Pietro. Paolo non può dunque essere accusato di promuovere una dottrina fuori da quella tradizionale.

All'assemblea di Gerusalemme, Pietro stesso fa sua la soteriologia del Paolo lucano (15,7-11). Egli si aggancia direttamente alla propria esperienza fatta a Cesarea (c. 10): i pagani hanno ricevuto lo Spirito Santo «come noi» (15,8; cf. 10,44-48; 11,15). Nell'ottica del narratore, l'esperienza di Pietro, approvata dalla Chiesa-madre (11,18), ha valore normativo, ed è un fatto incontestabile dal quale si possono soltanto trarre le debite conseguenze. Dio non fa distinzione tra giudei e paga-

---

[32] At 13,38 potrebbe essere intesa: la fede in Cristo supplisce dove non arriva la Legge di Mosè. Ma ciò non corrisponde al pensiero di Luca: soltanto la fede in Cristo dà il perdono dei peccati (il legame tra perdono dei peccati e fede in Gesù Cristo si legge anche in At 10,43; 26,18). Barrett, *The Acts of the Apostles*, II, *ad loc.* parafrasa: avete bisogno di molte cose per essere giustificati; la legge di Mosè è inadeguata a tale scopo; l'unica via è quella della fede.

[33] Essere giustificato da qualche cosa suggerisce l'idea negativa di una liberazione (dai peccati) e non il significato positivo di Paolo, di avere un rapporto giusto con Dio. L'espressione «essere giustificato dal peccato» si legge in Rm 6,7, ma Paolo si riferisce alla liberazione dalla schiavitù del peccato considerato come una potenza che domina l'uomo, e non al perdono dei peccati (come Luca).

[34] Barrett, *The Acts of the Apostles*, II, *ad loc.*

[35] Lo suggerisce la costruzione «essere giustificati» + prep. ἀπό; l'equivalenza tra «mediante costui» (διὰ τοῦτου del v. 37) e «in lui» (ἐν τούτῳ del v. 38): si tratta sempre di Cristo risorto. Il legame tra perdono dei peccati e fede in Cristo si legge anche in At 10,43; 26,18: la fede in Gesù risorto porta alla remissione dei peccati. Incerto il καί tra «il perdono dei peccati» e la proposizione successiva; è assente in mss importanti: P^{74}, Sinaiticus, Alexandrinus, C*, D ecc.

ni perché egli va al di là della Legge, nel cuore dell'uomo. Mediante la fede che cancella l'impurità interiore,[36] cioè il peccato, Dio ha abolito la distanza tra il giudeo e il gentile. Si passa dunque dalla purificazione rituale richiesta dalla Legge che impedisce il contatto con i pagani alla purificazione interiore che esige il superamento della Legge per togliere la disparità tra giudeo e pagano. È la risposta di Pietro a chi voleva far circoncidere e porre sotto la Legge i gentili che si erano aperti alla fede (15,5). Pietro si serve della soteriologia paolina espressa in categorie lucane. La Legge è vista come «un giogo[37] che né i padri nostri né noi abbiamo potuto portare» (15,10): giudizio di un ellenista estraneo al giudaismo, o di un timorato di Dio che riassume la storia (*deuteronomista*) d'Israele costellata di fallimenti dovuti alla mancata fedeltà all'alleanza e dunque alla Legge? Comunque né Pietro né Paolo né Giacomo sarebbero d'accordo con questo giudizio. Al peso della Torah Luca oppone una salvezza per grazia ottenuta nella fede. Sorprende però la formulazione: «abbiamo la salvezza per grazia, così come loro». Si aspetterebbe il paragone inverso: i pagani hanno ottenuto la salvezza, così come noi giudei. Invece sono i giudei a essere salvati per grazia allo stesso modo dei pagani! Si tratta della finale del discorso che fa da inclusione con l'inizio che ha provocato l'intervento di Pietro: la richiesta di giudeo-cristiani di tendenza farisaica che esigono la circoncisione e l'osservanza della Legge anche per i pagani convertiti (v. 5). A questi cristiani osservanti della Legge, Pietro risponde: alla base della salvezza sta la gratuità divina, non l'osservanza della Legge!

Nell'assemblea di Gerusalemme Pietro per così dire canonizza la teologia paolina, legittimando in tal modo sia i viaggi missionari dell'apostolo delle nazioni sia il loro frutto che sono le Chiese etnico-cristiane che si vedono inserite nell'unico Israele ricostituito, come esporrà Giacomo citando la Scrittura.

Dopo l'arresto di Paolo a Gerusalemme (21,27ss), i discorsi che il narratore pone sulle labbra dell'apostolo delle nazioni non appartengono più al genere discorso missionario ma sono discorsi di difesa (cc. 21–26); comunque, per l'autore degli Atti essi conservano il carattere

---

[36] Luca si serve del sintagma «purificare il cuore» (15,9) che rimanda all'esperienza di Pietro (10,15.28), e che ora è sinonimo di «perdono dei peccati».

[37] L'espressione «giogo della Legge», nel senso di impegno, esiste nel rabbinismo, ma la Legge è vista come un privilegio di cui l'ebreo è fiero, non come un peso insopportabile.

di testimonianza e di annuncio. In essi l'intento apologetico viene fortemente in luce, e Luca si presenta come avvocato difensore.

Nel primo discorso Paolo racconta l'incontro avuto con Gesù risorto presso Damasco e la chiamata a essere apostolo delle nazioni (22,1-21). Il quadro è ben delineato: la piazza del tempio, dinanzi alla folla radunata dei giudei. Luca, abilmente, mette in luce la giudaicità dell'apostolo. Paolo interpella i giudei in ascolto come «fratelli e padri» (22,1) e lo fa nel dialetto ebraico; afferma la sua identità ebraica fin dalla nascita, per formazione e zelo (22,3-4). Anania, presentato in 9,10 come «discepolo», adesso viene definito come «osservante della Legge e stimato da tutti i giudei residenti» (22,12). L'apparizione del Risorto così come la chiamata a essere apostolo dei gentili sono dovute al «Dio dei nostri padri» (22,14), vocazione in seguito confermata dallo stesso Risorto proprio nel tempio di Gerusalemme (22,17).

Insomma, la sua vocazione, che suscita ostilità presso gli ebrei, è tutta basata sulla fedeltà alla tradizione giudaica; e diventare cristiano non implica la rinuncia alla «giudaicità». Il vero motivo del suo arresto – l'accusa di violazione del tempio (21,28) – è rapidamente passato sotto silenzio. Luca riesce con arte a svincolarsi dalle circostanze storiche contingenti dell'arresto di Paolo, per andare al problema che lo preoccupa: mostrare la fedeltà al giudaismo di colui che è il principale responsabile di una Chiesa sostanzialmente staccata dalla circoncisione e dalla Legge, che costituiscono l'identità del vero israelita.

Il vero motivo del suo arresto è taciuto anche nella successiva arringa di Paolo dinanzi ai membri del sinedrio (23,1-10). In questa scena Luca riesce a combinare l'essere fariseo del cristiano Paolo con la dottrina della risurrezione dei morti tipica della fede farisea (23,6). Egli introduce una tematica che svilupperà in seguito: la speranza nella risurrezione dei morti (evitando di accennare subito alla risurrezione di Gesù!). Paradossalmente, proprio questa fede che suscita l'ostilità dei giudei nei confronti dei cristiani, in realtà crea opposizione all'interno del giudaismo tra farisei e sadducei, mentre non c'è rottura dottrinale tra cristianesimo e la corrente più autentica del giudaismo! Di proposito Paolo, anche da cristiano, rimane fedele al fariseismo che l'autore degli Atti opportunamente giudica come il movimento più ortodosso del giudaismo. E dunque Paolo, l'apostolo della Chiesa universale, è anche il rappresentante della corrente più vera del giudaismo!

L'apologia lucana prosegue nel discorso di Paolo dinanzi al governatore Felice (24,10-21). Dopo aver respinto l'accusa di provocare disordini pubblici, l'apostolo proclama la sua fedeltà «a tutto ciò che è

conforme alla Legge e che è scritto nei profeti» e ritorna al tema della fede comune col giudaismo autentico: «la speranza nella risurrezione dei giusti e degli iniqui» (24,14-15). Il cristianesimo appare come il compimento del vero giudaismo rappresentato dal fariseismo.

Alla fine Paolo torna all'accusa originaria: il suo agire contro il tempio, ma la presenta in modo tale da mettere in luce non una violazione del luogo sacro, ma anzi la sua fedeltà al luogo del culto giudaico (24,17-18) e al sinedrio, colpevole soltanto di aver proclamato ad alta voce la fede comune nella risurrezione dei morti (24,20-21). L'apologia è condotta con abilità!

Paolo si discolperà anche dinanzi a Festo, il successore di Felice: «Non ho commesso alcuna colpa, né contro la legge dei giudei, né contro il tempio, né contro Cesare» (25,8).

L'ultimo grande discorso di difesa è rivolto al re Agrippa (Erode Agrippa II) e alla moglie Berenice (26,1-23). Di nuovo, come dinanzi ai giudei radunati sulla piazza del tempio (c. 22), Paolo narra il suo incontro con Gesù risorto e il suo invio verso le nazioni. Ma ora la ripresa della storia dell'apparizione di Gesù risorto al futuro apostolo avviene dopo aver portato l'attenzione del lettore, nei capitoli intermedi (cc. 23–25), sul tema della risurrezione dei morti e sottolineato che tale fede è comune al cristianesimo e al giudaismo più autentico. Il Paolo lucano può tornare a parlare della risurrezione particolare di Gesù di Nazaret. Adesso, nella logica del narratore, dovrebbe venire in luce l'incoerenza di una ostilità giudaica che ha la medesima speranza, ma non accetta la risurrezione di Gesù. Come mai per chi ha la speranza nella risurrezione vista come «promessa fatta da Dio ai nostri padri» (26,6) diventa difficile accettare che questa promessa si è realizzata in Cristo, come annunciato dalla Scrittura (26,23)? La stessa vita del fariseo Paolo, prima persecutore convinto e ora messaggero per volontà divina di questa dottrina compiuta in Gesù risorto, dovrebbe far riflettere gli avversari. Luca ribadisce la costante fedeltà e quindi la coerenza di Paolo, che in quanto fariseo condivide la speranza d'Israele riguardo alla risurrezione e in quanto ministro del Cristo risorto annuncia la salvezza al popolo (rispetto della priorità d'Israele) e al mondo (apostolo delle nazioni). Ricapitolando, nel v. 20, riguardo alla missione paolina, l'autore si serve di una formulazione che ricorda il programma che il Risorto ha affidato ai Dodici (1,8): Paolo appare come il vero esecutore del mandato che Cristo ha affidato ai Dodici.

L'ostilità incontrata durante la sua attività missionaria non fa che manifestare l'incoerenza dei giudei riguardo alla loro dottrina, poiché, co-

me sottolinea di nuovo l'autore, l'apostolo non ha fatto altro che testimoniare «ciò che i profeti e Mosè dissero che doveva accadere» (v. 22b). La Scrittura aveva previsto e quindi il «doveva»[38] pone sotto il disegno divino sia la realtà storica del Messia sofferente (cf. At 3,18) sia la verità trans-storica della sua risurrezione. La prospettiva è evidentemente lucana, sia per la lettura cristiana dell'Antico Testamento, cristologicamente orientato nella sua globalità, sia per il significato dato alla sofferenza di Gesù vista come un preliminare soteriologico alla sua risurrezione, alla quale viene attribuito il valore salvifico. Il sintagma «primo dalla risurrezione dei morti» ricorda Paolo, ma con esso Luca si aggancia all'argomentazione condotta nei capitoli precedenti sulla risurrezione dei morti come fede comune ai giudei e ai cristiani, con la possibilità di inserire ora il messaggio della risurrezione di Gesù in tale fede comune; risurrezione di Gesù vista nel suo valore non soltanto temporale ma causale: essa è anche la garanzia della risurrezione di tutti i morti e con ciò fondamento del dovere di annunciarlo anche ai pagani.

In questi versetti finali troviamo condensata e portata a termine l'argomentazione sviluppata nei discorsi di difesa degli ultimi capitoli degli Atti.

Come conciliare Legge e fede

Fin dall'inizio la relazione tra la αἵρεσις ναζωραίων e il suo ambiente giudaico (nel quale è nata) è stata conflittuale. Nel corso del I sec. lo testimoniano il Saulo precristiano, poi le sue lettere, la fonte Q, la comunità matteana... Ma erano conflitti all'interno del giudaismo, perfino all'interno della stessa Chiesa, nell'attività missionaria di Paolo, o tra le comunità etnico-cristiane e la sinagoga del posto (vedi editto di Claudio). Invece la situazione della Chiesa lucana è diversa: si tratta di una Chiesa etnico-cristiana della fine del I sec. staccata dal contesto giudaico, quindi senza relazione conflittuale con esso. La finale degli Atti degli Apostoli riflette bene tale situazione: una Chiesa ormai rivolta alle nazioni, anche se sempre aperta ad accogliere le singole conversioni di giudei.

Eppure Luca ha coscienza che la rottura tra Chiesa e Israele non è concepibile. Il cordone ombelicale che li mantiene imparentati è la stessa Scrittura che Sinagoga e Chiesa hanno in comune. Tutte le comunità

[38] Nel contesto μελλεῖν ha lo stesso valore teologico del δεῖ e di altre *tournures* utilizzate da Luca (Sellner, *Das Heil Gottes*, 422).

cristiane riconoscono come Signore il Messia annunciato da questa Scrittura, salvezza per Israele, ma anche luce per le genti e causa di divisione all'interno dello stesso popolo eletto. Luca si è sforzato, lungo la sua opera, di mostrare che la situazione attuale della Chiesa del suo tempo, in relazione a Israele, è conforme al misterioso piano divino previsto dai profeti e da Mosè; e la stessa Scrittura – certo in prospettiva cristiana – fa capire che non si può staccare la storia della Chiesa dalla storia di Israele: è una storia che dalle promesse porta al compimento.

Ma come salvaguardare la continuità storico-salvifica? Il narratore sa che la rottura è consumata sia da parte dei giudei nel rifiuto di accogliere Gesù come il Messia atteso, sia da parte di una Chiesa che ormai ha fatto sua la teologia paolina insegnando che non la legge di Mosè, ma soltanto la fede in Cristo giustifica (cf. At 13,38s; 15,7ss).

Nella comprensione dell'autore degli Atti è centrale l'interpretazione della citazione di Am 9,11-12 che egli fa compiere a Giacomo nell'assemblea di Gerusalemme (At 15,15ss): la venuta dei pagani è voluta da Dio ma è condizionata dalla «ricostruzione della tenda di Davide» che l'autore vede attuata nella costituzione della comunità giudeo-cristiana, l'Israele radunato da Gesù risorto, colui che ha ricevuto da Dio «il trono di Davide suo padre, e regnerà per sempre sulla casa di Giacobbe» (Lc 1,32s). Quindi senza la Chiesa giudeo-cristiana, cioè l'Israele ricostituito, non c'è Chiesa etnico-cristiana. Infatti la Chiesa giudeo-cristiana, e precisamente la Chiesa-madre di Gerusalemme, costituisce il punto di congiunzione tra la Chiesa etnico-cristiana e Israele come popolo eletto storico. Di conseguenza, come Luca, coerentemente, mette in luce la giudaicità di Paolo (At 22,1-21) che anche da cristiano continua a proclamarsi «fariseo, figlio di farisei» (23,6), così egli sottolinea l'unità dell'apostolo dei gentili con i Dodici e con la Chiesa-madre[39] e di questi ultimi con la tradizione giudaica sintetizzata da Giacomo: «Vedi, fratello, quante migliaia di giudei sono venuti alla fede e tutti sono osservanti della Legge» (21,20).

A questo punto non si può non notare l'apparente discrepanza che viene a galla tra le dichiarazioni di fedeltà alla Legge da una parte, e dal-

[39] Vedi per esempio il primo incontro del Paolo cristiano con gli apostoli a Gerusalemme (At 9,27ss), in contrasto con Gal 1,19; Paolo non inizia la missione in terra pagana prima dell'inaugurazione avvenuta con Pietro (At 10; cf. 9,20ss ma vedi Gal 1,17; At 9,23s; cf. 2Cor 11,32); inoltre l'intesa di Paolo-Barnaba con gli anziani e gli apostoli al concilio di Gerusalemme (At 15).

l'altra le affermazioni del perdono dei peccati ottenuto soltanto nella fede in Cristo risorto, in linea con la soteriologia paolina ufficializzata da Pietro (cf. 15,7ss) e non contestata da Giacomo (cf. 15,14ss). Il redattore, senza farsi molti problemi, può mettere in risalto l'obbedienza alla legge di Mosè da parte dei protagonisti come Pietro o Paolo, e viceversa fare dire dagli stessi protagonisti con altrettanta serenità l'inadeguatezza della Legge a salvare, senza vedere in ciò una contraddizione.

Così Pietro nell'episodio di Cornelio rivendica la sua assoluta fedeltà alla Legge (10,14), ma all'assemblea di Gerusalemme proclama che la salvezza «anche per noi (giudei) avviene per grazia» (15,11). I credenti della città santa sentono dire da Pietro che egli ha capito che «ciò che Dio ha purificato, tu non chiamarlo impuro!» (11,9), e subito dopo egli narra l'esperienza della discesa dello Spirito Santo «su di loro, come era sceso su di noi all'inizio» (11,15): sono gli stessi credenti che Giacomo proclama «osservanti della Legge» (21,20).

Tuttavia il pensiero di Luca è soltanto apparentemente incoerente. Punto importante: la legge di Mosè non ha valore salvifico né per l'etnico-cristiano né per il giudeo-cristiano: soltanto la fede nel Risorto ottiene il perdono dei peccati. Il discorso di Pietro all'assemblea di Gerusalemme sulla libertà dalla Legge è rivolto proprio a giudeo-cristiani di tendenza farisaica che davano ancora valore salvifico alla Torah (15,5; cf. v. 1). Eppure la legge di Mosè conserva una sua validità per il giudeo-cristiano e deve essere praticata non perché giustifica, ma perché essa caratterizza l'appartenenza del giudeo-cristiano al popolo d'Israele. Giacomo rimprovera Paolo non di insegnare la libertà dalla Legge, ma di rivolgere tale insegnamento ai giudei (21,21). La fedeltà alla Legge esprime dunque la continuità tra Israele e la Chiesa giudeo-cristiana; da qui la critica, ancora di Giacomo a Paolo, di non fare circoncidere i figli degli ebrei,[40] essendo la circoncisione il segno per eccellenza dell'identità israelitica del giudeo.

Luca ha tracciato un ritratto del principale protagonista conforme alla sua intenzione. Come apostolo delle nazioni che annuncia al mondo pagano la fede in Gesù risorto, un messaggio di salvezza senza la Legge, Paolo è nello stesso tempo, e senza contraddirsi, il fedele rappresentante del giudeo diventato cristiano, osservante della legge di

[40] Come visto, la critica è ingiusta da momento che l'apostolo ha fatto circoncidere Timoteo, considerato ebreo da parte materna (At 16,3).

Mosè, in perfetta unità con gli apostoli e la Chiesa-madre di Gerusalemme. Paolo è di conseguenza l'ideale punto di congiunzione tra la Chiesa etnico-cristiana e la Chiesa-madre di Gerusalemme, essa stessa espressione della compiuta continuità storico-salvifica con Israele.

Osservazioni conclusive

L'argomentazione dell'autore degli Atti può dirsi convincente? Il merito di Luca è quello di sottolineare, a una Chiesa che ha perso il contatto con il giudaismo, l'importanza di rimanere ancorata nell'Israele. La notorietà di Paolo, nella Chiesa delle origini, si è affermata molto presto, non soltanto per la sua eccezionale attività missionaria, ma anche per la sua teologia della giustificazione mediante la fede in Cristo e non mediante la legge di Mosè, teologia che la Chiesa post-paolina ha fatto sua. Ma fino a che punto fu compresa? Luca ha colto la novità e la radicalità della cristologia dell'apostolo delle nazioni? Quando fa dire a Pietro che la Legge è un giogo pesante per gli ebrei (15,10), egli ragiona da ellenista, non da ebreo, e l'espressione lascia intendere che egli vede la Legge dal punto di vista del contenuto, fatto di numerosi precetti e divieti, inclusa la circoncisione; quest'ultima pratica, sempre secondo Luca, caratterizza certamente l'identità religiosa del giudeo, la sua appartenenza a Israele, il popolo delle promesse, ma non ha la capacità di salvare, essendo la salvezza un dono gratuito di Dio (15,11).

Ma per il giudeo il dono gratuito di Dio è proprio la Legge data nel contesto dell'alleanza sinaitica. In essa Dio comunica la sua volontà, che è vita, e procura i rimedi per colmare le deficienze dovute alle eventuali trasgressioni. Insomma, per il giudeo la Torah offre tutto il necessario per essere annoverato tra i giusti e ottenere la salvezza; essa è un sistema esclusivo di salvezza, completo e chiuso, che non invoglia l'ebreo osservante a cercare una salvezza al di fuori di essa, cioè in Gesù Cristo. Il Paolo storico lo sa, ma egli afferma che la Legge, data per la vita, in realtà viene strumentalizzata dal peccato visto come una potenza che si serve proprio della Legge per dominare sull'uomo (cf. Rm 7,7-25a; 1Cor 15,56).[41] Egli non ha dubbi: soltanto la fede in

[41] S. Romanello, *Una Legge buona ma impotente. Analisi retorico-letteraria di Rm 7,7-25 nel suo contesto* (RivB Suppl. 35), Bologna 1999; R. Penna, *Lettera ai Romani II. Rm 6-11: versione e commento*, Bologna 2006, 78ss; G. Rossé, *Paolo e l'Europa. Cristianesimo e filosofia*, Roma 2014, 100ss.

Cristo salva, la Legge, pur data per la vita, non ha mai salvato alcuno. In relazione alla salvezza, Legge e fede in Cristo sono due vie che si escludono.

Insomma Paolo e, al suo seguito Luca, sono d'accordo sull'essenziale: la legge di Mosè non salva né il giudeo né il gentile; tuttavia le motivazioni sono differenti.

L'autore degli Atti, ellenista, percepisce la Legge come il Νόμος e quindi come un numero di precetti anche pesanti per lo stesso giudeo, inclusa la circoncisione, ma senza valore salvifico; un giogo pesante da non imporre ai gentili, ma la cui pratica rimane importante per il giudeo perché caratterizza l'appartenenza al popolo d'Israele, e quindi valida per coloro che, radunati dal Cristo risorto, costituiscono «la casa di Davide ricostruita» (cf. At 15,16). Per Paolo, invece, la Torah è stata data per la vita, ma da sempre è stata strumentalizzata dal peccato e dunque di fatto conduce alla morte. Inoltre l'apostolo non vede la circoncisione soltanto come una pratica identitaria, ma come l'ingresso in un sistema di salvezza caratterizzato dalla Legge, ormai in contrasto con la salvezza operata da Dio in Gesù (cf. Gal 5,2ss).

