

New Testament Apocalypticism in the Late Second Temple Era¹

Apocalyptic Writings of the Late Second Temple Era

A degree of uncertainty surrounds the dates of most early Jewish writings and all the New Testament books.² The apocalyptic texts of the late Second Temple era are no exception in this respect.³ Only five Jewish apocalyptic writings can be confidently dated to the years 66-136 CE: three apocalypses of Palestinian origin, *4 Ezra*, *2 Baruch*, and the *Apocalypse of Abraham*;⁴ and two apocalyptic oracles of Diasporic origin, *Sibylline Oracle 4* and *Sibylline Oracle 5*.⁵

¹ Research for this paper has been supported by 2011-16 and 2018-24 grants from the Social Sciences and Humanities Research Council of Canada, for which I am grateful. I thank the editors of *Rivista Biblica*, who invited my contribution on this topic. English translations of biblical passages are quoted from the New Revised Standard Version.

² For editions, translations, and secondary sources on the texts that are discussed in this section, see L. DiTOMMASO, *Bibliography of Pseudepigrapha Research, 1850-1999* (LSTS 39), New York 2001, and the sources cited in the notes below. For a discussion of the dates and origin of most of the texts that are discussed in this section, see J.R. DAVILA, *The Provenance of the Pseudepigrapha: Jewish, Christian, or Other?* (JSJ.S 105), Leiden 2005.

³ Apocalyptic literature is defined by an underlying apocalyptic worldview, apocalypticism. For the purposes of the present paper, apocalyptic writings may also be defined by the presence of apocalyptic eschatology, which is to be distinguished from other kinds of eschatology, including prophetic and gnostic. See L. DiTOMMASO, «Eschatology in the Early Jewish Pseudepigrapha and the Early Christian Apocrypha», in H. MARLOW – K. POLLMANN – H. VAN NOORDEN (edd.), *Eschatology in Antiquity: Forms and Functions*, New York 2021, 235-249.

⁴ The original language of all three apocalypses is Hebrew (or possibly Aramaic) and their concerns indicate a Palestinian rather than Diasporic origin. Dissenting voices are still heard; cf., recently, M. SOMMER, «Ein Text aus Palästina? Gedanken zur einleitungswissenschaftlichen Verortung der Apokalypse des Abraham», in *JSJ* 47(2016), 236-256.

⁵ In addition to these five works, K.R. JONES includes *3 Baruch* and *4 Baruch* in his monograph, *Jewish Reactions to the Destruction of Jerusalem in A.D. 70: Apocalypses and Related Pseudepigrapha* (JSJ.S 151), Leiden 2011.

Although *4 Ezra* (= 2 Esdras 3–14) is set during the Babylonian Exile, after the loss of the First Temple, it was written around the year 100 CE, thirty years after the Roman destruction of Jerusalem and the Second Temple. The book consists of seven visions.⁶ The first three (3,1–5,20; 5,21–6,34; 6,35–9,25) are revelatory dialogues in which Ezra questions the angel Uriel on the righteousness of a God who had permitted the Temple to be destroyed and his chosen people to be exiled. Ezra represents the voice of the Jewish community. His probing questions are its questions, asked from the depths of existential distress after the catastrophe of 70 CE. Uriel is the voice of Heaven. His answers vary in their details but convey only one message: God is beyond human comprehension and ultimately one must trust in him. In the pivotal fourth vision of the book (9,26–10,59), Ezra encounters a woman who is weeping over the death of her son on his wedding day. He urges her to maintain her trust in God, despite her great woe. Suddenly the woman transforms into a shining city, the New Jerusalem of the world to come. In his reply to the grief-stricken woman, Ezra has internalised Uriel's argument. His conversion to the apocalyptic ideas of history, salvation, and justice, which had been catalysed through his dialogues with Uriel, is meant for the intended readers of the apocalypse to experience themselves, so that they will arrive at the same mental space. It is the climax of *4 Ezra*. The final three visions of the book (11,1–12,51, 13,1–58, 14,1–49) relate the details of God's plan for history and are presented without disputation, the necessary adjustments having been already made in Ezra's worldview – and thus the worldview of the readers of *4 Ezra*.

2 Baruch (*Syriac Apocalypse of Baruch*) is set in the period immediately before the Babylonian Exile.⁷ Major features of the book include a first-person narrative introduction (chs. 1–9), a revelatory dialogue between Baruch and God on divine judgment and the end to come (13–20) and the messiah and resurrection of the dead (22–30), Baruch's vision of the forest (36–43) and the cloud (53–76), and his letter to the

⁶ The scholarship on *4 Ezra* is immense. The magisterial commentary of M.E. STONE, *Fourth Ezra: A Commentary on Fourth Ezra* (Hermeneia), Minneapolis, MN 1990, remains the best place to begin.

⁷ The scholarship on *2 Baruch* is less immense than that of *4 Ezra* but still substantial. See P. BOGAERT, *L'Apocalypse syriaque de Baruch* (SC 144-145), Paris 1969; G.B. SAYLOR, *Have the Promises Failed? A Literary Analysis of 2 Baruch* (SBL.DS 72), Chico, CA 1984; and J.F. HOBBS, «The Summing up of History in *2 Baruch*», in *JQR* 89(1998), 45-79, among others.

Assyrian exiles (78–87). Some of these features are approximately paralleled in *4 Ezra*. Others are unique to *2 Baruch*, such as three public consolatory addresses by Baruch to the people of Jerusalem (ch. 31–34, 44–47, and 77).

The relationship between *4 Ezra* and *2 Baruch* remains a vexing issue. Both *4 Ezra* and *2 Baruch* were composed for a Jewish audience that was in existential crisis after the destruction of the Second Temple in 70 CE.⁸ Both are formal apocalypses, according to the definition proposed in *Semeia* 14.⁹ They were composed around the year 100 CE¹⁰ and share enough material to presume a literary affiliation. But which text influenced the other remains an open question. As Michael E. Stone states, «the existence of an intimate relationship is quite obvious, but the direction of dependence is very difficult to determine».¹¹ But as Matthias Henze explains, the relationship between the two apocalypses may be phrased not only in terms of one-to-one literary dependence, but also as two similar products of the same cultural microclimate.¹² One indication of the latter kind of relationship is the differing responses of each apocalypse to its current existential crisis. Where *4 Ezra* is more pessimistic, deterministic, and driven by the need to convince its intended audience, *2 Baruch* is more optimistic and stresses the ongoing efficacy of human free will and the relevance of the laws of the covenant.

Less clear is the relationship between *4 Ezra* and *2 Baruch*, on the one hand, and the *Apocalypse of Abraham*, which also dates to the same era.¹³ The *Apocalypse of Abraham* has two main parts. Chapters

⁸ See STONE, *Fourth Ezra, passim*, and more recently, K. BERTHELOT, «Is God Unfair? The Fourth Book of Ezra as a Response to the Crisis of 70 C. E.», in A. LANGE – K.F. D. RÖMHELD – M. WEIGOLD (edd.), *Judaism and Crisis: Crisis as a Catalyst in Jewish Cultural History*, Göttingen 2011, 73–89, L. DiTOMMASO, «Who is the «I» of *4 Ezra*?», in M. HENZE – G. BOCCACCINI (edd.), *Fourth Ezra and Second Baruch: Reconstruction after the Fall* (JSJ.S 164), Leiden 2013, 119–133; and L. GORE-JONES, «The Unity and Coherence of *4 Ezra*», in *JSJ* 47(2016), 212–235.

⁹ J.J. COLLINS, *Apocalypse: The Morphology of a Genre* (Semeia 14), Missoula, MT 1979, 1–20 at 9 («Introduction: Towards a Morphology of a Genre»).

¹⁰ See the useful summary in L.L. GRABBE, «*4 Ezra* and *2 Baruch* in Social and Historical Perspective», in HENZE – BOCCACCINI (edd.), *Fourth Ezra and Second Baruch*, 221–235 at 226–229.

¹¹ STONE, *Fourth Ezra*, 39.

¹² M. HENZE, «*4 Ezra* and *2 Baruch*: Literary Composition and Oral Performance in First-Century Apocalyptic Literature», in *JBL* 131(2012), 181–200.

¹³ Studies on the *Apocalypse of Abraham* are relatively few, due to its preservation in Slavonic translation (or version) only. See É. TURDEANU, «L'Apocalypse d'Abraham en

1–8 present an idiosyncratic retelling of Abraham’s conversion from idolatry (cf. Genesis 15). Chapters 9–36 contain the apocalypse proper and records, among other things, Abraham’s journey to Heaven, and contains an *ex eventu* review of history with an eschatological climax. As with 4 *Ezra* and 2 *Baruch*, the *Apocalypse of Abraham* is a historical-style apocalypse. Yet it also stands apart from them its strong mystical dimension that is more in the tradition of the early Enochic writings such as the *Book of Watchers* (1 *Enoch* 1-36).

The *Sibylline Oracles* consist of twelve books of apocalyptic forecasts¹⁴ that are written in Greek epic hexameters and attributed to an unnamed Sibyl.¹⁵ Most of the oracles were composed by Jews living in Ptolemaic and later Roman Egypt. They were later preserved in Christian communities, where they were often augmented with Christian material. While the earliest oracles date from *ca.* 165 BCE, and the latest from the seventh century CE, only few may be dated with any degree of precision. *Sibylline Oracle 4* and *Sibylline Oracle 5* likely date from the period 66-136 CE.¹⁶ Part of the case for this dating rests on the presentation in each book of the eschatological adversary, *Nero redivivus*, a figure of great moral evil (see below, §3).

Other Jewish apocalyptic works that are sometimes dated to the late-Second Temple era in fact fall outside its chronological limits and/or are Christian in their present forms. These works are listed below by the presumptive date of composition.

The *Psalms of Solomon* consist of eighteen psalms that were composed in Hebrew but now survive only in Greek and Syriac translations. The *Psalms* exhibit a mix of worldviews, but the final two

slave», in *JSJ* 3(1972), 153-180; R.G. HALL, «The «Christian Interpolation» in the Apocalypse of Abraham», in *JBL* 107(1988), 107-110; and, most recently, A. PAULSEN-REED, *The Origins of the Apocalypse of Abraham in Its Ancient and Medieval Contexts* (BRLJ 61), Leiden 2021.

¹⁴ Two text-groups of manuscripts preserve all or parts of *Sibylline Oracles* 1–8; a third group preserves all or parts of books 9–14. Books 9 and 10 contain text that is duplicated in other books. Modern editions of the *Sibylline Oracles* omit the duplicated material, but retain the numbering of books 11–14, making twelve books in total.

¹⁵ Scholarly interest in the *Sibylline Oracles* has surged recently. Still, the best overview (with English translations) remains J.J. COLLINS, «Sibylline Oracles», in *The Old Testament Pseudepigrapha. Volume 1: Apocalyptic Literature and Testaments*, New York 1983, 319-472.

¹⁶ COLLINS, «Sibylline Oracles», 381-82 (on the date of *SibOr* 4), 390 (on the date of *SibOr* 5).

Psalms are replete with apocalyptic imagery and expectations.¹⁷ Most authorities date their composition to the middle of the first century BCE, and the final redaction of the collection a few decades later, well before the Great Jewish Revolt.

Hazon Gabriel (the *Vision or Revelation of Gabriel*) is a first-person Hebrew revelatory text that is written in ink on a stone tablet.¹⁸ Opinions on its date range from the second half of the first century BCE¹⁹ to the siege of Jerusalem in 70 CE.²⁰ The latter date would place *Hazon Gabriel* within the compass of the present paper. However, paleographic analysis of the text of *Hazon Gabriel* suggests that it is a product of the late first century BCE,²¹ if indeed it is not a modern forgery.²²

The *Parables* (or *Similitudes*) of *Enoch* (1 *Enoch* 37-71) consist of three parables with an introduction (37) and two supplementary chapters (70-71) that were added later. The *Parables* are unlike the other four major parts of 1 *Enoch* in its content and theological ideas.²³ This difference, coupled with the fact that no portion of the text of the *Parables* was discovered among the Dead Sea Scrolls, has occasioned a wide range of theories regarding the time, place, and historical situation of its composition. At present, the consensus opinion is that the *Parables* were written in the Herodian era (late first century BCE to

¹⁷ K. ATKINSON, «Enduring the Lord's Discipline: Soteriology in the *Psalms of Solomon*», in D.M. GURTNER (ed.), *This World and the World to Come: Soteriology in Early Judaism*, London 2011, 145-163, and A.R. KRAUSE, «(Ritually) Slaying the Dragon: Apocalyptic Justification of Historical Violence in *Psalms of Solomon* 2», in *JGRChJ* 15(2019), 173-194.

¹⁸ See the comprehensive treatment of all aspects of the text in M. HENZE (ed.), *Hazon Gabriel: New Readings of the Gabriel Revelation*, Atlanta, GA 2011.

¹⁹ T. ELGVIN, «Eschatology and Messianism in the *Gabriel Inscription*», in *JJMJS* 1(2014), 5-25.

²⁰ D. HAMIDOVIĆ, «An Eschatological Drama in *Hazon Gabriel*: Fantasy or Historical Background?», in *Semitica* 54(2012), 233-250.

²¹ A. YARDENI – B. ELIZUR, «A Hebrew Prophetic Text in Stone from the Early Herodian Period: A Preliminary», in *Hazon Gabriel: New Readings of the Gabriel Revelation*, Atlanta, GA 2011, 11-29, date the script to the Herodian era (from the late first century CE to early first century CE).

²² J. KLAWANS, «Deceptive Intentions: Forgeries, Falsehoods and the Study of Ancient Judaism», in *JQR* 108(2018), 489-501; and Å. JUSTNES – J.M. RASMUSSEN, «*Hazon Gabriel*: A Display of Negligence», in *BASOR* 384(2020), 69-76.

²³ The other parts are the *Book of Watchers* (1 *Enoch* 1-36), the *Astronomical Book* (or *Book of the Heavenly Luminaries*) (1 *Enoch* 72-82), the *Book of Dream Visions* (1 *Enoch* 83-90), and the *Epistle of Enoch* (1 *Enoch* 91-108).

the early first century CE)²⁴ or a few decades later.²⁵ Either way, the *Parables* date from a period before the Great Jewish Revolt and the destruction of the Temple, to which the text does not refer. The implications of this dating with respect to the figure of the «Son of Man» are discussed in §3, below.

2 Enoch (or *Slavonic Enoch*) was written in Greek but survives only in two Slavonic recensions and a few Coptic fragments.²⁶ Its date of composition can be inferred solely on its internal evidence. Many of the theological features of the book imply a date well after the Second Temple period. Some aspects, however, suggest that core parts of *2 Enoch* were written before the destruction of the Temple in 70 CE, whose existence it seems to presuppose. Either dating – pre-70 or post-136 CE – means that *2 Enoch* falls outside the parameters of our investigation.

Similarly uncertain is the *Testament of Abraham*. Its original language is Greek, in which it is preserved in two recensions, as well as in many versions and translations in other languages.²⁷ While there are good arguments to locate the origin of *Testament of Abraham* among the Greek-speaking Jews of Egypt, the date of its composition remains uncertain. The book's lack of hostility to Gentiles suggests that it was written before the Kitos War, which engulfed the Jewish populations of Egypt, Cyrenaica, and Cyprus. But it could have been composed at any time in the 150 years before that event.

More problematic still is the *Ascension of Isaiah*, whose date and compositional integrity have been much debated.²⁸ An older hypothe-

²⁴ G.W.E. NICKELSBURG – J.C. VANDERKAM, *1 Enoch 2: A Commentary on the Book of Enoch Chapters 37-82* (Hermeneia), Minneapolis 2012, 58-63, among many other studies.

²⁵ J.J. COLLINS, *The Apocalyptic Imagination*, New York 32016, 221.

²⁶ This general statement masks a very complicated manuscript tradition. See the papers in A.A. ORLOV – G. BOCCACCINI (edd.), *New Perspectives on 2 Enoch: No Longer Slavonic Only* (StJud 4), Leiden 2012.

²⁷ Cf. D.C. ALLISON JR., *The Testament of Abraham* (CEJL), Berlin 2003.

²⁸ See esp. J. KNIGHT, *The Ascension of Isaiah* (GAP), Sheffield 1995; P. BETTILOLO ET AL. (edd.), *Ascensio Isaiae: Textus* (CCSA 7), Turnhout 1995; E. NORELLI, *Ascensio Isaiae: Commentarius* (CCSA 8), Turnhout 1995; R. BAUCKHAM, *The Fate of the Dead: Studies on the Jewish and Christian Apocalypses* (NT.S 93), Leiden 1998, 363-390 («The Ascension of Isaiah: Genre, Unity and Date»), and the essays in J.N. BREMMER ET AL. (edd.), *The Ascension of Isaiah* (SECA 11), Louvain 2003. Generally speaking, I favour Enrico Norelli's views on the structure, composition history, setting, and purpose of the *Ascension of Isaiah*, but admit that the evidence supports alternative viewpoints. See the conversation between E. NORELLI, «The Political Issue of the Ascension of Isaiah: Some Remarks on Jonathan Knight's Thesis, and Some Methodological Problems», in

sis, now somewhat fallen out of favour, is that the *Ascension* is a Christian writing that contains a reworked Jewish apocalyptic text of the late first century CE called the *Martyrdom of Isaiah*. In its present form, though, the *Ascension of Isaiah* is a Christian text. As such, it is better to regard it as expressing the character of Christian apocalypticism of the late antique period (as discussed in §3, below) rather than reflecting Jewish apocalyptic speculation of the late Second Temple era.²⁹

Much uncertainty also surrounds the origin and date of *3 Baruch* (the *Greek Apocalypse of Baruch*). The text, which was composed in Greek, survives in late manuscripts and in Slavonic translation. As it presently stands, *3 Baruch* is a Christian text. The older view is that it preserves an apocalypse that was composed in the late Second Temple era.³⁰ But whether this apocalypse was a Christian composition or a Diasporic Jewish text from Egypt is impossible to determine. Martha Himmelfarb argues that *3 Baruch* should be considered a Christian composition that was written towards the end of the fourth century.³¹

Finally, although the notional universe of the Qumran *yahad* (community) was apocalyptic,³² none of the sectarian writings that were discovered in the Dead Sea caves and other sites falls within the chronological boundaries of our investigation, since the *yahad* did not survive the Great Jewish Revolt.³³

D. WARREN – A. GRAHAM BROCK – D. PAO (edd.), *Early Christian Voices in Texts, Traditions, and Symbols: Essays in Honor of François Bovon* (BIS 66), Leiden 2003, 267-279, and KNIGHT, «The Political Issue of the *Ascension of Isaiah*: A Response to Enrico Norelli», in *JSNT* 35(2013), 355-379.