Certo Paolo non rinnega la sua discendenza giudaica; si dichiara con fierezza «ebreo da ebrei» (2Cor 11,22; Fil 3,5), e non nega i privilegi religiosi del suo popolo (Rm 9,4s). Ma egli ha decisamente rotto con il proprio passato di fariseo (Fil 3,7ss), e dunque con il giudaismo come sistema centrato sulla Legge (Gal 1,13.14; 2,14). Ciò non gli impedisce di conformarsi alle usanze giudaiche, di farsi «giudeo con i giudei» e quindi osservare precetti della Legge (1Cor 9,20). Ma se per Luca la giudaicità rimane importante per definire l'appartenenza a Israele del giudeo-cristiano, per Paolo la conformità alla Legge non ha più alcun valore religioso per il credente, visto che si fa anche «senza Legge con chi è senza la Legge»; la sua solidarietà è motivata soltanto dalla sua missione apostolica: «salvare in ogni modo qualcuno» (1Cor 9,22) non per proselitismo ma per fedeltà al vangelo, cioè per conformità alla rivelazione della salvezza universale che Dio fa in Gesù crocifisso (cf. v. 21).[42]

L'autore degli Atti non può non affrontare la causa reale del rifiuto d'Israele, il rifiuto di ciò che costituisce il cuore del kerygma: la pro-

[42] Ἔννομος Χριστοῦ normalmente significa «legittimo» (cf. At 19,39), ma in 1Cor 9,21 ha il senso pregnante di «stare, essere incorporato nella legge di Cristo».

clamazione della risurrezione di Gesù. Non a caso Luca tocca la questione nei discorsi di difesa a partire dall'intervento di Paolo dinanzi al sinedrio (At 23,6) fino alla sua testimonianza davanti al re Agrippa II (26,6-8.22-23). L'apostolo, come portavoce di Luca, porta abilmente avanti l'argomentazione. Un inizio brutale, senza transizione: «Fratelli, io sono fariseo, figlio di farisei, io sono chiamato in giudizio a motivo della speranza nella risurrezione dei morti» (23,6). Con questa acclamazione il narratore predispone la base del ragionamento: il tema della risurrezione, senza accennare alla risurrezione di Gesù, e il legame tra la fede nella risurrezione e il fariseo Paolo. Ciò che è centrale nel kerygma cristiano è anche importante nel fariseismo che Luca giudica come l'espressione più autentica della fede d'Israele, e cioè la fede nella risurrezione dei morti. Proprio Paolo fariseo e cristiano[43] personifica la continuità tra giudaismo e cristianesimo in quanto in lui sono congiunti promesse (la speranza dei farisei) e compimento (la risurrezione di Gesù). Dunque la fede cristiana appare come il compimento del vero giudaismo. Per il momento l'argomentazione rimane generica; Luca vuole presentare ciò che unisce, non ciò che divide! Certamente egli ha consapevolezza che il problema non sta nella credenza in una risurrezione dei morti, ma nella fede nella risurrezione di Gesù. Ma le premesse erano necessarie per poter fare appello alla coerenza. Infatti se il giudeo fariseo vuole rimanere coerente con la propria fede, dovrebbe vedere nella risurrezione di Gesù il compimento di tale speranza come logica conseguenza. E Paolo è l'esempio vivente nel suo passare dalla fede farisea alla fede cristiana, cioè dalla fede in una risurrezione generale alla risurrezione reale di Gesù.

Il governatore Festo apre il vero dibattito riguardo «un certo Gesù, morto, che Paolo sosteneva essere ancora in vita» (25,19). Sorge la domanda: conviene partire dalla verità generale di una risurrezione dei morti come speranza d'Israele, per accettare come logica conseguenza la risurrezione di Gesù vista come compimento di tale speranza? In At 26,8 l'apostolo, rivolgendosi ai presenti, pone la domanda: «Perché è considerato incredibile fra di voi che Dio risusciti i morti?». Una domanda che, nel contesto, vuole sottolineare l'incoerenza dei giudei e orientare l'uditorio alla fede nella risurrezione di Gesù. I giudei che

[43] In totale contrasto con Fil 3,6-9. Ma a Luca non interessa il Paolo fariseo in relazione allo zelo per la Legge, ma per la credenza dei farisei in una risurrezione dei morti.

credono nella risurrezione dei morti perseguitano l'apostolo perché annuncia avvenuta tale risurrezione in Gesù!

Ma il passaggio da una credenza in una risurrezione in generale alla fede nella risurrezione di Gesù è logico soltanto per chi già crede nella risurrezione di Gesù. E presentare Paolo stesso come esempio di questo passaggio non giova, poiché se egli non fosse stato afferrato dal Risorto, avrebbe continuato a perseguitare i nazarei fino alla fine della sua vita. Non un ragionamento ben condotto porta alla fede in Cristo risorto, ma unicamente la grazia divina, o, come dirà più tardi l'autore del Quarto Vangelo, la testimonianza interiore del Paraclito che accompagna la testimonianza degli evangelizzatori (Gv 15,26-27).

Inoltre l'autore degli Atti nomina ciò che costituisce il nucleo del kerygma cristiano: la morte e risurrezione di Gesù. Tuttavia, nei discorsi di difesa (At 22–26), egli omette sempre la relazione tra la risurrezione di Gesù e la sua morte *per crocifissione*. Ora è proprio la morte in croce del Messia che suscita scandalo presso gli ebrei, e il conseguente rifiuto nei confronti del messaggio cristiano.

Insomma, Luca avrà probabilmente consolidato la fede di Teofilo, ma difficilmente avrebbe convinto giudei e gentili presenti nell'aula del governatore Festo. I punti di rottura tra cristianesimo e giudaismo non sono sanati: l'annuncio di un Messia crocifisso, quindi «maledetto di Dio» (Dt 21,23), che Dio avrebbe risuscitato; l'impotenza della legge di Mosè data per la vita nel dono dell'alleanza ma che non salva, e che non si può ridurre a una pratica religiosa o a un giogo pesante.

La continuità Chiesa-Israele è necessaria ma passa per una discontinuità: la crocifissione-risurrezione dell'atteso d'Israele, Gesù, nel quale solo c'è salvezza. Il pensiero del Paolo pre-cristiano e cristiano si radica in questo evento.

Gerard Rossé
Loppiano - Ist. Universitario Sophia
50064 Incisa (FI)
gerardr@focolare.org

Parole chiave

Chiesa e Israele – Soteriologia di Paolo e tradizione apostolica – Discorsi di difesa (At 21–26) – Paolo cristiano fariseo – Fede nella risurrezione

Keywords

Church and Israel – Paul's Soteriology and apostolic Tradition – Paul's Defense in Acts 21–26 – Paul Christian Pharisee – Resurrection of the Dead – Resurrection of Jesus.

Sommario

Perché, a differenza degli altri evangelisti, Luca ha sentito la necessità di prolungare la sua opera con gli Atti degli Apostoli? In linea con V. Fusco, scorgo un motivo apologetico di tipo ecclesiologico, che riguarda il rapporto della Chiesa con l'Israele della storia della salvezza, e con il rifiuto del popolo ebraico del tempo dell'autore. Nella prima parte sono presi in esame i discorsi di Giacomo all'assemblea di Gerusalemme (At 15,13-18), di Paolo nella sinagoga di Antiochia di Pisidia con le varie reazioni dell'uditorio (At 13,16-52) e la finale degli Atti degli Apostoli (At 28,23-28). Nella seconda parte mi soffermo sul fondamentale ruolo che Luca attribuisce all'apostolo delle nazioni, visto da molti come responsabile di una Chiesa staccata dalla Legge come mezzo di alleanza salvifica. Come riesce Luca a mantenere l'identità della Chiesa basata sulla fede in Cristo e non sulla legge di Mosè, senza staccarsi dalla radice che è Israele? Come conciliare Legge e fede? Analizzo soprattutto i «discorsi di difesa»: quello di Paolo ai giudei sulla piazza del tempio (At 22,1-21), quello dinanzi al governatore Felice (At 24,10-21) e quello rivolto al re Agrippa (At 26,1-23). In questi discorsi il Paolo lucano fa la propria apologia: afferma la sua fedeltà al fariseismo, visto come l'autentico giudaismo poiché professa la dottrina della risurrezione dei morti; mostra l'incoerenza di chi, pur accogliendo tale fede, non la vede attuata nella risurrezione di Gesù, e dimostra che il rifiuto dei giudei corrisponde a un atteggiamento costante del popolo lungo la sua storia. Nella sua sapiente argomentazione, l'autore ha saputo essere convincente?

Summary

Why did Luke, unlike the other evangelists, feel the need to prolong his work with the Acts of the Apostles? In line with Vittorio Fusco, I perceive an apologetic reason that is ecclesiological in nature. On the one hand, it concerns the relationship between the Church and the Israel of salvation history, and on the other, the refusal of the Hebrew people in the time of the author. The first part examines the discourses of James at the Jerusalem Assembly (Acts 15,13-18), of Paul in the synagogue of Antioch of Pisidia and the various reactions from the listeners (Acts 13,16-52), and the ending of the Acts of the Apostles (28,23-28). In the second part, I focus on the fundamental role that Luke attributes to the apostle of the nations. He was considered by many to be responsible for separating the Church from the Law as a means of the salvific covenant. How does Luke maintain the identity of the Church based upon faith in Jesus Christ, and not upon the Law of Moses, without being separated from Israel as its root? How are Law and faith to be reconciled? I turn especially to the «defense dis-

courses»: that of Paul to the Jews in the Temple Square (Acts 22,1-21), the discourse before the governor Felice (Acts 24,10-21), and the one directed towards the king Agrippa (Acts 26,1-23). In these discourses, the Paul of Luke provides his own apologetics: he affirms his faithfulness to Phariseeism which he sees as the authentic expression of Judaism because of its doctrine of the resurrection from the dead. He shows the inconsistency of those who, although having faith, do not see it fulfilled in the resurrection of Jesus; and he shows how this refusal of the Jews is consistent with their attitude throughout their history. Are the wise arguments presented by the author of the Acts of the Apostles convincing?

M. Priotto, *Esodo. Nuova versione, introduzione e commento* (I libri biblici. Primo Testamento 2), Paoline, Milano 2014, p. 893, cm 23, € 69,00, ISBN 978-88-315-4471-9.

La recensione a un commentario biblico è un'operazione che reca in sé qualche difficoltà, dovuta alla natura stessa della forma «commentario», che segue versetto per versetto lo svolgersi di un libro biblico, mettendo in gioco tutta la capacità interpretativa e l'erudizione dell'autore in una miriade di dettagli. Per sua caratteristica, un commentario non si presta a essere letto di seguito, come accade ad esempio con un testo argomentativo, ma ha piuttosto lo scopo di accompagnare il lettore nella scoperta del testo a ridosso del quale è costruito, e che costituisce l'oggetto reale dell'interesse di chi legge. È vero che l'autore di un commentario biblico ha a disposizione altre forme testuali, introduzioni, sintesi, *excursus*, atte a restituire il disegno di fondo e le linee guida dell'interpretazione, ma spesso accade che tali parti siano percepite, se non dall'autore almeno dal lettore, come in fondo secondarie rispetto all'*opus magnum* del commentario versetto per versetto. Di fronte a questa situazione è necessario che il recensore metta in rilievo entrambi questi aspetti, evidenziando tanto l'acribia filologica ed esegetica dell'autore, quanto la sua capacità di cogliere e di proporre in modo convincente un disegno generale.

Venendo in concreto al testo che ci occupa in questa sede, il commentario al libro dell'Esodo di M. Priotto edito per i tipi delle Edizioni Paoline nella collana «I libri biblici», occorre dire che entrambi gli aspetti sono pienamente soddisfatti. Si tratta infatti di un volume caratterizzato da una salda erudizione linguistica ed esegetica e appoggiato a un'amplissima conoscenza della sterminata bibliografia, citata in appendice anche nella forma di «bibliografia ragionata», così da farla diventare un utile strumento per lo studioso che si occupi del tema. Le varie pericopi sono strutturate con chiarezza, anche se talora la struttura letteraria prescinde da notazioni formali e indulge un po' in una descrizione puramente contenutistica. I singoli versetti o gruppi di versetti sono illustrati con precisione e anche le questioni più squisitamente filologiche, affidate alle note a piè di pagina apposte alla traduzione, si presentano come prudenti, esaustive e convincenti. La traduzione, letterale ma chiara, opera delle scelte improntate a un sano realismo. Cito per tutti il caso del termine *taḥaš* (Es 25,5), indicante forse un qualche tipo di pelle e che, ispirandosi alla resa della Volgata e della LXX, viene tradotto con «di colore giacinto». Nel caso di questi termini tecnici il cui significato ormai sfugge completamente e di cui il libro dell'Esodo abbonda, soprattutto nelle descrizioni liturgiche che iniziano al c. 25, far riferimento alla traduzione delle versioni antiche è segno di saggezza: per male che vada, infatti, gli autori antichi tiravano a indovinare, come d'altro canto facciamo noi, ma c'è comunque la possibilità che la minor distanza cronologica e linguistica faccia loro veicolare informazioni preziose. Nel corso dell'opera l'attenzione all'interpretazio-

ne data dalla LXX emerge numerose volte, e questo è tanto più interessante quanto più oggi si tende a guardare alla Bibbia greca come a una voce imprescindibile della tradizione. Tale attenzione non si limita a mettere in rilievo i punti in cui la LXX può aiutare nella comprensione del testo ebraico, ma ne evidenzia anche le differenze interpretative, come ad esempio il rilievo fatto commentando Es 13,13 (213). Si tratta del caso del primogenito dell'asino, animale non sacrificabile ma che deve essere comunque dedicato a Dio. Il testo ebraico prevede che, se non viene riscattato sostituendolo con un agnello, venga ucciso spaccandogli la nuca, mentre la LXX ne prevede il riscatto come per il primogenito dell'uomo. La differenza tra ebraico e LXX può essere attribuita, come l'autore fa, a una maggiore sensibilità verso gli animali, oppure, forse più realisticamente, a un maggiore apprezzamento economico nei suoi confronti. Quello che importa notare è che essa non viene ricondotta a una disparità di *Vorlage*, come fa ad es. W.H.C. Propp, *Exodus 1-18* (AncB 2A), New York 1999, 372. La valutazione della LXX come portatrice di una tradizione e di un'interpretazione a sé e non semplicemente come fonte di varianti è una tendenza che dev'essere salutata sempre come positiva. Una futura seconda edizione del volume correggerà alcuni refusi tipografici soprattutto per quanto riguarda l'ortografia del greco.

Per quanto riguarda la necessità di proporre un disegno generale del testo preso in analisi, il commentario di Priotto, seguendo l'impostazione della collana in cui viene pubblicato, la affronta nella prima sezione introduttiva del volume e nella terza parte, in cui viene illustrato il messaggio teologico del libro dell'Esodo.

Nella discussione degli aspetti più squisitamente testuali (14-18) viene sottolineata l'importanza del testo masoretico (TM) rispetto alle altre tradizioni testuali, testimoniate da Qumran (Q), dal Pentateuco samaritano (PSam) e dalla LXX. Secondo l'autore, la LXX fu la prima a distaccarsi da un testo originario (*Urtext*), mentre Q, PSam e TM si svilupparono insieme per un certo tempo per poi divergere (17). Quest'idea del TM potrebbe essere messa in discussione in favore di una visione più sfumata, essendo plausibile l'idea che all'origine della tradizione testuale ci siano state due forme testuali diverse. Aggiungerei inoltre che non è necessario aderire all'ipotesi di Bogaert, secondo la quale in un testo ebraico originario i cc. 25–31 erano assenti, come l'autore fa a p. 16; Bogaert stesso sottolinea che tale ipotesi è poco plausibile, dato che i cc. 36–40, in ogni forma testuale conosciuta, si riferiscono a un ordine divino precedente.

Affrontando il «problema diacronico», dopo aver sintetizzato le questioni relative alla scoperta della complessità del testo del Pentateuco e al cambiamento di paradigma dovuto al superamento della concezione di Mosè come scrittore del Pentateuco, l'autore affronta le spinose questioni relative alla formazione letteraria del testo, che viene comunque riferito a un'epoca postesilica. L'autore è d'accordo nel concedere che prima dell'esilio esistano dei complessi letterari biblici, ma che la struttura in trama continua sia da attribuire al processo di approfondimento tradizionale avvenuto dopo la crisi esilica, responsabile delle due grandi redazioni, deuteronomistica e sacerdotale. È chiaramente la riproposizione della tesi classica, che gode del favore di una maggioranza molto importante di studiosi e che è basata su argomentazioni di grande portata. Mi chiedo se non

sarebbe possibile fare spazio anche a una percezione diversa, soprattutto da quando è divenuta opinione comune l'idea che il Codice di santità (Lv 17–26/27) sia «una produzione posteriore al documento P» dipendente letterariamente dal Codice dell'alleanza e dal Deuteronomio e «redatta in funzione del suo attuale contesto letterario» (36). Assegnare al V sec., ossia all'epoca persiana, questo livello redazionale del Pentateuco richiede di dare una risposta alle argomentazioni di J. Milgrom e di I. Knohl, che individuano piuttosto il *Sitz im Leben* di H (tranne alcuni limitati sviluppi successivi) in un'epoca preesilica, e più particolarmente durante il regno di Acaz e di Ezechia. Quanto all'asserita dipendenza di H da D, le argomentazioni di Milgrom, secondo le quali D suppone H e non viceversa, sono comunque degne di nota e potrebbero essere prese in considerazione. Chiaramente una simile idea ha come conseguenza lo spostamento in epoca preesilica della sostanza di P, non solo dal punto di vista della tradizione liturgica in esso contenuta, particolarmente per quanto riguarda la descrizione del Tabernacolo del deserto, ma anche da quello della redazione letteraria, e quindi una sostanziale retrodatazione dell'impianto letterario fondamentale del Pentateuco. Occorrerebbe anche tener conto del fatto che, come proposto da W. Schniedewind, l'epoca del dominio persiano fu per l'antico Israele un'epoca di profonda crisi, osservando la quale un'attività letteraria come quella che produsse i testi del Pentateuco può apparire improbabile, mentre l'epoca monarchica, sotto Ezechia prima e Giosia dopo, e, in minor misura, il periodo babilonese, alla corte in esilio di Ioiachin, è forse miglior candidata a essere il momento di una fiorente produzione letteraria. Chiaramente la questione è tutt'altro che risolta, anche perché assumere una simile prospettiva richiederebbe di ripensare totalmente l'immagine che normalmente si ha della redazione del Pentateuco e fors'anche di tutto l'Enneateuco; tuttavia sarebbe forse il caso di entrare in dialogo con essa.

La terza parte del volume, intitolata «Il messaggio teologico», ripercorre in modo sintetico l'esegesi ricca e minuziosa svolta nelle pagine precedenti, sottolineando come il culmine teologico del messaggio esodico non sia tanto l'adempimento della promessa della terra, quanto l'annuncio della dimora di YHWH in mezzo ad Israele; così l'autore individua una struttura tripartita del libro che fornisce il quadro teologico di fondo dell'intera narrazione: liberazione dalla schiavitù, cammino nel deserto e comunione con YHWH nel santuario hanno sempre come soggetto YHWH e Israele come oggetto della sua azione salvifica (702). La presentazione in questa chiave delle varie sezioni del libro offre una linea di lettura teologica convincente e appassionante.

Trovo poi di particolare interesse la seconda sezione di questa terza parte del volume, intitolata «Il ritratto di Mosè in Esodo»; in particolare mi sembra importante ripartire dai dati storici, per quanto esili possano essere. L'autore afferma che, a proposito di Mosè, emergono alcuni dati ineludibili, quali «il nome, il retroterra storico della tradizione dell'esodo, la parentela con Madian, gli inizi del culto di YHWH», che costituiscono un forte indizio della sua storicità, «indizio inscindibile dalla tradizione dell'esodo». Tale tradizione, secondo l'autore, trova un retroterra storico nel regno del Nord (748s) ma, ipoteticamente, potrebbe rifarsi a una ancor precedente. Mi sembra, questa, una presa di posizione

coraggiosa, soprattutto di fronte alla tendenza, ancor forte in Italia, che vede la narrazione biblica come un'«invenzione» tesa a giustificare esigenze politiche di *élites* tardive. Giustamente l'autore sottolinea come sia importante sottolineare la storicità di Mosè, «pena la riduzione del racconto biblico a parabola» (752). È da notare che la medesima impostazione, improntata a un sostanziale realismo, era stata utilizzata dall'autore nella prima parte, quando, parlando del legame tra esodo e celebrazione della Pasqua, aveva notato che la sua celebrazione liturgica, come tale normalmente dotata di un carattere conservatore, può fornire alcuni appigli per affermare che «appare molto difficile (...) ipotizzare l'invenzione dell'esodo e la susseguente istituzione della Pasqua» (43).

Seguendo queste osservazioni ci si potrebbe chiedere se quanto affermato con prudenza dall'autore, ossia che «la redazione finale, relativamente tardiva, del Pentateuco non significa che appartenga culturalmente al mondo tardo-persiano o primo-ellenistico, perché esso affonda le sue radici nella lunga tradizione credente di Israele» (755), non potrebbe spingere a una rivalutazione anche della data di composizione dell'opera, senza naturalmente escludere interventi e complementi posteriori, di cui la storia testuale reca ancora traccia. Avremmo così un Pentateuco non nato da una riflessione di un periodo di crisi della storia di Israele, ma opera elaborata in un momento di grande fecondità letteraria e religiosa, ancorché drammatico dal punto di vista storico, che nei secoli successivi sostenne la coscienza religiosa del popolo di Dio e del suo particolare rapporto con il Dio dell'alleanza.

Giorgio Paximadi
Facoltà di Teologia di Lugano,
Via G. Buffi, 13
CH-6900 Lugano (CH)
giorgio.paximadi@teologialugano.ch

A. Favale, *Dio d'Israele e dei popoli. Anti-idolatria e universalismo nella prospettiva di Ger 10,1-16* (AnBib. Dissertationes 211), Gregorian & Biblical Press, Roma 2016, p. XVI-678, cm 21, € 45,00, ISBN 978-88-7653-685-4.

Jer 10,1-16 ist unter mehreren Rücksichten ein herausragender Text, nicht nur für das Jeremiabuch. Er enthält einmalige Benennungen für Gott, etwa „König der Nationen". Ein Fragment von Qumran, 4Q71 (früher 4QJer^{b}), gibt den linken Rand einiger Zeilen davon wieder, die einige Forscher annehmen haben lassen, es stehe der – kürzeren und eine andere Reihenfolge aufweisenden – Form des griechischen Textes der Septuaginta nahe und sei deswegen ein Beweis für eine andere hebräische Vorlage der griechischen Übersetzung des Jeremiabuches.

Antonio Favale hat sich diesem herausfordernden Text gestellt, offensichtlich zur Zufriedenheit seines Doktorvaters Pietro Bovati, der in seinem Vorwort (VII-XVI) die Arbeit für eine geduldige, in die Einzelheiten eindringende Lektüre wärmstens empfiehlt (XV). Tatsächlich verlangen die Fülle an Details, die

Weise der Präsentation und der Umfang dieser am Päpstlichen Bibelinstitut im April 2010 verteidigten Dissertation ein außergewöhnliches Ausmaß an Zeit und eine intensive Auseinandersetzung.

Favales Arbeit gliedert sich nach einer Einleitung (1-14) in zwei Hauptteile. Der erste bringt eine „historisch-literarische Untersuchung" und umfasst vier Kapitel. Das erste Kapitel (21-108) behandelt sehr ausführlich die „Problematik des Textes". Dabei bezieht Favale durchgehend auch andere Versionen, wie den Targum, andere griechische Übersetzungen, die Peschitta sowie die Vulgata mit ein und vertritt bezüglich der massiven Unterschiede zwischen der hebräischen und griechischen Textfassung die Mehrheitsmeinung, dass nämlich die Differenzen in der LXX nicht dem Übersetzer anzulasten seien, sondern weitgehend eine ihm vorliegende hebräische Textfassung widerspiegeln.

Das zweite Kapitel (109-135) bringt einen vor allem auf den historisch-kritischen Zugang ausgerichteten Forschungsüberblick (s. die Tabelle mit den verschiedenen vorgeschlagenen Schichten 120-121), bevor das dritte Kapitel (137-215) sich der „Komposition des Textes" widmet. Favale hebt dabei die „einmalige Mischung von Gattungen" hervor (146), die diese Verse auszeichnet, sieht in ihnen auch weisheitlich-lehrhafte Züge (ab 158) und betrachtet das Ganze als „eine Art Kaleidoskop" (182). Die Sonderrolle des weitgehend aramäischen Verses 10,11 erfasst er gut mit „code-switching" (ab 191).

Das vierte Kapitel behandelt die „literarische Struktur" (217-258). Darin greift Favale teilweise auf schon früher gebrachte Beobachtungen zurück, verfeinert sie aber in doppelter Hinsicht. Zum Einen bespricht er die einzelnen Untereinheiten (Vers 1; 2-5; 6-7, usw.) je für sich gesondert, zum Anderen hebt er bei ihnen allen mit Schaubildern die Wiederholungen und verbindenden Motive hervor. Öfter erkennt er konzentrische Anordnungen (z.B. 226-231). Er nimmt auch den Aufbau der beiden großen Textblöcke 10,1-10 und 10,11-16 jeweils insgesamt in den Blick (237; 248), bei denen die Struktur alternierend ist (zweimal a – b – a' – b').

Im zweiten Hauptteil der Dissertation widmet sich Favale der „exegetisch-theologischen Analyse, in drei Kapiteln, entsprechend den drei „Hauptfiguren" des Textes, und untersucht sie systematisch. So geht er im fünften Kapitel die Rolle von „Israel zwischen Verführung und Treue" an (263-330), bespricht dabei aber zuerst Jhwhs Reden in 10,1-2a. Dann beschäftigt er sich länger mit 10,2b-3a, u.a. auch mit der Warnung vor dem „Weg der Nationen", der vermutlich einen bei diesen Völkern üblichen Lebensstil andeutet (279), und mit eigenem Exkurs zu „Wahrsagung und Verehrung von Gestirnen in Babylonien und Israel" (292-305). Am Ende erhält 10,16 auch noch Aufmerksamkeit (7 Seiten, ab 324).

Das sechste Kapitel ist auf die „Nationen und ihr religiöses Universum" fokussiert und mit 98 Seiten das längste von allen (331-428). Dies entspricht auch einem Schwerpunkt des Textes, der vielfach auf die anderen Völker und ihre Weise, Gottheiten zu verehren, ausgerichtet ist. Zum großen Umfang tragen außerdem mehrere Exkurse bei, so zur „Theologie der Bilder im Alten Orient", zur „Symbolischen Bedeutung von Silber und Gold" und zur „Fehlenden Gotteserkenntnis als Quelle von Dummheit [im Original: „fonte di stoltezza"] im Jeremiabuch" (ab 344, 364, und 401). Die teils über den Text verstreuten wieder-

holten Motive (z.B. der „Baum“, V 3 und V 8; „das Werk eines Metallarbeiters“ V 3 und V 9; „der Goldschmied und seine kostbaren Materialien“ V 4-5, 9 und 14) nimmt Favale für seine Besprechungen zusammen.

Das abschließende siebte Kapitel trägt den Titel „Die Herrschaft Jhwhs, des Gottes Israels und der Völker“ (429-504). Zu Recht sieht Favale die Theologie von 10,1-16 als den „Angelpunkt“ [„fulcro“] dafür an. Besonders ausführlich *bespricht er 10,6-7, das die Einmaligkeit und Einzigkeit Jhwhs herausstreicht (432-488); demgegenüber fallen die Auslegung von 10,10 und 10,12-13 mit insgesamt nur 15 Seiten (489-503) stark ab.

Favale beendet seine Interpretation von Jer 10 mit einem die wichtigsten Resultate der ganzen Arbeit zusammenfassenden Schlussteil (505-512). Dabei hebt er eigens als eine Hauptstoßrichtung des von ihm behandelten Textes dessen Kritik an der Verehrung anderer Gottheiten hervor („l’intenzionalità pragmatica dell’anti-idolatria“, 509). Den Rest des Buches füllen ein Abkürzungsverzeichnis (bis 522), eine überaus ausführliche Bibliographie von 90 Seiten (bis 612), Register von zitierten Autoren, Bibelstellen, hebräischen Wörtern und Sachbegriffen (zusammen bis 669) sowie ein brauchbares, weil gut aufgeschlüsseltes Inhaltsverzeichnis (671-678).

Die Arbeit von Favale hat viele Vorzüge. Immer wieder, meist am Eingang der Kapitel und der beiden Hauptteile, reflektiert er die anstehenden Fragen und das methodische Vorgehen. Er kennt sowohl den Text sehr genau als auch die umfangreiche Sekundärliteratur bis in kleinste Details hinein, etwa, wenn er zum Beginn von 10,13 (für לקול תתו) Artikel von Robert Althann 1989 zitiert, der es als in Poesie öfter begegnende Umkehrung der üblichen Reihenfolge in einer Konstruktusverbindung interpretiert (102, mit Anm. 312). Die Aufnahme der Deutung von Angelika Berlejung, der metallene Überzug der (hölzernen) Götterstatuen entspreche einer Art „Haut“ für sie (369 mit Anm. 114), zeugt ebenso von einem guten Gespür für zutreffende Interpretationen.

Der enorme Umfang dieser Dissertation ermöglicht es Favale, ausgedehnt die zur Diskussion stehenden Fragen und Probleme zu behandeln. Dies gilt für die Varianten beim Text, wo er die Unterschiede der wichtigsten Traditionen sorgfältig bespricht. Es gilt ebenso für die verschiedenen Positionen in der Auslegung von Einzelheiten, bei denen er durchgängig mehrere Autoren zu Wort kommen lässt und dann entscheidet. Am meisten kommt seine auf Vollständigkeit zielende Ausrichtung zum Tragen bei der Behandlung biblischer Motive und Parallelstellen; diesbezüglich ist seine Arbeit eine wahre Fundgrube. So zeigt er die Nähe von Jer 10,1 mit Am 3,1 auf (268), den doppelten Bezug von Jer 10,16 zu Dtn 32,9 über „Anteil“ und „Erbe“ (320), und vieles Andere mehr, das zudem durch das Register gut erschlossen ist. Öfter weitet Favale dabei seine Untersuchung auch auf große Themen hin aus, z.B. bei 10,6 anlässlich, dessen, dass Gott und sein Name „groß“ sind, zu einer längeren Untersuchung des Vokabulars zu „Größe“ in der Bibel (ab 436). In manchen dieser Fälle ist der direkte Ertrag für die Auslegung von Jer 10 aber nicht klar ersichtlich.

Eine weitere Stärke dieser Arbeit sind die vielen Veranschaulichungen. Wiederholt verwendet Favale Diagramme zum leichteren Erfassen von Strukturen. Textunterschiede von LXX und MT werden durch Gegenüberstellung sofort

deutlich (66-67). Tabellen zu den verschiedenen Positionen bezüglich der literarkritischen Schichtung (120-121), zu Parallelen für 10,11 (166), zu Gattungen und Formen des Textes (184), usw. sind ebenso eine Hilfe für die Leser wie die klare Darlegung und mehrfach die abschließenden Zusammenfassungen bzw. Vertiefungen (z.B. 135, 213-215, 256-258).

Angesichts dieser vielen Vorzüge lohnt es sich, ins Gespräch über umstrittene Punkte in der Forschung zum Jeremiabuch einzutreten. Drei davon scheinen mir wesentlich und weiterführend:

1) Die Bewertung des masoretischen Textes von Jer 10 Favale favorisiert, auch aufgrund der in Qumran gefundenen Handschriften, und insbesondere von 4Q71 (41), weitgehend den griechischen Text. Dafür nimmt er für die meisten Fälle eine von MT verschiedene hebräische Vorlage für die Übersetzung der LXX an, gegenüber der MT ausweitend sei (58, und öfter, so gleichfalls 107 „modello ‚espansionistico' "). Gelegentlich erkennt er aber auch MT als *lectio difficilior* an (z.B. 68, für 10,2b).

Mit dieser Position folgt Favale einer Auffassung, die seit den Veröffentlichungen der Dissertation von J.G. Janzen 1973 zusehends mehr Anhänger gefunden hat und jetzt das Feld beherrscht. Sie basiert aber doppelt auf fragwürdigen Annahmen, zum Einen (a) in dem Gewicht, das 4Q71 gegeben wird, zum Anderen (b) in der Argumentation für die LXX.

a) Es ist sehr schade und eine versäumte Chance, dass Favale das im Zentrum der Diskussion stehende Manuskript nicht selber genauer unter die Lupe genommen hat. 4Q71 ist nämlich völlig außergewöhnlich, einmal von der Zeilenlänge her, die teils das Doppelte des sonst Üblichen in Qumran erreicht und einzigartig ist. Weiters ist die Zeilenlänge – in allen Rekonstruktionen – gänzlich unregelmäßig; sie schwankt zwischen ca. 110 bis fast 150 Spatien, was auch keine Parallelen hat. Zudem ist die von Vielen behauptete angebliche Umstellung von V 5 und 9 sowie die Auslassung von V 6-8 nicht an der Handschrift selber sichtbar, sondern nur indirekt erschließbar. Diese Probleme wären vorrangig zu klären und zu bewerten gewesen.

b) Auf diesem unsicheren Fundament eines äußerst ambivalenten und in seinem Status ungeklärten Manuskriptes dann weiter zu schließen, es habe eine von MT verschiedene, kürzere Textform des Jeremiabuches gegeben, die als – nirgends bezeugte – „Vorlage" dem griechischen Übersetzer gedient haben soll, gegenüber der MT redaktionelle Erweiterungen aufweise, vergrößert die Probleme noch mehr und öffnet das Feld für eine Vielzahl fraglicher und letztlich unbeweisbarer Spekulationen über die Entstehung des Jeremiabuches. Dagegen bleiben die ebenfalls aus Qumran stammenden, viel umfangreicheren und besser erhalteneren Jeremia-Handschriften 4Q70 und 72, die sich weitestgehend mit dem späteren MT decken, in der Diskussion um den Text von Jeremia meist völlig am Rand und werden kaum ernsthaft in ihrem Zeugnis berücksichtigt.

2) Die Frage von Komposition und Struktur des Textes.

Obwohl Favale die griechische Textfassung grundsätzlich als die ursprünglichere bevorzugt, bespricht er – inkonsequent – nahezu ausschließlich im zweiten Hauptteil die Langform des MT. Er erkennt selber deren einmaligen und völlig regelmäßigen Aufbau (s. das Schaubild 253), mit systematischem Wechsel

zwischen Blicken auf die Gottheiten, ihre Statuen sowie ihre Verehrer und Blicken auf Jhwh mit den ihm sich Zuneigenden (für Letztere 10,6-7.10.12-13.16). Er bespricht im siebten Kapitel die – in LXX fehlenden – Verse 6-7 auf über 50 Seiten, so ausführlich wie sonst nichts Anderes, und sieht sie als Zentrum der Theologie seines Textes an. Was er kaum genügend auswertet, auch deswegen, weil er der Verschiedenheit der Gattungen zu viel Gewicht beimisst, ist die dadurch entstehende „Dynamik" in diesen auf Jhwh hin orientierten Abschnitten, die von der direkten Anrede an Gott in V 6-7 über das Bekenntnis in V 10 und das hymnische Lob in V 12-13 auf die wechselseitige, enge, unaufhörliche („Erbe") Beziehung des biblischen Gottes mit Israel in V 16 zuläuft. – Dies alles führt zur Frage: Wie wahrscheinlich ist es, dass der die ganze Perikope „beseelende" theologische Kern, ihre außergewöhnlich geordnete, einzigartige Struktur und diese vierfache, dynamisch sich entfaltende betende Antwort auf die Herausforderung des Götzendienstes ein Produkt späterer Erweiterung sind?

Favales Lösungsvorschlag mit dem „liturgischen Hintergrund" (208-212) genügt hier nicht, weil er nur einen Aspekt betrifft und nicht berücksichtigt, wie der gesamte Aufbau von Jer 10 damit verflochten ist. In diesem Zusammenhang ist interessant und aufschlussreich, dass Favale bei seiner Besprechung im zweiten Hauptteil ein ähnliches Vorgehen anwendet, wie es in der LXX erkennbar wird. An späterer Stelle wiederholte Motive wie „Werk eines Metallarbeiters" oder die Arbeiten des Goldschmieds nimmt er zusammen und bespricht sie im sechsten Kapitel gemeinsam (s. oben). Dies belegt eine Tendenz, unter thematischer Rücksicht die alternierende Struktur von MT aufzubrechen und ‚einfacher' anzuordnen. Als Folge davon tritt die Gesamtbewegung in den vier Doppelkontrast-Bildern nicht gebührend heraus; allerdings bekommt Favale im vierten Kapitel zur literarischen Struktur manche Elemente davon in den Blick.

3) Die Auswertung der biblischen Bezüge.

Favale benennt im Einzelnen eine große Zahl von biblischen Parallelstellen sowohl zu Einzelworten als auch zu längeren Ausdrücken. Sie zeigen auf, wie sehr Jer 10 in Vielem vor allem mit anderen prophetischen Texten übereingeht (u.a. Beziehungen mit ‚Deuterojesaja' 198 u.ö., mit Am 3 [268], mit Ez 36 [453], usw.), sich aber auch gelegentlich durch spezielle Formulierungen davon abhebt und so eigenständiges Denken sichtbar wird.

Diese, teils engen, Verbindungen erstellen ein ganzes Netz, womit sich die Frage erhebt, wie es, auch insgesamt, zu deuten ist. Mutig und in meinen Augen korrekt ist Favale darin, die Kritik an den Götterbildern in Jer 10 als von ‚Deuterojesaja' abhängig anzusehen und als Phänomen von Schriftprophetie zu deuten (204). Dagegen ist die Argumentation dafür, Ps 135,7 sei die Vorlage für Jer 10,13 gewesen, weniger überzeugend (142-144), weil Ps 135 selbst anthologisch und mit hoher Wahrscheinlichkeit spät ist. Schade ist auch, dass der Nachkontext von 10,1-16 nicht ernsthaft in den Blick gerät. Zwar bespricht Favale, unter dem Stichwort „Sitz im Leben" (ab 405) ein wenig den Abschluss von Jer 9; doch 10,17-25 als kontrastierende Fortsetzung kommen stiefmütterlich zu kurz.

Die drei genannten Diskussionspunkte wollen den Beitrag Favales nicht schmälern, sondern aufzeigen, wie sein Standpunkt bezüglich heute umstrittener Fragen zum Jeremiabuch einzuschätzen ist. Seine Arbeit zu Jer 10,1-16 bleibt ein

Referenzwerk, das über viele Aspekte des Textes und der dazu geschriebenen Literatur ausführlich informiert. Es lohnt sich, es zu konsultieren.

Georg Fischer
Institut für Bibelwissenschaften und Historische Theologie
Karl-Rahner-Platz, 1
A–6020 Innsbruck
georg.fischer@uibk.ac.at

M. Montaguti, *Costruire dialogando. Mt 21–27 e Zc 9–14 tra intertestualità e pragmatica* (AnBib. Dissertationes 218), Gregorian & Biblical Press, Roma 2016, p. 550, cm 21, € 63,98, ISBN 978-88-7653-696-0.

Gli oracoli di Zc 9–14 sono riconosciuti come uno dei *testimonia* fondamentali dei vangeli. Almeno quattro testi di Zaccaria vengono esplicitamente citati: Zc 9,9 (Mt 21,5 // Gv 12,15); Zc 11,13 (Mt 27,9-10); Zc 12,10 (Gv 19,37); Zc 13,7 (Mt 26,31; Mc 14,27). In Matteo le ultime due sono citazioni di compimento. Sembra che per l'autore del primo vangelo canonico la sezione di Zc 9–14 sia materiale imprescindibile per delineare l'immagine di Gesù messia che come re compie tutti gli ideali del pascere il popolo di Dio. L'A. ricorrerà all'uso del metodo intertestuale anche se, secondo lui, non è precisamente definito dagli studiosi. Egli accetta la definizione d'interazione tra due testi in cui si deve trovare un lettore-modello ritratto dal testo (9-36).

Nel primo capitolo dal titolo «Il re umile e il popolo dei piccoli», viene osservata la sezione di Mt 21,1-17 come unità letteraria coerente, composta di due parti: l'ingresso di Gesù a Gerusalemme (21,1-11) e il suo agire profetico nel tempio (21,12-17). La citazione di Zc 9,9 non è pronunciata da un personaggio del racconto, ma inserita dal narratore onnisciente che vi conferisce un'oggettività e una fondatezza indiscutibili. Matteo applica alla città di Gerusalemme l'immagine della figlia di Sion, destinataria di un annuncio, e a Gesù le caratteristiche del re presentato da Zaccaria. La citazione raccoglie quattro motivi del testo evangelico: 1) l'arrivo a Gerusalemme con un percorso iniziato in 16,21; 2) il tema del Figlio di Davide poco prima indicato dai ciechi di Gerico (20,29-34), che in tutto il Vangelo di Matteo appare in relazione con la sua capacità guaritrice in rapporto all'interpretazione giudaica della figura taumaturgica di Salomone, ma di più in relazione ai miracoli attesi per l'epoca messianica (11,5); 3) il verbo ἔρχομαι che richiama la figura di «colui che viene»; 4) le parole profetiche possono essere rettamente interpretate solo se si confessa la signoria di colui che detiene questa autorità.

In realtà Mt 21,5 è una conflazione di due citazioni (Is 62,11; Zc 9,9). Il testo matteano non riporta due («giusto e salvatore») delle quattro caratteristiche del re per evidenziare al massimo le altre due, soprattutto quella della mitezza che deriva dal testo greco della LXX (πραΰς) più che da quello masoretico

("'*anî*"/"povero"). Il passo di Zc 9,9-10 è da considerarsi l'annuncio centrale del brano di 9,1-17 che proclama la fine di un regno di violenza e la costituzione di un nuovo regime il cui re sarà mite. Il tema principale dell'oracolo 9,1-17 è il ristabilimento escatologico di una situazione di pace che compie le aspettative umane. È Dio stesso che pronuncia la buona notizia di Zc 9,9 rivolgendosi direttamente alla figlia di Sion. L'agire di Dio e quello del sovrano umano sono sulla stessa linea. Se di primo acchito sembra che Dio annunci il suo arrivo a Gerusalemme, le caratteristiche che vengono in seguito enunciate per il re fanno capire che in realtà egli non è Dio, ma un'altra persona. I due aggettivi zaccariani riportati da Matteo per il re sono non quelli in rapporto agli uomini (giusto e vittorioso), ma quello in rapporto a Dio (mite). Il re cavalca non un asino qualsiasi, ma un asino maschio figlio di asina, dunque non un mulo. L'insistenza dell'autore sembra cadere sulla razza non ibrida dell'animale, andando a modificare la preferenza dei re davidici che amano montare un mulo maschio o femmina perché più forte e più costoso (2Sam 13,29; 1Re 1,33.38.44). Il re escatologico non sarà associato a una logica di conquista e nemmeno a una gestione elitaria del potere. Tra Dio e il re esiste uno strettissimo rapporto di cooperazione, di rappresentanza e dipendenza. Il testo zaccariano suscita la domanda circa l'identificazione di questa figura regale, sfuggendo però a una determinazione precisa e definitiva. La traduzione della LXX lascia cadere la distinzione tra il ruolo del re umano e quello di Dio attestata nel testo masoretico, accentuando così quello del sovrano. La versione greca di Zc 9,9-10 risulta così un testimone dell'emergere del messianismo, preparando la strada al Nuovo Testamento. Tra citazione zaccariana e contesto matteano vi è un'interferenza reciproca. Il contesto di Matteo permette di disambiguare chi è il re che deve venire. Inoltre evidenzia il carattere della mitezza che si traduce nell'accoglienza dei ciechi e degli storpi. Se il Davide biblico uccide gli zoppi e i ciechi (2Sam 5,8), Gesù al contrario si dimostra accogliente e misericordioso verso di loro (Mt 21,14). Nella versione evangelica matteana la presenza dei due animali ha fatto sempre discutere. Alcuni sostengono che Matteo non ha saputo interpretare bene il parallelismo zaccariano. La risoluzione di questa *crux interpretum* doveva essere il perno della tesi, tuttavia Montaguti non è stato capace di trovarne una innovativa.

Nel contesto del passo zaccariano (Zc 9–14) si trovano citati sia il monte degli Ulivi (Zc 14,4) che il tempio (Zc 14,1-21), due ambiti della rivelazione divina che ricorrono anche nel racconto matteano. L'azione profetica di Gesù sul tempio tende ad allargarne gli spazi e a includere nella comunità cultuale i piccoli e i malati, cioè quanti riconoscono la messianicità di Gesù. Egli non intende relativizzare la valenza del tempio quanto l'esclusività. L'arrivo di Gesù a Gerusalemme può essere letto come «tipo della parusia» o anticipazione dell'ingresso escatologico. La venuta di Gesù porta un turbamento che viene rappresentato mediante la metafora del terremoto (Mt 2,10) che si ritrova anche in Zc 14,4-5. L'arrivo del messia fa tremare la figlia di Gerusalemme. La descrizione di Mt 21 è compiuta con tratti ripresi dalla festa di *Sukkot* (il Sal 118, l'invocazione «Figlio di Davide», i rami tagliati), aspetti che fanno trasparire l'atmosfera di gioia messianica.

Il lettore è chiamato a mettere in relazione AT e NT secondo una modalità dialogica che tenga conto non solo del testo zaccariano citato, ma del suo conte-

sto che contiene altri elementi che hanno contribuito alla formazione del racconto matteano, al fine di mostrare come Gesù ha l'autorità necessaria per interpretare rettamente le Scritture e nel contempo è il messia conforme all'annuncio profetico. Da un punto di vista strategico la citazione zaccariana risulta particolarmente importante perché introduce alla tappa finale del racconto evangelico. L'introduzione di Is 62,11 modifica Zc 9,9 che non è più avviata da un'esortazione alla gioia, inopportuna in quel contesto, ma da un invito all'annuncio. Il ricorso agli intertesti zaccariani è servito all'autore matteano per offrire al suo lettore un'immagine di Gesù caratterizzata da tratti regali e messianici. Unendo alla regalità la caratteristica della mitezza, quella di Gesù diventa realmente diversa da quella dei potenti di questo mondo. Di fronte alla situazione difficile che la comunità di Matteo viveva (il fallimento della rivolta giudaica e la caduta del tempio), l'autore del primo Vangelo canonico invita a guardare al piano di Dio rivelato da Gesù come re unico e stabile. Questa Chiesa che fa parte del mondo giudaico, ma in una condizione di marginalità, è chiamata a diventare modello per tutto Israele nella speranza che esso acclami: «Benedetto colui che viene nel nome del Signore» (Mt 23,39) (37-181).

Il secondo capitolo dal titolo: «Il pastore colpito e il gregge radunato. Una nuova realizzazione del dramma escatologico», è consacrato allo studio di Mt 26,31. Montaguti individua in 26,20-56 una sequenza coesa. All'interno del dialogo di 26,30-35 la citazione di Zc 13,7 ha un ruolo prolettico in rapporto al futuro della narrazione. Infatti si riferisce non solo alla morte di Gesù, ma anche alla sua risurrezione. I temi matteani sono: 1) il rigetto del messia da parte dei leader del popolo; 2) l'autorevolezza profetica delle parole di Gesù che si realizzano; 3) l'apertura a un futuro di speranza in cui si realizzerà una relazione stabile e rinnovata tra il Risorto e i discepoli. Questi temi intersecano la pericope di Mt 26,30-35 e soprattutto convergono nella citazione scritturistica di Zc 13,7. Il passo citato da Matteo si avvicina maggiormente al TM. Infatti il verbo «colpire» alla prima persona singolare si avvicina al testo ebraico e non a quello della LXX che ha il plurale. L'azione di colpire il pastore e quella della dispersione del gregge nel testo ebraico sono una l'effetto dell'altra, mentre nel testo evangelico le due azioni sono poste una dopo l'altra. In altre parole non è Dio che intende procurare la defezione dei discepoli. L'aggiunta del genitivo τῆς ποίμνης sembra sia dovuta all'influenza di Ez 34,31^{LXX}.