²⁹ Following R. BAUCKHAM, «How the Author of the *Ascension of Isaiah* Created Its Cosmological Version of the Story of Jesus», in *The Ascension of Isaiah* (SECA 11), Louvain 2003, 23-45 at 24.

³⁰ D.C. HARLOW, *The Greek Apocalypse of Baruch (3 Baruch) in Hellenistic Judaism and Early Christianity* (SVTP 12), Leiden 1996, 77-108.

³¹ M. HIMMELFARB, «*3 Baruch* Revisited: Jewish or Christian Composition and Why It Matters», in *ZAC* 20(2016), 41-62. Against this view, see J.J. COLLINS, «Pseudepigrapha between Judaism and Christianity: The Case of *3 Baruch*», in *The Old Testament Pseudepigrapha: Fifty Years of the Pseudepigrapha Section at the SBL* (EJL 50), Atlanta, GA 2019, 309-330.

³² It is likely that there were more than one «Qumran community» in the 150-odd years of existence. This fact does not inform the purposes of the present paper.

³³ Thematic and survey studies of Jewish apocalyptic texts of the Second Temple era often include the *Apocalypse of Zephaniah* and the *Testaments of the Twelve Patriarchs* in their discussion. In their present forms, however, both works are products of late-antique Christianity. Several other late-antique or early mediaeval apocalyptic works are incorrectly dated to the Second Temple period in the first volume of J.H. CHARLESWORTH (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, New York 1983.

As for the New Testament, all the genuine Pauline letters predate the Great Revolt and so are excluded from our investigation.³⁴ Included in it are the four Gospels and Acts, assuming that Mark is the earliest Gospel and the eschatological discourse of Mark 13 echoes the destruction of Jerusalem Temple in 70 CE. Of the other letters, most significant from the perspective of apocalyptic content are Hebrews, which likely predates the Temple's destruction (and thus is excluded), and 2 Thessalonians, which postdates it (and is included). Most importantly, the Revelation of John, the sole apocalypse in the New Testament and the final book of the Christian Bible, was written around 80-100 CE,³⁵ and most likely the years 95-96, making it an exact contemporary of the three great late apocalypses, *4 Ezra*, *2 Baruch*, and the *Apocalypse of Abraham*.

None of the earliest Christian writings outside the New Testament can be considered representative of late Second Temple apocalypticism. The *Gospel of Thomas* lacks an apocalyptic horizon. The *Shepherd of Hermas* is apocalyptic, but uncertainty about its structural unity and the composition dates of its parts cloud its place in the history of early Christian apocalyptic speculation.³⁶ One solution is to consider the *Shepherd* a composite document, with earlier «historical» material now incorporated in a document whose theological vocabulary reflects a time closer to the middle of the second century.³⁷ If so, the *Shepherd of Hermas* would attest the emergence of late-antique Christian apocalyptic speculation during the first decades of that century, alongside the *Ascension of Isaiah* and the first patristic writers.

Methodological Guidelines

Having identified the corpus of apocalyptic texts of the late Second Temple era, what can be said about their general character? How are they representative of evolutionary trajectories of the era and prompt-

³⁴ 1 Thessalonians, Galatians, 1 Corinthians, 2 Corinthians, Philippians, Philemon, and Romans.

³⁵ See the discussion in C.R. KOESTER, *Revelation. A New Translation with Introduction and Commentary* (AYB 38A), New Haven 2014, 71-79.

³⁶ See the discussion in C. OSIEK, *The Shepherd of Hermas: A Commentary* (Hermeneia), Minneapolis, MN 1999.

³⁷ For a recent overview of the issues, see D. BATOVICLI, «Apocalyptic and Metanoia in the *Shepherd of Hermas*», in *Apocrypha* 26(2015), 151-170.

ed by its historical events? Are the New Testament writings of the era representative of this character, and in what ways are they distinctive? This section proposes several guidelines by which these questions may be addressed.

– *Directly or indirectly, every apocalyptic theme, symbol, presumption, and expectation in the New Testament is rooted in the soil of the early Jewish apocalyptic tradition.*

The apocalyptic worldview emerged during the Maccabean Revolt (167-164 BCE) in response to the domestic policies of Seleucid king Antiochus IV Epiphanes.³⁸ The earliest apocalyptic writings date from those turbulent years, including the revelatory visions of Daniel 7-12,³⁹ the *Animal Apocalypse* (1 Enoch 85-90), and the *Apocalypse of Weeks* (1 Enoch 93,1-10 + 91,1-17). MT Daniel received its final, apocalyptic redaction not long before the Maccabean rededication of the Jerusalem Temple in early 164 BCE,⁴⁰ as probably did the *Book of Watchers*. The book of *Jubilees* was written a generation later, while other apocalyptic works, including the *New Jerusalem* text and the *Aramaic Levi Document*, likely date from the same era.

The appearance of the first apocalyptic texts in Judaism during the Maccabean Revolt was a unique event. In no other time or place did apocalyptic literature spontaneously develop. Every apocalyptic text, work of art, or community that has appeared in the twenty-two centuries since the Revolt may be traced back to this unique starting point.

This includes early Christian apocalyptic speculation. Various claims have been made about the «apocalyptic» nature of the biblical

³⁸ This statement presumes much, including a definition of «apocalyptic», on which see my thoughts in «Eschatology in the Early Jewish Pseudepigrapha and the Early Christian Apocrypha», 235-249.

³⁹ Although the main facts are not in dispute, the story of the composition of MT Daniel remains incompletely understood and many of its details are controversial, including the evolution of the book in view of the development of the apocalyptic worldview. Daniel 7 may predate the Maccabean Revolt by a few years. But both it and the visions of Daniel 8 and 9 acquired their full apocalyptic valence only with the addition of the final revelation of Daniel 10-12 and its expectation for post-mortem resurrection and judgment.

⁴⁰ This is presumed by the historical allusions and eschatological timetables in the revelatory visions and the integrity of the consonantal text in its Dead Sea manuscript copies, the earliest of which dates from the late second century BCE.

prophetic books, early Jewish wisdom literature, Persian-era Zoroastrianism, Ptolemaic-era Egyptian predictive texts, classical Greek writings, Ancient Near Eastern mantic literature, or the pre-Maccabean versions of the *Book of Watchers* and the *Astronomical Book*, with their revelation of heavenly secrets and the workings of the cosmos.⁴¹ None of these claims withstands critical enquiry.⁴² There is no evidence that the apocalyptic character of early Christianity derives from a source other than the Jewish apocalypticism that emerged in the second quarter of the second century BCE.

In short, although the Jewish apocalyptic tradition is not the only source of the ideas that appear in the New Testament books, it is the source of all their *apocalyptic* ideas.

– *The primary reference point of Second Temple apocalyptic texts, including those of the late Second Temple era, is scripture, apocalyptically construed.*

Although the apocalyptic texts of the Second Temple period do not usually quote from earlier writings directly,⁴³ most contain allusions to such writings or reorient their contents apocalyptically.⁴⁴ Examples include the book of *Jubilees*, which recasts the story of Genesis and the first part of Exodus within an apocalyptic framework, and the Revelation of John, which never quotes Daniel but draws heavily on it and on the biblical prophets. For some apocalyptic texts, though, explicit quotations of earlier writings are essential to their purposes and message. Most explicit are the Dead Sea *pesharim*,⁴⁵ but the Gospels and

⁴¹ The root issue, and the foundation for these hypotheses, is the many definitions of «apocalyptic». Input generates output – the bird must be seen in one’s mind before it is observed in the bush.

⁴² On the claim for the pre-Maccabean Enochic texts and its underlying rationale of equating apocalyptic cosmological speculation, see L. DiTOMMASO, «“Revealed Things” in Apocalyptic Literature», forthcoming in L. DiTOMMASO – M. GOFF (edd.), *Re-Imagining Apocalypticism: Apocalypses, Apocalyptic Literature, and the Dead Sea Scrolls* (EJL), Atlanta, GA 2022.

⁴³ Two exceptions to the rule are Daniel 9, which re-interprets Jeremiah’s prophecy that the Babylonian Exile would last 70 years, and 4 Ezra 12,2-4, which re-interprets the historical identity of the fourth and final kingdom of Daniel 2 and 7.

⁴⁴ On the categories «quotations» and «allusions», see G.K. BEALE, *Handbook on the New Testament Use of the Old Testament: Exegesis and Interpretation*, Grand Rapids, MI 2012, 29-36.

⁴⁵ Continuous *pesharim* like *Pesher Habakkuk* exegetically interpret a series of sequential citations of a single biblical book. Thematic *pesharim* such as 4QFlorilegium

most other books of the New Testament apart from Revelation also regularly quote earlier writings.

But what are these «earlier writings»? Remarkably, they are almost exclusively the books of the Hebrew Bible (as we know it).⁴⁶ The evidence is obvious in quotations and allusions in the *peshtarim*, the *Hodayot*, and other sectarian texts from the Dead Sea; in the *Parables of Enoch*, *4 Ezra*, and the other Jewish apocalyptic texts listed in §1 above; in the New Testament Gospels; in the letters of Paul; and in the Revelation of John. Although *Jubilees* presumes some Enochic themes, the book itself is a re-interpretation of the story of Genesis and the first part of Exodus. Apart from scripture, the only works to which the apocalyptic texts of the Second Temple period occasionally refer are the early Enochic booklets such as *Book of Watchers*, which the Dead Sea sectarians and, to a far lesser extent, the early Christians (cf. Luke 3,37; Heb 11,5; Jude 1,14-15) regarded as authoritative.

The apocalypticists of the Second Temple period almost never cite or allude to the apocalyptic writings of their contemporaries or from their immediate past.⁴⁷ This is not to deny the existence of multiple parallels among the apocalyptic texts of the late Second Temple era. But such parallels are more the result of their roots in a common social environment than direct borrowing. For all intents and purposes, the authors of these apocalyptic texts either were unaware of other Second Temple apocalyptic writings or, more probably, did not seem to find them relevant. For them, the sole source of past authority, which they re-interpreted according to their own circumstances, were the books of the Pentateuch, Psalms, and Prophets. It is no surprise that the literary output of the two apocalyptic communities of the Second Temple period, the Qumran *yahad* and earliest Christianity, are in full

(4Q174) consist of eclectic citations of biblical passages on a single theme or idea. In this respect the *peshtarim* are forerunners to the later Jewish *meforshim* and the Christian commentaries on biblical books.

⁴⁶ Not every book of the Jewish scriptures/Old Testament is quoted or cited with equal frequency in the apocalyptic writings of the Second Temple period. Most common are the Pentateuch, the prophetic books of Isaiah, Jeremiah, and Ezekiel, and the Psalms and Daniel, both of which were considered prophetic works. It is in this context that one should appreciate the relatively high number of manuscripts containing portions of text from the early Enochic booklets (excepting the late *Parables*) that were recovered the Dead Sea caves.

⁴⁷ The literary affiliation between *4 Ezra* and *2 Baruch* (above, §1) is one of the rare exceptions to this rule.

dialogue with scripture to the exclusion of other writings, again excepting the earliest Enochic booklets.

– *Whereas the apocalyptic perspective was not universally accepted in Judaism in the Second Temple period, Christianity was an apocalyptic religion from inception.*

A survey of Second Temple Jewish literature that focuses on the apocalyptic texts reveals two cardinal facts. First, the chronological distribution of these texts is not uniform. Most of the robustly historical-type apocalyptic writings of the period were composed or received their final, apocalyptic redaction either during the Maccabean Revolt and its immediate aftermath or in the late Second Temple era. Put another way, the two great periods of Jewish rebellion against foreign rule generated the bulk of these kinds of apocalyptic writings.

Second, the outlook of most Jewish writings of the period is not apocalyptic but Deuteronomistic. The Deuteronomistic worldview, or «pattern», as George Nickelsburg calls it,⁴⁸ stresses fidelity to the Torah-observant way of life, with all its covenantal presumptions. Its theology of history positions God in a covenantal relationship with his chosen people, Israel, whose fortunes rise and fall in proportion to their collective fidelity to its laws.⁴⁹ In the Deuteronomistic pattern, salvation and divine justice occur within the bounds of history and in the course of human lifespans. Individuals will be rewarded in their lifetimes (cf. the court-tales of Daniel and Esther) and Israel will prosper (cf. the Deuteronomist History) if they remain righteous and keep the Law. This soteriology also underwrites the eschatology of the prophetic books, although late examples such as Joel and Ezekiel 40–48 contain supra-historical expectations that influenced apocalyptic eschatology and its underlying worldview.

The apocalyptic worldview radically differs from the Deuteronomistic. Although it is clearly rooted in a «matrix» of earlier tradi-

⁴⁸ G.W.E. NICKELSBURG, «Torah and the Deuteronomistic Scheme in the Apocrypha and Pseudepigrapha», in M. KONRADT – D. SANGER (edd.), *Das Gesetz im frühen Judentum und im Neuen Testament: Festschrift für Christoph Burchard zum 75. Geburtstag* (NTOA 57), Göttingen 2006, 222–235.

⁴⁹ G. VON RAD, «Die deuteronomistische Geschichtstheologie in den Königsbüchern», in *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (TB 8), Munich 1958, 189–204; and J.D.W. WATTS, «Deuteronomistic Theology», in *Review and Expositor* 74(1977), 321–336.

tions including the biblical prophets,⁵⁰ the apocalyptic perspective is not merely a fusion of old ideas and traditional expectations. Instead, the first apocalyptic texts such as the revelatory visions of Daniel 7–12 proposed a strikingly new understanding of time, space, and existence that overthrew conventional notions of history, salvation, justice, and human destiny. Divine justice is understood to be retributational in both the Deuteronomic and the apocalyptic perspectives.⁵¹ But apocalyptic eschatology differs from the Deuteronomic-prophetic expectations for the future in its supra-historical and other-worldly dimensions, including the hope for a unique and general resurrection of the dead and a final judgment.⁵² In the apocalyptic perspective, justice and salvation occur outside the bounds of history and the limitations of this world, beyond the limits of normal human time and space.

The apocalyptic worldview never superseded the Deuteronomic pattern in the Jewish world during the Second Temple period.⁵³ The evidence is plain. The pre-Roman (pre-63 BCE) books of the Apocrypha, which constitute the bulk of that corpus, are devoid of apocalyptic ideas or expectations.⁵⁴ Apocalyptic speculation outside Palestinian Judaism is rare until the late Second Temple era. Acts 23,8 reports that, in contrast to the Pharisees, the Sadducees «say that there is no resurrection, or angel, or spirit» (cf. Jos., *Ant.* 18.12-17, *BJ* 2.163-166), indicating a plurality of beliefs on this key apocalyptic expectation. These are just a few examples of the enduring plurality of religious ideas throughout Second Temple Judaism. Jonathan Klawans sums up this plurality well: «If all ancient Jews were compatibilists of one sort or another», he asks, «with whom was Ben Sira arguing?»⁵⁵ «Arguing» is

⁵⁰ On this background «matrix», see COLLINS, *Apocalyptic Imagination*, 28-46.

⁵¹ W.S. TOWNER, «Retributational Theology in the Apocalyptic Setting», in *Union Seminary Quarterly Review* 26(1971), 203-214 at 205: «Like it or not, there is a notion of divine retribution in the Old Testament which presents God as one who intervenes in human affairs to punish those who anger him».

⁵² The earliest expressions are Daniel 12 and *1 Enoch* 22–25; cf. C.D. ELLEDGE, *Resurrection of the Dead in Early Judaism 200 BCE – CE 200*, Oxford 2017.

⁵³ Although the Deuteronomic and apocalyptic theologies of history are notionally incompatible, the ongoing tension between the centripetal pull of received tradition (Deuteronomic) and the centrifugal push of evolution as a response to change (apocalyptic) prompted several attempts to harmonize them, notably *Jubilees*, the *Psalms of Solomon*, and *2 Baruch*.

⁵⁴ L. DiTOMMASO, «The Apocrypha and Apocalypticism», in *The Oxford Handbook of the Apocrypha*, Oxford 2021, 219-252.

⁵⁵ J. KLAWANS, *Josephus and the Theologies of Ancient Judaism*, Oxford 2012, 60.

not too strong a word: Daniel 9⁵⁶ and 4 *Ezra*⁵⁷ are deliberate attempts to convince their audiences of the superiority of the apocalyptic theology of history over the traditional Deuteronomic patterns as a way of understanding the mechanics of divine salvation and justice.

Christianity, by contrast, was an apocalyptic religion from the very beginning. The New Testament books were written by many hands over a span of perhaps six or seven decades, in multiple settings, and are concerned with many topics besides the culmination of history. Yet each book is integrally informed by the conviction that Jesus of Nazareth is the promised Messiah by the expectation of Christ's imminent return, and by the hope for the general resurrection of the dead and final judgment of individuals. Even though New Testament Christianity embraces far more than apocalyptic speculation, apocalyptic was truly the «mother» of all Christian theology.⁵⁸

– *In its essential character, although not in every characteristic, New Testament apocalyptic speculation is a species of Second Temple Jewish apocalyptic speculation.*

Apocalyptic literature can be approached on multiple levels. On one level, each text may be appreciated as an individual literary artefact with unique literary features. The apocalyptic elements of the Gospel of Matthew are dissimilar from those of the Revelation of John. Even two closely related texts such as 4 *Ezra* and 2 *Baruch* disagree in their contents, structure, and purposes. Such diversity stems from the fact that the purpose or «message» of each text is informed by the specific circumstances of its intended audience and driven by its unique requirements.

On another level, apocalyptic literature is an expression of the time and place and in which it was composed. For this and other reasons, Matthew, Revelation, and the other books of the New Testament exhibit a basic similarity in the tenor of their apocalyptic speculation that differs, for example, from that of *Pesher Habakkuk*, the *Hodayot*, and

⁵⁶ L. DiTOMMASO, «Deliverance and Justice: Soteriology in the Book of Daniel» in D.M. GURTNER (ed.), *This World and the World to Come: Soteriology in Early Judaism* (LSTS 74), New York 2011, 71-86.

⁵⁷ DiTOMMASO, «Who is the I of 4 *Ezra*?», and GORE-JONES, «Unity and Coherence of 4 *Ezra*».

⁵⁸ So E. KÄSEMANN, «Die Anfänge christlicher Theologie», in *ZThK* 57(1960), 162-185.

the other sectarian writings of the Dead Sea Scrolls. In other words, the presumptions, features, and expectations of early Christian apocalyptic speculation identify it as a distinctive species of early Jewish apocalyptic speculation,⁵⁹ in the same way that the sectarian apocalyptic literature of the Qumran *yabad* is also a species of the same genus.