Il passo di Zc 13,7-9 è da contestualizzare nella sezione di Zc 12–14. Il tenore dell'oracolo è certamente di salvezza, anche se è soltanto per un «resto» al termine di un'epoca di purificazione. Determinare l'identità del pastore non è affatto semplice. Infatti nel passo zaccariano la figura ha tratti enigmatici. Il gregge disperso è solo quello dei seguaci o di tutto popolo nella sua totalità? La morte del pastore è in vista della salvezza del popolo nel suo complesso. La trafittura del pastore – e la conseguente sofferenza – è voluta da Dio. Nella LXX i tratti ambigui del pastore sono tendenzialmente eliminati, per concentrarsi su una descrizione negativa in riferimento a una *leadership* politica malvagia, perdendo quindi qualsiasi riferimento al personaggio messianico; le pecore, invece, sono tolte da una situazione di minaccia. Non è la popolazione il soggetto a cui è diretto il giudizio di Dio, ma solo i governanti. L'individuazione attuata dalla LXX con i

leader malvagi sotto giudizio e il popolo innocente da salvare è il risultato di un un'operazione di capovolgimento semantico in rapporto al testo ebraico.

L'autore del primo Vangelo canonico si muove in una direzione diversa da quella della LXX. In Matteo il brano profetico è posto sulle labbra di un personaggio. L'accento della citazione cade sulla dispersione delle pecore. Se in Zc 13,7 la figura del pastore è ambigua, nel Vangelo essa «viene disambiguata» dalla sua identificazione con Gesù. La dispersione dei discepoli inoltre rappresenta la sorte di tutto il popolo. La morte di Gesù corrisponde a un tempo di purificazione per arrivare alla comunione definitiva di lui con il suo popolo. Per la prima volta egli viene identificato mediante l'immagine del pastore. Il verbo πατάσσω che nel passo evangelico viene ad alludere a un colpo mortale in relazione alla vicenda violenta subita da Gesù, essendo originariamente senza soggetto, in Matteo è da identificarsi con Dio che si serve di strumenti umani, quali Giuda. Al gregge non appartengono soltanto i discepoli, ma tutto Israele. La dispersione dei discepoli culmina con la loro fuga (Mt 26,56). La divisione interna che il verbo σκορπίζω implica è in riferimento anche al tradimento di Giuda. La morte e la risurrezione di Gesù sono interpretate come eventi escatologici. Giuda, i capi del popolo, i discepoli e Pietro sono posti su un piano di parità perché tutti colpiscono il pastore. Essi sono da identificarsi con quei peccatori nelle cui mani viene consegnato il Figlio dell'uomo. Pertanto la morte di Gesù costituisce un giudizio su tutto Israele, ma con la sua risurrezione Israele potrà di nuovo porsi alla sequela del messia. Colpendo il pastore sono messe in crisi la relazione di Israele con YHWH, e anche l'unità del popolo. Dopo la sua risurrezione Gesù si costituirà come pastore escatologico a favore del gregge. Se Zaccaria pone l'accento sull'intenzionalità di Dio che colpisce sia il pastore che il gregge, in Matteo la dispersione del gregge è solo conseguenza inevitabile della violenza sul primo. In Zaccaria, ma anche nel primo Vangelo, abbiamo la reiterazione dello schema tripartito: sofferenza-purificazione-comunione ristabilita. L'intertesto zaccariano permette al lettore del Vangelo di rilevare la valenza escatologica della morte di Gesù che non è solo all'origine della dispersione del gregge, ma anche del rinnovamento dell'alleanza mediante la riunione del pastore con i suoi.

Sia Zc 13,7 che Zc 9,11 presentano il tema dell'alleanza che è eterna grazie alla fedeltà di Dio nei confronti del suo popolo. Montaguti nota il rapporto tra sangue e alleanza attestato in Zc 9,11 come in Mt 26,28. La rilettura sacrificale di Mt 26 sostenuta dall'autore è suffragata dalla tesi di G. Michelini, *Il sangue dell'alleanza e la salvezza dei peccatori. Una nuova lettura di Mt 26-27* (AnGre 306), Roma 2010, che a mio avviso non è accettabile. Infatti, secondo i due autori, in Matteo l'espressione «il sangue dell'alleanza» descrive la morte di Gesù nel suo valore sacrificale ed espiatorio. Ma nessuno dei due prova da un punto di vista lessicografico questo significato. Il tema dello scandalo viene accostato a quello del tradimento: se è difficile accettare la realtà della morte di Gesù, tanto più lo è riconoscere la cruda realtà della propria infedeltà. La vicenda narrata di Gesù come sofferenza/crisi – purificazione/prova-alleanza/comunione interpreta anche la situazione della comunità matteana che sperimenta la disgregazione a causa dei fatti avvenuti in Palestina, ma anche della tensione con il giudaismo. Es-

sa vive una forte crisi di ri-definizione della propria identità di gruppo. Non rifiuta Israele, ma spera che esso si riunisca attorno al pastore Gesù (183-315).

Nel terzo capitolo intitolato «Il sangue del pastore e il prezzo della salvezza», lo studio verte su Mt 27,9-10 in cui è riportato il passo di Zc 11,13. Il testo zaccariano serve alla comprensione dell'episodio della morte di Giuda. L'A. non accetta il significato eziologico del racconto, ma sulla base dell'espressione «fino ad oggi», ne desume un valore fondativo, in quanto il lettore dovrebbe essere in grado di appurare o già conosce quanto ascoltato. Ci sono due possibilità di traduzione: «e presero... e diedero» oppure «e presi... e diedi» (Mt 27,9.10). Al plurale si riferisce ai capi giudei mentre al singolare a Giuda. L'A. opta per la seconda ipotesi, ma la scelta risulta infelice, visto che non è esplicitato un cambio di soggetto. Il racconto mette fortemente in evidenza le trenta monete d'argento. Il denaro assolve la funzione di spostare il sangue dalle mani di Giuda al tempio e infine al campo del vasaio, stabilendo in questo modo un legame tra la morte di Gesù e l'acquisto del terreno. Matteo ha inteso presentare la consegna di Gesù come una vendita. L'indicazione delle trenta monete non fornisce una cifra, ma intende dare concretezza al fatto che il messia è stato valutato con una somma di denaro. L'assurdità quindi di calcolare con i soldi il valore smisurato della persona di Gesù. Il motivo del sangue ha nel testo una semantica sacrificale. A una logica retributiva Matteo contrappone quella riconciliante, effetto del suo sangue versato (Mt 26,28). Il testo di Mt 26,15 in cui Giuda si accorda con i capi per trenta denari, pur essendo attribuito a Geremia, in realtà proviene da Zc 11,12. Questo passo coincide sia con il TM che con la LXX. Si ha soltanto la soppressione del termine «compenso», la resa di «argento» con un termine neutro anziché maschile e il cambio del pronome. In Mt 27,9-10, invece, non c'è corrispondenza con Zc 11,13 né secondo il TM, né secondo la LXX. Le molte variazioni sono tese a una comunicazione migliore del testo profetico all'interno del racconto evangelico. Una prima difficoltà consiste nel valutare il senso di Zc 11 rispetto al precedente passo di Zc 9–10. Il genere letterario forse è quello di un racconto di azioni simboliche di tipo profetico. Il contesto parla di Dio che cede il potere a governanti malvagi. Il profeta chiede la ricompensa per il servizio profetico. I mercanti hanno capito che il profeta agiva per rivelare la visione di Dio sulla loro *leadership*. Al profeta però non interessa la ricompensa. Fissare una cifra è il modo con cui i mercanti si vogliono sdebitare. Essa è però irrisoria per sottolineare la scarsa valutazione dei mercanti per la rivelazione divina che avrebbe dovuto servire a migliorare le sorti del paese.

Nel testo della LXX manca il profeta che agisce simbolicamente per rivelare un messaggio divino, mentre compare l'intenzione di Dio di abbandonare il popolo alla mercé di capi empi. L'unica speranza di fronte al totale fallimento della storia è che Dio voglia intervenire radicalmente per una configurazione del mondo che si realizzerà soltanto «in quel giorno». La scena nella LXX è caratterizzata da forti elementi di ambiguità e fa emergere una prospettiva escatologica assente nel testo ebraico. L'autore matteano raccoglie le parole di Zc 11,13 orientandole però secondo alcune direzioni: l'ordine divino legato all'azione di Giuda di ricevere le monete dai sacerdoti; l'insistenza sul fatto che è la persona di Gesù a essere stata valutata; la scomparsa del tempio e la centralità del campo del va-

saio. Il richiamo esplicito matteano al profeta Geremia sembra che sia l'angolo preferenziale di visuale con cui interpretare il passo zaccariano. Il campo di Anatot è il protagonista di Ger 32,1-44. Si tratta di un testo di speranza nel contesto di una Gerusalemme assediata. Comprare campi con l'argento è infatti un segno di futuro. L'introduzione alla citazione manca dell'elemento della finalità (ἵνα e ὅπως). Non basta soltanto spiegare questa mancanza con la negatività degli eventi narrati, perché questa formulazione ne elimina il determinismo. Le parole di Zaccaria si compiono secondo una modalità del tutto inattesa nelle vicende legate alle trenta monete. L'atto di questo compimento non è l'acquisto del campo da parte dei sacerdoti, ma il riconoscimento da parte del lettore che in quell'evento Dio ha posto significati e valori importanti. Ci si aspetterebbe che fosse il campo a essere valutato, invece è la figura del messia. L'io parlante di Mt 27,9-10 è senz'altro quello di Giuda. Infatti il suo tradimento e il suo pentimento danno il via all'acquisto del campo.

Il sovrapporsi delle figure del profeta-pastore zaccariano e di Giuda obbliga il lettore a una riflessione complessa: come il profeta di Zc 11 aveva una funzione ambigua perché agiva in nome di Dio, ma recitava un ruolo spiacevole, così Giuda ha compiuto un gesto terribile che rivela in modo drammatico l'attitudine potenziale di ogni discepolo nei confronti di Gesù. Le trenta monete sono riconosciute dalla citazione sia come compenso per Giuda sia come prezzo per il campo, ma al centro della profezia c'è il fatto che esse sono il valore economico di Gesù. La restituzione delle monete da parte di Giuda è il segno di una mutazione della valutazione della sua persona. Quindi si deve riscontrare la tendenza a transitare il sangue di Gesù dalle mani di Giuda al tempio per arrivare al campo del vasaio. Quest'ultimo diventa memoria perenne della morte espiatoria di Cristo. Il campo serve alla sepoltura degli stranieri. Esso diventa così un luogo di misericordia grazie alla morte di Gesù. Il podere sarà allora da considerarsi come un elemento di speranza per cui il sangue non giocherà un ruolo di maledizione, ma di alleanza rinnovata.

Tra i due testi di Zaccaria e di Matteo si nota contiguità di rappresentazione sui capi del popolo la cui scelleratezza ricade pesantemente su tutti. Essi sono l'anti-tipo di coloro che accolgono la rivelazione di Dio. Inoltre il testo greco di Zaccaria ha in comune con Matteo la rilettura escatologizzata. Zaccaria mostra l'attesa di un pastore definitivo indicato come assente in Matteo, che può essere realizzata soltanto dalla presenza di Gesù. Il bastone spezzato indica la fine della *governance* dei pastori malvagi. Il primo Vangelo canonico fa desumere che questo ruolo negativo è sostituito da quello positivo di Gesù. Il compimento del progetto di Dio da parte dei sacerdoti non sta nell'acquisto del campo, ma sul piano simbolico di ciò che esso significa. Il rifiuto da parte loro di accettare il denaro che Giuda intende restituire vuol dire la loro mancata accettazione della rivelazione divina. La denominazione di «campo di sangue» rinvia alla forza redentiva della morte di Gesù. Se egli non ha interpretato la propria morte come sacrificio, dopo il 70 d.C. si sente il bisogno di farlo citando il campo di sangue con cui si vuole evocarne il valore sacrificale. Con il 70 d.C. inoltre la *leadership* giudaica, interpretata dai pastori fedifraghi, termina, e il testo matteano trova così lo spazio per annunciare la presenza del pastore buono (317-442).

Nella parte conclusiva, «Dialoghi che costruiscono. Riflessioni conclusive sul percorso intrapreso e sui risultati conseguiti», Montaguti osserva che la Scrittura presenta una fondamentale struttura dialogica, non solo perché si compone di due Testamenti, uno posto in relazione all'altro, ma anche perché contiene l'inesauribile scambio verbale tra Dio e l'uomo. Il dialogo tra i passi di Zaccaria e di Matteo ha portato alla luce una comunicazione tra gli eventi che i testi veicolano. Quello tra Zc 9–14 e Mt 21–27 non procede in modo atomistico. L'autore del Vangelo di Matteo ha conferito alle tre citazioni zaccariane una posizione strategica. Il lettore viene progressivamente istruito perché possa capire che l'intertesto di Zc 9–14 è fondamentale per ridefinire alcuni aspetti significativi relativi al ruolo messianico di Gesù. Le relazioni non sono solo quelle delle citazioni con il testo di Mt, ma quelle tra i due co-testi. I passi anticotestamentari funzionano come metalessi, cioè come punte di iceberg del testo di Zaccaria, le cui tematiche si ritrovano nel contesto della narrazione matteana. Il compimento funziona come categoria ermeneutica della cristologia: le citazioni di Zaccaria sono così usate nel segno del compimento che non è solo corrispondenza tra un avvenimento o parola dell'AT e un avvenimento o una parola del vangelo, nemmeno soltanto in continuità nel segno della fedeltà, ma è anche ulteriorità nel senso che il testo anticotestamentario resta aperto a potenzialità non univoche. Non è solo l'Antico Testamento a gettare luce sul Nuovo, ma è anche il secondo a offrire ulteriori significati al primo (443-484).

La tesi affronta testi del primo Vangelo canonico che, sebbene siano stati oggetto di grande attenzione nelle ricerche passate e attuali, offrono ancora spazi per uno studio proficuo. Il lavoro, che sicuramente ha un suo pregio nella prosecuzione della ricerca dell'intertestualità, si presenta però prolisso e verboso, mettendo a dura prova la pazienza del lettore. Inoltre, se l'intertestualità come metodo sembra essere perseguito dal nostro autore, la pragmatica spesso citata resta una grande incognita e non si capisce quali guadagni porti alla comprensione del testo matteano.

Santi Grasso
Via del Seminario, 13
34170 Gorizia
sa.grasso@libero.it

D.W. Jorgensen, *Treasure Hidden in a Field: Early Christian Exegesis of the Gospel of Matthew* (Studies of the Bible and its Reception 6), De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2016, cm 23, p. XVI-321, € 99,95, ISBN 978-3-11-047808-2.

David Jorgensen, storico del cristianesimo antico e del giudaismo, è Junior Fellow presso l'Institute for Advanced Study della Central European University di Budapest. Il volume che presentiamo è la rielaborazione della sua tesi dottorale, redatta sotto la guida di Elaine Pagels e discussa nel 2014 presso la Princeton University. Questa indagine, che ha conseguito il «Prize for Biblical Studies

and Reception History» istituito dalla Society of Biblical Literature in partnership con De Gruyter, è dedicata alla ricostruzione della storia e della ricezione del Vangelo di Matteo nei primi secoli cristiani.

Tra gli esponenti della grande Chiesa, Ireneo di Lione riveste certamente un ruolo di primo piano nell'esegesi di Matteo e tuttavia non si può dimenticare che l'interpretazione di questo vangelo ha trovato la sua prima elaborazione nell'ambito della letteratura valentiniana. Gli gnostici, infatti, non solo hanno manifestato un precoce interesse per alcuni dei testi che più tardi sarebbero confluiti nel Nuovo Testamento – in particolare le Lettere di Paolo e i Vangeli di Matteo e di Giovanni – ma ne sono stati anche i primi commentatori, come ricorda lo stesso Ireneo (*AdvHaer* 1,8). Si spiega così l'impegno profuso tra il II e il III secolo dagli autori patristici nel confronto con i valentiniani Tolomeo ed Eracleone, che possono essere considerati gli iniziatori dell'esegesi cristiana nel senso tecnico del termine. Pertanto, lo studioso che desideri offrire qualche risposta alle numerose domande ancora sospese (riguardo alla prima accoglienza del NT, come anche agli atteggiamenti contrastanti di Paolo e Matteo nei confronti della legge ebraica), inevitabilmente deve superare i confini tradizionali che hanno definito la contrapposizione tra ortodossia ed eresia. Deve cioè inglobare nel suo oggetto di studio le diverse correnti che lungo il II e III secolo si sono confrontate nella vita e nella cultura della Chiesa. Solo in questo modo, infatti, si può giungere a una comprensione adeguata sia dell'ampia produzione letteraria sia della precoce esegesi prodotta in questa complessa e affascinante congiuntura.

Messa a punto tale prospettiva nel capitolo introduttivo, nel secondo l'A. organizza un confronto fra i testi valentiniani – in particolare il *Vangelo della verità* e la *Lettera a Flora* di Tolomeo – e quelli di Ireneo, per dedicare poi il terzo e il quarto capitolo a un'accurata analisi delle parabole matteane del seminatore e della zizzania. Ciò gli consente di mostrare come alcune innovazioni esegetiche valentiniane abbiano influenzato, e in ultima analisi siano state adottate, dagli autori patristici. Il quinto capitolo amplia poi la prospettiva al tema della legge giudaica, per cercare una spiegazione del rapporto storico-teologico tra giudaismo e cristianesimo. L'ultimo capitolo raccoglie quindi le conclusioni di quest'ampia ricerca, che possono essere sintetizzate in due punti fondamentali. Anzitutto il ruolo svolto dagli esegeti valentiniani, sia nell'innovazione della prassi esegetica dei teologi cattolici sia nella progressiva formulazione dell'ortodossia, che avrebbe più tardi consentito un riassorbimento *de facto* dei valentiniani nella Chiesa cattolica; e poi il ruolo svolto dagli gnostici non solo nella conservazione della forma originaria di alcuni detti parabolici, ma anche nell'attribuzione del ruolo di sacra Scrittura al Vangelo secondo Matteo.

Certamente occorre riconoscere che il lavoro di Jorgensen arricchisce la nostra comprensione del processo che ha consentito al Vangelo di Matteo di diventare Scrittura e quindi di entrare nel canone del Nuovo Testamento. Tuttavia non si può nascondere qualche perplessità riguardo alle ipotesi conclusive, forse un po' eccedenti rispetto alla documentazione disponibile. È noto infatti dagli studi sulla biblioteca di Nag Hammadi che i testi gnostici in essa conservati sono stati sottoposti a una ripetuta attività di interpolazione e di riscrittura, per cui risulta difficile sia stabilire una loro datazione incontrovertibile, sia precisare in che di-

rezione si muove il rapporto con gli autori patristici. I paralleli tematici e lessicali sono infatti suscettibili di diverse interpretazioni e possono attestare non solo l'influsso della letteratura gnostica su quella patristica, ma anche la recezione da parte gnostica di alcune idee diffuse nella grande Chiesa.

Dispiace inoltre constatare come la storiografia anglosassone continui a ignorare l'apporto del gesuita Antonio Orbe (1917-2003), autore tra l'altro di due volumi intitolati *Parábolas evangélicas en san Ireneo* (1972), nei quali ha approfondito il legame fra interpretazione patristica e gnostica delle parabole prodotta nel II e III secolo. Di fatto, Orbe rimane uno dei maggiori esperti in quest'ambito, essendosi dedicato allo studio della letteratura gnostica fin dagli anni Cinquanta del secolo scorso. Un'epoca in cui un tale approccio costituiva una vera novità e richiedeva non poca audacia, dovendo fare i conti sia con i discepoli di Harnack, ostili all'ideologia della grande Chiesa, sia con gli storici del dogma, che non condividevano l'opportunità di dedicare spazio alle «dottrine aberranti» degli gnostici. L'idea di fondo che fin da allora giustificava la ricerca dello studioso gesuita e ne determinava l'approccio metodologico nasceva dalla constatazione che il dato cristiano, che aveva trovato forma nella grande Chiesa, aveva visto in realtà i suoi primi tentativi di teorizzazione proprio nei circoli gnostici. Da qui nasceva l'esigenza di un approccio che non tentasse di ridurre il cristianesimo di quei primi secoli a una delle sue forme, ma cercasse di coglierne adeguatamente la complessità e la creatività, avviando un confronto anche con l'esegesi e la letteratura prodotte negli ambienti gnostici. Come si intuisce, dichiarare il debito nei confronti di un tale maestro, che fin dalla metà del secolo scorso ha contribuito a delineare un altro volto del cristianesimo primitivo, avrebbe consentito di riconoscere le radici su cui si innesta una ricerca feconda, che non ha ancora finito di produrre ottimi risultati.

Antonio Montanari
Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale
via Menocchio, 26
27100 Pavia
ant.montanari@seminariopv.it

F. Manzi, *Introduzione alla letteratura paolina* (Manuali), EDB, Bologna 2015, p. 527, cm 24, € 52,00, ISBN 978-88-10-43020-0.

Il volume del prof. F. Manzi, docente presso la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale a Milano e presso la Facoltà Teologica di Lugano, raccoglie le lezioni sulle lettere paoline svolte nel corso di diversi anni e rielaborate in una forma adeguata e comunicativa, a servizio di un pubblico più ampio e variegato. Nell'introdurre il suo lavoro l'autore annota: «Il "per-corso" sulle orme del più grande maratoneta dell'evangelo si articola in lezioni dallo stile agile e quasi discorsivo, che ben si addice a un'introduzione alla letteratura paolina (...). A questo scopo il volume è nato nella scuola e per la scuola, offre brevi presentazioni

dei dati storici e letterari delle singole lettere paoline. Vi sono ridotte al minimo le note a piè di pagina, le analisi filologiche, le rassegne delle innumerevoli opinioni esegetiche...» (9).

Il libro si compone di ventiquattro capitoli che presentano un itinerario ragionato del messaggio paolino a partire dalla Chiesa delle origini e dal suo dinamismo, che rappresenta il contesto vitale in cui si situa l'opera dell'apostolo Paolo (cf. c. I [11-24]). L'autore propone fin dall'inizio una griglia ermeneutica con cui interpretare la sacra Scrittura, segnalando tre principi (cristologico, pneumatologico, ermeneutico) e fornendo tre criteri per rileggere in modo corretto il circolo ermeneutico che si instaura nella relazione tra Antico Testamento (promessa) e Nuovo Testamento (compimento): continuità, discontinuità e progressione. Egli annota: «L'adeguata comprensione del compimento cristologico della rivelazione biblica consente alla Chiesa contemporanea, nell'alveo della sua tradizione, di operare un discernimento spirituale, in grado di distinguere ciò che nella Bibbia è semplice "scoria socio-culturale" da ciò che invece ha valore di rivelazione di Dio ancora per noi oggi» (24).

Nel c. II (25-38) si focalizza il senso della missione apostolica della Chiesa a partire dalla visione della «storia della salvezza» e dalla sua prospettiva universalistica (apertura verso i pagani). Manzi riflette sul dinamismo salvifico prefigurato nell'Antico Testamento e rivelatosi pienamente nella missione di Cristo presentata nei vangeli. È a partire dal mistero pasquale che Dio porta a compimento la salvezza universale. Essa è accolta dalla comunità dei credenti, che mediante l'azione dello Spirito Santo si apre all'evangelizzazione.

Dopo aver presentato il contesto storico-sociale e aver puntualizzato il disegno della salvezza universale, nel c. III (39-54) si introduce la figura dell'apostolo Paolo, il suo profilo umano (temperamento, carattere, personalità) e pastorale-comunicativo (registri comunicativi). Nel c. IV (55-68) si descrive l'evento fondatore che ha segnato la vita dell'apostolo: l'incontro con Cristo sulla via di Damasco. Viene commentato il racconto della sua «vocazione» sia nella prospettiva lucana (At 9; 22; 26) che nell'auto-testimonianza paolina (1Cor 15,3-9; Gal 1,13-17), confrontandolo con i modelli biblici dei racconti di chiamata (collegamenti con il modello profetico). Due capitoli (V-VI) sono dedicati alle lettere ai Tessalonicesi. Nel c. V (69-84) l'attenzione è posta sulla problematica escatologica (cf. 1Ts 4,13–5,11) e sull'invito a vivere il quotidiano esercitando una carità operosa. È questo il modo migliore di attendere la *parusia* di Cristo. Nel c. VI (85-98) si focalizza il concetto di Chiesa (*ekklesia*), la sua costituzione apostolica e ministeriale, sottolineando il suo ruolo «attrattivo» per la vita dei credenti e la loro testimonianza verso i non credenti.