On still yet another level, however, the apocalyptic writings of the late Second Temple era – Jewish and Christian alike – display a general homogeneity that differs from the tenor of earlier phases in the history of apocalypticism. The two main causes, which are essentially interdependent, are i) the evolution of apocalyptic speculation during this era, notably with respect to the development of certain themes and expectations, and ii) the historical events and their knock-on religious changes that define the seven decades of the era. It is to this topic that we now turn.

Apocalyptic Speculation in the Late Second Temple Era and the New Testament

The catastrophic failure of the Great Revolt against Rome and the destruction of Jerusalem and the Second Temple in 70 CE was a defining event in Jewish history. An identical sequence of events had occurred six centuries earlier, with the Babylonian destruction of Jerusalem and the First Temple, followed by the Exile in Babylon. The historical parallels did not escape the apocalyptic writers of the immediate post-70 era.

As noted, *2 Baruch* and *4 Ezra* are set in the Babylonian period. The fictional backdrop is meant to locate their intended audiences in an analogous historical context, one where God's saving hand in history had already occurred. The message of these texts, that God would once again deliver Israel from exile, was reinforced by the pseudonymous attribution to Baruch and Ezra, revered figures from Babylonian times. The Revelation of John likewise deploys «Babylon» as a code-word for Rome. The sequence of Roman Emperors that is implied in the book's sole historical review in chapter 17 is analogous to the sequence of Emperors in the famous «Eagle Vision» of *4 Ezra* 11-12. In addition, the historical review in both texts is immediately followed by a vision of the destruction of the hated, oppressive kingdom.

⁵⁹ The analogy with biological categories is meant to be illustrative; the point does not stand or fall on it.

In 4 *Ezra* (11,38-46;12,10-12), the kingdom is identified as the fourth and final world-kingdom of Daniel's vision (Daniel 2 and 7).⁶⁰ In *SibOr* 4.102-151, the Danielic four-kingdom schema was updated by a fifth kingdom, which was again identified with Rome.⁶¹ In his *Antiquities of the Jews* (10.208-210), Flavius Josephus all but explicitly identifies the fourth kingdom with Rome.⁶² In both the Jewish and the Christian apocalyptic writings of the era, Rome is depicted as the embodiment of the evil empire. It is corrupt and corrosive, greedy and insatiable, a state whose political and economic power over the world is contrasted with the true power of the Kingdom of Heaven. It is both the external enemy, the vilest oppressor and murderer, and the internal enemy, the source of temptation. The internal threat was typically phrased in terms of turning towards idolatry, as in the *Apocalypse of Abraham* and *Sibyline Oracles* 4 and 5, and the threat of conversion back to paganism.

The ramifications of the failure of the Great Revolt also transformed the notional universe of the early Christians. Although it remains an open question as to whether it or the failure of the Bar Kokhba Revolt had the more lasting effect on the «parting of the ways» between Jews and Christians,⁶³ the loss of the Temple stands behind the Gospel of Mark⁶⁴ and other New Testament writings that retrospectively sought to distance the message of Jesus from its Jewish roots. In addition, in uprooting the locus of hieratic worship of YHWH in Jerusalem, the destruction of the Temple forever disengaged the gaze of Gentile Christianity from its Palestinian Jewish origins and established the foundation for the budding Christian doctrine of supersessionism.

⁶⁰ See now the most recent study of the four-kingdom schema in the Second Temple period, N. SHARON, «Jewish Literature», in K. BERTHELOT (ed.), *Reconsidering Roman Power: Roman, Greek, Jewish and Christian Perceptions and Reactions* (Collection de l'École française de Rome 564), Rome 2020, 37-60.

⁶¹ See further O. STEWART LESTER, «The Four Kingdoms Motif and Sibylline Temporality in Sibylline Oracles 4», in A. PERRIN – L. STUCKENBRUCK (edd.), *Four Kingdoms Motifs before and beyond the Book of Daniel* (TBN 28), Leiden 2021, 121-141.

⁶² L.H. FELDMAN, «Prophets and Prophecy in Josephus», in *JTS* n.s. 41(1990), 386-422.

⁶³ See the discussion in J.C. PAGET, «Jewish Revolts and Jewish-Christian Relations», in J. SCHWARTZ – T.M. TOMSON (edd.), *Jews and Christians in the First and Second Centuries: The Interbellum 70–132 CE* (CRINT 15), Leiden 2017, 276-306.

⁶⁴ One need not agree with J. MARCUS's hypothesis of the origin of Mark in Roman Syria to accept his points on the wide-ranging influence of the Great Revolt on the theology of the Gospel; see «The Jewish War and the *Sitz im Leben* of Mark», in *JBL* 111(1992), 441-462.

As George W.E. Nickelsburg states, the «desolation of Zion» after 70 CE was both «a cause for Jewish grief and the grounds for Christian self-rightness».⁶⁵

The calamitous effects of the Great Revolt also signal the first step in the disappearance of the distinctions between the focus of apocalyptic imagination in Palestinian and Diasporic Jewish milieus. In their historical-eschatological focus, identity-maintaining purpose, and messages of consolation and exhortation, the Diasporic *Sibylline Oracles* 4 and 5 of the late first century CE stand far closer to their Palestinian literary contemporaries of *4 Ezra* and *2 Baruch* than the second century BCE *Sibylline Oracles* stand to their contemporaries Daniel and the *Animal Apocalypse*. This is hardly a manufactured comparison: as noted, the revelatory tenor of the Jewish writings of the late-Second Temple era is strongly historical-eschatological and motivated by the same, general kind of external, imminent threat to group identity. The relatively high degree of similarity among the Jewish apocalyptic texts after 70 CE reflects the fact that Judaism had become a wholly Diasporic religion. It also marks the start of the homogenization of eschatological speculation that is a hallmark of Rabbinic Judaism.

One example of this process of loss of eschatological diversity is the anticipation for the New Jerusalem.⁶⁶ The hope for a new city of the future is rooted in the prophetic books, where it is expressed along two major axes that often but not always overlapped. The first axis distinguishes between the expectation for the idealised Jerusalem (a repaired and restored version of the historical city, with its irregular walls and historical features) and the ideal Jerusalem or Temple (a monumental imaginary structure, with straight walls, regular gates, and a square or rectangular shape). The second axis differentiates between the New Jerusalem or New Temple that already exists on Earth and a pre-existent heavenly structure that descends to Earth.

The early apocalyptic writers inherited both axes, but after the destruction of the Temple and city in 70 CE the main line of the expecta-

⁶⁵ G.W.E. NICKELSBURG, «A New Testament Reader's Guide to *2 Baruch*: Or a *2 Baruch* Reader's Guide to the New Testament», in HENZE – BOCCACCINI (edd.), *Fourth Ezra and Second Baruch*, 271-293 at 274.

⁶⁶ L. DITOMMASO, «La Nouvelle Jérusalem et le nouveau Temple dans la littérature apocalyptique du judaïsme antique», in D. HAMIDOVIĆ – S.C. MIMOUNI – L. PAINCHAUD (edd.), *La "sacerdotalisation" dans les premiers écrits mystiques juifs et chrétiens. Actes du colloque international tenu à l'Université de Lausanne du 26 au 28 octobre 2015* (Judaïsme ancien et origines du christianisme 22), Turnhout 2021, 133-144.

tion became the pre-existent, heavenly cities of monumental stature. As mentioned, *4 Ezra* anticipates the pre-existent heavenly city. *2 Baruch*, reflecting the overall attempt of its author to harmonise the covenantal tradition with the apocalyptic worldview, anticipates the pre-existent heavenly Temple (*2 Baruch* 4.3). Hence the great golden city that descends from Heaven in Revelation 21-22 must be understood as part of this developmental trajectory. Although rooted in older expectations such as Ezekiel 40-48, the New Jerusalem of Revelation is representative of the new tenor of extra-terrestrial anticipation for the expected abode of the Elect that were prompted by the events of 70 CE.

Another feature of apocalyptic speculation after 70 CE was an increasing focus on messianic expectation. This is not to insist that the Great Revolt led to a heightened sense of messianic expectation. The hope for a messianic figure, which could be expressed along several lines, is a regular element of both the prophetic and apocalyptic writings.⁶⁷ It is also clear that, despite its singular importance in the New Testament Gospels, the eschatological deployment of the term «Son of Man» predates the Great Revolt in both its Jewish (*Parables of Enoch*) and Christological applications.⁶⁸ That said, the expectation for a messianic figure gradually became the focus of Jewish apocalyptic speculation by the late Second Temple era. During these decades, the figure underwent a shift to a fully heavenly redeemer character that plays a central role in *4 Ezra*, *Sibylline Oracle* 5 and Revelation (1,13; 14,14). This shift, coupled with the emphasis on the idealised heavenly New Jerusalem, underscored the conviction that the power of Rome was so overwhelming and universal in this world that justice and salvation could come only from Heaven itself.

The Antichrist is another eschatological figure that was thrust into the foreground in the apocalyptic writings of the late Second Temple era. Debate rages over the origins of the figure and its exact nature in

⁶⁷ On this well-trodden subject, see J.J. COLLINS, *The Scepter and the Star: Messianism in Light of the Dead Sea Scrolls*, Grand Rapids, MI 2010; D. HAMIDOVIĆ – X. LEVIEILS – C. MÉZANGE (edd.), *Encyclopédie des messianismes juifs dans l'Antiquité*, Turnhout 2017, and M. NOVENSON, *The Grammar of Messianism: An Ancient Jewish Political Idiom and Its Users*, Oxford 2017.

⁶⁸ See B.E. REYNOLDS, *The Apocalyptic Son of Man in the Gospel of John* (WUNT 2.249), Tübingen 2008; L.W. WALCK, *The Son of Man in the Parables of Enoch and in Matthew* (JCTCRS 9), London 2011, and the essays in G. BOCCACCINI (ed.), *Enoch and the Messiah Son of Man: Revisiting the Book of Parables*, Grand Rapids, MI 2007.

the Second Temple period.⁶⁹ While the fully fleshed, three-dimensional figure of the Antichrist as the eschatological opponent of the persecuted righteous in the last days is a construct of the Christian writers of late antiquity, many of the elements that went into its fabrication became prominent during the late Second Temple era. One element is the trope of the political tyrant of the end-time, which has its roots in the revelatory visions of Daniel 7–12 and other Maccabean-period apocalypses. The trope would later be refined in the eschatological figure of Nero redivivus, which plays a prominent role in the *Sibylline Oracles* of the post-70 CE era (4.119-124, 137-139; 5.28-34, 137-51, 214-227, 361-371). Another element is the idea of antichrist (or antichrists) as an enemy (or enemies) of Christ and thus of Christians and of true Christian doctrine (2 Thess 2,1-10; 1 John 2,18.22, 4,2-3; 2 John 1,7). Standing behind this element is the figure of the «false prophet», which appears in the Dead Sea Scrolls and the Gospels (Mark 13,22; Matt 24,24).

Questions about the origin of evil as a metaphysical power in the world appeared early in the history of apocalyptic speculation. Several theories soon emerged. One was that evil entered the world through the sin of Adam (and Eve) in the Garden of Eden (cf. Sir 25,34, which is not apocalyptic). Another, which is related in the Enochic *Book of Watchers*, is that evil is the result of the impious actions of the rebellious angels (or Watchers). A third explanation is that God had embedded the spirits of truth and deceit in humans (1QS iii-iv), and that these two spirits or powers governed the world. A fourth interpretation, which is not inconsistent with any of the others, ascribes the existence of evil and its effects to demons⁷⁰ or to their monarch, Satan.⁷¹

⁶⁹ G.C. JENKS, *The Origins and Development of the Antichrist Myth* (BZNBW 59), Berlin 1991; L.J. LIETAERT PEERBOLTE, *The Antecedents of Antichrist. A Traditio-Historical Study of the Earliest Christian Views on Eschatological Opponents* (JSJ.S 49), Leiden 1996; G.W. LOREIN, *The Antichrist Theme in the Intertestamental Period* (JSP.S 44), London 2003, and two new studies: M. KUSIO, *The Antichrist Tradition in Antiquity* (WUNT 2.532), Tübingen 2020; and S. MALIK, *The Nero-Antichrist: Founding and Fashioning of a Paradigm*, Oxford 2020.

⁷⁰ The parallel interest in angels also intensified during this era; see, K. BENDORAITIS, «Apocalypticism, Angels, and Matthew», in B. REYNOLDS – L. STUCKENBRUCH (edd.), *The Jewish Apocalyptic Tradition and the Shaping of the New Testament*, Minneapolis, MN 2017, 31-51; and, in the same volume, K. PFREMMER DE LONG, «Angels and Visions in Luke-Acts», 79-107.

⁷¹ R.E. STOKES, *The Satan: How God's Executioner Became the Enemy*, Grand Rapids, MI 2019.

By the first century CE, the concept of the «original sin» of Adam became the predominant explanation for the existence of evil in the world, in tandem with the rise of Satan as the avatar of evil. The idea of Adam's sin certainly plays a role in Paul's thought (1Cor 15,22; Rm 5,18). The apocalyptic writings of the late Second Temple era further strengthened the idea, whose centrality later emerged in the patristic writers. Two texts are key. According to *4 Ezra*, Adam's evil heart had opened the door to sin (3,21-22). «O Adam», exclaims Ezra, «what have you done? For though it was you who sinned, the fall was not yours alone, but ours also who are your descendants» (7,118). These words are paralleled in *2 Baruch*: «O Adam, what did you do to all who were born after you?» (48.42).⁷² Its author, though, is more hopeful about the ongoing relevance of human free will in the deterministic apocalyptic system, adding that each person is the Adam of his own soul (54,15).

Coda

Jeremiah prophesised that the Babylonian Exile would last seventy years (Jer 25,11-12; 29,10). By strange coincidence, this is precisely the length of the late Second Temple era, from the start of the Great Revolt in 66 CE to the end of the Bar Kokhba Revolt in 136. No doubt the Jewish apocalypticists of the era, recalling Cyrus the Great and his famous Edict, which allowed the exiles to return from Babylon (2 Chr 36,22-23; Ezra 1,1-4), hoped that God would once again bring forth a messianic figure and deliver his people from exile. This time, though, God's messianic agent would be heavenly and pre-existent, and salvation and justice would occur not within history but at the end of history.

Things turned out differently, however. The exile did not end after seventy years; in fact, it lasted for another eighteen centuries. In Judaism, the failure of Bar Kokhba Revolt quenched robust apocalyptic speculation for the next four or five centuries. During this period, the Rabbis did not generate a single apocalypse or stand-alone apocalyptic text, nor to our knowledge did they preserve the rich heritage of Second Temple apocalyptic writings except Daniel, which was already

⁷² A.J.F. KLIJN, «2 (Syriac Apocalypse of) Baruch», in *The Old Testament Pseudepigrapha. Volume 1: Apocalyptic Literature and Testaments*, New York 1983, 615-652 at 637.

embedded in scripture. While the eschatological horizon did not vanish in Rabbinic-era Judaism, it was seconded by other concerns and oriented by a general messianic utopianism.⁷³

The character of apocalyptic speculation in Christianity also shifted radically during the first decades of the second century. Rome was still the enemy and would remain one intermittently for the next two centuries. But Christians lived in a Roman world and benefitted from its great gifts while fully aware of its great evils. As in Rabbinic Judaism, robust apocalyptic speculation of the historical-predictive kind virtually disappeared in late-antique Christianity,⁷⁴ although for different reasons. Unlike Rabbinic Judaism, Christian apocalyptic speculation became almost totally otherworldly in its character, its attention focused on the origin and nature of evil in the world, the fate of the soul after death, and the levels and occupants of the heavenly and infernal realms.⁷⁵ This shift in character occurred at different times and in different places, since Christianity had already spread across the vast Empire, and was due as much to profound social changes in Christianity and across the Empire more generally as it was to literary transmission from point to point.

LORENZO DITOMMASO
Concordia University Montréal
L.DiTommaso@concordia.ca

⁷³ L.H. SCHIFFMAN, «Messianism and Apocalypticism in Rabbinic Texts», in *The Cambridge History of Judaism. Vol. IV, The Late Roman-Rabbinic Period*, Cambridge 2006, 1053-1072; J.R. LABENDZ, «Rabbinic Eschatology: Complexity, Ambiguity, and Radical Self-Reflection», in *JQR* 107(2017), 269-296; and J. COSTA, «Littérature apocalyptique et judaïsme rabbinique: le problème de la *bat qol*», in *RÉJ* 169(2010), 57-96 (première partie), and *JAAJ* 6(2018), 83-174 (deuxième partie).

⁷⁴ Late antiquity as a historical period is usually taken as extending from the late second century or the Diocletian reforms of the third centuries to the rise of Islam in the seventh and eight centuries. However, the character of apocalyptic speculation underwent another radical shift in the late-fourth and fifth centuries, transitioning into the common mediaeval apocalyptic tradition; see further the papers in L. DITOMMASO – C. MCALLISTER, (edd.), *The Mediaeval Apocalyptic Tradition: From the Twilight of the Roman Empire to the Dawn of Early Modern Europe*, Cambridge 2023 (expected).

⁷⁵ On the distinctive character of late-antique apocalypticism, see my preliminary thoughts in «Il genere “apocalisse” e l’“apocalittico” nella tarda antichità», in *Rivista di storia del cristianesimo* 17(2020), 73-99.

Parole chiave

Apocalittica – Secondo Tempio – Apocrifi – Nuovo Testamento

Keywords

Apocalypticism – Second temple – Apocrypha – New Testament

Sommario

Il contributo discute le caratteristiche della riflessione apocalittica nella fase tardiva del periodo del Secondo Tempio, dalla grande rivolta giudaica (66-73 CE) alla rivolta di Bar Kokhba (132-136 CE). Questo periodo rappresenta il capitolo finale dell'apocalittica nell'epoca del Secondo Tempio e l'ultimo periodo dell'antichità classica in cui gli scritti apocalittici giudaici e cristiani mostrano una relativamente stretta omogeneità.

La prima sezione passa in rassegna il *corpus* degli scritti apocalittici della fase tardiva del periodo del Secondo Tempio. La seconda sezione propone alcune linee metodologiche per valutare questi scritti nel loro insieme, come testimonianze di un comune ambiente culturale, piuttosto che come testi singoli. La sezione finale presenta alcune caratteristiche principali dell'apocalittica del tardo Secondo Tempio, alla luce degli scritti del Nuovo Testamento di quel periodo.