Tre capitoli (VII-VIII-IX) sono dedicati alla Lettera ai Filippesi. Nel c. VII (99-122) si inquadra la situazione sociale della comunità di Filippi e il ruolo svolto dall'apostolo, che scrive la sua lettera dalla prigionia. Le notizie contenute nella missiva evidenziano il volto di una comunità turbata (mormorazioni e contestazioni), condizionata in parte dalle problematiche giudaizzanti delle prescrizioni legali (cf. la circoncisione) e dalla questione della salvezza. Tale contesto viene collegato al motivo teologico della giustificazione per fede e al ruolo della legge mosaica nella Lettera ai Galati. Per tale ragione Manzi espone il tema della

«giustificazione» evocato in Fil 3 e lo confronta con la riflessione che l'apostolo elabora in Gal 3–4, unitamente ad altri collegamenti tematico-argomentativi (cf. 2Cor 4; Gal 2; Rm 2; 5; 9).

Il c. VIII (123-142) è dedicato all'approfondimento della *kenosi* di Cristo in Fil 2,5-11 e al motivo biblico-teologico della «com-passione» di Dio. Si sottolinea come la pagina di Fil 2,5-11 «*ci rivela il Dio di Gesù Cristo, che è sì mistero, ma un mistero univocamente paterno:* un "Dio dei paradossi" che di fronte alla crocifissione del Figlio – non prestabilita da lui, ma realizzata da altri suoi figli peccatori – è intervenuto "da Dio" per salvare dalla morte e da ogni altro male non solo il Figlio obbediente, ma anche tutte le creature che, in cielo, in terra e sotto terra, lo adorano come il Signore» (141). Nel c. IX (143-158) si propone un ulteriore tema della Lettera ai Filippesi: la partecipazione alle sofferenze di Cristo e la condivisione della gioia. Nella dialettica tra «resistenza e resa» il nostro autore delinea il processo spirituale del credente, chiamato a imitare Paolo modello di testimonianza.

Al carteggio corinzio si dedicano otto capitoli. Nel c. X (159-178) Manzi passa in rassegna la situazione socio-ecclesiale di Corinto, segnalando gli «itinerari di Chiesa» emergenti dall'evangelizzazione paolina (sentiero cristologico; sentiero spirituale). Il c. XI (179-196) si concentra sul tema della «carità» e sulla «polifonia» carismatica della comunità (cf. 1Cor 12–14). Ne emerge un interessante quadro pastorale che costituisce una significativa chiave di lettura per un confronto attualizzante nella Chiesa contemporanea. Nel c. XII (197-218) si pone in risalto l'attualità della morale paolina rispetto alle questioni riguardanti la materia matrimoniale (cf. 1Cor 5–7), la dignità del corpo e la fede nella risurrezione (cf. 1Cor 15). Proseguendo sul tema della fede cristologica, nel c. XIII (219-246) si approfondisce la portata teologica, spirituale, liturgica e pastorale del *kerigma* (1Cor 15,3-5), centro propulsore dell'annuncio cristiano e sorgente di speranza per l'intera umanità. Alla riflessione escatologica è dedicato l'intero c. XIV (247-282), nel quale si focalizza non solo il messaggio contenuto in 1Cor 15, ma l'intera visione escatologica della teologia paolina (immortalità dell'anima, il tema dell'aldilà, il giudizio universale, la retribuzione finale: cf. l'*excursus*: «Il "mistero" misericordioso dell'aldilà»: 369-379).

Il c. XV (283-298) introduce il profilo letterario e le tensioni ecclesiali che emergono dalla Seconda lettera ai Corinzi. Paolo è costretto a confrontarsi con una comunità turbata da contrasti, rivelando una straordinaria capacità retorico-persuasiva nei confronti dei suoi avversari. Manzi pone in evidenza il tema del «vanto» e il suo impiego nel contesto apologetico della lettera. Il cuore pulsante del messaggio di 2Cor è sintetizzato nel c. XVI (299-312), in cui si tratta dell'autenticità del ministero apostolico e della sua superiorità rispetto a quello mosaico. Nello sviluppo dell'analisi è ben chiarito come tale ministero non è frutto di un'iniziativa privata e autoreferenziale, ma esprime la «collegialità ecclesiale» e ne definisce il fondamento cristologico (comunione con Cristo crocifisso e risorto). Sviluppando la riflessione su 2Cor, nel c. XVII (313-326) si tratta della relazione tra potenza di Dio e debolezza dei credenti, in particolare viene analizzata la seconda apologia (2Cor 10–13) e la valenza simbolica della «spina nella carne» (2Cor 12,7).

Seguono due capitoli dedicati alla Lettera ai Romani. Nel c. XVIII (327-340) si introducono le coordinate letterarie della missiva e si focalizza il tema della «manifestazione dell'ira di Dio provocata dall'universalità del peccato». Alla condizione peccaminosa dell'essere umano Dio risponde con il dono della giustificazione portata a compimento dal sacrificio di Cristo. «Grazie a quel sangue, tutti gli uomini hanno ricevuto la conferma definitiva dell'univoca bontà di Dio, che non sarà mai ridotta a nulla (3,3)! In effetti, prima ancora che l'umanità peccatrice si pentisse delle proprie colpe, Dio Padre tramite il Figlio e lo Spirito, ha steso verso di essa la mano della riconciliazione» (340). Nel c. XIX (341-358) il nostro autore si concentra sul tema del «peccato originale», offrendo una sintesi biblica, teologica e sistematica del tema (cf. Rm 5; Gen 3). La riflessione paolina circa la giustificazione per fede e il ruolo delle opere spinge Manzi ad approfondire il dibattito tra fede e opere secondo l'interpretazione «complementare» proposta in Giacomo. Nel capitolo XX (359-402) viene trattato il tema «Giustificazione, azione e tentazione» nella Lettera di Giacomo. Dopo aver segnalato gli aspetti letterari dello scritto giacobeo (359-365), si analizza il tema della giustificazione divina e dell'azione umana in Gc 2,14-26, con un approfondimento esegetico della «fede di Abramo» e una suggestiva riflessione sulla «lotta spirituale» dei credenti. A tale proposito risulta interessante l'*excursus* sulla «tentazione demoniaca» (387-398). Le lettere agli Efesini e ai Colossesi vengono brevemente presentate nel c. XXI (403-420) con la rilettura tematica dei rispettivi inni (cf. Ef 1,3-14; Col 1,15-20). Dalla riflessione su Cristo «immagine di Dio invisibile» al motivo teologico del «mistero» rappresentato dall'unione di Cristo con la Chiesa (Ef 5,31), il nostro autore segnala un aspetto rappresentativo della teologia delle lettere deuteropaoline. Includendo lo studio della Lettera agli Ebrei, Manzi sintetizza nel c. XXII (421-436) il tema dei sacrifici carnali e del sacrificio spirituale, mentre nel c. XXIII (437-452) si concentra sulla singolare «cristologia sacerdotale», che delinea la figura di Cristo «sommo sacerdote, affidabile e misericordioso». Il percorso del volume si conclude con il c. XXIV (453-470), che presenta il tema del «diaconato» nella Prima Lettera a Timoteo e il suo sviluppo neotestamentario. Non si fa cenno alle altre due Lettere Pastorali. Nell'epilogo (471-476) il nostro autore segnala uno dei *fil rouge* della sua opera: «il *nesso tra l'immedesimazione dell'apostolo con Cristo e la sua carità pastorale*. A mo' di conclusione, questo filo tematico è in grado d'intessere tra loro i rilievi di carattere sia pastorale che dottrinale affiorati dallo studio dell'epistolario paolino» (471). Una consistente bibliografia (477-520) offre al lettore una panoramica selezionata degli studi in lingua italiana riguardanti l'epistolario paolino e alcuni dei temi di maggiore interesse e attualità per i lettori di oggi.

La fatica del prof. Manzi va accolta come un positivo sforzo, che nasce dall'ambiente accademico e intende aprire un dialogo con quanti si sentono interpellati dalla parola di Dio. Senza la pretesa di esaustività, il presente contributo risponde all'esigenza di sintesi del complesso sistema di pensiero di Paolo. Si comprende come la selezione dei temi e il loro sviluppo teologico sembrano dettati principalmente dall'esperienza pastorale e a essa finalizzati. Va riconosciuta all'autore la capacità di semplificare i risultati della ricerca biblico-teologica su

Paolo, per tradurli in un linguaggio diretto, semplice, ricco di spunti spirituali. In tal senso il libro rappresenta una mediazione ampia, feconda, stimolante per conoscere meglio l'apostolo delle genti e sperimentare la struggente attualità delle sue lettere.

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

M. Sigismund – M. Karrer – U. Schmid (edd.), *Studien zum Text der Apokalypse* (Arbeiten zur Neutestamentlichen Textforschung 47), De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2015, p. VII-498, cm 23, € 119,95, ISBN 978-3-11-041134-8; e-ISBN (PDF) 978-3-11-041243-7; e-ISBN (EPUB) 978-3-11-041249-9; ISSN 0570-5509.

L'Apocalisse di Giovanni è sempre stata e tutt'oggi rimane un libro certamente non facile da accostare. La profondità delle tematiche, che evidentemente attingono a una molteplicità di ambiti culturali, come pure le valenze simboliche di carattere teologico, ne hanno impedito – e tuttora ne impediscono – una comprensione pienamente esaustiva. Non da ultimo, la lingua – spesso oscura e ostica – dell'autore, che le fonti qualificano come «teologo», ne ha senz'altro ostacolato lo studio e la lettura. È il concetto che viene espresso in modo acuto dall'annotazione critica di Lutero: «Il mio intelletto si rivela insufficiente per tale Libro» (DB 7, 404, 25f). Nondimeno si tratta, in quanto ultimo testo della Bibbia cristiana, di uno dei più peculiari scritti neotestamentari.

Alla luce di tutto questo, e in relazione alle ricerche teologiche, religiose e, in ultima analisi, letterarie che ancora restano aperte, si rivela quanto mai prezioso poter mettere mano a un'edizione criticamente fondata e riveduta del libro che sia il più possibile fedele. La *Editio Critica Maior* (ECM) si rende necessaria in quanto le attuali edizioni dell'Apocalisse, per quanto assolutamente pregevoli per ciò che concerne il loro retroterra di studio storico-critico, mettono a disposizione unicamente un testo che in crescente misura lascia irrisolti un sempre maggior numero di problemi. Ecco perché l'urgenza di una tale opera si è resa manifesta negli ultimi anni, attribuendo all'Apocalisse una particolare rilevanza nell'ambito del progetto generale della ECM del Nuovo Testamento.

È nel contesto di questo progetto a lungo termine, approvato e sostenuto dalla *Deutsche Forschungsgemeinschaft*, che si colloca la presente raccolta di studi curata da Marcus Sigismund, Martin Karrer e Ulrich Schmid. La pubblicazione del volume, che consta di quattordici contributi, è stata curata dalla casa editrice De Gruyter ed è stata inserita nella prestigiosa collana «Arbeiten zur Neutestamentlichen Textforschung» (ANTF). Il lavoro testimonia innanzitutto dei risultati inerenti il concreto lavoro editoriale, frutto della fase iniziale di supporto al progetto, che viene sviluppato presso l'*Institut für Septuaginta und biblische*

Textforschung (ISBTF) della *Kirchliche Hochschule Wuppertal-Bethel*. Gli altri studi, invece, derivano principalmente da *workshop* internazionali, tenutisi però sempre nell'ambito del piano editoriale.

Il presente volume ospita contributi offerti fino al giugno 2013 compreso. Altri sono previsti, come pure una raccolta dedicata specificatamente al testo e al valore testuale (*Text und Textwert*) dei testimoni dell'Apocalisse. Alla fine della prima fase di questo progetto editoriale, e quindi al momento della pubblicazione del volume, si può contare sulla registrazione in una banca dati e, complessivamente, sulla interpretazione di 180 di tutti i circa 308 manoscritti greci dell'Apocalisse conosciuti; e di questi 180, circa 125 dovrebbero essere inclusi già nel volume annunciato *Text und Textwert*. Anche la collezione completa e la trascrizione di tutti i testimoni più importanti sarà a quel punto avviata, dando così vita a quello che potrà essere considerato a tutti gli effetti il nucleo originario per la ECM, che verrebbe quindi a sostituire il testo corrispondente alla pregevole edizione a mano della cosiddetta *Nestle-Aland* (ora alla ventottesima edizione).

I contributi risultano suddivisi in quattro sezioni, che ripercorrono in un certo qual modo il percorso compiuto. La prima sezione – «Zur *Editio Critica Maior* der Johannesapokalypse» – è costituita da un'unica presentazione, stesa da Ulrich Schmid, in collaborazione con Martin Karrer, e intitolata «Die neue Edition der Johannesapokalypse. Ein Arbeitsbericht» (3-16). Quello che viene offerto è uno sguardo d'insieme del progetto perseguito e appena delineato, a cominciare dalla pianificazione iniziale, per poi ripercorrere i passi compiuti fino allo stadio attuale e per concludere evidenziando i primi risultati ottenuti e la prospettiva già concreta e promettente che, come anticipato, si apre davanti.

Con la seconda sezione – «Textgruppen, Handschriften und Marginalien» – si entra nei dettagli di questo percorso, nel contesto originario della valutazione e dell'analisi dei manoscritti e della famiglie testuali. Sono cinque gli studi che vengono qui presentati. Il primo, «The Legacy of Wilhelm Bousset for the Apocalypse's Textual History: The Identification of the Andreas Text» (19-32) è offerto da Juan Hernández Jr. In questo contributo, l'autore si propone di dimostrare che, se risulta sempre vero il rimando a Josef Schmid quale autore della demarcazione classica tra i quattro tipi testuali dell'Apocalisse, risalenti tutti al IV secolo, altrettanto vero è che Schmid rimane debitore nei confronti di Wilhelm Bousset per il fatto di essere stato capace di individuare uno di questi tipi testuali, ed esattamente il «testo Andreas». In tal senso, Hernández prende in esame il breve articolo nel quale Bousset formula gli elementi di identificazione di questo testo: «Zur Textkritik der Apokalypse», in *Textkritische Studien zum Neuen Testament* (TU 11.4), Leipzig 1894, 1-44. Nella sua disanima, Hernández dimostra come le osservazioni di Bousset, sebbene possano sembrare a volte ancora rudimentali, risulteranno invece fondamentali per le teorie successive di Schmid e, in generale, per tutto lo studio critico del testo dell'Apocalisse.

Il secondo studio, «Der Apokalypsetext der Complutensischen Polyglotte und sein Verhältnis zur handschriftlichen Überlieferung» (33-134), è di Markus Lembke. Questo ampio contributo riproduce il tentativo di definire, sempre in relazione all'Apocalisse, la forma del testo della *Poliglotta Complutense*. In tal

senso, Lembke ripercorre i primi tentativi di determinare quest'ultimo, partendo dalle due *Editiones principes* del Nuovo Testamento greco. Vengono messe così in luce le ambiguità precedenti e le loro cause, utilizzando anche tabelle, diagrammi e schemi esemplificativi molto dettagliati. Di seguito, viene delineato il nuovo approccio, che si fonda sul confronto tra gli scritti della famiglia complutense e gli altri manoscritti dell'Apocalisse. In questo modo, è possibile formulare innanzitutto delle ipotesi sul carattere testuale dell'originale perduto X, ricostruendo anche il rapporto genealogico delle fonti manoscritte e delle stampe in relazione al testo della *Complutense*: è questo il procedimento che permette di evidenziare la storia e il carattere del modello risultante, come pure il lavoro dei redattori, rimarcando così gli elementi precipui della *Complutense* rispetto alle altre forme testuali.

Il terzo studio, «Das sog. Apk-Fragment GA 2408» (135-146), è di Marcus Sigismund. L'autore prende in esame il frammento dell'Apocalisse catalogato come GA 2408, analizzando la questione della sua autenticità, la sua forma testuale specifica e la modalità di trascrizione. Così facendo, arriva a dimostrare che questo frammento non ha a che fare con un manoscritto dell'Apocalisse, come generalmente si è ritenuto, ma affonda le sue radici nel contesto della *Filocalia* di Origene. Questo però non riduce la sua importanza, ma se possibile l'accresce ulteriormente, nonostante le sue dimensioni estremamente ridotte: dal confronto con i testimoni principali, infatti, emerge, sulla base di considerazioni puramente metodologiche e sistematiche, come un elemento cardine per quanto riguarda la ricostruzione testuale dell'Apocalisse.

Di Marcus Sigismund è anche il quarto contributo, «Die lateinischen Marginalien von GA 2015» (147-164). In questo contributo l'autore mette in evidenza il valore del testimone bilingue catalogato come GA 2015. In tal senso, si sofferma in modo particolare sulle *Marginalia*, vale a dire sulle annotazioni apportate ai margini del testo greco e che qui si presentano in lingua latina. Questo apparato è prezioso, in quanto ci offre un esempio concreto dell'approccio esegetico e del modo di lavorare degli scribi, dei copisti e degli stessi utenti; inoltre, lascia intendere come il testo dell'Apocalisse è stato compreso nel tempo e nei diversi contesti culturali.

Il quinto e ultimo studio, «Abschriften des Erasmischen Textes im Handschriftenmaterial der Johannesapokalypse» (165-268), è di Darius Müller. In questo contributo l'autore dimostra come sia possibile ricostruire una copia del testo di Erasmo, sulla base del materiale manoscritto dell'Apocalisse. In tal senso, prende spunto dal fatto che il tentativo di ricostruzione della forma originale del libro assume in un certo qual modo le sembianze di un *puzzle*. All'interno di questo procedimento di ricomposizione, lungo ed estremamente arduo, sorgono tante questioni, alle quali spesso non si riesce ancora a offrire delle soluzioni plausibili. Una delle questioni che invece sembrano aprire delle prospettive soddisfacenti e per tanti versi sorprendenti, dopo due anni di intensa ricerca, è proprio quella inerente la possibile definizione del testo erasmiano.

La terza e la quarta sezione si esplicano nella linea tracciata dalla seconda sezione, completandone l'orizzonte. Così, nella terza sezione – «Aus den Versionen» – si entra nell'ambito successivo della ricerca, prendendo in considerazione

le diverse versioni. Anche in questo caso sono cinque gli studi che vengono proposti. Il primo, «The Sahidic Apocalypse in Early Islamic Egypt» (271-288), è di Christian Askeland. Il secondo, «Zur Vorlage und Bedeutung der äthiopischen Bibelübersetzung» (289-314), è di Martin Heide. Il terzo, «Die griechisch-lateinischen Apk-Bilinguen (und andere mehrsprachige Manuskripte der Apk)» (315-364), è di Marcus Sigismund, come anche il quarto – «Die nubischen Apk-Fragmente im Bezug zum Teststellensystem der Apk-ECM» (365-396) – e il quinto, «Neue Freunde. Annäherung an die „Early Modern Greek" Apk-Hss. der Kurzgefassten Liste» (397-408).

La quarta sezione – «Sprachliches und Spezielles» – conclude il percorso, presentando tre studi che mettono a fuoco alcune questioni più specificatamente linguistiche. Il primo contributo, «Alleged Septuagintisms and Semitisms in the Book of Revelation» (411-420), è di Takamitsu Muraoka; il secondo, «Die Apokalypse, überliefert mit anderen neutestamentlichen Schriften – eapr-Handschriften» (421-442), è di Ulrich Schmid; il terzo, «Die Johannesapokalypse in der Buchmalerei des 9.–13. Jahrhunderts – Illustrationsprinzipien im Spiegel von Bildtradition und Geistesgeschichte» (443-474), è infine di Monika E. Müller.

Come si può comprendere da questa descrizione, il presente volume si muove decisamente nell'ambito tecnico e altamente specialistico della critica testuale e degli strumenti che la metodologia scientifica mette a disposizione, in ordine alla definizione e alla comprensione del testo (filologia, lessicografia e semantica in modo particolare). Di conseguenza, la lettura può risultare non semplice se non addirittura particolarmente ostica, soprattutto in quei contributi che necessitano, oltre che di una predisposizione e di una passione personale, anche di una particolare attitudine e competenza. In tal senso, possono essere di aiuto gli indici accurati posti al termine del volume: quello analitico degli autori e dei concetti principali, quello delle citazioni (bibliche, rabbiniche e patristiche), ma soprattutto quello dei manoscritti, suddivisi in greci, latini ed ebraici. Risulta apprezzabile poi la bibliografia specifica e aggiornata, posta al termine di ogni singolo studio. Un limite può essere rappresentato dal fatto che alcuni contributi si rifanno ancora alla ventisettesima edizione del *Nestle-Aland*. Tuttavia, questo dato non si rivela alla fine particolarmente rilevante, in quanto non si registra nei passi in questione una lettura diversa rispetto all'edizione più recente.

In definitiva, il proposito di questa raccolta è quello di mettere in luce le differenti sfaccettature del testo dell'Apocalisse e di offrire nuovi suggerimenti utili per la sua comprensione. A tale scopo, ci si avvale dell'analisi di singoli manoscritti, di gruppi di manoscritti e delle altre versioni, accanto all'apporto degli strumenti informatici e alle valutazioni delle famiglie testuali, che vengono a costituire in questo modo il fondamento di una futura ECM. Particolarmente preziose risultano le presentazioni e le valutazioni sulla storia delle edizioni dell'Apocalisse, ambito fino a oggi sostanzialmente trascurato, ma di spiccata importanza sotto il profilo storico e teologico. Rilevante è anche l'ampia indagine sulle peculiarità linguistiche alle quali si dovrebbe prestare attenzione nella ricostruzione del testo finale, nonché sulle domande inerenti le de-

limitazioni testuali all'interno del testo, anch'esse fino a oggi in massima parte ignorate. L'intuizione è che da tutto questo possa scaturire una nuova scansione e strutturazione, capace di rivelarsi come una inedita e illuminante chiave interpretativa del libro.

Luca Pedroli
Pontificio Istituto Biblico
Piazza di S. Maria Maggiore, 5
00185 Roma
lucapedroli70@gmail.com

V. Mannucci – L. Mazzinghi, *Bibbia come Parola di Dio. Introduzione generale alla sacra Scrittura. Nuova edizione interamente riveduta e aggiornata*, Queriniana, Brescia [21]2016, p. 580, cm 24, € 38,00, ISBN 978-88-399-0118-7.

Nella sua recensione a *Bibbia come Parola di Dio*, Giuseppe Ghiberti esprimeva un desiderio che gli anni successivi hanno dimostrato ben fondato: «A un'opera tanto notevole auguro di compiere un lungo cammino al servizio della Parola» (*RivB* 29[1981], 431-432). Infatti, quasi quarant'anni dopo, vede la luce la ventunesima edizione di questo manuale di introduzione generale alla sacra Scrittura. Il dato è prova più che sufficiente della ricezione molto favorevole del libro in Italia e anche fuori di essa: la traduzione spagnola ha visto una decina di edizioni.