Summary

This paper discusses the contours of apocalyptic speculation in the late Second Temple era, from the Great Jewish Revolt (66-73 CE) to the Bar Kokhba Revolt (132-136 CE). This era represents the final chapter of apocalypticism in the Second Temple period and the last time in classical antiquity when Jewish and Christian apocalyptic writings exhibit a relatively close homogeneity. The first section of this paper surveys the *corpus* of apocalyptic writings of the late Second Temple era. The second section proposes methodological guidelines by which these writings may be evaluated in their totality, as expressions of a common cultural environment, rather than as individual texts. The third and final section considers some of the main features of late Second Temple apocalypticism in view of the New Testament writings of the era.

Doppio uso della locuzione ועתה quale espediente retorico nei discorsi dell'Antico Testamento

*Al Professor Jean Louis Ska SJ
con gratitudine*

Introduzione

Ogni opera d'arte espressa con la parola (che sia *prosa* o *poesia*) è caratterizzata da un contenuto (*res*) e da una forma (*verba*).¹ Nell'Antico Testamento troviamo un gruppo di discorsi che, nonostante la diversità di contenuto, è caratterizzato da una forma molto simile. Tra le più di duecento ricorrenze di ועתה nell'Antico Testamento, se ne distinguono alcune, nelle quali questa locuzione avverbiale ricorre due volte all'interno dello stesso discorso. Questo fenomeno riguarda una ventina di testi: Gen 44,18-34; 45,4b-13; Es 3,7-10; Gs 22,2-5; Rt 3,10-13; 1Sam 24,18-22; 26,18-20; 2Sam 2,5-7; 19,10-11; 1Re 5,17-20 (cf. 2Cr 2,2-9); 8,23-53 (cf. 2Cr 6,14-42); 18,9-14; 1Cr 29,10-19; 2Cr 2,11-15; 28,9-11; Esd 10,2-4; Dn 9,4-19. Inoltre, possiamo trovare altri quattro testi in cui la particella ועתה viene usata ben tre volte: Gs 14,6-12; 1Sam 25,24-31; 2Sam 7,18-29 (cf. 1Cr 17,16-27) ed Esd 9,6-15.

L'uso di questa locuzione nell'Antico Testamento non è stato molto studiato,² e a maggior ragione mancano ricerche³ sulla costruzio-

¹ Cf. H. LAUSBERG, *Handbook of Literary Rhetoric. A Foundation of Literary Study*, Leiden 1998, 26.

² Cf. H.A. BRONGERS, «Bemerkungen zum Gebrauch des adverbialen ועתה im AT», in *VT* 7(1965), 290; A. LAURENTIN, «We'attāh – kai nun. Formule caractéristique des textes juridiques et liturgiques», in *Bib* 45(1964), 168-197; E. JENNI, «Zur Verwendungen von 'attā "jetzt" im AT», in *ThZ* 28(1972), 5-12.

³ Diversi ricercatori, studiando i testi in cui ricorrono i discorsi con il doppio uso di ועתה, annotano semplicemente la doppia ricorrenza di questa locuzione avverbiale. Solo alcuni cercano di descrivere in qualche modo il fenomeno: cf. M. GREENBERG, *Understanding Exodus*, New York, NY 1969, 73-78. L'autore, studiando il discorso di

ne retorica del discorso in presenza di un doppio uso di ועתה. Inoltre, il doppio ועתה è stato utilizzato spesso come indizio di un'aggiunta o di diverse fonti. Lo studio, però, non incoraggia a seguire la via della *Literarkritik*. Nello stesso tempo il fenomeno solleva alcune domande: abbiamo a che fare con i discorsi a doppia conclusione? Perché è necessario usare due volte la stessa locuzione, articolando il discorso in più parti? Il fatto poi che l'uso del doppio ועתה riguardi un numero circoscritto di testi, solleva anche la domanda sulle caratteristiche comuni di questi discorsi e sul loro ambiente d'origine.

Il presente studio è quindi dedicato all'analisi retorica dei discorsi col doppio ועתה e consta di cinque parti distinte, tra loro complementari: la prima parte della ricerca, di carattere preliminare, è dedicata alla presentazione delle caratteristiche generali di questa locuzione avverbiale; la seconda parte riguarda il carattere «persuasivo» di questi discorsi; la terza parte consiste nell'analisi della funzione del doppio ועתה nella struttura dei discorsi analizzati, a confronto con la retorica classica; nella quarta parte, viene identificato l'ambito dei discorsi col doppio ועתה; infine, la quinta parte è dedicata all'importanza dell'argomentazione introdotta dal primo ועתה in uno specifico discorso, quello della richiesta del perdono (*deprecatio*), e alle origini di questo stragemma retorico che è l'uso del doppio ועתה.

Le caratteristiche della locuzione avverbiale ועתה nei testi dell'Antico Testamento

Prima di passare allo studio del doppio uso di ועתה nei discorsi dell'Antico Testamento, è utile prendere in considerazione alcune caratteristiche generali e le funzioni di questa particella nei testi biblici. L'avverbio ועתה comunemente viene tradotto con *adesso, ora, ciò nonostante, in futuro, d'ora innanzi*,⁴ ma in diversi contesti esso assume varie sfumature di significato,⁵ anche all'interno del discorso segnato dal doppio uso di ועתה, come ad esempio in Es 3,9-10: «Ed ora (ועתה), ecco il grido dei figli d'Israele è giunto fino a me, ed ho pure visto l'op-

Dio in Es 3,7-10, mette in rilievo i due versetti (9 e 10) che iniziano con ועתה e paragona la struttura conclusiva che essi creano con la struttura conclusiva della preghiera di Davide in 2Sam 7,28-29, in cui si ritrova lo stesso doppio uso di ועתה; oppure cf. G. FISCHER, *Jahwe unser Gott. Sprache, Aufbau und Erzähltechnik in der Berufung des Mose (Ex 3-4)* (OBO 91), Freiburg-Göttingen 1989, 122-134.

⁴ Cf. T. KRONHOLM, «ועתה», in *GLAT*, VII, 14.

⁵ BRONGERS, «Bemerkungen», 290.

pressione con cui gli Egiziani li opprimono. Or dunque (ועתה) va'; io ti mando dal faraone perché tu faccia uscire dall'Egitto il mio popolo, i figli d'Israele».

Si potrebbe dire che in questo brano l'avverbio possiede due serie di valenze semantiche. Da una parte, è un avverbio temporale (*ora*, ecc.) e, dall'altra, introduce una sfumatura logica: *or dunque, perciò, per cui*, come l'avverbio italiano *quindi*.

È singolare che la locuzione ועתה, pur ricorrendo frequentemente nei testi narrativi⁶ dell'Antico Testamento, non si trovi mai nel discorso indiretto delle sezioni narrative, ma sempre nelle parti in discorso diretto. La incontriamo perciò nei dialoghi, nei discorsi, negli oracoli e nelle preghiere. Bisogna anche osservare che ועתה non si colloca mai all'inizio assoluto del discorso, ma segnala sempre il momento di transizione tra alcune delle sue parti, portando peraltro l'orazione alla conclusione,⁷ che si presenta come la sua logica conseguenza.

In alcuni casi, quando il discorso si allontana dalla situazione discorsiva primaria, la locuzione ועתה serve per riportarlo all'origine,⁸ come ad esempio in 2Sam 7,18-29:⁹ Davide nella sua preghiera, per ben due volte, utilizzando la particella avverbiale ועתה (vv. 25 e 28), cerca di riportare il discorso, dopo il primo ועתה, al suo argomento centrale, che è la «promessa di Dio» (דבר). Nel v. 25, infatti, Davide ritorna al tema della «promessa di Dio» (דבר), di cui ha parlato all'inizio del suo discorso (vv. 19 e 21), ma dal quale si è allontanato riferendosi all'elezione di Israele e alla sua relazione con Dio. Per riportare il suo discorso al tema centrale, Davide ripete l'argomento insistendo sulla radice דבר: «E ora, o Signore Dio, la parola (דבר) che hai pronunciato (דבר) riguardo al tuo servo e alla sua casa rendila stabile per sempre, fa' come hai detto (דבר)».

⁶ Su 272 ricorrenze nell'Antico Testamento: in 1Sam 46x; Gen 40x; 2Sam 30x; 2Cr 39x; 1Re 23x; mentre sono più sporadiche le ricorrenze nei libri profetici e poetici: in Is 29x; nei Salmi 13x.

⁷ F. BROWN – S.R. DRIVER – C.A. BRIGGS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford 1955, 774. Gli autori vedono la funzione specifica di ועתה nell'introdurre la conclusione di un discorso: «drawing a conclusion, especially a practical one, from what has been stated: Gen 3,22 *and now* (since man has once been disobedient), lest he put forth his hand and take also of the tree of life, and eat, and live for ever».

⁸ Cf. KRONHOLM, «ועתה», 14.

⁹ Cf. J. ŁACH, *Księgi Samuela. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy* (PŚST 4/1), Poznań-Warszawa 1973, 377-378; C.E. MORRISON, *2 Samuel* (Berit Olam), Collegeville, MN 2013, 102-108.

Spesso ועתה è usato per introdurre una reazione a ciò che è stato affermato prima e in questo caso può avere il senso consecutivo: *perciò, ora, allora, dunque*, come ad esempio in Gen 3,22: «Il Signore Dio disse allora: “Ecco che l’uomo è diventato come uno di noi, conoscendo il bene e il male! E ora (ועתה) facciamo sì ch’egli non stenda la sua mano e non prenda anche l’albero della vita, così che ne mangi e viva in eterno!», oppure il senso avversativo: *tuttavia, eppure, ma*, come ad esempio in Is 64,6-7: «Tu ci hai nascosto la tua faccia, e ci lasci consumare dalle nostre iniquità. Tuttavia (ועתה), o Signore, tu sei nostro padre».¹⁰

B.T. Arnold¹¹ osserva che la particella ועתה di solito indica un cambiamento nel flusso del discorso senza però comportare una pausa nel tema. Di solito, questo cambiamento è accompagnato anche da uno spostamento temporale: quando la persona che parla riflette sul suo passato, ma si impegna sul presente o per il futuro; ad esempio in 1Re 12,7: «Allora il re Ioas chiamò il sacerdote Ieoiaha e gli altri sacerdoti, e disse loro: “Perché non restaurate quel che c’è da restaurare nella casa? Da ora in poi dunque (ועתה) non riceverete più denaro dalle mani dei vostri conoscenti, ma lo darete per i restauri della casa”».¹²

Se il discorso riguarda il passato o il futuro, la particella lo richiama a una collocazione temporale immediata, *adesso*, cioè lo orienta al momento presente dell’oratore o alla sua situazione attuale, come ad esempio in Gs 1,2: «Mosè, mio servo, è morto; or dunque alzati (ועתה), e attraversa questo Giordano».¹³ In questo caso la particella ועתה può indicare le circostanze del momento presente,¹⁴ quando introduce la constatazione del fatto accaduto (ad esempio in Mi 4,11: «Ora [ועתה] si sono riunite contro di te numerose nazioni»), oppure quando dichiara le indicazioni dell’oratore sul presente, come ad esempio in 2Sam 3,17-18: «Abner tenne questo discorso con gli anziani d’Israele: “Da tempo stavate chiedendo Davide come vostro re. E ora (ועתה) dovete agire”». In alcuni casi ועתה appare insieme con הנה che raddoppia l’affermazione del tempo presente (Es 3,9: «E ora, ecco, il grido dei figli d’Israele è giunto fino a me»).

¹⁰ Cf. KRONHOLM, «ועתה», 14-15; JENNI, «Zur Verwendungen», 10-12.

¹¹ Cf. B.T. ARNOLD – J.H. CHOI, *A Guide to Biblical Hebrew Syntax*, New York, NY 2003, 140.

¹² Si vedano anche altri esempi riportati dall’autore: Gen 3,22; Es 32,30.

¹³ JENNI, «Zur Verwendungen», 7-8.

¹⁴ BRONGERS, «Bemerkungen», 291-299.

Allo stesso modo, la particella *ועתה* può introdurre un punto di svolta nel discorso, quando indica il cambiamento della situazione che si contrappone al passato (Gen 32,11: «Col mio solo bastone io ho passato questo fiume, ma ora (*ועתה*) sono divenuto due accampamenti»). Un'altra sfumatura nella funzione di *ועתה* riguarda la situazione, in cui si introduce un cambiamento, che si estenderà al futuro (Gen 11,6: «Ecco ch'essi sono un sol popolo e un labbro solo è per tutti loro; questo è il loro inizio nelle imprese; d'ora innanzi (*ועתה*) tutto ciò che hanno meditato di fare non sarà loro impossibile»). La nostra locuzione avverbiale, come abbiamo accennato sopra, può funzionare anche come una congiunzione causale (Es 4,11-12: «Non sono forse io, il Signore? Or perciò (*ועתה*) va', e io sarò con la tua bocca e ti insegnerò ciò che dovrai dire»).

Riassumendo, la locuzione avverbiale *ועתה* può assumere diverse sfumature di significato in ragione del contesto in cui viene usata. Appare nel discorso diretto, in cui essa rivela il suo carattere transitivo e conclusivo, segnalando il passaggio da una a un'altra parte del discorso, portandolo al termine. Grazie al suo valore temporale può operare uno spostamento del racconto, inizialmente collocato in un momento passato, verso la situazione presente dell'oratore. La particella *ועתה* si presenta, quindi, come un efficace e versatile strumento retorico nell'articolazione del discorso.¹⁵

Carattere persuasivo dei discorsi col doppio *ועתה*

L'obiettivo di ogni oratore è di indurre gli altri ad adottare il suo punto di vista, ma ogni cultura sviluppa i suoi strumenti retorici, vale a dire delle tecniche di persuasione, delle figure di stile e di pensiero adatte allo scopo preposto. Infatti, una delle definizioni della retorica è *l'arte del persuadere*,¹⁶ ossia la capacità assunta a metodo di presentare ciò che in riferimento a ogni soggetto può essere convincente.¹⁷ Infatti, in ogni discorso col doppio *ועתה* possiamo osservare che l'oratore sceglie tra i concetti quelli più persuasivi, che possano legittimare la sua richiesta e orientare positivamente l'interlocutore, perché sia accolta la sua istanza. A questo punto si impone una domanda: perché il lo-

¹⁵ Cf. LAURENTIN, «We'attah – kai nun», 171; BRONGERS, «Bemerkungen», 290-291.

¹⁶ Cf. J.-N. ALETTI – M. GILBERT – J.-L. SKA – S. DE VULPILLIÈRES, *Lessico ragionato dell'esegesi biblica. Le parole, gli approcci, gli autori*, Brescia 2006, 85.

¹⁷ Cf. LAUSBERG, *Handbook of Literary Rhetoric*, §33.

cutore cerca le strategie persuasive più efficaci? Quale difficoltà trova nel presentare la sua richiesta? Si trova in una posizione inferiore, che crea distanza tra lui e il suo interlocutore, oppure la difficoltà proviene dalla particolarità della richiesta o dalle circostanze in cui egli si trova?

Inoltre, la persona da convincere non è solo l'interlocutore del discorso, bensì anche il lettore, che è il destinatario «reale» di tutto il racconto.¹⁸ Emerge quindi la domanda: quale è l'effetto di questi discorsi sul lettore? Qual è il messaggio per il lettore? Per cercare di rispondere a queste domande, vale la pena indicare tutti i testi studiati:

1) in Gen 44,18-34, Giuda per convincere il visir del faraone a far ritornare a casa Beniamino con i suoi fratelli e a lasciare lui come schiavo al posto del fratello minore (vv. 33-34), usa due argomenti forti dal punto di vista giuridico: la morte del padre se non vedrà Beniamino ritornare; il proprio giuramento a suo padre di essere il garante¹⁹ del ritorno di Beniamino (vv. 30-32); e il fatto che lui non vuol vedere una seconda volta il dolore del padre causato dalla perdita del figlio. Ricordiamo, però, che solo Giuseppe e il lettore sanno che il visir egiziano è proprio Giuseppe. Giuda, il pastore ebreo, non lo sa e quindi si rivolge al visir egiziano con un linguaggio aulico, ben consapevole della distanza che lo separa dal suo interlocutore. Inoltre, Giuda è uno dei fratelli accusati del furto. In questo discorso, Giuseppe viene a sapere per la prima volta che cosa accadde quando i fratelli sono tornati a casa dopo averlo venduto e come ha reagito suo padre. Emerge la domanda: qual è il messaggio per il lettore? A quali valori, attraverso il discorso di Giuda, l'autore vuole ricondurre il lettore? Giuda difende il valore della fratellanza che il lettore dovrebbe riconoscere come essenziale. Il discorso di Giuda è, infatti, un'accurata arringa in favore della fratellanza imperniata sul rispetto della figura del padre.²⁰

¹⁸ Cf. J.-L. SKA, «Sincronia: analisi narrativa», in H. SIMIAN-YOFRE (ed.), *Metodologia dell'Antico Testamento* (CSB 25), Bologna 2002, 163.

¹⁹ Cf. E. LIPINSKI, «עֶרֶב», in *GLAT*, VI, 1006-1012.

²⁰ Cf. G. WENHAM, *Genesis 16-50* (WBC 2), Dallas, TX 1994, 426-427; J.-L. SKA, «Judah, Joseph and the Reader (Gen 42:6-9 and 44,18-34)», in E. BLUM – W. JOHNSTONE – CH. MARKSCHIES (edd.), *Das Alte Testament – ein Geschichtsbuch? Beiträge des Symposiums "Das Alte Testament und die Kultur der Moderne" anlässlich des 100. Geburtstags Gerhard von Rads (1901-1971), Heidelberg, 18.-21. Oktober 2001* (Altes Testament und Moderne 15), Münster 2005, 27-39; Z. PAWŁOWSKI, «Od więzów krwi do wspólnoty wiary. Narracyjna analiza procesu budowania wspólnoty», in *Verbum Vitae* 6(2004), 35-70; A. BONORA, *La storia di Giuseppe. Dio in cerca di fratelli. Genesi 37-50* (LoB 1), Brescia 1982, 48-49; C. WESTERMANN, *Genesis 37-50* (BKAT 3), Neukirchen-Vluyn 1982, 291-297.

2) anche nel discorso di Giuseppe, in Gen 45,1-13, il narratore vuole confermare agli occhi del lettore il valore della fratellanza e della solidarietà familiare, espressi già da Giuda. Giuseppe, infatti, per convincere i fratelli a portare immediatamente il padre Giacobbe e la famiglia in Egitto, usa l'argomento teologico, ossia che non sono stati loro a venderlo in Egitto, ma che, secondo la sua interpretazione dei fatti, Dio stesso l'ha mandato prima di loro per salvare la vita di tutta la famiglia. La difficoltà nel porre la richiesta ai fratelli da parte di Giuseppe deriva non solo dal fatto che i fratelli sono sorpresi della vera identità del visir egiziano, ma anche in ragione del «delitto» che grava sulla loro relazione;

3) in Es 3,7-10, Dio fa conoscere a Mosè le sofferenze del suo popolo in Egitto per affidargli la sua missione: «E ora va': ti invio dal faraone per far uscire il mio popolo, i figli d'Israele, dall'Egitto» (v. 10). Nel suo discorso Dio vuole convincere Mosè ad accettare la missione, in definitiva, però, è il narratore che vuole convincere il lettore che la missione di Mosè non è di sua iniziativa, ma viene proprio da Dio, che per convincere Mosè insiste sul grido di aiuto degli Israeliti oppressi, al quale non può rimanere indifferente, senza gravi conseguenze. Inoltre, Dio chiede a Mosè di compiere una missione particolarmente importante e delicata; lo confermerà il racconto di Es 5-14; a tale difficoltà Dio risponderà con un'argomentazione persuasiva;

4) nel discorso di Caleb, in Gs 14,6-12, il narratore vuole convincere il lettore della legittimità della presenza dei discendenti di Caleb nel regno di Giuda. Per questo motivo Caleb, per ottenere da Giosuè la terra che gli spetta, presenta come argomento la promessa di Dio stesso, che è irrevocabile;

5) allo stesso modo, in Gs 22,2-5, Giosuè cerca di far tornare alcune tribù a casa, argomentando che il Signore stesso ha donato loro la pace;

6) in Rt 3,10-13 Booz vuole convincere Rut di rimanere coricata quella notte ai suoi piedi, vale a dire sotto il mantello della sua protezione, perciò la rassicura che il giorno dopo interverrà come il «riscattatore» nella sua causa. L'autore, infatti, intende persuadere il lettore che Rut, una moabita, è una degna sposa di un israelita;

7) in 1Sam 24,18-22 Saul vuole convincere Davide a giurargli che risparmierà la sua discendenza e sostiene questa richiesta con la sua affermazione che sicuramente Davide diventerà il re. La relazione di inimicizia, che ha creato distanza tra gli interlocutori, rende difficile a Saul chiedere la clemenza per la sua famiglia a Davide. Nella storia dell'ascesa di Davide al trono, questo episodio ha un valore particolare, perché lo stesso Saul conferma la validità del «candidato» Davide.

Chi, meno di Saul, avrebbe pensato a legittimare Davide? Il narratore cerca, in definitiva, di convincere il lettore della legittimità di Davide come re d'Israele;

8) in 1Sam 25,24-31 Abigail cerca di persuadere Davide ad abbandonare il piano di vendetta contro Nabal. Il suo discorso di mediazione è reso più convincente dai doni portati per Davide e da un gesto di prostrazione davanti a lui. La relazione di distanza rende difficile ad Abigail porre la richiesta di perdono, quindi lei cerca di sostenerla anche con i gesti;

9) in 1Sam 26,18-20 Davide vuole persuadere Saul di smettere di inseguirlo, altrimenti, l'avvisa, lui rischia di morire in terra straniera, servendo altri dèi; Saul lo avrebbe condannato a morire in terra straniera;

10) 2Sam 2,5-7 contiene il messaggio di Davide agli uomini di Iabes, in cui lodando il loro gesto di carità verso Saul, ossia la sua sepoltura, si presenta agli uomini di Iabes come l'erede legittimo di Saul. Possiamo anche pensare che la tomba di Saul abbia qualche ruolo importante nella cultura del tempo: il lettore, insieme con i «custodi della tomba», sono chiamati a riconoscere Davide come erede legittimo, mentre Abner sceglie un figlio di Saul;

11) in 2Sam 7,18-29²¹ Davide vuole ottenere la protezione divina per la sua dinastia, e per questo motivo loda Dio per la sua promessa (*ti edificherò una casa*) e insiste sulla fedeltà di Dio. La preghiera che Davide rivolge a Dio è estremamente importante per lui, ma in realtà il narratore vuole mostrare quanto la richiesta sia fondamentale per il lettore;

12) in 2Sam 19,10-15 il popolo, dopo la morte di Assalonne, discute della crisi politica e, ricordando i meriti del re Davide, si convince di far tornare Davide sul trono;

13) in 1Re 5,17-20 Salomone, nel suo messaggio al re di Tiro, usa una convincente motivazione politico-religiosa (Dio ha donato la pace e la sua promessa) con la quale sostiene la sua richiesta di cedri del Libano per la costruzione del tempio. Inoltre, Salomone per mostrarsi cortese, nel porre la richiesta, usa un linguaggio aulico;

14) in 1Re 8,23-53 Salomone, insistendo sulla fedeltà di Dio, vuole ottenere la benedizione per il tempio da lui costruito. La richiesta non è importante solo per lui, ma per tutto il popolo d'Israele e il narratore cerca strategie persuasive per convincerne il lettore;

²¹ L. ESLINGER, *House of God or House of David. The Rhetoric of 2 Samuel 7* (JSOT.S 164), Sheffield 1994, 20.

15) in 1Re 18,9-14 Abdia, insistendo sul fatto che Acab lo può uccidere, cerca di persuadere Elia a non inviarlo dal re;

16) in 1Cr 29,10-19 Davide, lodando Dio e riconoscendo la sua potenza e grandezza, cerca di ottenere la protezione divina per il popolo e il suo erede Salomone. Anche in questo caso la difficoltà nel porre la richiesta nasce dalla relazione di distanza tra i due interlocutori, ossia Dio e l'uomo, e nell'importanza della richiesta stessa che riguarda non solo Davide, ma anche Salomone suo erede e tutto il popolo d'Israele;

17) in 2Cr 2,11-15 il re di Tiro, nel messaggio-risposta a Salomone, loda il Dio d'Israele e l'intelligenza del re, sostenendo così la sua richiesta di farsi inviare i prodotti da lui promessi. Inoltre, sostiene le sue parole molto cortesi con un gesto concreto, ossia l'invio di un esperto nei lavori;

18) in 2Cr 28,9-11 il profeta Obed, denunciando la colpa dell'esercito di Israele che ha preso i prigionieri e il bottino dai loro fratelli di Giuda e di Gerusalemme e minacciandolo con lo scatenarsi dell'ira di Dio, vuole ottenere la liberazione dei prigionieri;

19) in Esd 9,7-15 Esdra, confessando davanti a Dio la contaminazione del popolo con altri popoli e ricordando la punizione e la distruzione che esso ha subito, vuole ottenere la benevolenza di Dio verso la piccola parte d'Israele che è rimasta. In definitiva, il discorso di Esdra vuole convincere il lettore dell'importanza della Legge, in particolare della proibizione dei matrimoni misti. Si tratta anche di convincere i lettori delle loro colpe e dei meriti di Esdra. Infatti, nella preghiera di Esdra rivolta a Dio, in realtà, si vuole mostrare quanto importante sia l'istanza rivolta a Dio per il popolo d'Israele;

20) in Esd 10,2-4 Secania vuole persuadere Esdra a fare una scelta radicale, ossia rimandare le mogli straniere e i loro figli. La radicalità di tale scelta mette in difficoltà il locutore che cerca di trovare strategie persuasive per presentarla. In realtà, il narratore è preoccupato di convincere i lettori di rinunciare ai matrimoni misti;

21) in Dn 9,4-19 Daniele cerca di convincere Dio ad accettare la sua supplica, in cui chiede la riconciliazione del popolo con Dio.

Nella maggior parte dei casi, la situazione in cui viene pronunciato il discorso rivela anche una certa urgenza, che emerge dalla particolare difficoltà o dalla minaccia in cui si trova l'oratore. Si osservi ad esempio: in Gen 44,18-34 è in gioco la vita di un padre anziano, Giacobbe; in Gen 45,4-13 la richiesta di Giuseppe urge per salvare la vita della famiglia dalla fame; in Es 3,7-10 si aspetta con urgenza l'intervento

di Dio per liberare Israele; in Rt 3,10-13 c'è l'impellente bisogno di un *go'el* per salvare una famiglia dalla scomparsa; in 1Sam 24,18-23 Saul cerca con ansia la protezione per i suoi discendenti; in 1Sam 25,24-31 Abigail cerca urgentemente di chiedere il perdono a Davide per evitare lo spargimento di sangue; 1Sam 26,18-20 Davide, inseguito da Saul, cerca di uscire immediatamente dal pericolo dell'idolatria e cerca soprattutto di salvare la propria pelle (cf. v. 20); in 1Re 18,9-14 la vita di Abdia è in pericolo; in Esd 10,2-4 c'è in gioco la salvezza del popolo colpevole e il successo della riforma di Esdra.

In altri casi, magari meno urgenti, l'oggetto della richiesta è comunque di un'estrema importanza, come in 1Re 5,17-20 e in 2Cr 2,11-15 dove si tratta della costruzione del tempio; in 2Sam 19,10-15 emerge la crisi che colpisce la monarchia in Giuda. In alcuni casi l'orazione diventa più solenne, come ad esempio nelle seguenti preghiere: in 2Sam 7,18-29 l'intercessione riguarda il destino della dinastia di Davide; in 1Re 8,23-53 il motivo di preghiera è la prosperità del tempio; in 1Cr 29,10-19 si tratta del futuro del regno di Davide; in Esd 9,7-15 emerge la preoccupazione per il destino del popolo d'Israele; in Dn 9,4-19 il profeta vuole ottenere la riconciliazione con il Dio del popolo colpevole. Anche nei discorsi in cui l'oggetto viene negoziato senza una particolare urgenza, comunque l'oratore non rivolge mai al suo interlocutore la richiesta in maniera diretta, ma essa viene sempre preceduta da qualche giustificazione al riguardo: in Gs 14,6-12 Caleb vuole ottenere il terreno che gli spetta; Gs 22,2-5 contiene l'esortazione delle tribù alla fedeltà; in 2Sam 2,5-7 si tratta di una esortazione rivolta agli uomini di Iabes.

L'esame dei brani non lascia nessun dubbio che, indipendentemente dall'oggetto del discorso, dalla sua ampiezza o dall'urgenza della situazione, l'obiettivo dei discorsi col doppio *ועתה* è sempre quello di convincere l'interlocutore ad accettare la richiesta di perdono, di un permesso, di una protezione, ecc. Possiamo quindi concludere, che i discorsi col doppio *ועתה* hanno carattere persuasivo sia verso l'interlocutore del discorso che verso il lettore.

Oltre il discorso, molto importante è anche il locutore. La sua autorità aggiunge forza persuasiva al discorso, come accade ad esempio nel discorso di Saul rivolto a Davide, il futuro re (1Sam 24,18-22). Secondo Aristotele, esistono tre elementi nei discorsi persuasivi che contribuiscono al loro successo: «Delle persuasioni procurate mediante il discorso vi sono tre specie: le une, infatti, consistono nel carattere di chi dice, le altre nel disporre in un certo modo l'ascoltatore, le terze nel

discorso stesso, a motivo del suo mostrare o del suo sembrare di mostrare». ²² Dal punto di vista persuasivo, come si è osservato sopra, i tre aspetti indicati da Aristotele sono molto importanti.

Nella nostra ricerca non possiamo, però, dedicare lo spazio all'analisi di tutti gli elementi persuasivi utilizzati nei discorsi selezionati, ma in conformità all'obiettivo della nostra ricerca ci concentreremo solo sullo studio della funzione di ועתה nell'organizzazione strutturale dei discorsi, ottenuta dal doppio uso di questa particella, dal punto di vista persuasivo. A questo scopo, ricorreremo anche al confronto con la struttura dei discorsi persuasivi nella retorica classica, in cui l'organizzazione del discorso (*dispositio*) è uno degli strumenti per dare all'orazione forza convincente. Siccome gli elementi che compongono il discorso persuasivo non sono equivalenti tra loro, diventa molto importante la loro organizzazione. Nel caso dei testi qui analizzati si tratta, infatti, dell'uso creativo della parola strutturata in un discorso. La domanda fondamentale che emerge da questo fatto è: quale funzione retorica ha in essi la particella ועתה e perché si usa il doppio o il triplice ועתה piuttosto che una costruzione più semplice con un solo ועתה conclusivo? A queste domande cercheremo di rispondere in seguito.

La funzione della particella ועתה nella struttura dei discorsi con il suo doppio uso

I discorsi col doppio ועתה, indipendentemente dalla loro lunghezza, hanno tutti le stesse caratteristiche, constatabili già a un primo raffronto: sono i discorsi in prosa che si concludono con una richiesta introdotta dal secondo ועתה. La richiesta può avere diverse forme: petizione, domanda, invito, ordine, preghiera, invocazione o supplica. Per conoscere meglio questi discorsi, scoprire le convergenze tra loro e descrivere questo fenomeno, occorre l'analisi della funzione della particella ועתה nella struttura dei discorsi dove ricorre due volte.

Il doppio ועתה nella composizione del discorso

Il fatto che nella composizione retorica di questi discorsi lo stesso elemento si usi due volte, fa pensare a una sua funzione ben precisa. Visto che il fenomeno è presente in tutti i casi citati, bisogna valu-

²² ARISTOTELE, *Retorica*, I, 2, 1356a; M. ZANATTA (ed.), *Retorica e Poetica di Aristotele*, Torino 2004, 147.

tare se esso sia l'espressione di una convenzione, ossia di una tecnica retorica comune. Per rispondere a questo interrogativo, è utile iniziare dalla domanda fondamentale: qual è la funzione del primo e del secondo ועתה?

La funzione del primo ועתה

Come abbiamo già osservato, la locuzione ועתה non è mai usata all'inizio di un discorso, quindi anche nei nostri discorsi il primo ועתה segnala la transizione dalla parte iniziale del discorso alla parte che sembra la sua prima conclusione. Ogni lettore attento, però, si accorge che dopo il primo ועתה il discorso non si conclude, ma prosegue e solo dopo il secondo ועתה il discorso arriva al termine. Infatti, dopo il primo ועתה esso di solito continua con argomenti nuovi, come ad esempio nel discorso di Abigail, in 1Sam 25,24-31. Dopo il primo ועתה Abigail introduce sua riflessione, ossia che lo stesso Dio ha impedito a Davide di spargere il sangue e di fare giustizia alla casa di Nabal con la sua propria mano. La presenza di un argomento nuovo dopo il primo ועתה si trova anche in seguenti discorsi: Gs 22,2-5; 1Sam 24,18-23; 1Re 5,17-20; 2Cr 2,10-15; 1Sam 26,18-20; 2Sam 2,5-7.

In alcuni discorsi, dopo il primo ועתה, viene semplicemente ripreso un elemento presentato già nella narrazione precedente. Questo modo di procedere si riscontra in Es 3,7-10; Rt 3,10-13 e in 2Sam 7,18-29. Dall'analisi, si evince che i fatti del passato presentati nella narrazione che precede il primo ועתה non hanno tutti la stessa importanza oppure non sono affatto l'argomento della richiesta, ma spiegano piuttosto il suo contesto. Solo dopo il primo ועתה, l'oratore presenta la vera e propria argomentazione, vale a dire il motivo principale della richiesta.²³

In altri discorsi ancora, dopo il primo ועתה, i fatti già menzionati vengono combinati con argomenti nuovi, come ad esempio in Gs 14,6-12, nella prima conclusione Caleb riassume la storia della promessa della terra, fatta a lui dal Signore (tramite il giuramento di Mosè),

²³ Tra i discorsi col doppio ועתה solo nella preghiera di Salomone, in 1Re 8,23-30, sia il primo che il secondo ועתה, introducono la richiesta: il primo espone una richiesta particolare, cioè di mantenere (*imperativo שמר*) la promessa fatta a suo padre Davide, di assicurargli sempre una discendenza fedele a Dio. Il secondo ועתה, invece, introduce la conclusione con la richiesta di benedizione del tempio appena costruito e la supplica più generale, vale a dire che la sua preghiera sia esaudita. Bisogna osservare, però, che le molteplici ripetizioni e la mancanza di una chiara linearità del discorso, costituiscono un tratto particolare del genere letterario che è la preghiera.

ma aggiunge anche l'elemento del tutto nuovo, ossia che nonostante l'età avanzata è ancora in buona forma, si suppone in forma sufficiente per prendersi in carico la buona gestione della terra. Lo stesso modo di procedere ritroviamo anche in Gen 44,18-34. Quindi, per formulare l'argomentazione alcuni discorsi riprendono il fatto più importante della narrazione che precede il primo ועתה, altri introducono un argomento completamente nuovo, altri ancora combinano gli elementi già menzionati con quelli nuovi.

Inoltre, il primo ועתה, grazie al suo carattere temporale, sposta il discorso dal passato della narrazione dei fatti al momento presente dell'oratore o al punto attuale del discorso, che può includere anche un riferimento a un futuro immediato. Per questo motivo, quando nell'argomentazione viene ripetuto uno dei fatti menzionati già nella narrazione, esso acquisisce un peso diverso e un ruolo nuovo nella composizione retorica del discorso. Infatti, mentre nella narrazione faceva parte dello sfondo storico di carattere introduttivo, adesso, dopo il primo ועתה, acquisisce la forza dell'argomento centrale, vale a dire diventa l'elemento chiave per sostenere la richiesta che l'oratore esprimerà nella conclusione del discorso. Come esempio di questa funzione di ועתה presentiamo il discorso in Es 3,7-10²⁴ che inizia dalla narrazione dei fatti (vv. 7-8):

Il discorso di Dio, in Es 3,7-10, fa parte del suo dialogo con Mosè, che è già avviato dal v. 4, perciò corre direttamente al cuore di un problema molto urgente. Dio dà a Mosè la lettura della situazione in Egitto (i verbi al *passato*): «ho visto l'oppressione (ראה ראיתי את־עני) del mio

²⁴ Alcuni studiosi che sostengono la presenza delle due fonti nel racconto della vocazione di Mosè vedono il doppione nel discorso di Dio (Es 3,7-10), cioè il parallelismo tra i vv. 7-8 da una parte e 9-10 dall'altra. Cf. M. NOTH, *Esodo. Traduzione e commento* (AT 5), Brescia 1977, 49-56; B.S. CHILDS, *Il libro dell'Esodo. Commentario critico-teologico* (Piemme Theologica), Casale Monferrato, AL 1995, 69. Altri autori non accettano l'ipotesi delle due fonti, ma comunque sostengono che i vv. 7-8 e 9-10 non sono della stessa mano e considerano come redazionali i vv. 9-10 (esattamente gli stessi che M. Noth attribuiva alla fonte E). Cf. C. GERTZ, *Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung. Untersuchungen zur Endredaktion des Pentateuch* (FRLANT 186), Göttingen 2000, 289-291. M. Buber difende l'unità di questo racconto. Egli è del parere che le tensioni apparenti sono date da una scarsa comprensione del testo e dal punto di vista della composizione e dello stile ritiene questi capitoli il prodotto di un'arte di alto livello narrativo. Cf. M. BUBER, *Mosè*, Casale Monferrato, AL 1983, 34. T. RÖMER invece attribuisce Es 3,7-10 a una «Grunderzählung» di Es 3-4. Cf. T. RÖMER, «Exodus 3-4 und die aktuelle Pentateuchdiscussion», in L.J. LIETAERT PEERBOLTE – R. ROUKEMA – K. SPRONK – J.W. WESSELIUS (edd.) *The Interpretation of Exodus. Studies in Honour of Cornelis Houtman* (CBET 44), Leuven-Paris-Dudley 2006, 65-79.

popolo che è in Egitto, ho udito il suo grido (וּאֶת־צַעֲקָתָם שָׁמַעְתִּי) di fronte ai suoi oppressori, poiché conosco le sue angosce» (v. 7). La narrazione si focalizza sulle sofferenze degli Israeliti in Egitto, sul fatto che Dio ne è il testimone oculare e sulla sua decisione di intervenire per liberarlo e portarlo dalla terra dell'Egitto alla terra dove scorre latte e miele (vv. 7-8).