L'opera è stata «interamente riveduta e aggiornata» da Luca Mazzinghi, professore ordinario di Antico Testamento alla Pontificia Università Gregoriana, nonché antico allievo di Valerio Mannucci nell'allora Studio teologico fiorentino. Nella prefazione, Mazzinghi sintetizza così i criteri di revisione: «Ho cercato di rispettare, per quanto possibile, l'impostazione generale originaria del libro; ho cercato di ridurre all'essenziale le aggiunte e i tagli all'opera originale, cercando di non eliminare, per quanto è possibile, lo stile e il linguaggio di Mannucci» (15). Infatti, il libro ha conservato molte delle sue caratteristiche. In primo luogo, continua a essere strutturato in cinque parti, che conservano gli stessi titoli: «La parola di Dio», «La trasmissione della parola di Dio», «La Bibbia è parola di Dio», «Il canone delle sacre Scritture» e «L'interpretazione della sacra Scrittura», più una conclusione dedicata alla sacra Scrittura nella vita della Chiesa. Si possono leggere ancora i brevi paragrafi, assai suggestivi, a volte poetici, che introducono ognuna di queste parti. In secondo luogo, la costituzione dogmatica *Dei Verbum* rimane il testo di riferimento primario del libro (specialmente nelle parti 1, 2 e 5). Inoltre, l'influsso di Luis Alonso Schökel si percepisce ancora nella grande attenzione rivolta alla dimensione letteraria dei testi e all'ermeneutica. Infine, possiamo segnalare che sono state conservate quasi tutte le numerose citazioni dell'edizione precedente: alcune di sant'Agostino (come quella bellissima sull'amicizia a p. 36), quelle di mons. Edelby sull'interpretazione spirituale, e tante di Pierre Grelot, di René Marlé, di Alois Grillmeier, di Carlo Maria Martini, di Pe-

ter Stuhlmacher, per menzionare solo alcuni. Chi abbia utilizzato il libro in passato sarà contento di poter ritrovare questo materiale a disposizione.

Tuttavia, il confronto tra le due edizioni del libro mostra anche cambiamenti non minori, pur rimanendo identico nella sostanza. Ho avuto fra le mani la diciottesima edizione, del 2004; ma conviene ricordare che, dopo la quarta (1983), non ci sono state modifiche importanti. Cominciamo dagli aspetti più esterni. Il testo è stampato con spazi più ampi, che rendono più agevole la lettura. Molto opportuno è il nuovo modo di presentare le citazioni, in paragrafi separati. Tale cambiamento di formato spiega perché il volume passi da 389 pagine a quasi 600. Ci sono pochi refusi, fra i quali va notato uno che potrebbe sconcertare: a p. 151 si legge «fino al IX secolo a.C.», in riferimento alla data alla quale risalgono i manoscritti di Qumran, ma è una svista per «fino al II sec. a.C.», come era scritto nelle precedenti edizioni.

Per quanto riguarda gli aggiornamenti bibliografici, la nuova edizione tiene conto dei documenti vaticani non considerati prima, soprattutto *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa* della Pontificia Commissione Biblica (1993) e l'esortazione postsinodale *Verbum Domini* di Benedetto XVI (2010). Inoltre, si fa uso abbondante delle pubblicazioni collegate all'Associazione Biblica Italiana – particolarmente *Ricerche Storico Bibliche* e *Parole di Vita* – e di quelle dei professori del Pontificio Istituto Biblico, specialmente P. Basta – P. Bovati, *"Ci ha parlato per mezzo dei profeti": ermeneutica biblica* (2012), e P. Dubovsky – J.-P. Sonnet (edd.), *Ogni Scrittura è ispirata: nuove prospettive sull'ispirazione biblica* (2013).

Le principali novità di contenuto vengono menzionate nella prefazione alla nuova edizione, dove si specificano anche i contributi apportati da Flavio Dalla Vecchia, Serena Noceti e Stefano Grossi per alcuni argomenti (cf. 16). Fra le sezioni completamente nuove, merita una menzione la riscrittura di «Come si è formato l'Antico Testamento», nel c. 5, il cui bisogno di aggiornamento era palese, visti i profondi cambiamenti degli studi al riguardo. La revisione è ben riuscita.

Forse è più interessante far notare le numerose modifiche, a volte di poche frasi, che solo una lettura delle due edizioni in parallelo può rivelare. Alcuni importanti miglioramenti sono di questo tipo. Per esempio, nel c. 17, «Storia dell'interpretazione della Bibbia (dalle origini al concilio Vaticano II)», oltre ai tagli menzionati nella prefazione (cf. 15), ci sono numerose aggiunte discrete e opportune, come la spiegazione dell'origine e significato della parola «ermeneutica» (392) o la menzione di alcune conseguenze negative del Concilio di Trento, senza le quali non si riescono a percepire i cambiamenti avvenuti al riguardo nel XX secolo (405-406; si veda anche la descrizione dell'assenza della Bibbia nella Chiesa post-tridentina a p. 528). Altro esempio di un'aggiunta ben riuscita – questa volta nel c. 16, «La verità della Bibbia» – è il riferimento a Filone, a Celso e all'interpretazione allegorica come strategia con la quale Origene e altri hanno cercato di risolvere le contraddizioni presenti nelle Scritture (344-346). Fra queste novità, merita un giudizio positivo anche la presentazione del problema dei libri di cui abbiamo più di un testo, come Siracide o Ester, in rapporto alla spiegazione del concetto dell'ispirazione (250).

In questo contesto, possiamo osservare che la nuova edizione offre una visione leggermente diversa della *Dei Verbum*. Per vari motivi, è un dato di fatto che l'entusiasmo suscitato da questa costituzione conciliare è diminuito col passare degli anni, il che permette di percepirne meglio l'importanza storica, ma anche di parlare serenamente di alcuni limiti e di alcune omissioni, come si fa diverse volte nella nuova edizione: prima in genere (44), poi per la nozione di tradizione secondo *DV* 7 (100-101) e infine a proposito di *DV* 12 (465-466).

Ancora a riguardo delle novità introdotte nel libro, si deve segnalare un'assenza sorprendente. Il libro contiene pochissimi riferimenti a internet (se ho controllato bene, ce ne sono soltanto tre: p. 99 nota 28; p. 522 nota 136; p. 544 nota 28). Tale assenza diventa importante specialmente nella spiegazione del testo e della critica testuale, se si tiene conto che grazie al web è possibile consultare i manoscritti di Qumran, il Codice Sinaitico, il Codice di Aleppo, i testi ebraici di Ben Sira, e tanti altri.

In effetti, se si deve segnalare un punto debole nel libro, direi che questo è proprio il c. 7, «Il testo della Bibbia». Nella prefazione alla quarta edizione riveduta Mannucci riconosceva che la storia del testo biblico aveva «bisogno di una ristesura più ampia e completa»; e aggiungeva «mi riprometto di farlo in una prossima edizione» (12). In questo senso, Mazzinghi ha fornito alcune informazioni mancanti, ha aggiornato i dati dove era necessario e ha anche riscritto la storia del testo ebraico dell'Antico Testamento. Tuttavia, sussiste il problema dell'estensione. L'attenzione rivolta alla storia del testo, alle versioni antiche e alla critica testuale è fortemente sbilanciata, se paragonata alle numerose pagine dedicate all'ispirazione, al canone e all'interpretazione. Inoltre, sussistono anche alcune imprecisioni, come affermare che la pelle sarebbe un materiale «più duraturo, ma anche più costoso» del papiro (151): in realtà, la questione del costo dei materiali di scrittura era variabile secondo luoghi ed epoche (per questi aspetti, sarebbe stato utile tenere conto di H.Y. Gamble, *Libri e lettori nella Chiesa antica*, Brescia 2006). Altra imprecisione è affermare che a Qumran è stato trovato il testo completo di Abacuc (153), quando ne abbiamo soltanto il *pesher*, che cita e commenta i primi due capitoli di Abacuc, omettendone il terzo.

Prima di concludere, mi permetto un'altra critica minore. Mi chiedo se valeva la pena mantenere ancora in vita il *sensus plenior*. Come si sa, l'affermazione di un senso più ampio di quello letterale-storico, ma diverso dal senso spirituale, è nata circa un secolo fa come tentativo di superare i risultati dell'esegesi moderna, considerati riduzionisti o troppo poveri. Verso la fine del XX secolo, la teoria del *sensus plenior* era praticamente sparita, ma è stata presa in esame dal documento della Pontificia Commissione Biblica del 1993; per questo motivo, viene trattata nel libro qui recensito (495-499). Ritengo che sarebbe stato meglio lasciar cadere il «senso pieno», perché non più rilevante, visto che i limiti del metodo storico-critico sono ormai riconosciuti da tutti e completati con l'uso di altri metodi, come d'altronde viene spiegato nello stesso libro quando si presentano i diversi metodi esegetici (499-508; queste pagine sono un'altra delle opportune novità della nuova edizione).

La comunità accademica deve ringraziare Luca Mazzinghi, i suoi collaboratori e la Queriniana, per lo sforzo realizzato. Ci auguriamo che le parole di

Ghiberti, citate all'inizio di questa recensione, si verifichino ancora negli anni a venire.

Juan Carlos Ossandón
Pontificia Università della Santa Croce
Via dei Farnesi, 83
00186 Roma
ossandon@pusc.it

G. Rossé, *La Risurrezione di Gesù* (Nuovi Saggi Teologici), EDB, Bologna 2016, p. 88, cm 21, € 10,00, ISBN 978-88-10-41212-1.

In his brief introduction, Rossé observes that for centuries the West has put the salvific weight on the death of Jesus. The resurrection was just a happy ending or a reward for obedience. True. Up to a point. However, it is not clear that this study does anything to redress the balance since it is concerned more with questions of history and anthropology than theology.

Chapter 1 deals with the Jewish-biblical background. Most of the usual texts are mentioned. Discussed would be to put it too kindly since Rossé rarely entertains or engages with other points of view. For example, while most scholars would agree that the vision of dry bones in Ezekiel 37 is a metaphor for national restoration (8), questions have to be asked about the image itself. The metaphor would be meaningless to people who had no idea of resurrection. Similarly, it is not adequate to dismiss Pss 49,16 and 16,10 as reflecting healing from a serious illness rather than belief in an after-life (8). Scholars like Pius d'Souza have made a good case for the alternative, and not just for these texts but for Pss 72,21; 149,5; 17,15 and even 1,5. This failure to envisage alternative perspectives is evident in the treatment of the *Book of Watchers* where the idea of a discarnate soul (which survives death) is found for the first time (9). Rossé fails to grasp the significance of this by claiming that it is a difficult example because of Hebrew anthropology «which has a unitary vision of man» (10). Really? Always? Everywhere? Clearly not here. This tendency to make sweeping judgements is nowhere more evident than in Rossé's account of the Wisdom of Solomon which he claims «uses Platonic language and talks of "soul" and "immortality", never of resurrection» (13). This is an astonishing over-simplification. N.T. Wright, among others, has made a very good case for seeing a two-stage process in Wisdom 3: a rest of the soul in the hand of God after death followed in due course by resurrection with the turning-point occurring at v. 7 («In the time of their visitation ...»). Yet, though Wright's monumental 2003 work on the *Resurrection of the Son of God* is listed in the bibliography, his views are never represented or challenged in the text, not even in the footnotes. The chapter concludes by noting, rightly that the Jewish texts reveal many ideas that are often contradictory and obscure (14). Yet the author often proceeds as if his views were the only normative ones.

At first sight, it is surprising to jump forward to Paul in chapter 2. However, there is a twofold logic here. The Pauline texts here are among the earliest in the NT, and they shed light on those ideas about the general resurrection which formed the background to the experiences of Jesus' resurrection in particular. Unfortunately, Rossé's analysis of 1Cor15 and 2Cor 5 is skewed by his belief that they reflect a biblical anthropology which, we later discover, coincides with his own views on the subject. These are encapsulated when, with reference to 1Cor 15, he claims that «il corpo non è da intendere come la parte fisica dell'uomo, ma come il suo "io" relazionale» (26). What Paul would have made of this anachronistic generalisation is anyone's guess! When it comes to 2Cor 5,1-5, Rossé reckons that «it looks like typical Platonism, but it is not». Paul is not thinking of the immortality of a separate soul ... instead «the idea of a *corporeità* for the post mortem situation» (29). This is a highly contentious but unsupported claim. Rossé would have done well to have engaged with Ratzinger's (recently reissued) work on eschatology here, but the book, *Eschatology: Death and Eternal Life*, is not even listed in the bibliography.

Chapter 3, on some characteristics of the risen Jesus, leaves the NT texts far behind to venture a series of generalisations for which we seek support in vain. We are told that, with the resurrection, the message and life of Jesus acquire their definitive value (31). Is this any different from the happy ending or reward waved aside in the introduction? No one would take serious issue with the claim that the passion, death and resurrection confirm that no evil, no rejection ... can exhaust the divine love, but what are we to make of the assertion that the risen Jesus is present «corporalmente» in the depth of all reality, thus carrying the incarnation to its fulfilment? Or again: heaven is Jesus himself in the eternal act of his resurrection ... heaven (like hell) is born with the resurrection of Jesus: it is the new dimension of life (35). Sounds good, but what does it mean? Sadly, the author does not tell us. Similarly, what are we to make of the claim that there is no contradiction between the NT desire «to be with Christ» at death (and to be with him as a «person» not only as a separated soul) and the expectation of the universal resurrection at the end of time: «e due concidono»? Help! Come in, Dr Ratzinger.

The next chapter is entitled «anthropology». It would probably have been better placed before the previous one which, in turn, would have been more comfortable at the end as a kind of pseudo-theological conclusion. Again, the supposedly unitary nature of Hebrew anthropology is emphasised with the consequence that, all appearances to the contrary, this must have been Paul's position. The chapter concludes with an excursus on immortality of the soul and resurrection of the body (42-47). In the author's view, these beliefs are the products of two different anthropologies which are not complementary, and their combination by the Fathers was a negative development. Thus, he is very critical of the CDF's 1979 declaration on eschatology which «does not correspond to Paul's teaching» (44). One of the problems about the author's position is that the afterlife is conceived almost entirely from the point of view of the believing and righteous Christian who is already part of Christ's risen body. What about the unjust, let alone the un- or non- believer? The author is aware of this difficulty but simply observes that Paul does not ever tackle this problem (48). Someone has to!

With chapter 5, we come at last to the resurrection of Jesus and in particular to the empty tomb. At the outset, we are told that the resurrection of Jesus is «not really an historical fact but a trans-historical one ... we are in the presence of a mystery not a miracle» (49). Both, I would have thought. This is followed by a disproportionate number of pages dealing with the mostly rationalist positions that have emerged since the Enlightenment: Reimarus, Strauss and so on. The author's view is that these need not worry us. The NT accounts of the empty tomb arose simply because of the material nature of contemporary beliefs in resurrection (despite Jewish anthropology!). It plays no essential part in faith. I have to say I was taken aback at the author's description of Jesus as «one who more than any other incarnated and proclaimed God's closeness to men» (52). His Christological views seem to be as reductive as his account of the resurrection.

Chapter 6 turns to the appearances. We are told that the oldest tradition (1Cor 15) is only a list. There are no narratives. But so what? A letter is not primarily a narrative genre. Paul's list could easily have been a summary of a series of narratives. Be that as it may, Rossé concludes that since the appearance to Peter and the Twelve, first in Paul's list, appears in all the gospels, it must have been the first chronologically and must have taken place in Galilee. An excursus on the verb *Opthe* (68-71) notes that it implies there was a visual element to the appearances, and so they were not just an interior or intellectual illumination, and also that it was used in Genesis in salvific contexts so that, more than just visual, it is also revelatory.

Back to Paul again in chapter 7, this time as himself a witness to the risen Jesus. His witness is important for it is the only direct testimony of a resurrection appearance. Even so, it is never an exact, objective and detailed description of the event (73). There ensues a rapid review of the texts: Gal 1,13-16; Phil 3,5b-8.10; 1Cor 9,1. Perhaps surprising here is the inclusion without much argument of 2Cor 4,6. Since the light «shone in our hearts» refers to a particular event in the past, it must refer to the Damascus appearance (77). But then why the plural? Whatever, the variety of terminology used in these passages is taken to be characteristic of a witness not a transmitter of tradition (78).

The short conclusion summarises what has gone before and is followed by a bibliography but no scriptural index and no index of names. We have noted the absence of Ratzinger and d'Souza from the authors cited. Another strange omission is that of Jürgen Becker's work of 2007, *Die Auferstehung Jesu Christi nach dem Neuen Testament*, which is more focused on the resurrection of Jesus than his earlier work of 1976, *Auferstehung der Toten im Urchristentum*. In fact, throughout, Rossé is very dependent on Kessler's work of 1987, *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten*, which is quoted admiringly on numerous occasions.

All in all, this is a very frustrating work, not least the way in which the chapters jump around from one thing to another and only get to Jesus in chapter 5 after nearly 50 pages. This seems to be because the author wishes to establish an anthropology and eschatology which will enable him to do without the empty tomb. However, the reader is not helped in navigating this layout by the fact that the summary in the introduction unaccountably leaps from chapter 5 to chapter

7! By now, it will be clear that the (often unsupported) conclusions are too speculative for the general reader, whereas the book is too short for specialists who will seek in vain for detailed argument or engagement with the views of other scholars.

Michael Tait
14 Heather Court
Ilkley
Great Britain
michaeltait@btinternet.com

A. Lianeri (ed.), *Knowing Future Time In and Through Greek Historiography* (Trends in Classics – Supplementary Volumes 32), De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2016, p. VII-443, cm 23, € 209,95, ISBN 978-3-11-043953-3; ISSN 1868-4785.

Quando Tucidide, all'inizio della *Guerra del Peloponneso*, afferma che la sua opera è stata composta perché sia un «possesso perpetuo» (il famoso κτῆμα ἐς αἰεί, 1.22.4), implicitamente ammette che il lavoro dello storiografo, pur rivolgendosi al passato, coinvolge anche il futuro. A questo orizzonte prospettico della storiografia greca è stato dedicato nel 2013 il settimo convegno della serie «Trends in Classics» (iniziata nel 2007), che si è tenuto all'Università Aristotele di Salonicco e da cui è tratto il presente volume, che raccoglie i 18 contributi offerti in quella sede. Come suggerisce anche il titolo (non solo «In» ma anche «Through»), l'attenzione degli studiosi non si è però ristretta al solo mondo greco antico, ma si è estesa anche agli influssi o all'eredità che quella tematica ha esercitato sulla storiografia moderna.

L'orientamento entro cui si colloca la trattazione complessiva è quello dell'analisi narratologica, con la quale si intende esplorare non tanto e non solo il futuro della narrazione storiografica e la prospettiva del narratore quanto anche il futuro degli eventi narrati, considerato ovviamente dal punto di vista del narratore che li organizza e li rende comprensibili. Occorre distinguere, cioè, una temporalità narrativa da un lato e una temporalità dei fatti e dei loro attori dall'altro. Ma gli organizzatori del convegno hanno voluto ispirarsi anche a una teoria del tempo storico più ampia, riallacciandosi alla categoria del «futuro passato» illustrata qualche decennio fa da Reinhart Koselleck nel suo *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten* (Frankfurt am Main 1979; trad. it. *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Genova 1986), rielaborata però più recentemente da Jonas Grethlein in alcuni suoi lavori (cf. ad esempio *Experience and Teleology in Ancient Historiograpphy. "Future Past" from Herodotus to Augustine*, Cambridge 2013), e ripresa da lui in questo volume nel primo contributo della serie («Ancient Historiography and "Future Past"», 59-77).

In conformità alla distinzione cui abbiamo accennato, i contributi sono distribuiti nel volume in tre sezioni: la terza è riservata alla modernità ma le prime

due sono dedicate rispettivamente alle modalità della narrazione storiografica (così si potrebbe rendere l'alquanto ricercato «The Poetics of Greek Historiography», con cui essa è intitolata) e ai tempi dei fatti narrati («The Times of Historical Action»). Questa sembra essere per lo meno l'intenzione degli organizzatori del convegno, come si può dedurre anche dalla lunga (e prolissa) introduzione al volume, di Alexandra Lianeri, dove in oltre 50 pagine si espone il tema generale e si offre una presentazione dettagliata e nello stesso tempo critica dei contributi (e forse proprio per questo poteva figurare meglio alla fine del volume, mentre il lettore, dovendola affrontare all'inizio, può trovarla troppo teorica e anche impervia). Ma di fatto non si riesce sempre a individuare la distinzione tra le due prospettive, che invece interferiscono fortemente tra loro all'interno dei singoli contributi. Le analisi sono comunque raffinate, e talvolta persino sin troppo laboriose o tendenziose, volendo mostrare pieghe nascoste di allusioni al futuro anche là dove, almeno in apparenza, sarebbe sufficiente una lettura attenta dei testi, che sveli l'intenzione dello storiografo. Poiché non è possibile seguire qui i contenuti specifici dei singoli saggi, può essere sufficiente accennare soltanto agli aspetti principali che vengono posti in evidenza presso gli storici greci presi in considerazione dai relatori.

Per Tucidide il futuro è corollario dell'opera scritta, perché è destinata a durare, e può essere vista come una prognosi, al pari di quanto avviene per l'arte medica (Emily Greenwood); tuttavia, la distanza dei fatti passati li rende meno visibili e sbiaditi e ciò vale anche se lo sguardo è rivolto al futuro (Karen Bassi). Senofonte, che con le *Storie elleniche* continua l'opera di Tucidide, non lascia trasparire il punto di vista del narratore, poiché la narrazione non ha un prologo che indichi dove egli si colloca, ma lo si può individuare nel fatto che gli eventi narrati giungono sino al tempo del narratore stesso (Antonis Tsakmakis); nell'*Anabasi*, poi, si nota una certa tensione tra un futuro idealizzato e pensato a distanza (nel passato) e un futuro reale (Emily Baragwanath). Polibio dà un certo peso alla fortuna, e quindi all'incertezza del futuro, senza cadere però nel fatalismo; tuttavia per lui lo storico deve ricercare le cause degli eventi e in tal senso può anche aiutare il lettore a capire il futuro (Nikos Miltsios); nella trama della sua narrazione Polibio crea modelli di temporalità (si pensi alla successione degli imperi e al *climax* rappresentato da Roma) nei quali può essere racchiuso un insegnamento riguardo al futuro (Catherine Darbo-Peschanski). Ancora su Polibio, si fa notare che egli lascia aperta la sua storia, quasi invitando il lettore a costruirsi la propria, e lo si deduce dal fatto che ha variato il piano originario della sua narrazione, spostando la fine della storia narrata al 146 a.C., con la distruzione di Cartagine e il famoso pianto di Scipione sulle rovine di quella città, pensando così anche al futuro di Roma (Nicolas Wiater). Per Erodoto si rilevano modelli narrativi tendenti alla ciclicità, per cui gli eventi passati diventano durevoli, quasi senza tempo (Katharina Wesselmann). Dionigi di Alicarnasso termina la sua storia nel punto in cui Polibio inizia la propria; egli non guarda al futuro espressamente, ma lo lascia intravedere solo sul piano dei presentimenti (alla luce di eventi analoghi che si possono verificare), oppure lo vede insito nelle istituzioni romane durevoli; tuttavia anche lui, riprendendo il motivo della successione degli imperi, insinua l'idea che Roma potrebbe cadere al pari di Cartagine e i romani

devono temere perciò il giudizio dei posteri, ed è questa la lezione che Dionigi, di origini greche, intende dare ai romani (Christopher Pelling). Quanto agli storici più recenti, Plutarco scrive le *Vite parallele* in un momento di declino, ma non con nostalgia verso il passato bensì proprio per il futuro, e prospetta la coesistenza di mondi diversi, in dialogo tra loro (Paolo Desideri). Appiano a sua volta non parla molto di futuro e sottolinea piuttosto l'incidenza del passato sul presente; anzi, i piani riguardanti il futuro possono fallire e le profezie possono essere errate (Luke Pitcher). Luciano di Samosata, infine, scrive invece per il futuro e non per il presente (come invece fanno altri, in cerca di adulazione), ma si distacca da coloro che narrano semplicemente eventi futuri, ironizzando anzi su di loro: il futuro è inteso da lui invece come giudice severo della storia (Melina Tamiolaki).

Questa estrema sintesi non lascia certo trasparire la ricchezza della documentazione e la complessa trattazione dei temi affrontati, ma può dare almeno l'idea di quanto il volume contiene nelle sue due parti principali. È invece la terza che risulta in fondo molto più interessante, nonostante sia stata concepita quasi come appendice alla tematica generale del convegno. E su di essa vale la pena soffermarsi più ampiamente, anche perché chiama in causa la storia degli studi biblici e giudaistici (ossia, nel contesto del volume, la loro rispettiva storiografia moderna).