Argomentazione – dopo il primo וַעֲתָה (v. 9)

L'argomentazione viene introdotta da וַעֲתָה insieme con הִנֵּה, che rafforza l'affermazione al tempo presente. Infatti, l'argomentazione non si focalizza più sul passato, ma sulla situazione presente dell'oratore, cioè di Dio. Bisogna notare, però, che l'autore al v. 9 non ripete esattamente tutto il v. 7, anzi usa un altro lessico.²⁵ Del v. 7 vengono ripetute solo le due parole chiave che indicano l'essenziale del contenuto:²⁶ *grido* (צַעֲקָה) e *ho visto* (רָאָה); Le divergenze tra la *narrazione* del sopralluogo al v. 7 e l'*argomentazione* al v. 9 sono indicate nel seguente schema:

Tabella 1 – Versetti 7 e 9 a confronto

v. 7	v. 9
<p>רָאָה רְאִיתִי אֶת־עֲנֵי עַמִּי אֲשֶׁר בְּמִצְרַיִם <i>Ho certamente visto l'afflizione del mio popolo che è in Egitto</i></p>	<p>וְגַם־רְאִיתִי אֶת־הַלְחָץ אֲשֶׁר מִצְרַיִם לַחֲצִיִּם אֲתָם <i>e ho visto pure l'oppressione con cui l'Egitto li opprime</i></p>
<p>וּאֶת־צַעֲקָתָם שָׁמַעְתִּי מִפְּנֵי נֹגְשֵׁי <i>e ho udito il suo grido di fronte ai suoi oppressori</i></p>	<p>וַעֲתָה הִנֵּה צַעֲקַת בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל בָּאָה אֵלַי <i>E ora, ecco, il grido dei figli d'Israele è giunto fino a me</i></p>

Dobbiamo notare che al v. 9 che inizia col וַעֲתָה הִנֵּה, del *grido* Dio non dice che lo «ha sentito» (שָׁמַע), ma che esso «è giunto a me» (בָּאָה אֵלַי). Ugualmente, il secondo elemento appare legato al *vedere*: al v. 7 si usa la radice רָאָה all'infinito assoluto con il perfetto (רָאָה רְאִיתִי), invece, al v. 9 diventa un semplice perfetto רְאִיתִי e cambia il vocabolario, perché Dio non parla più dell'*afflizione* (עֲנֵי, v. 7), ma dell'*op-*

²⁵ Anche la relazione tra i vv. 8 e 10, secondo alcuni studiosi, è segnata da un'importante differenza: nel v. 8 troviamo la decisione di Dio dichiarata in maniera generica, invece, nel v. 10, Dio rivolge a Mosè un ordine preciso: «va', io ti mando dal faraone perché tu faccia uscire dall'Egitto il mio popolo». Cf. E. BLUM, *Studien zur Komposition des Pentateuch* (BZAW 189), Berlin-New York 1990, 23.

²⁶ FISCHER, *Jahve unser Gott*, 127.

pressione (הלחץ) con la quale «l'Egitto li opprime» (לחצים, participio). Inoltre, le grida e l'afflizione al v. 7 si riferivano al popolo (עם) che è in Egitto, invece al v. 9 il grido e l'oppressione riguarda i figli d'Israele (בני־ישראל). La situazione grave del suo popolo che Dio ha potuto verificare attraverso il sopraluogo diventa urgentissima e chiede soluzioni immediate, proprio a causa del grido di aiuto degli oppressi che, come è argomentato «ora, ecco (...) è giunto fino a me». A questo punto l'intervento di Dio non è semplicemente deciso con calma e sulla scorta di un sopraluogo (v. 8), ma è basato sul fatto che ora, al tempo presente, ossia proprio mentre Dio parla giunge a Lui il grido degli oppressi e dunque ora bisogna intervenire urgentemente.

Conclusione – dopo il secondo ועתה (v. 10)

La richiesta, che appare nella conclusione dopo il secondo ועתה, è la logica conseguenza dell'argomentazione e deve essere accolta immediatamente (ועתה, or, dunque, v. 10). Infatti, Dio manda Mosè, ordinandogli di andare in Egitto e liberare il suo popolo. In ambedue i casi si usa l'imperativo: «va'! (לכה) e fai uscire! (והוצא)». La risposta al grido di aiuto non può essere rimandata al futuro, ma bisogna rispondere subito, ossia ora, al presente. Vale la pena anche notare che in conclusione gli «oppressi» vengono menzionati con tutti e due i nominativi, mio popolo e i figli d'Israele.

L'elemento della narrazione, ripreso dopo il primo ועתה, in questo caso con espressioni וראיתי e צעקתם, non è, quindi, una semplice ripetizione, perché cambia non solo il lessico, ma anche la sua funzione retorica: si passa dallo sfondo storico della narrazione all'argomentazione, dal passato alla situazione presente o, in taluni casi, futura dell'oratore. Questo passaggio temporale viene evidenziato anche dal cambiamento delle forme verbali, come ad esempio nella prima parte narrativa del discorso di Giuda, in Gen 44,18-34, fino al v. 29 le forme verbali si riferiscono al passato (ad es.: שאל [v. 19]; ונאמר [v. 20]; מת ויותר [v. 20]; ונגד [v. 24]; ויהי כי עלינו [v. 24]), mentre nella seconda parte introdotta dal primo ועתה, dal v. 30, i verbi indicano maggiormente il futuro: כבאי (v. 30); ... והיה כ (v. 31); ומת והורידו (v. 31).²⁷

²⁷ Altri esempi: in Rt 3,10-13, nella prima parte del brevissimo discorso di Booz, al v. 10, egli si riferisce al passato di Rut (לבלתי־לכת), invece dopo il primo ועתה, al v. 11, i verbi indicano il futuro, in quanto Booz dichiara che farà ciò che Rut ha chiesto (אעשה־לך); e in 1Sam 24,18-23, nella prima parte, vv. 18-20, in cui Saul si riferisce al fatto che Davide gli ha risparmiato la vita (ולא הרגתני; גמלתני), le forme verbali si riferiscono al passato. Nella se-

Possiamo quindi concludere che la funzione del primo *ועתה* non si riduce a una semplice conclusione della narrazione che lo precede. In realtà, il primo *ועתה* serve soprattutto per introdurre la vera ragione su cui poggia la richiesta, segnalando il passaggio dalla narrazione all'argomentazione. Con il primo *ועתה*, infatti, l'oratore porta il discorso non alla conclusione, ma al suo punto centrale, ossia all'argomentazione che costituisce il cuore di tutto il discorso. La particella *ועתה*, grazie al suo carattere transitivo con senso consecutivo, funziona anche in questo caso come cerniera che collega le due parti del discorso, segnalando il passaggio logico dalla parte iniziale all'argomentazione. In alcuni discorsi la parte introduttiva è piuttosto sviluppata e invece in altri essa è più essenziale. Si evince che dal punto di vista dell'organizzazione del discorso, tutto ciò che precede il primo *ועתה*, funziona come un'introduzione all'argomentazione, su cui poggia la richiesta finale.

La funzione del secondo *ועתה*

L'elemento comune dei discorsi analizzati è la richiesta finale. La particella *ועתה* rivela, in questo secondo impiego, il suo inconfondibile carattere conclusivo, caratteristico per questa locuzione avverbiale. Infatti, esso porta tutto il discorso alla conclusione. Nella stragrande maggioranza dei casi la richiesta viene formulata in modo esplicito, tramite il discorso esortativo con l'uso dell'*imperativo* oppure *iussivo*, *coortativo* o anche *lō'* o *'al* più *yiqtol*.²⁸ L'uso delle forme verbali nella conclusione introdotta con il secondo *ועתה* può essere presentato in uno schema, come illustra la tabella che segue:

conda parte, invece, introdotta dal primo *ועתה* i verbi indicano il *futuro* (תמליך וקמה), v. 21), in quanto Saul prevede che Davide diventerà il re e il suo regno sarà stabile.

²⁸ Cf. J.-L. SKA, "I nostri padri ci hanno raccontato". *Introduzione all'analisi dei racconti dell'Antico Testamento*, Bologna 2012, 15.

Tabella 2 – Uso delle forme verbali dopo il secondo ועתה

N.	Conclusione	<i>imperativo</i>	<i>iussivo</i>	<i>coortativo,</i> <i>weqatal,</i> <i>lō' + imperfetto</i>
1.	Gen 44,33-34 Discorso di Giuda al visir d'Egitto		<i>rimanga</i> ישב־נא e <i>salga</i> יעל	
2.	Gen 45,8-13 Discorso di Giuseppe ai fratelli	<i>affrettatevi</i> <i>a risalire</i> מהרו ועלו		weqatal che segue imperativo, <i>dite</i> ואמרתם
3.	Es 3,10 Discorso di Dio a Mosè	<i>vai</i> לכה <i>fai uscire</i> והוצא		coortativo <i>ti voglio mandare</i> ואשלחך
4.	Gs 14,12 Discorso di Caleb a Giosuè	<i>dammi!</i> תנה־לי		
5.	Gs 22,4b-5 Discorso di Giosuè alle tribù d'Israele	<i>ritornate e andate!</i> פנו ולכו		
6.	Rt 3,12-13 Discorso di Booz a Rut	<i>passa la notte</i> ליני <i>coricati</i> שכבי		
7.	1Sam 24,22 Discorso di Saul a Davide	<i>giurami</i> לי השבעה		
8.	1Sam 25,27-31 Discorso di Abigail a Davide	<i>perdona</i> שא נא		
9.	1Sam 26,20 Discorso di Davide a Saul		<i>non cada</i> אל־יפל	
10.	2Sam 2,7 Discorso di Davide agli uomini di Iabes	<i>siate forti</i> והיו	<i>si rafforzino</i> תחזקנה	
11.	2Sam 7,29 La preghiera di Davide	<i>degnati di benedire</i> הואל וברך		
12.	2Sam 19,11b Discorso del popolo	<i>perchè non parlate?</i> הרש <i>participio</i>		

(segue)

N.	Conclusioni	<i>imperativo</i>	<i>iussivo</i>	<i>coortativo,</i> <i>w^eqatal,</i> <i>lō' + imperfetto</i>
13.	1Re 5,20 Il messaggio di Salomone a Chiram	<i>ordina</i> צוה	<i>che mi si taglino</i> ויכרתו־לי	
14.	1Re 8,26-29 La preghiera di Salomone		<i>si adempia</i> יאמן נא	w ^e qatal che segue iussivo <i>volgiti</i> ופנית
15.	1Re 18,14 Il discorso di Abdia al profeta Elia	<i>vai e dici</i> לך אמר		
16.	1Cr 29,17b-19 La preghiera di Davide	<i>conserva</i> שמרה <i>dirigi</i> והכן <i>e dona</i> תן		
17.	2Cr 2,14-15 La risposta di Chiram a Salomone		<i>invia</i> ישלח	
18.	2Chr 28,11 Oracolo di Obed	<i>ascoltatevi</i> שמעוני <i>e rimandate</i> <i>i prigionieri</i> והשיבו		
19.	Esd 9,12-15 La preghiera di Esdra			<i>lō' + imperfetto</i> <i>non date</i> אל־תתנו <i>e non prendete</i> <i>אל־תשאו</i> <i>non cercate</i> <i>ולא־תדרשו</i>
20.	Esd 10,3-4 Discorso di Secania	<i>alzati</i> קום <i>sii forte e agisci</i> חזק ועשה	<i>si faccia</i> יעשה	coortativo <i>stringiamo</i> <i>alleanza</i> נכרת־ברית
21.	Dn 9,17-19 La preghiera di Daniele	imperativo 10 volte: tre volte <i>ascolta</i> (שמע), <i>fa splendere</i> (אחר), <i>piega</i> (נטה), <i>apri</i> (פקח), <i>guarda</i> (ראה), <i>perdona</i> (סלח), <i>volgiti</i> (קשב) <i>e intervieni</i> (עשה)	<i>'al + iussivo</i> <i>non essere più</i> <i>adirato</i> אל־תאחר	

Il secondo ועתה segnala quindi la transizione del discorso dall'argomentazione alla richiesta finale. Questo passaggio è confermato anche dal cambiamento delle forme verbali: mentre nell'argomentazione notiamo maggiormente l'uso dei verbi all'*indicativo*, la richiesta, invece, viene espressa con l'*imperativo* o, come abbiamo osservato sopra, in un altro modo equivalente.²⁹ Solo in 2Sam 19,10-11 e 1Re 18,9-14 la richiesta finale viene espressa non esplicitamente con una delle forme verbali sopra indicate, ma attraverso il ricorso all'uso dei mezzi retorici: 1) in 2Sam 19,10-11, il discorso si conclude con la domanda «ora perché voi non fate niente per far tornare il re?» (si usa il *participio* מחרשים *non fate niente*). In realtà, la domanda indica la richiesta di agire urgentemente per far tornare il re; 2) in 1Re 18,9-14 Abdia spiega al profeta Elia che ordinandogli «va' a dire al tuo signore: ecco Elia», mette la sua vita in pericolo, perché se egli torna dal re Acab, lui lo ucciderà. Conclude quindi il discorso esclamando: «Ed ora tu mi dici: “Va' a dire al tuo signore: ecco Elia!”; così egli mi ucciderà!». L'esclamazione di Abdia è in parte la citazione dell'ordine di Elia per esprimere la sua richiesta esattamente di segno opposto, ossia che Elia non lo invii ad Acab.

Riassumendo, possiamo dire che la funzione del primo ועתה nei discorsi analizzati è legata al suo carattere transitivo e temporale con un senso consecutivo: esso segnala il passaggio dalla parte introduttiva del discorso all'argomentazione che costituisce il centro del discorso. Il secondo ועתה presenta, invece, il carattere conclusivo nel senso consecutivo: porta tutto il discorso al termine, introducendo la richiesta che appare come la logica conseguenza dell'argomentazione che la precede. La richiesta, infatti, è la reazione del locutore all'argomentazione, che lo spinge a rivolgersi all'interlocutore con una specifica istanza.

La struttura generale dei discorsi col doppio ועתה

L'analisi della funzione del primo e del secondo ועתה, presentata sopra, ha rivelato che nei discorsi col doppio ועתה non abbiamo a che fa-

²⁹ Altri esempi: nel discorso di Giuda in Gen 44,18-34, dopo il primo ועתה, notiamo l'uso dell'*indicativo* (קשורו; והורידו; ערב; ומת; והטאתי) che cambia allo *iussivo* (ישבינא) e יעל) dopo il secondo ועתה che introduce la richiesta; in Es 3,7-10 nel discorso di Dio, nel v. 9 introdotto dal primo ועתה, troviamo i verbi all'*indicativo* (ראיתי; באה; וראיתי), mentre dopo il secondo ועתה notiamo l'uso dello *iussivo* (להוצא; ולכה); similmente in Gs 14,6-12 dopo il primo ועתה vengono usati i verbi all'*indicativo* (החיה; רבד), mentre dopo il secondo ועתה troviamo l'*imperativo* (תנה); in Gs 22,2-5 nell'ammonizione di Giosuè troviamo il perfetto (הניח) *ha dato riposo*, invece nella richiesta conclusiva l'*imperativo* (פנו ולכו) *andate*.

re con due conclusioni, ma il primo introduce l'argomentazione e il secondo la conclusione che contiene la richiesta, vale a dire il punto a cui il locutore vuole giungere. Infatti, già nella prima lettura dei testi possiamo costatare che i discorsi col doppio ועתה raggiungono il loro *climax* nella richiesta conclusiva, l'obiettivo finale a cui tende il discorso.

La domanda che ci possiamo porre a questo punto riguarda la struttura ricorrente di questi discorsi e l'organizzazione dei loro contenuti. Bisogna osservare che tra i discorsi presentati alcuni rivelano una struttura complessa, mentre altri, invece, più semplice. Nei casi più articolati, che troviamo in Gen 44,18-34; Rt 3,10-13; 1Sam 24,18-22; 2Sam 2,5-7; 1Re 8,23-30; 1Re 18,9-14; Dn 9,4-19, la struttura generale di questi discorsi col doppio ועתה è composta di quattro parti:

- A. Breve introduzione
- B. Narrazione dei fatti del passato
- C. Argomentazione – dopo il primo ועתה
- D. Conclusione – dopo il secondo ועתה

La breve introduzione «serve per dare il tono alla perorazione, stabilire il contatto con i destinatari (rendendoli attenti e benevoli) oppure semplicemente per annunciare brevemente l'argomento».³⁰ Spesso il discorso inizia con la richiesta dell'ascolto, con l'augurio o l'elogio, oppure con un tono di perorazione nonché con una semplice *captatio benevolentiae*. Quindi segue la narrazione dei fatti, in cui il locutore solitamente spiega le circostanze della sua richiesta. Come abbiamo notato sopra, la narrazione che riguarda le vicende del passato non costituisce la vera e propria argomentazione e non ha adeguata forza persuasiva. Molto spesso si allontana dal tema principale, perciò fa piuttosto da sfondo storico per la richiesta che invece avviene nel presente del locutore. Per fare il passaggio dal passato al presente, il locutore usa ועתה seguito dall'argomentazione esplicita, che lo spinge ad avanzare la richiesta gradualmente preparata e introdotta col secondo ועתה conclusivo.