I 5 saggi di questa sezione sono aperti però ancora dall'intervento di Dennis Pausch su Tito Livio, per mostrare come la storiografia latina si ponga «sulle spalle» (*on the shoulders*) di quella greca: benché Livio adotti per il suo *Ab urbe condita* una narrazione annalistica e quindi piuttosto lineare, talvolta attribuisce ad altri (anziché esprimerle in prima persona) prospettive per il futuro, in modo che il lettore possa giudicare se hanno colto nel segno. Segue poi un breve ma rilevante saggio di Antonis Liakos, che inizia illustrando la copertina (riprodotta qui a p. 330) che Peter Paul Rubens aveva disegnato per una collezione numismatica curata da Hubert Goltzius (*Romanae et Graecae antiquitatis monumenta*), pubblicata ad Anversa nel 1645. Dal lato destro della scena si vedono il tempo e la morte che scagliano in basso 4 figure umane (ossia imperi: Roma, Macedonia, Persia, Media), mentre dal lato sinistro Mercurio scava e porta alla luce statue dell'antichità classica. Evidentemente la rappresentazione rievoca il c. 2 del libro di Daniele e perciò Liakos traccia una breve storia del motivo della *translatio imperii* in epoca antica e moderna. La svolta raffigurata visivamente da Rubens ricalca quella che si era verificata già nel secolo precedente sul piano letterario con Jean Bodin (*Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, Parigi 1566). Alla ripartizione degli imperi delineata dalla *translatio* si è sostituita una scansione che parla di antichità, medioevo, rinascimento ed epoca moderna, definizioni che non vanno intese come fasi cronologiche quanto invece come «general ideas» (mutuando questa etichetta da Siegfried Kracauer, *History. The Last Things Before the Last*, Princeton 1995; correggere l'iniziale K. con cui è indicato il nome nella bibliografia a p. 414). In questa nuova concezione, così conclude Liakos, rinascimento e mondo moderno si pongono come un nuovo genere di futuro che presuppone l'antichità (classica) come suo passato e il presente costituisce parte del futuro di questo preciso passato. Ma, soprattutto, è nata così una

nuova coscienza storica: la storia non è più definita da Dio, e l'ultimo impero è sostituito dal suo regno, cioè non è più fondata su un dialogo tra uomo e Dio bensì su un semplice fluire di momenti tra loro distinti. Ora, benché si debba condividere certamente la svolta (che a buon diritto si potrebbe definire qui «epocale») esemplificata da Rubens e Bodin, probabilmente non si dovrebbe essere troppo ottimisti nel ritenere che essa si sia imposta del tutto nella coscienza storiografica moderna e contemporanea. Il motivo della *translatio* è ancora presente nella coscienza nazionalistica degli ultimi secoli, in Europa e altrove: basterebbe rifarsi ad esempio ai contributi raccolti in Mariano Delgado – Klaus Koch – Edgar Marsch (edd.), *Europa. Tausendjähriges Reich und Neue Welt. Zwei Jahrtausende Geschichte und Utopie in der Rezeption des Danielbuches* (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 1), Freiburg-Stuttgart 2003 (e al di là dei confini europei, in particolare Adela Yarbro Collins – John J. Collins, «The Book of Truth. Daniel as Reliable Witness to Past and Future in the United States of America» [pp. 385-404]). E così pure, per la continuità del motivo in sede politica, si veda Daniele Foraboschi – Silvia M. Pizzetti (edd.), *La successione degli imperi e delle egemonie nelle relazioni internazionali* (Centro per gli studi di politica estera e opinione pubblica 7), Milano 2003.

Tim Rood, prendendo lo spunto da quanto afferma Tucidide su ciò che dedurrebbe sulla grandezza passata di Atene e Sparta un ipotetico visitatore futuro che vedesse ormai solo le loro rovine (1,10.1-2), tratta analogamente lo stesso argomento come è stato riformulato dai viaggiatori e dalla letteratura dei secoli XVIII e XIX. Così ad esempio François-René Chateaubriand, visitando i dintorni di Corinto, pensa al futuro della Francia, Edward Dodwell a Olimpia immagina un futuro visitatore che vede Londra e Roma ridotte a deserto. In questi casi, si guarda al futuro per criticare il presente. Oppure, il visitatore pensa a un suo collega futuro che si pone di fronte alle rovine di città attuali: Constantin-François de Volney, contemplando Palmira, pensa a un futuro visitatore di Parigi, Londra e Amsterdam ridotte al medesimo stato. Si giunge persino a immaginare che il centro della civiltà futura si trasferisca in Nuova Zelanda, e così Thomas Babington Macaulay nel 1840 può descrivere lo stato d'animo di un neozelandese che visita le rovine di Londra (raffigurato poi sul piano iconografico nel 1872 nel *The New Zealander* di Gustave Doré). Ancora una volta, comunque, si assisterebbe a una sorta di *translatio imperii*, da nord a sud. Rood conclude poi tornando al brano di Tucidide, per notare somiglianze e differenze tra le due prospettive, rilevando ad esempio che, mentre lo storico greco si preoccupava di quanto il visitatore antico (e posteriore) potesse dedurre sul potere delle città in rovina che stava contemplando, quello moderno riflette invece sull'instabilità del potere come tale, e quindi anche di quello a lui coevo.

Il contributo di Aviezer Tucker esamina, ancora sullo sfondo di Tucidide, quella sorta di rivoluzione che si è operata con il metodo storiografico sintetizzato da Leopold von Ranke nel celebre motto «wie eigentlich gewesen», da intendersi non in senso positivista, ma come un rigoroso attenersi a ciò che è accaduto nel passato, senza giudizi o lezioni per il futuro. A parte alcune pagine teoriche dedicate all'acquisizione di una conoscenza storica attraverso l'analisi delle fonti (la loro attendibilità, le loro combinazioni e interferenze), pagine che però

sembrano superflue nel contesto, il saggio mostra come la formazione culturale di Ranke, che ha studiato teologia, filologia e linguistica, e l'elaborazione del suo metodo siano comprensibili se si tiene presente quanto si è verificato allora anche per le scienze bibliche, oltre che nel campo della filologia classica (a cominciare dalla questione omerica) e della linguistica comparata (le derivazioni genetiche e l'ipotesi di un [proto-]indoeuropeo). Si ricorda quindi la *Einleitung in das Alte Testament* di Johann Gottfried Eichhorn (1780-1783, in 3 voll.) ma si sottolinea soprattutto l'apporto di Wilhelm Martin Leberecht de Wette, con i suoi *Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament* (1806-1807, in 2 voll.), rilevando anche, tra l'altro, come quest'ultimo e Ranke abbiano insegnato all'Università di Berlino nei primi tempi della sua esistenza (de Wette dal 1810, l'anno stesso della sua fondazione, Ranke dal 1825, quando però de Wette ne era già stato espulso nel 1819). È da questa complessa ma anche omogenea osmosi culturale che la storiografia moderna ha preso l'avvio, con i suoi epigoni maggiori, tra cui vanno ricordati in particolare Barthold Georg Niebuhr e la sua *Römische Geschichte* (1827-1828, in 2 voll.). Se si considera attentamente questo processo a sviluppo parallelo, ci si può chiedere giustamente se il contributo delle scienze bibliche a questa «rivoluzione» sia non solo rilevante sul piano quantitativo, ma addirittura determinante nel merito.

L'ultimo saggio del volume, opera di Oswyn Murray, rileva anzitutto che la storiografia europea moderna è stata comunque influenzata dai modelli dell'antica Grecia e di Roma, da cui ha tratto l'idea, di democrazia dalla prima e di imperialismo dalla seconda, che ha applicato poi a suo modo, in bene e in male. Ma resta il problema di vedere come questi modelli si possano inserire in una storia universale che tenga conto di altre civiltà. Murray fa notare poi che nella storiografia antica si è trascurata la dimensione religiosa. Da questa carenza emergono allora ancora di più i meriti di Flavio Giuseppe, che ha riunito assieme una storia secolare e una storia sacra e ha potuto godere così di grande favore nella tradizione cristiana. Ma questa sopravvivenza ha fatto sì che, riscoperto in epoca moderna dall'ambiente giudaico, egli sia stato imitato da altri che hanno composto una storia analoga del giudaismo, dalle origini fino ai loro giorni; se ne citano qui alcune, ma va menzionata soprattutto quella di Henry Hart Milman (*The History of the Jews. From the Earliest Period to the Present Time*, London 1830, in 3 voll.; si noti, tra l'altro che l'opera è più o meno contemporanea di quella di Niebuhr sulla storia romana): Murray osserva in proposito che essa, condotta con metodo storico-critico, è stata accolta favorevolmente dagli ambienti ebraici inglesi, ma ha provocato scandalo in quelli protestanti. Tuttavia il problema di una storiografia che sia in grado di conciliare tra loro la (presunta) natura secolare della storia greco-romana e la dimensione religiosa che scaturisce da quella giudaica rimane vivo ancor oggi, e Murray riconosce anche, seppure solo *en passant*, che il suo maestro, Arnaldo Momigliano, lo ha affrontato con impegno. Tuttavia, anche se attribuisce al problema tutta la sua debita rilevanza, egli si sofferma poi su una sorta di esaltazione apologetica della storia giudaica, perché rispetto alla storia greco-romana di epoca illuministica avrebbe dato vita a un nuovo genere, quello di una storia culturale fondata sullo spirito. Forse questa perorazione estemporanea può suonare eccessiva. Ma riconducendo la trattazione nel suo bi-

nario, e in sintonia con la tematica del convegno, egli si chiede in fondo quale sarà il futuro di questa storiografia occidentale, che tutto sommato risente fortemente dell'eredità greco-romana in un mondo che si affaccia su orizzonti universali. L'aver rievocato una dimensione religiosa trascurata (che Murray vede rappresentata nella tradizione giudaica) induce però anche a chiedersi ulteriormente, anzitutto, se la storiografia del futuro riuscirà veramente a operare una piena e coerente integrazione dei due versanti. Ricondotta poi nell'ambito del futuro contemplato dalla storiografia greca, cioè al tema precipuo del convegno e del volume, la questione che emerge da queste ultime pagine lascia intravedere che, al di là della dialettica tra storia profana e storia sacra, i modelli della storiografia antica non sembrano affatto superati dalla metodologia «rivoluzionaria» moderna e il futuro (non tanto *nella* ma) *della* storiografia greca è segnato da un percorso che per molti aspetti assume la forma di una curva di ritorno.

Nella bibliografia finale (401-430), che cita per esteso le opere indicate in nota con autore e data, mancano alcuni titoli: Bevernage/Lorenz 2013 (p. 11 nota 45), Bruni 1993 (p. 43 nota 121), Grethlein 2009 (p. 67 nota 18), Grote 1904-6 (p. 354 nota 49), Lianeri 2014 (p. 52 nota 144), Mandel 1980 (p. 111 nota 17), Nuffelen 2004 e 2012 (p. 293 nota 4), Romilly 1965 e 1966 (p. 296 nota 16), Tuplin 1993 (p. 125 nota 17). Darbo-Peschanski 1987 (p. 2 nota 5) non compare a p. 405, dove si citano però due lavori del 1988; Riemann 1967 (p. 113 nota 24) è 1927 a p. 423; Condor 1985 (p. 225 nota 33) è 1984 a p. 405; per Gray 2004 (citato a p. 102 nota 5, p. 108 nota 15 e p. 110 nota 16) a p. 410 si rimanda a un'opera collettanea di de Long – Nünlist – Bowie che a p. 405 è datata (erroneamente) 2011 e lo stesso vale per Hidber (citato a p. 283 nota 12 e a p. 284 nota 17) e in bibliografia a p. 412. A p. 186 nota 12 la citazione del testo di Polibio va indicata con 6.57.1-9 (invece di 4.57.1-2) e così pure a p. 246: 3,1.4-5 va esteso a 3.1.4-6.

Gian Luigi Prato
Via Giuseppe Saredo, 43/B2
00173 Roma
gianluigi.prato@fastwebnet.it

XX Convegno di Studi Veterotestamentari

Il XX Convegno di Studi Veterotestamentari (Venezia, 11-13 settembre 2017) si è incentrato sul problema delle ambivalenze contenute in alcuni aspetti della religione dell'Israele antico nel suo sviluppo storico. Il titolo del convegno è stato: «*Popolo di un "Dio geloso" (cf. Es 34,14). Coerenze e ambivalenze della religione dell'antico Israele*». Al convegno hanno partecipato circa sessanta persone, ritrovandosi, nel consueto clima di cordialità tipico di questi convegni, presso la prestigiosa sede del Seminario Patriarcale di Venezia. La provenienza dei relatori di questo convegno è stata molto varia: oltre al consueto numero di docenti provenienti dalle Facoltà pontificie italiane, hanno offerto i loro contributi alcuni relatori di Università statali, italiane ed estere, così come anche della Facoltà ebraica di Gerusalemme. Tutto ciò ha sicuramente offerto ai partecipanti alcuni peculiari spunti di interesse.

Dopo un breve saluto rivolto dal Presidente dell'ABI, Luca Mazzinghi, l'introduzione ai lavori, affidata a Marco Zappella, ha puntualizzato come ogni sistema religioso è costituito da e costruito attorno a una più o meno articolata rete di ambivalenze. Ogni sistema religioso, dall'antichità sino ad oggi, si regge sulla compresenza di elementi in apparenza contradditori. Tale coesistenza di elementi ambivalenti, lungi dall'essere un difetto, serve ad assicurare un equilibrio interno al sistema religioso stesso e diviene talvolta garanzia per evitare il passaggio verso una religione di tipo assolutistico. Le varie relazioni del convegno sono state quindi l'opportunità di approfondire alcuni di questi elementi di (in)coerenza e ambivalenza secondo varie prospettive: storica, religiosa, canonica e anche lessicale.

La prima relazione del convegno, affidata a Herbert Niehr (*Katholisch-Theologische Fakultät*, Tübingen), si è incentrata sul punto di partenza della religione dell'Israele antico: la definizione di YHWH quale dio unico e i problemi che tale monoteismo ha portato con sé. Nella sua relazione, Niehr ha delineato il percorso storico-religioso che portò il dio supremo YHWH a divenire anche il dio unico di Giuda e Israele. Nel tracciare le tappe di questo sviluppo storico, il relatore ha evidenziato nel contempo alcune difficoltà e aporie – talvolta insuperabili – che questo processo religioso ha comportato.

La seconda relazione, affidata a David Volgger (*Antonianum*, Roma) e dal titolo «Gelosia divina e libera scelta dell'uomo», ha tematizzato il conflitto esistente a livello semantico nella radice ebraica **qn*'. Nella Bibbia, infatti, tale lemma esprime da una parte la gelosia di un Dio che si adira per l'infedeltà dell'uomo, dall'altra, lo zelo del medesimo Dio che ama il suo popolo e si impegna affinché Israele si converta e gli rimanga sempre fedele.

Alessandro Catastini (*Università "La Sapienza"*, Roma), con una relazione dal titolo «Il Dio mutevole», ha approfondito lo sviluppo, talvolta ambivalente,

delle radici *ḥsd, *ṣdq e *pqd in alcuni passi biblici, anche alla luce delle osservazioni di J. Barr che ricordava come il significato di una parola è variabile in virtù del contesto nel quale si trova.

Alexander Rofé (*Hebrew University*, Gerusalemme) ha affrontato con efficacia il tema de «Le qualità del Signore nella Bibbia ebraica», da Nm 14,17-18 a Sal 145. Attraverso una lettura fatta di rimandi lessicali ed echi tematici, ha mostrato l'unitarietà del ritratto di YHWH e al contempo la sua «progressione».

La seconda giornata del convegno si è aperta con la relazione di Jean-Louis Ska (*Pontificio Istituto Biblico*, Roma) dal titolo «La Tôrāh: elemento essenziale di una religione normativa». Nel suo contributo Ska ha evidenziato la peculiarità della normativa biblica che, al contrario di quella di altri popoli, tende a limitare il potere del re in quanto proveniente da Dio. Inoltre, attraverso uno studio delle diverse tradizioni legislative d'Israele, Ska ha mostrato come sia possibile dimostrare che in Israele è stato indispensabile interpretare la legislazione durante il corso dei secoli, nonostante la Tôrāh venga spesso presentata come una normativa stabile e atemporale.

Il contributo di Juan Carlos Ossandón (*Pontificia Università della Santa Croce*, Roma): «L'ambiguità di una religione codificata in una scrittura sacra», ha messo in luce, con alcune pertinenti riflessioni, le ambiguità presenti nel processo di fissazione del messaggio divino in un testo fisso ritenuto sacro. La fissità dello scritto, l'uso di una determinata lingua per il testo sacro e la rivelazione divina intesa come «scrittura» hanno comportato lo sviluppo di alcuni fenomeni equivoci, quali per esempio l'indebolimento del valore della memoria, la riduzione del divino entro uno scritto di carattere umano, l'assolutizzazione di una lingua sacra.

La seconda mattina di convegno è terminata con la relazione di Claudio Balzaretti, dal titolo «Definire confini: sacro/profano, terra/diaspora, noi/gli altri. Confini "porosi" nei libri storici dell'AT», che ha cercato di mostrare come i confini geografici, etnici e religiosi nelle Scritture d'Israele siano in realtà poco determinati, o talvolta del tutto ambigui. Infatti, nonostante nei libri biblici vi siano numerosi passi in cui si tenta di stabilire esattamente il confine geografico della terra promessa e dei suoi abitanti, spesso ricorrono chiare anomalie a tali semplici regole e definizioni. Esempi in tal proposito sono, tra gli altri, i gabaoniti rimasti in Israele (Gs 9), la vicenda della moabita Rut, i deportati della *gôlāh* rispetto agli abitanti del paese di Giuda (Esd).

Nel pomeriggio del secondo giorno di convegno si è svolta una visita guidata alla basilica di San Marco con l'illuminazione straordinaria dei suoi meravigliosi mosaici e la spiegazione di tutto il loro programma iconografico. Successivamente i partecipanti si sono riuniti in assemblea per definire il tema del prossimo convegno che si svolgerà nel 2019. L'assemblea dei partecipanti ha deciso che l'argomento di studio del prossimo convegno saranno «I samaritani».

L'ultimo giorno di convegno ha visto le relazioni di Cirino Versaci e di Angelo Passaro, entrambi docenti della Pontificia Facoltà Teologica di Sicilia *San Giovanni Evangelista* di Palermo. Nella prima relazione, dal titolo «Israele al crocevia fra antichi nemici e nuovi fratelli. L'universalismo centripeto nella letteratura profetica e in alcuni testi d'Isaia», Cirino Versaci ha messo in luce la rile-

vante antinomia, presente in alcuni testi del libro di Isaia, tra la tendenza all'esclusivismo da parte d'Israele e l'apertura inclusiva dello stesso Israele verso gli altri popoli. La sua analisi si è incentrata prevalentemente su Is 19,16-25 dove tale dialettica tra la posizione di Dio riguardo a Israele e l'apertura verso i popoli stranieri appare con più distinzione.

La relazione di Angelo Passaro, dal titolo «Ambivalenze e necessarie difformità. L'immagine di Dio lontana dalle piste dei *consolatores onerosi* (9,2) secondo il Libro di Giobbe: conoscenza e mistero», ha messo a fuoco come nel libro di Giobbe venga declinata un'aporia tipicamente sapienziale: quella di un Dio impossibile da conoscere ma che nello stesso tempo cerca di istaurare un vero rapporto di confidenza con l'uomo. Il libro di Giobbe, in fondo, pur affermando l'esistenza di difficoltà insuperabili di esprimere qualcosa *su* Dio, ammette la possibilità di parlare *a* Dio e di rapportarsi con Lui, nonostante sia totalmente Altro.

Da segnalare infine che la sera del lunedì e del martedì Alexander Rofé e Herbert Niehr hanno illustrato lo stato degli studi della semitistica e dell'ebraistica nelle strutture universitarie dei rispettivi paesi (Israele, Germania Federale), con un utile sguardo retrospettivo e uno stimolante quadro di nuove prospettive.

Tutte le relazioni, nel loro complesso, sono state accolte con grande interesse e hanno suscitato numerose domande. Il convegno è così anche l'occasione per creare un fruttuoso momento di dialogo tra uditori e relatori.

Paolo Merlo
Pontificia Università Lateranense
Piazza S. Giovanni in Laterano, 4
00120 Città del Vaticano
merlo@pul.it

XVII Convegno di Studi Neotestamentari e Anticocristianisti

Dal 14 al 16 settembre, a Venezia, presso il Seminario Patriarcale, si è tenuto il XVII Convegno di Studi Neotestamentari e Anticocristianisti promosso dall'Associazione Biblica Italiana sul tema: «*Costruzioni del tempo nelle prime comunità cristiane*», che ha riscontrato una più che lusinghiera partecipazione di pubblico.

Dopo i saluti del presidente dell'Associazione Luca Mazzinghi, Dario Garribba, in rappresentanza del comitato organizzativo, ha illustrato le ragioni che hanno portato alla scelta dei temi e dei relatori. In particolare si è soffermato sulla rimodulazione dell'idea di tempo che negli ultimi anni, sulla spinta delle scienze sociali, è andata sempre più imponendosi. Esso, da cornice all'interno della quale gli individui e i gruppi agiscono, è divenuto una componente della società con cui i diversi attori entrano in relazione e interazione continua: il tempo appare così uno dei mezzi di cui i credenti in Cristo si servono per dare un'identità a se stessi e alle cose in cui credono.

La prima relazione, «Discontinuità e continuità nelle immagini cristiane del tempo. Riflessioni su *La fine del mondo* di Ernesto De Martino» affidata a Valerio Petrarca (*Università "Federico II"*, Napoli), ha indagato sulle osservazioni di uno dei padri dell'antropologia italiana, Ernesto De Martino, sui caratteri distintivi della concezione cristiana del tempo. Dopo avere illustrato il possibile contributo che le scienze antropologiche possono portare agli studi storici ed esegetici, Petrarca ha mostrato, soffermandosi su alcuni passi della complessa opera postuma di De Martino, *La fine del mondo*, come egli prendesse parte, da una prospettiva e con una sensibilità antropologica, al vivace dibattito sulla contrapposizione cullmanniana tra concezione lineare e concezione ciclica del tempo.

Romano Penna (*Pontificia Università Lateranense*, Roma), con la relazione «Tempo e Storia: la novità della concezione neotestamentaria», ha esaminato il problematico tema della pienezza del tempo e il rapporto che esso instaura con il divenire storico. Penna, passando in rassegna i testi neotestamentari, ha illustrato come i diversi autori attribuissero a eventi diversi (nascita, morte, risuscitazione, effusione dello spirito) il momento del compimento del tempo. Pur nella varietà di interpretazioni del senso del *plēroma*, Penna individua nell'esperienza del compimento un tratto originale dell'identità cristiana, che ha il suo fondamento nella svolta cristologica. Questa specifica novità cristiana non implica, a detta del relatore, un azzeramento del tempo, né un annullamento dell'attesa del futuro da parte dei primi cristiani. Essa, piuttosto, si integra con il tema d'impronta giudaica de «la speranza che ci sta [ancora] davanti» (Col 1,15; Eb 6,18).

Nel terzo intervento, «Jesús y el tiempo», Rafael Aguirre (*Universidad de Deusto*, Bilbao) ha posto il rapporto di Gesù con il tempo in relazione alla questione della realizzazione del regno di Dio. Aguirre ha evidenziato come la dialettica tra presente e futuro non conosca in Gesù un taglio radicale – e questo lo distingue nettamente dai movimenti apocalittici. Nel tempo presente si sta già manifestando il regno di Dio, ma è un tempo conflittuale, in cui si piega la tenace resistenza di Satana. La pienezza del Regno si pone al futuro. Ma è un futuro non lontano, che penetra nel presente e dà un carattere specifico all'idea di tempo in Gesù. Egli si fa così annunciatore ai suoi contemporanei di un *kairos* unico e decisivo che permette di scoprire e accettare il regno di Dio.