Oltre alla presenza del doppio ועתה, l'elemento principale, per sostenere questa struttura, è il cambiamento delle forme verbali: nella parte introduttiva, vale a dire nella narrazione dei fatti (B) notiamo le forme verbali all'*indicativo* che si riferiscono al *passato*, mentre nell'argomentazione (C) esse sono espresse generalmente al *presente* o

³⁰ ALETTI – GILBERT – SKA – DE VULPILLIÈRES, *Lessico ragionato dell'esegesi biblica*, 93.

al *futuro*. Le forme verbali utilizzate in queste due parti del discorso sono: *wayyiqtol*, *qatal*, *w^eqatal*, *yiqtol*. La conclusione (D), invece, si distingue dall'uso delle forme verbali esortative: *imperativo*, *coortativo*, *iussivo*, oppure *lō'* con *imperfetto*.

In altri discorsi col doppio ועתה la struttura è meno articolata. Manca, infatti, la breve introduzione (A) e l'autore inizia direttamente dalla narrazione dei fatti del passato. Questo modo di procedere lo possiamo notare in Es 3,7-10;³¹ Gs 22,1-5; 2Sam 19,10-11; 1Re 5,17-20; 2Cr 28,9-11; Esd 10,2-4. La struttura comune di questi discorsi si rivela tripartita:

- A. -----
- B. Narrazione dei fatti del passato
- C. Argomentazione – dopo il primo ועתה
- D. Conclusione – dopo il secondo ועתה

In altri discorsi ancora, sorprendentemente, manca invece la narrazione dei fatti (B): Gen 45,4-16; 1Sam 26,18-20; 1Cr 29,10-19; 2Cr 2,11-15. In questo caso, il discorso appena iniziato passa subito all'argomentazione e in seguito alla conclusione, senza nessuna narrazione dei fatti precedenti. La struttura di questi discorsi quindi si presenta nel modo seguente:

- A. Breve introduzione
- B. -----
- C. Argomentazione – dopo il primo ועתה
- D. Conclusione – dopo il secondo ועתה

Riassumendo possiamo affermare che nella prima parte (A) l'oratore introduce il discorso cercando di entrare in rapporto con il suo interlocutore, quindi «racconta» la storia presentando la situazione, le circostanze o gli eventi accaduti, formando una «narrazione nella narrazione» (B). Uno di questi due elementi può tuttavia mancare: l'introduzione oppure la narrazione dei fatti del passato. Gli elementi della struttura di questi discorsi, che invece sono sempre presenti sono: l'argomentazione (C) e la conclusione (D) introdotte da due ועתה.

³¹ Bisogna notare, che in Es 3,7-10 abbiamo a che fare con il discorso divino. In questo caso, una *captatio benevolentiae* da parte di Dio sembra piuttosto inutile o semplicemente superflua.

*La struttura dei discorsi col doppio ועתה e la dispositio³²
nella retorica classica*

A questo punto dello studio del doppio uso di ועתה nei discorsi dell'Antico Testamento, riprendiamo l'analisi della loro struttura per metterla a confronto con la composizione dei discorsi persuasivi nella retorica classica. Secondo i principi della retorica classica, il discorso persuasivo si articola in quattro parti principali: *esordio, narrazione, argomentazione ed epilogo*.³³ Sorprendentemente, la struttura dei discorsi biblici col doppio ועתה corrisponde esattamente alla composizione (*dispositio*) dei discorsi persuasivi, descritta dagli autori classici. Infatti, nella stragrande maggioranza dei casi (cf. Gen 44,18-34; Rt 3,10-13; 1Sam 24,18-22; 25,24-31; 24,18-23; 2Sam 2,5-7; 7,18-29; 1Re 8,23-30; 18,9-14; Esd 9,6-15; Dn 9,4-19), nella struttura dei discorsi col doppio ועתה possiamo notare la presenza di tutti e quattro gli elementi. Si veda a tal proposito la tabella che segue:

Tabella 3 – *Struttura dei discorsi a confronto*

Struttura dei discorsi col doppio ועתה	<i>Dispositio</i> nei discorsi persuasivi secondo la retorica classica
A. Introduzione	<i>Esordio</i>
B. Narrazione dei fatti	<i>Narrazione</i>
C. Argomentazione	<i>Argomentazione</i>
D. Conclusione	<i>Epilogo</i>

L'analisi della struttura dei discorsi col doppio ועתה è già stata presentata in maniera dettagliata (cf. sopra). Per questo motivo adesso riportiamo l'analisi della *dispositio* in un discorso col doppio ועתה solo relativamente al primo esempio che appare nella Bibbia e precisamente in Gen 44,18-34:

1) *esordio*: nel v. 18, Giuda inizia il suo discorso chiedendo al visir del faraone il permesso di parlare, in tal modo riconoscendo la sua dignità: «tu e il faraone siete tutt'uno». Giuda usa la *captatio benevolentiae*, cercando di stabilire il contatto con il suo interlocutore e ren-

³² Cf. ARISTOTELE, *Retorica*, III, 13,10.

³³ Cf. B.M. GARAVELLI, *Manuale di retorica* (Tascabili Bompiani 94), Milano 2012, 60-61.

dendolo attento e benevolo, esattamente come prevede l'esordio nella retorica classica;³⁴

2) *narrazione*: nei vv. 19-29, Giuda espone i fatti del passato, ossia richiama il primo incontro con il visir egiziano e racconta la reazione del padre Giacobbe alla sua richiesta di portare Beniamino in Egitto, insistendo sulla relazione stretta tra il padre e il figlio. Questa sezione corrisponde esattamente alla *narratio* che deve informare l'ascoltatore del tema della controversia;³⁵

3) *argomentazione*: nei vv. 30-32 introdotti dal primo ועתה, Giuda costruisce la sua argomentazione citando per la seconda volta le parole di Giacobbe «i tuoi servi avranno fatto scendere i bianchi capelli del tuo servo, nostro padre, con cordoglio nell'oltretomba» (cf. Gen 42,38; 44,29). Con questo argomento che si basa sul *pathos* Giuda cerca di evocare le emozioni e i sentimenti del visir egiziano.³⁶ Il secondo argomento è l'elemento cruciale del suo coinvolgimento personale (*ethos*) che appare per la prima volta nel discorso, cioè che egli si è reso garante del giovinetto presso il padre. Anche in questo caso, Giuda usa una citazione, stavolta ricordando le proprie parole del giuramento: «Se non te lo ricondurrò, sarò colpevole verso mio padre per tutta la vita». Questa parte del discorso di Giuda corrisponde all'argomentazione nel discorso persuasivo secondo i principi della retorica classica. Infatti, Giuda presentando i due argomenti, cerca di fondare e sostenere la sua soluzione del problema che vuole proporre al visir egiziano, ossia la richiesta che segue;

4) *epilogo*: i vv. 33-34, introdotti dal secondo ועתה, concludono il discorso di Giuda con la richiesta che si presenta come una conseguenza della sua argomentazione. Infatti, egli vuole fare di tutto per essere fedele al suo giuramento e non vedere il dolore del padre Giacobbe. La conclusione del discorso, come del resto vuole anche la retorica classica, consta di due fasi: Giuda prima chiede al visir egiziano di prendere il posto di Beniamino diventando egli stesso suo schiavo e, quindi, per suscitare la commozione, si appella ai sentimenti del visir: «che io non veda il dolore che opprimerebbe mio padre».

³⁴ Cf. ALETTI – GILBERT – SKA – DE VULPILLIÈRES, *Lessico ragionato dell'esegesi biblica*, 93; J. JOOSTEN, «Biblical Rhetoric as Illustrated by Judah's Speech in Genesis 44,18-34», in *JOT* 41(2016), 22.

³⁵ Cf. GARAVELLI, *Manuale di retorica*, 66; JOOSTEN, «Biblical Rhetoric», 22.

³⁶ Cf. JOOSTEN, «Biblical Rhetoric», 21; F. GIUNTOLI, *Genesi 11,27-50,26. Introduzione, traduzione e commento* (Nuovissima versione della Bibbia dai testi originali), Milano 2013, 294.

Secondo i principi della retorica classica, le due prime parti del discorso, l'*esordio* e la *narrazione*, possono anche mancare. L'*esordio* «poteva mancare, quando il discorso fosse breve, o l'urgenza della situazione spingesse l'oratore a un attacco improvviso, lo inducesse a entrare senza indugio *in medias res*».³⁷ Infatti, anche nei discorsi col doppio ועתה qualche volta si omette una delle parti iniziali: la breve introduzione (A) oppure la narrazione dei fatti del passato (B). Ci sono quindi i discorsi tra quelli analizzati, che non vengono introdotti con l'*esordio* (A), ma l'oratore inizia direttamente con la *narrazione* (B): Gen 45,4-16; Es 3,7-10; Gs 22,1-5; 2Sam 19,10-11; 1Re 5,17-20; 2Cr 28,9-11; Esd 10,2-4. Ecco un esempio che è il breve messaggio di Salomone a Chiram, re di Tiro, in 1Re 5,17-20:

1) *narrazione*: Salomone, rivolgendosi a Chiram, inizia il suo messaggio direttamente ricordando il passato, i tempi di suo padre Davide. Ricorda, che egli non ha potuto edificare il tempio a causa delle continue guerre contro i nemici.

2) *argomentazione*: con il primo ועתה il discorso passa all'argomentazione, in cui Salomone riconosce che è proprio il Signore, suo Dio, che gli ha donato il tempo di pace, senza guerre e calamità, perciò dichiara la sua intenzione di edificare il tempio, secondo la parola del Signore data a suo padre Davide.

3) *epilogo*: Salomone conclude il messaggio con la richiesta del materiale per la costruzione del tempio, ossia gli alberi del Libano e chiede pure l'aiuto degli specialisti di Sidone.

In altri discorsi, come abbiamo osservato, manca invece la *narrazione* (B) e, quindi, dopo l'*esordio*, l'oratore passa subito all'*argomentazione* (C), introdotta dal primo ועתה: 1Sam 26,18-20; 1Cr 29,10-19; 2Cr 2,11-15. Riportiamo come esempio la preghiera di Davide in 1Cr 29,10-19:

1) *esordio*: Davide inizia la sua preghiera rivolta a Dio in tono di lode, riconoscendo la sua *grandezza*, la *potenza*, la *gloria*, l'*eternità*, lo *splendore*, ma soprattutto la sua *sovranità regale* e il *dominio* su ogni cosa (vv. 10-12). Questo elogio è solo introduttivo, in cui Davide cerca di entrare in relazione con Dio, sovrano, e di suscitare la sua benevolenza;

2) *argomentazione*: in questa parte del discorso (vv. 13-17a), introdotta dal primo ועתה l'orante riconosce la propria miseria e quella del

³⁷ GARAVELLI, *Manuale di retorica*, 63.

suo popolo, nonché il fatto che l'offerta stessa presentata da lui, il popolo stesso e tutto ciò che Davide ha preparato per la costruzione del tempio, tutto ciò è il dono di Dio. Quindi viene introdotto l'argomento importante, ossia che Dio ama la rettitudine e Davide esprime la sua sincerità di cuore nel presentare l'offerta davanti a lui;

3) *epilogo*: dopo il secondo ועתה che porta il discorso alla conclusione (vv. 17b-19), Davide, prima di esporre la sua richiesta, aggiunge anche l'osservazione che pure tutto il popolo ha portato l'offerta spontaneamente e con gioia. Per questo Davide chiede a Dio che Egli diriga i loro cuori verso di Lui e conservi suo figlio Salomone nella fedele osservanza dei comandamenti, precetti e statuti e costruisca l'edificio per il quale lui ha fatto i preparativi.

Si deve sottolineare che nel discorso persuasivo, secondo i principi della retorica classica, ci sono due elementi fissi e obbligatori, l'*argomentazione* e l'*epilogo*. Essi, come abbiamo constatato, nei discorsi col doppio ועתה corrispondono all'*argomentazione* (C) e alla *conclusione* (D), che infatti non mancano mai, anzi sono messi in rilievo dal doppio ועתה. Il confronto tra la struttura dei discorsi col doppio ועתה e la *dispositio* nei discorsi persuasivi secondo la retorica classica può essere riassunto nel seguente schema:

Tabella 4 – Discorsi col doppio ועתה secondo la dispositio classica

		<i>Esordio</i>	<i>Narrazione</i>	<i>Argomentazione</i>	<i>Epilogo</i>
N.	Testo	Breve introduzione	Narrazione dei fatti del passato	Argomentazione I ועתה	Conclusione II ועתה
1.	Gen 44,18-34	v. 18	vv. 19-29	vv. 30-32	vv. 33-34
2.	Gen 45,4b-13	-	4b	5-7	8-13
3.	Es 3,7-10	-	7-8	9	10
4.	Gs 14,6-12 ³⁸	-	6b-9	10-11	12
5.	Gs 22,2-5	-	2-3	4a	4b-5
6.	Rt 3,10-13	10a	10b	11	12-13
7.	1Sam 24,18-22	18	19-20	21	22-23

(segue)

³⁸ In alcuni testi il discorso è costruito col triplice uso di ועתה: Gs 14,6-12; 1Sam 25,24-31; 2Sam 7,18-29; Esd 9,6-15.

		<i>Esordio</i>	<i>Narrazione</i>	<i>Argomentazione</i>	<i>Epilogo</i>
N.	Testo	Breve introduzione	Narrazione dei fatti del passato	Argomentazione I ועתה	Conclusione II ועתה
8.	1Sam 25,24-31	24	25	26	27-31
9.	1Sam 26,18-20	18	-	19	20
10.	2Sam 2,5-7	5a	5b	6	7
11.	2Sam 7,18-29	18	19-24	25-28	29
12.	2Sam 19,10-11	-	10a	10b-11a	11b
13.	1Re 5,17-20	-	17	18-19	20
14.	1Re 8,23-29	23	24	25	26-29
15.	1Re 18,9-14	9	10	11-13	14
16.	1Cr 29,10-19	10-12	-	13-17	17b-19
17.	2Cr 2,11-15	11	-	12-13	14-15
18.	2Cr 28,9-11	-	9	10	11
19.	Esd 9,6-15	6	7	8-11	12-15
20.	Esd 10,2-4	-	2a	2b	3-4
21.	Dn 9,4-19	4	5-14	15-16	17-19

Concludendo, possiamo dire che la struttura dei discorsi col doppio ועתה, in linea generale, corrisponde alla *dispositio* dei discorsi persuasivi della retorica classica. Il confronto conferma che anche nei discorsi persuasivi di richiesta col doppio ועתה l'argomentazione, introdotta col primo ועתה, non solo costituisce la parte centrale ed essenziale del discorso, che prepara e giustifica la richiesta, ma si rivela il principale elemento persuasivo di tutta la composizione retorica. Inoltre, grazie alle caratteristiche del tutto particolari della particella ועתה, che abbiamo analizzato sopra, viene creato il legame strutturale tra le parti del discorso: quella introduttiva (A e/o B), l'argomentazione (C) e la richiesta (D).

I discorsi con il triplice uso della locuzione ועתה

Su una ventina dei discorsi che stiamo studiando, in quattro casi troviamo questa locuzione impiegata tre volte: Gs 14,6-12; 1Sam

25,24-31;³⁹ 2Sam 7,18-29⁴⁰ (riportata in 1Cr 17,16-27) ed Esd 9,6-15.⁴¹ Ad esempio, nel discorso di Caleb, in Gs 14,6-12, il triplice uso di ועתה avviene nei vv. 10-12 e l'argomentazione si svolge in due tappe: Caleb riferisce a Giosuè i fatti del passato (B, vv. 6-9) riguardo all'esplorazione della terra e il giuramento di Mosè fatto a Caleb che all'epoca aveva quaranta anni; il primo ועתה introduce l'argomento importante, cioè, che il Signore ha mantenuto la promessa e lo ha conservato per quarantacinque anni in vita (C1, v 10a); il secondo ועתה aggiunge all'argomentazione di Caleb un aggiornamento dei fatti ossia che *ora*, mentre parla, ha ottantacinque anni ed è ancora un uomo combattente (C2, v.

³⁹ In 1Sam 25,24-31, il triplice ועתה appare nei vv. 26a; 26b; 27, e permette all'autore di presentare un'argomentazione maggiormente articolata in due parti: l'agire di Dio che preserva Davide dal peccato di spargere il sangue (C1, v. 26a) e l'augurio di Abigail che i nemici di Davide siano come Nabal, pentiti e sottomessi (C2, v. 26b). Cf. W. BRUEGGEMANN, *I e II Samuele*, Torino 2005, 185.

⁴⁰ L'obiettivo della preghiera di Davide è la richiesta di benedizione di Dio, espressa nella conclusione (D), introdotta dal terzo ועתה. Dobbiamo notare anche che il discorso di Davide si allontana dal suo tema centrale due volte, indicato proprio dalla radice דבר e per questo motivo che due volte viene riportato a esso (C1, v. 25 e C2, v. 28) con l'uso della locuzione ועתה. Possiamo dire che l'unica argomentazione di Davide per chiedere la benedizione di Dio è la sua fiducia che Dio realizzerà la sua promessa (דבר). Cf. ŁACH, *Księgi Samuela*, 377; MORRISON, *2 Samuel*, 105; BRUEGGEMANN, *I e II Samuele*, 271-272; A. GRAEME AULD, *I and II Samuel. A Commentary* (OTL), Louisville, KY 2011, 424-426; ESLINGER, *House of God or House of David*, 82-88.

⁴¹ Bisogna osservare che la preghiera di Esdra, in realtà, è una confessione: inizia con l'esposizione della colpa di Israele che non si è separato dalle popolazioni pagane, ma si è mescolato con loro, consentendo matrimoni misti (B, vv. 6-7) e, come conseguenza delle sue iniquità, ha subito il dramma della deportazione. Infatti, la preghiera è dominata dal vocabolario penitenziale: עונותינו רבו; אשמתנו גדלה; עונותינו רבו. La seconda parte, introdotta con il primo ועתה al v. 8 (C1), porta il discorso alla situazione attuale, in cui Esdra riconosce che Dio ha usato clemenza: lasciando un «resto d'Israele» e assicurando loro il favore del re di Persia. A questo punto, ci si aspetterebbe un secondo ועתה e la conclusione con la richiesta del perdono, invece il secondo ועתה introduce di nuovo la confessione delle colpe: «abbiamo abbandonato i tuoi comandamenti» (C2, v. 10). La preghiera di Esdra si trasforma in un oracolo che si conclude con la richiesta (D) introdotta dal terzo ועתה. Sorprendentemente, però, la richiesta non è rivolta a Dio, ma al contrario, è Dio, citato da Esdra, che rivolge al suo popolo il seguente precetto: «dunque, non date le vostre figlie ai loro figli, né prendete le loro figlie per i vostri figli». Quindi, il discorso ritorna al problema della colpevolezza del popolo che il «resto d'Israele» riconosce davanti a Dio. Emerge allora la domanda: perché la confessione di Esdra non si conclude con una richiesta di perdono rivolta a Dio? La risposta è semplice, perché Esdra fin dall'inizio riconosce che Dio ha già usato clemenza verso il suo popolo (vv. 8-9) e la sua preoccupazione è piuttosto che il popolo desista dalla sua condotta. Il locutore introduce questo argomento utilizzando una seconda volta la locuzione ועתה, riprende il tema della colpa e introduce l'oracolo composto da due parti: 1) la presentazione dell'impurità dei popoli locali, che costituisce la motivazione per la richiesta di non consentire i matrimoni misti; 2) la richiesta stessa, nella forma del comandamento di Dio citato da Esdra, introdotta dal terzo ועתה.