La relazione successiva, «La costruzione paolina del tempo», di Stefano Romanello (*Studio Teologico Interdiocesano*, Udine), si è sviluppata attorno all'articolata rappresentazione e comprensione del «tempo presente» in Paolo. Romanello ha messo in evidenza la tensione che attraversa l'epistolario, tra un'era presente che Paolo avverte come negativa («questo tempo») e un presente esaltato come tempo in cui è operativa una salvezza, da Dio operata e offerta per mezzo di Cristo. È qui che si muovono i credenti, soggetti al carattere negativo dello svolgersi della storia, ma al contempo sottratti alla necessità di assoggettarsi alle sue dinamiche. È in questa tensione che si delinea l'originale rapporto che il cristiano ha con il futuro: non un tempo di indole diversa rispetto al presente *già* contrassegnato dall'evento-Cristo, bensì il pieno dispiegamento di una realtà presente, seppur *non ancora* in pienezza.

Della costruzione del tempo in Luca-Atti si è occupato Carlo Broccardo (*Facoltà Teologica del Triveneto*, Padova) nel suo intervento «La costruzione del tempo in Luca-Atti. È possibile cambiare paradigma?». Dopo aver illustrato il lungo e, per molti versi, sterile dibattitto storiografico sul presunto *tradimento* di Luca, reo di aver spento l'attesa escatologica a favore di una storia della salvezza, Broccardo ha proposto l'adozione di un nuovo punto di vista che si interroghi su come Luca usa il tempo nella sua opera bipartita. Il Vangelo e gli Atti offrono interessanti corrispondenze e simmetrie in merito alla costruzione del tempo che permettono di cogliere un preciso disegno dell'autore, che va oltre le sole esigenze letterarie: dietro a chi scrive in questo modo la storia di Gesù e la propria si muove probabilmente una comunità che si percepisce agli inizi, in formazione. Come il primo volume dice ciò che Gesù «iniziò a fare e a insegnare» (At 1,1), così il secondo dice solo ciò che la Chiesa iniziò a fare e a insegnare.

Maurizio Marcheselli (*Facoltà Teologica dell'Emilia-Romagna*, Bologna), con «Percezione e raffigurazione del tempo nel Quarto Vangelo», ha esaminato quali forme assuma la costruzione del tempo nel Vangelo di Giovanni. Marcheselli ha evidenziato, come caratteristica propria del Quarto Vangelo, la strutturazione del tempo secondo il ritmo annuale delle feste giudaiche. Questa fedeltà al calendario giudaico, se testimonia un legame ancora forte con le istituzioni giudaiche, nondimeno rivela una tensione con esse, una dialettica tra il tempo ufficiale scandito dalle feste giudaiche e l'evento centrale della venuta di Gesù che spinge il gruppo a una radicale rimodulazione della propria percezione e qualificazione del tempo.

«Impatto sulla vita quotidiana delle prime comunità di un calendario cristiano» è stato il titolo della relazione di Emanuela Prinzivalli (*Università "La Sapienza"*, Roma), che ha cercato di far luce sulla delicata questione dell'origine del calendario cristiano. Prinzivalli ha sottolineato come le evidenze documentarie per i primi due secoli del cristianesimo non permettano di parlare dell'esistenza di un calendario cristiano, restando dominante la scansione del tempo del cosiddetto calendario giuliano. In merito all'istituzione della domenica come momento proprio di riunione e di culto, la relatrice assume una posizione cauta: se da un lato attribuisce un'origine molto antica all'individuazione di giorni dedicati alle pratiche comunitarie (preghiere, digiuni), riconosce altresì una certa flessibilità circa una precisa collocazione di tali giorni all'interno della settimana. Ciò che invece appare fuori discussione è l'influsso determinante che la scansione del tempo settimanale del giudaismo ha sul «calendario cristiano», sia per continuità (come si verifica nelle comunità di ebrei che credono in Gesù e mantengono l'osservanza), sia a causa di una contrapposizione che mantiene rapporti di analogia con la prassi giudaica (vedi il caso del digiuno bisettimanale), sia per superamento e/o negazione (come nel caso della nascita della domenica).

Ha chiuso il convegno la densa relazione di Enrico Norelli (*Università di Losanna*) su «Il Canone come costruzione del tempo». Norelli ha mostrato come il canone del Nuovo Testamento implichi una costruzione del tempo delle origini cristiane che è di fatto un concentrato della comprensione del cristianesimo che si è imposta nei primi secoli di quest'ultimo. La costruzione del tempo operata dal canone appare come un punto di arrivo di un processo che è passato attraverso (1) la costruzione del tempo nel rapporto, sempre in evoluzione, tra il missionario e la comunità; (2) le costruzioni del tempo realizzate da opere pseudoepigrafe diffuse sotto i nomi di personaggi della prima generazione riconosciuti come i tramiti autorizzati del messaggio di Gesù; (3) le costruzioni del tempo che si esprimono in raccolte di scritti del medesimo genere, le quali entreranno poi nel canone (i quattro vangeli, le lettere di Paolo, le lettere cattoliche). Tra il secondo e il terzo punto si collocherebbe la geniale costruzione temporale dell'autore di Luca-Atti che pone in diretta continuità la prima missione e la vita di Gesù. La costruzione del tempo a cui opera il canone appare incomprensibile se non si coglie l'itinerario che è sfociato in essa, e in particolare il nesso tra ricostruzione «storica» delle origini cristiane ed evoluzione verso una raccolta di scritti normativi.

I convegni dell'Associazione Biblica, sin dalla loro istituzione, nascono con l'intento dichiarato di affrontare problemi storiografici aperti, su cui ci sia, cioè, a livello accademico, un dibattito o un confronto, e trasversali, che permettano cioè di coinvolgere l'interesse di storici, esegeti e teologi. Anche il convegno di Venezia non si è sottratto a questa regola. Il tema della costruzione del tempo, che spesso si confina alla sola dimensione socio-antropologica, ha un'importanza e un'influenza che coinvolge la ricerca storica e investe la riflessione esegetica e teologica. Pur manifestando sensibilità e approcci differenti, ai relatori e ai partecipanti va dato il merito di aver saputo interpretare al meglio il senso e gli scopi del convegno e di aver ben espresso, nelle comunicazioni e nel vivace

scambio di opinioni che ne è seguito, la ricchezza di spunti e riflessioni sulla storia del primo cristianesimo che possono scaturire dall'osservazione delle diverse costruzioni del tempo.

Dario Garribba
Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale
Sezione San Luigi
Via G. Gigante, 46
80130 Napoli
dariogarribba@virgilio.it

RICCARDO CALIMANI - GIACOMO KAHN

Gli ebrei tra storia e memoria

Prefazione di Luigi Nason

Nonostante la civiltà e la cultura europea affondino le radici nella tradizione ebraico-cristiana, le vicende del popolo ebraico e le sue esperienze accumulate nell'arco di alcuni millenni sono poco conosciute. Attorno alla figura dell'ebreo si aggirano i fantasmi del pregiudizio o del sospetto. *«Essere ebrei* – scrivono gli autori - *è doppiamente difficile: è difficile essere se stessi, è difficile essere accettati. È un problema stimolante che offre motivi di riflessione. Costanti e sempre nuovi».*

«CRISTIANI ED EBREI» pp. 328 - € 27,50

EDB Edizioni Dehoniane Bologna

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

LIBRI RICEVUTI

Allen S.L., *The Splintered Divine. A Study of Istar, Baal, and Yahweh Divine Names and Divine Multiplicity in the Ancient Near East* (Studies in Ancient Near Eastern Records 5), De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2017, p. XXI-497, cm 23, € 24,95, ISBN 978-1-5015-1575-0; e-ISBN 978-1-11-61451-236-3 (PDF); e-ISBN 978-1-5015-0022-0 (EPUB); ISSN 2161-4415.

Baiocco P.F., *Ouvertures. Prospettive di esegesi esistenziale nell'opera di Paul Beauchamp* (Studi e Ricerche), Cittadella, Assisi 2017, p. 318, cm 21, € 19,80, ISBN 978-88-308-1581-0.

Beale G.K. – Carson D.A., *L'Antico Testamento nel Nuovo. Commento ai testi, vol. 1* (Biblioteca del Commentario Paideia 4), Paideia, Torino 2017, p. 709, cm 22, € 82,00, ISBN 978-88-394-0900-3.

Bianchini F., *Figli nel Figlio. La categoria della figliolanza nelle Lettere di Paolo* (Studi sull'Antico e sul Nuovo Testamento), San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2017, p. 167, cm 21, € 25,00, ISBN 978-88-922-1052-3.

Biguzzi G., *Paura e consolazione nell'Apocalisse* (Biblica), EDB, Bologna 2017, p. 168, cm 21, € 22,50, ISBN 978-88-10-22181-5.

Bockmuehl M., *Simon Pietro nella scrittura & nella memoria. L'apostolo nella chiesa antica* (Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi 72), Paideia, Brescia 2017, p. 257, cm 23, € 29,00, ISBN 978-88-394-0906-5.

Brodersen A., *The End of the Psalter. Psalms 146-150 in the Masoretic Text, the Dead Sea Scrolls, and the Septuagint* (BZAW 505), De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2017, p. X-295, cm 23, € 99,95, ISBN 978-3-11-043476-4; e-ISBN 978-3-11-053609-6 (PDF); e-ISBN 978-3-11-053495-5 (EPUB); ISSN 0934-2575.

Cullhed A., *The Shadow of Creusa. Negotiating Fictionality in Late Antique Latin Literature* (Beiträge zur Altertumskunde 339), De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2017, p. XXI-703, cm 23, € 34,95, ISBN 978-3-11-055924-8; e-ISBN 978-3-11-031094-8 (PDF); e-ISBN 978-3-11-038836-7 (EPUB); ISSN 1616-0452.

Ego B. – Mittmann U. (edd.), *Evil and Death. Conceptions of the Human in Biblical, Early Jewish, Greco-Roman and Egyptian Literature* (DCSL 18), De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2017, p. XIII-421, cm 23, € 24,95, ISBN 978-3-11-055921-7; e-ISBN 978-3-11-031571-4 (PDF); e-ISBN 978-3-11-038203-7 (EPUB); ISSN 1865-1666.

Fausti S., *Il Vangelo di Giovanni* (Lettura pastorale della Bibbia), con la collaborazione di Filippo Clerici, EDB, Bologna 2017, p. 542, cm 24, € 44,00, ISBN 978-88-10-21141-0.

Frosini G. – Vaccaro A., *La Bibbia in breve*, EDB, Bologna 2017, p. 269, cm 18, € 16,00, ISBN 978-88-10-55898-0.

Gargano I., *Lectio divina sulla Prima lettera di Pietro. La ricerca di un senso nella sofferenza umana* (Conversazioni bibliche), EDB, Bologna 2017, p. 172, cm 18,5, € 16,00, ISBN 978-88-10-71917-6.

Köhler S., *Jeremia – Fürbitter oder Kläger? Eine Religionsgeschichtliche Studie zur Fürbitte und Klage im Jeremiabuch* (BZAW 506), De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2017, p. X-295, cm 23, € 99,95, ISBN 978-3-11-054337-7; e-ISBN 978-3-11-054337-7 (PDF); e-ISBN 978-3-11-054272-1 (EPUB); ISSN 0934-2575.

Kozák M., *La lotta interiore dell'uomo. Uno studio esegetico-teologico di Gal 5,16-26 e Rm 7,14-25* (Tesi Gregoriana. Serie Teologia 227), Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2017, p. 352, cm 24, € 22,00, ISBN 978-88-7839-356-1.

Liotsakis V. – Farrington S. (edd.), *The Art of History. Literary Perspectives on Greek and Roman Historiography* (Trends in Classics – Supplementary Volumes 41), De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2016, p. VIII-321, cm 23, € 109,95, ISBN 978-3-11-049605-5; ISSN 1868-4785.

Mantegazza R., *Sono solo un ragazzo. Figure giovanili nella Bibbia*, EDB, Bologna 2017, p. 141, cm 20, € 12,50, ISBN 978-88-10-55899-7.

Marchadur A., *«La terra che io ti indicherò». Teologia e storia della terra promessa* (Temi Biblici 10), EDB, Bologna 2017, p. 131, cm 21, € 18,00, ISBN 978-88-10-22508-0.

Marconi G., *Anna e Gioacchino. I nonni materni di Gesù. Indagine sul* Protovangelo di Giacomo *1–5* (Primi secoli 12), EDB, Bologna 2017, p. 166, cm 21, € 18,00, ISBN 978-88-10-45313-1.

Pasolini R., *Fallire e non mancare il bersaglio. Paradosso del Regno e strategie comunicative nel Vangelo di Marco* (Epifania della Parola 15), Prefazione di Massimo Grilli, EDB, Bologna 2017, p. 436, cm 21, € 34,50, ISBN 978-88-10-40311-2.

Penna R., *Quale immortalità? Tipologie di sopravvivenza e origini cristiane* (Studi sull'Antico e sul Nuovo Testamento), San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2017, p. 202, cm 21, € 30,00, ISBN 978-88-922-1051-6.

Pentateuco. Nuova edizione (Bibbia – Traduzione interlineare italiana), a cura di Roberto Reggi, EDB, Bologna 2017, p. 496, cm 24, € 38,00, ISBN 978-88-10-82133-6.

Pongratz-Leisten B., *Religion and Ideology in Assyria* (Studies in Ancient Near Eastern Records 6), De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2017, p. XVII-553, cm 23, € 29,95, ISBN 978-1-5015-1577-74; e-ISBN 978-1-11-61451-426-8 (PDF); e-ISBN 978-1-161451-293-6 (EPUB); ISSN 2161-4415.

Rizzolo N., *Pesher. L'interpretazione della Parola per la fine dei giorni. Studio sul genere letterario dei Pesharym* (EtB ns 73), Peeters, Leuven-Paris-Bristol, CT 2017, p. XXIV-900, cm 24, € 115,00, ISBN 978-90-429-3418-4.

Scandroglio M., *Michea. Nuova versione, introduzione e commento* (I libri biblici. Primo Testamento 17), Paoline, Milano 2017, p. 281, cm 24, € 38,00, ISBN 978-88-315-4870-0.

Vademecum per il lettore della Bibbia, seconda edizione riveduta e ampliata a cura di Piero Capelli e Giovanni Minestrina, Morcelliana, Brescia 2017, p. 404, cm 22, € 25,00, ISBN 978-88-372-3033-3.

Wischmeyer O. – Sim D.C. – Elmer I.J. (edd.), *Paul and Mark. Comparative Essays Part I: Two Authors at the Beginnings of Christianity* (BZNW 198), De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2017, p. IX-709, cm 23, € 139,95, ISBN 978-3-11-027279-6; e-ISBN 978-3-11-027282-6 (PDF); e-ISBN 978-3-11-037704-0 (EPUB); ISSN 0171-6441.

Wiśniewski P.A., *La discendenza di Aronne. Studio dicronico di Es 24*; Lv 10*; Nm 17*; Nm 27** (RivB Suppl. 62), EDB, Bologna 2017, p. 280, cm 24, € 36,00, ISBN 978-88-10-30254-5.

Associazione biblica italiana – Asociación biblica española

Convegno

Il testo biblico (forme e trasmissione del testo originale): testo e traduzione

Roma, Pontificia Facoltà Marianum, 2-3 marzo 2018

Venerdì 2 marzo

10,00-10,30 *Presentazione*

10,30-11,15 *La Biblia hebrea: de la formación literaria a la transmisión textual*
Julio Trebolle Barrera (Universidad Complutense. Madrid)

11,15-12,00 *La versione siriaca della Peshitta dell'AT tra il testo ebraico e le altre versioni antiche*
Giovanni Rizzi (Pontificia Università Urbaniana. Roma)

12,00-12,45 Dibattito

15,30-17,30 Seminari

TM: coordinatori José Manuel Sánchez Caro (Universidad Pontificia de Salamanca) e Ludwig Monti (Comunità di Bose)

Siriaco e Targum: coordinatori Nuria Calduch-Benages (Pontificia Università Gregoriana. Roma) e Mirko Pozzobon (Belluno)

LXX: coordinatori Inmaculada Delagado Jara (Universidad Pontificia de Salamanca) e Marco Settembrini (FTER. Bologna).

NT: coordinatori David Álvarez Cineira (Universidad de Burgos. Centro Agustiniano) e Antonio Pitta (Pontificia Università Lateranense. Roma)

Sabato 3 marzo

9,00-9,45 *I LXX: «antico dono benefico che si rinnova sempre»* (*De vita Mosis* II, 42)
Anna Passoni Dell'Acqua (Milano)

9,45-10,30 *Traducción y fluidez textual [NT]*
Juan Chapa (Universidad de Navarra. Pamplona)

11,00-12,00 Dibattito

15,00-17,00 Tavola rotonda

Los estudios de la Biblia en el Sur de Europa / Gli studi della Bibbia nel Sud dell'Europa

Carmen Bernabé (presidente ABE) – Julio Trebolle Barrera (Universidad Complutense. Madrid) – Piero Capelli (Ca' Foscari. Venezia) – Guido Benzi (Università Pontificia Salesiana. Roma)

17,00-17,30 Conclusioni

18,30 Messa della domenica (cappella del Marianum)

Domenica 4 marzo

Escursione facoltativa a Villa Adriana, Tivoli – o altro luogo da definire

Per informazioni
http://www.associazionebiblica.it/images/stories/convegno%20abi%20abe%20programa.pdf

JOHANN WOLFGANG GOETHE

Il santo spiritoso

Breve biografia di Filippo Neri

NOTA DI LETTURA DI VITO PUNZI

Cresciuto in ambiente protestante, Goethe conosce da vicino il cattolicesimo nel viaggio in Italia. Il fascino per le cerimonie papali e per i canti della liturgia del Venerdì santo non attenua la sua avversione per miracoli e venerazione delle reliquie. Ma il grande poeta tedesco fa un'eccezione per san Filippo Neri, al quale dedica varie pagine e una breve biografia ove evidenzia l'«umore felice» di una figura che, all'epoca di Lutero e nel cuore di Roma, introduceva «il senso del divino nella vita secolare, così da gettare egli pure le basi di una riforma».

«LAMPI» pp. 64 - € 8,50

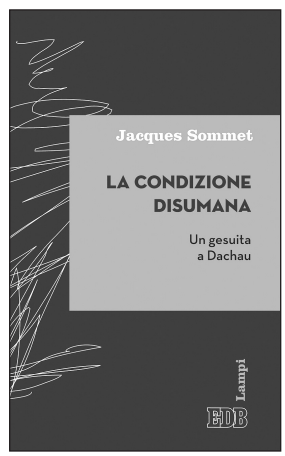
EDB Edizioni Dehoniane Bologna

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

JACQUES SOMMET

La condizione disumana

Un gesuita a Dachau



Arrestato per la sua attività antinazista e per aver aiutato ebrei fuggiaschi, il gesuita francese Jacques Sommet ricostruisce, in due testi scritti subito dopo la guerra, gli anni trascorsi nel campo di concentramento di Dachau. Il primo dei due articoli – inediti in italiano – si intitola «La condizione disumana» e venne pubblicato sulla rivista «Études» nel 1945; il secondo, dal titolo «Conquista della libertà», fu redatto su richiesta di p. Henri-Marie de Lubac e vide la luce nei «Cahiers du monde nouveau».

«LAMPI» pp. 80 - € 8,00

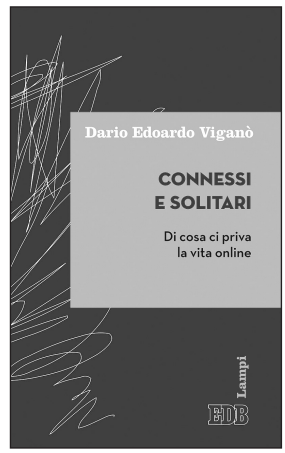
EDB Edizioni Dehoniane Bologna

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

DARIO EDOARDO VIGANÒ

Connessi e solitari

Di cosa ci priva la vita online



Esiste un modo per usare le opportunità della Rete senza dover scegliere tra una stretta di mano e un tasto del computer? Per non ridurre la nostra vita a un continuo *selfie* da «postare» in un *social?* I nuovi mezzi di comunicazione hanno conquistato la nostra vita, sono i custodi delle chiavi dei nostri spazi e del nostro tempo: col graduale affievolirsi della conversazione faccia a faccia, a favore di una comunicazione che consente di evitare la vicinanza, lo sguardo, il respiro, le emozioni, il volto dei nostri interlocutori.

«LAMPI» pp. 72 - € 8,00

EDB Edizioni Dehoniane Bologna

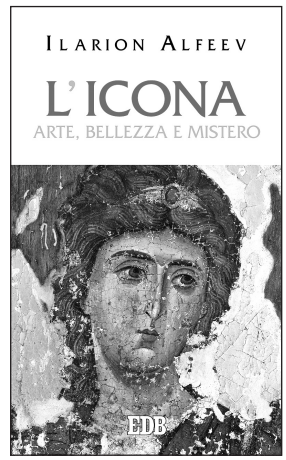
Via Scipione Dal Ferro, 4 - 40138 Bologna
Tel. 051 3941511 - Fax 051 3941299
www.dehoniane.it

Ilarion Alfeev

L'icona

Arte, bellezza e mistero

Finestra aperta sul mistero, l'icona occupa un posto d'eccezione nella tradizione ortodossa, ma la sua diffusione va ben oltre l'ambito del cristianesimo orientale. In questo libro, Ilarion Alfeev riassume i tratti fondamentali della tradizione iconografica bizantina e dell'icona russa soffermandosi sui sei significati di questa forma di arte sacra: teologico, antropologico, cosmico, liturgico, mistico e morale.



«Studi religiosi - Nuova serie» pp. 156 - € 13,00

EDB Edizioni Dehoniane Bologna

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

PAPA FRANCESCO

L'arte di vivere insieme

Scritti, discorsi e omelie sulla famiglia

«Vivere insieme è un'arte, un cammino bello e affascinante», osserva papa Francesco. La famiglia è il luogo in cui ci si custodisce reciprocamente nella confidenza e nel rispetto, si impara a convivere nella differenza e i genitori trasmettono la fede ai figli. Bergoglio ha assunto la famiglia come uno dei nodi nevralgici del suo pontificato, dedicandole un articolato percorso sinodale e l'esortazione *Amoris laetitia*. Nelle sue parole l'ideale cristiano del matrimonio s'incarna sempre nella vita concreta delle persone, con uno sguardo rivolto alle realtà più fragili e ferite.

«Cammini di Chiesa» pp. 144 - € 9,50

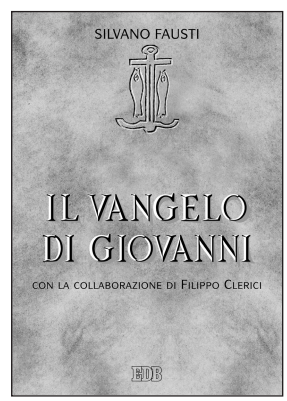
EDB Edizioni Dehoniane Bologna

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

SILVANO FAUSTI

Il Vangelo di Giovanni

Con la collaborazione di Filippo Clerici



Nel commento di Silvano Fausti, il Vangelo di Giovanni diviene una fonte inesauribile di insegnamenti. Ogni brano trascende il suo contesto storico per adattarsi alle problematiche attuali in armonia con l'idea che il messaggio evangelico, nella sua universalità, attraversi non solo lo spazio, ma il tempo. Questo è il principale lascito di Fausti, la sua eredità: l'attualità sempre viva dello spirito di un vangelo da trasmettere agli altri in spirito di fraternità, lo spirito che attraversa le pagine di Giovanni.

«LETTURA PASTORALE DELLA BIBBIA»

pp. 544 - € 44,00

EDB Edizioni Dehoniane Bologna

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