10b). Solo il terzo ועתה conclude tutto il discorso con la richiesta della terra (D, v. 12): «Ora dammi quindi questa montagna». Dall'analisi, si evince che l'autore, prima di concludere il discorso con la sua richiesta della terra che gli spetta, usa due volte ועתה non solo per precisare i dati fattuali che rilevano (dopo una frase piuttosto generale che il Signore lo ha conservato in vita, specifica che Dio lo ha conservato anche in ottima forma), ma anche per attualizzare l'argomentazione, riportandola al momento presente.

La struttura di questi discorsi si può presentare in uno schema, come rappresentato nella tabella che segue:

Tabella 5 – *Struttura dei discorsi con triplo ועתה*

N.	Testo	A/B	C1	C2	D
		Breve discorso / narrazione (forme verbali: <i>indicativo</i>)	Argomentazione I ועתה (forme verbali: <i>indicativo</i>)	Argomentazione II ועתה (forme verbali: <i>indicativo</i>)	Conclusione III ועתה (<i>imperativo, coortativo, iussivo, lō'+imperfetto</i>)
1.	Gs 14,6-12	6-9	10a	10b	12
2.	1Sam 25,24-31	24-25	26a	26b	27-31
3.	2Sam 7,18-29	18-24	25	28	29
4.	Esd 9,6-15	6-7	8-9	10-11	12-15

Riassumendo possiamo dire che l'ultimo ועתה introduce sempre la richiesta conclusiva, invece i primi due ועתה rivelano piuttosto il carattere transitivo e sono impiegati per articolare meglio l'argomentazione. In questo caso, il secondo ועתה può assumere diverse funzioni: introdurre un'ulteriore precisazione dell'argomento già presentato dopo il primo ועתה (cf. Gs 14,6-12); articolare l'argomentazione con più enfasi, distinguendo due argomenti diversi (cf. 1Sam 25,24-31); attualizzare l'argomentazione, spostandola al momento presente dell'oratore oppure riportare il discorso sull'argomento principale, da cui l'oratore si è allontanato (cf. 2Sam 7,18-29 ed Esd 9,6-15), prima di avanzare la richiesta nella conclusione finale. Il triplice uso di ועתה si presenta solo in quattro discorsi, ma lo studio di questi discorsi conferma l'esito delle indagini precedenti cioè che in ogni caso solo l'ultimo ועתה ha carattere conclusivo, invece il primo e il secondo, hanno il compito di portare o riportare il discorso al suo argomento centrale.

All'inizio di questa sezione dedicata alla funzione di ועתה nell'organizzazione strutturale dei discorsi con il suo doppio uso, abbiamo posto la domanda sul perché si usi il doppio o il triplice ועתה piuttosto che una costruzione più semplice con un solo ועתה conclusivo? Ora possiamo rispondervi dal punto di vista retorico. Tutte le analisi dei discorsi studiati e il loro confronto con la retorica classica rivelano che si ricorre al doppio o addirittura al triplice uso della locuzione ועתה soprattutto per motivi stilistici, ovvero per dare al discorso forza persuasiva grazie all'argomentazione introdotta con il primo ועתה. Questa particella usata solo una volta permette soltanto di portare il discorso alla conclusione. Il suo duplice uso consente invece di portare il discorso al «dunque» nell'argomentazione che, come abbiamo visto, è l'elemento decisivo nel discorso persuasivo. Nei discorsi studiati, a questo stratagemma si ricorre sempre, indipendentemente dalla complessità o urgenza della situazione, dalla persona a cui si rivolge il discorso oppure dalla distanza che separa il locutore dall'interlocutore. Il motivo principale del ricorso al doppio ועתה sta nella forza persuasiva che il discorso acquisisce grazie all'argomentazione che precede la richiesta. Questo effetto, l'oratore non potrebbe ottenere in una costruzione più «economica» e più semplice con un solo ועתה.

L'ambito dei discorsi col doppio ועתה

Oggetto del nostro studio finora è stato l'aspetto formale dei discorsi persuasivi con il doppio ועתה, la specificità della loro struttura e la funzione della locuzione ועתה nella loro composizione retorica. A seguire, intendiamo trattare maggiormente il loro contenuto e il contesto letterario in cui vengono pronunciati. Ogni discorso meriterebbe un'analisi retorica a parte, ma ciò supera gli scopi del nostro studio, dedicato al doppio uso della locuzione ועתה. Si intende allora concentrarsi sull'analisi dell'ambito dei discorsi col doppio ועתה, classificandoli secondo le situazioni e i locutori.

Discorsi divini

Tra i discorsi col doppio ועתה troviamo un solo discorso divino in Es 3,7-10, che rivela una connotazione giuridica. Esso inizia con la *notitia criminis*, vale a dire la notizia dell'oppressione del popolo d'Israele in Egitto. Questa notizia di reato raggiunge Dio tramite il grido degli oppressi: «Ho visto l'oppressione del mio popolo che è in Egitto,

ho udito il suo grido di fronte ai suoi oppressori, poiché conosco le sue angosce» (Es 3,7). A Dio, che è il Dio d'Israele, è rivolto il grido di aiuto dagli oppressi in Egitto. Dio reagisce quindi in qualità di giudice per ristabilire la giustizia. Infatti, nel suo discorso manda Mosè in Egitto per liberare gli oppressi.

Preghiere e discorsi rivolti a Dio

L'invocazione di Dio protettore e difensore del popolo d'Israele è resa in diversi discorsi col doppio וַעֲהָה, nei quali l'orante cerca di ottenere da Dio la protezione: 2Sam 7,18-29 (cf. 1Cr 17,16-27); 1Cr 29,10-19; 1Re 8,23-53 (2Cr 6,14-42). È significativo che in tutti e tre i testi questo orante è il re, il quale, secondo le usanze nell'antico Israele, era il difensore, il protettore e il giudice del popolo – e il mediatore per eccellenza fra la divinità e il popolo, come ad esempio in 2Sam 7,18-29 (cf. 1Cr 17,16-27), il re Davide cerca la protezione di Dio per la sua dinastia che, secondo la promessa di Dio, dovrebbe durare per sempre. Secondo le usanze nel mondo biblico, la promessa significava l'impegno irrevocabile. Infatti, Davide riconoscendo la sovranità di Dio lo invoca, affinché realizzi compiutamente la sua promessa.

Tra i discorsi studiati, alcuni riguardano il *riḅ* tra Dio e il suo popolo e sono l'espressione della ricerca di riconciliazione da parte del colpevole: Dn 9,4-19; Esd 9,6-15; Esd 10,2-4. Questi discorsi appartengono al più vasto campo semantico della preghiera, ma hanno una collocazione precisa e una precisa funzione nella dinamica giuridica della controversia (*riḅ*): cercano cioè di portare le parti in causa alla riconciliazione. Queste preghiere sono *suppliche* e *intercessioni* composte da due elementi, ossia l'ammissione della colpa e la supplica del perdono o di riconciliazione, come ad esempio in Dn 9,4-19, Daniele confessa le colpe del popolo: «Abbiamo peccato, abbiamo commesso colpe» (חטאנו ועוינו, v. 5.15, *indicativo*). La lista delle infedeltà è molto lunga e costituisce la narrazione dei fatti, dai quali emerge il contrasto tra la fedeltà di Dio all'alleanza e le iniquità del popolo. La preghiera di Daniele si conclude con la supplica di riconciliazione del popolo con Dio, espressa con otto *imperativi* diversi: tre volte *ascolta* (שמע), *fa splendere* (אחר), *piega* (נטה), *apri* (פקח), *guarda* (ראה), *perdona* (סלה), *volgiti* (קשב) e *intervieni* (עשה). Bisogna osservare che il motivo che spinge Daniele a chiedere a Dio la riconciliazione a nome del popolo è la potenza di Dio liberatore: «E ora, Signore Dio nostro, che hai fatto uscire il tuo popolo dalla terra d'Egitto con mano forte e ti sei fatto un nome qual è oggi, noi abbiamo peccato, abbiamo commesso l'iniquità» (v. 15). For-

se abbiamo anche qui un'arringa rivolta al popolo d'Israele per convincerlo, da una parte, di aver peccato e, dall'altra, di capire dov'è la speranza in un futuro migliore. Il Dio del passato è anche il Dio del presente e del futuro, perché è un Dio fedele e un Dio che può perdonare.

Discorsi che coinvolgono i sovrani

Sono diversi i discorsi che coinvolgono i sovrani, soprattutto i re Saul, Davide e Salomone. Uno degli ambiti è quello che riguarda la controversia giuridica (*rîb*), in cui la richiesta finale dell'oratore è la supplica del perdono. La richiesta fatta da colui che è colpevole, oppure da un difensore al suo posto, comporta essenzialmente due elementi: 1) la dichiarazione della propria colpa, espressa sotto forma di *indicativo*; 2) l'esplicita richiesta del perdono o una supplica simile, che ha la forma dell'*imperativo*, *iussivo* o una forma equivalente. Il legame tra questi due elementi è sottolineato dalla particella וַעֲתָה, che indica la correlazione logica tra confessione e domanda.⁴² I brani che rivelano questa problematica sono: 1Sam 24,18-22; 25,24-31; 26,18-20. La confessione della colpa è simmetrica alla dichiarazione di non colpevolezza, che può essere espressa in forma interrogativa.⁴³ Sempre nella controversia tra Saul e Davide, in 1Sam 26,18-20, troviamo il discorso dell'innocente Davide, che si discolpa dall'ingiusta accusa di Saul e lo supplica di smettere di inseguirlo, altrimenti lo mette al rischio dell'idolatria. L'innocente in sua difesa chiede a Saul, che lo insegue ingiustamente, la ragione della sua colpevolezza: «Che cosa ho fatto?» (כִּי מָה עָשִׂיתִי, v. 18, *indicativo*). Nella domanda conclusiva Davide implora Saul di non permettere che il suo sangue cada a terra lontano dalla presenza del Signore (אֲלֵ-יִפֹּל, v. 20, *iussivo*).

Un altro ambito dei discorsi che coinvolgono i sovrani è la vita politica e commerciale, come ad esempio in 1Re 5,17-20, in cui il re Salomone scrive il suo messaggio al re di Tiro, nel quale usa una convincente motivazione politico-religiosa (Dio ha donato la pace e la sua promessa) con la quale sostiene la sua richiesta dei cedri del Libano per la costruzione del tempio. Invece, in 2Cr 2,11-15 il re di Tiro nel messaggio-risposta a Salomone, loda il Dio d'Israele e l'intelligenza del re, sostenendo così la sua richiesta di inviargli i prodotti da lui promessi.

⁴² Cf. P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti* (AnBib 110), Roma 1986, 110.

⁴³ Cf. BOVATI, *Ristabilire la giustizia*, 94-95.

Inoltre, supporta le sue parole con un gesto concreto, ossia l'invio di un esperto nei lavori. Siamo invece in un ambito politico nei seguenti discorsi: in 2Sam 2,5-7 che contiene il messaggio di Davide agli uomini di Iabes, in cui egli cerca di convincerli ad accettarlo come il loro nuovo re; e in 2Sam 19,10-15 in cui il popolo, dopo la morte di Assalonne, discute sulla crisi politica creata dalla situazione e, ricordando i meriti del re Davide, si autoconvince di far tornare Davide sul trono.

Discorsi dell'ambito militare

Tra i discorsi col doppio ועתה, due suppongono un contesto militare. In Gs 22,2-5 Giosuè, esortando i Rubeniti, i Gaditi e mezza tribù di Manasse a tornare a casa e continuare a servire fedelmente il Signore, usa un argomento diplomatico di tipo militare, vale a dire che il Signore ha realizzato la sua promessa e ha dato la pace. Si suppone che così abbia creato le condizioni per una vita tranquilla e dedicata alla fedele osservanza dei comandamenti. Ritroviamo lo stesso ambito bellico in 2Cr 28,9-11, in cui il profeta Obed denuncia la colpa dell'esercito di Israele che ha preso il bottino e come prigionieri di guerra i loro fratelli di Giuda e di Gerusalemme. Il suo discorso è mirato alla liberazione dei prigionieri di guerra.

Discorsi fra individui nell'ambito familiare

Nel discorso di Booz, in Rt 3,10-13, Rut chiede a Booz: «Sono Rut, tua serva; stendi il lembo del tuo mantello sulla tua serva, perché tu sei il mio riscattatore» (כי גאל אתה, 3,9). Booz riconosce di essere un *go'el* di Rut (גאל אנכי), ma esiste un parente più prossimo a lei che può esercitare questo ruolo in sua vece (Rt 3,12).⁴⁴ Per questo motivo, nel suo breve discorso Booz risponde a Rut chiedendole, ben due volte, di rimanere sotto la sua protezione fino al momento del confronto con il parente più prossimo. Ritroviamo anche il contesto familiare nel discorso di Giuda, in Gen 44,18-34 e nel discorso di Giuseppe, in Gen 45,4b-13.

Riassumendo, possiamo dire che l'ambito dei discorsi col doppio ועתה è variegato, riguarda diverse situazioni e coinvolge diversi locutori. Alcuni discorsi sono di tipo giuridico, in quanto trattano del procedimento di riconciliazione in controversie giuridiche (*rîb*) e la legge di

⁴⁴ Cf. R. DE VAUX, *Le Istituzioni dell'Antico Testamento*, Casale Monferrato (AL) 1964, 47.

solidarietà familiare, che obbligava il parente più prossimo a intervenire come un «riscattatore» (*go'el*) nelle situazioni di difficoltà. Sembra significativo che molti dei discorsi presi in considerazione riguardino l'ambito della corte regale e abbiano come locutore o destinatario un sovrano. Uno scenario analogo è quello della relazione tra Dio e il suo popolo. In questo ambito troviamo diverse suppliche e richieste di perdono (*rib*). In alcuni testi emerge anche il retroterra politico-diplomatico, spesso esemplificato nelle vicende dei re Saul, Davide, Salomone: l'ambito militare (guerra, pace, prigionieri di guerra), commerciale (scambio della merce), politico (accettare Davide come re).

La richiesta del perdono e le origini del doppio uso di ועתה nella retorica ebraica

Nel corso dell'analisi abbiamo potuto osservare che il doppio ועתה si usa nei discorsi persuasivi di richiesta per poter introdurre l'argomentazione, cioè l'elemento più convincente del discorso. Infatti, sia la struttura del discorso ottenuta dal doppio uso di ועתה che i concetti utilizzati dall'oratore nell'argomentazione hanno soprattutto un valore persuasivo. Servono per convincere il destinatario a soddisfare la richiesta. Abbiamo potuto notare che a questo stratagemma si ricorre sia nelle situazioni semplici che in quelle molto complesse, urgenti e meno urgenti, tra diverse tipologie di interlocutori. Dobbiamo, però, porci ancora una domanda: qual è l'origine di questo stratagemma retorico nei discorsi persuasivi?

Abbiamo fatto notare che nella richiesta del perdono, l'argomentazione acquista una particolare importanza, perché non riguarda più il locutore e nemmeno le circostanze, ma il giudice. Nell'ultima fase della nostra analisi ci soffermeremo quindi sull'importanza dell'argomentazione, introdotta col primo ועתה, nella richiesta del perdono (*deprecatio*), che potrebbe svelare l'origine dello stratagemma retorico del doppio uso di ועתה.

Dobbiamo osservare che la confessione della colpa nella controversia giudiziaria (*rib*) non serve solo per ammettere la verità dell'accusa, ma è strettamente legata alla richiesta del perdono. Infatti, il colpevole prende l'iniziativa e impegna tutte le sue energie per ottenere quanto gli preme. P. Bovati⁴⁵ osserva inoltre che: «Chi supplica fa interve-

⁴⁵ BOVATI, *Ristabilire la giustizia*, 113-114.

nire il ricordo della storia intercorsa tra i due che ora si trovano in lite: questa evocazione del passato ha come effetto di evidenziare quale è la natura di ognuno rivelatasi negli atti compiuti. In riferimento al partner innocente, ciò mostra che è caratteristico del suo essere il volere la relazione e impegnarsi senza cedimenti perché essa sussista».

Il partner colpevole, invece, narrando la storia di questa relazione interrotta dice a colui che è giusto, che appartiene alla sua natura restare fedele a quanto lui stesso ha cominciato. In questa relazione tra l'innocente e il colpevole, continua Bovati:⁴⁶ «Il *rîb* di accusa metteva in gioco una serie di motivazioni per convincere l'altro della ineluttabile prospettiva della giusta punizione; la supplica per il perdono cerca i motivi per la soluzione opposta che è quella della giusta clemenza. Se l'accusa guardava al reo, la richiesta del perdono guarda all'innocente e tende a riassumere tutte le sue argomentazioni con un semplice: perdona, perché tu sei giusto, perdona per il tuo nome, perdona perché tu sei tu, perché tu possa compiere fino in fondo la giustizia che ti appartiene come soggetto (Dn 9,19)». Colui che domanda, spesso presenta la sua richiesta nella forma imperativa. L'uso di questa forma verbale, osserva Bovati, non indica però un ordine, perché attraverso la confessione il colpevole riconosce che il fondamento dell'*imperativo* contenuto nella supplica risiede nell'accusatore a cui si riconosce la verità e la giustizia (cf. Dn 9,16.18; Esd 9,15).

Bisogna far notare che anche nel discorso giudiziario, secondo la retorica classica, sia Cicerone (*De inventione* I, 11, 15) che Quintiliano (*Institutio oratoria* VII, 4, 17) riconoscono nella richiesta del perdono, *deprecatio*, una forma di difesa giudiziaria.⁴⁷ La considerano il livello più basso di difesa, perché l'accusato riconosce di aver commesso l'azione contraria alla legge. Comunque, Quintiliano scrive che l'ultima forma di difesa è la giustificazione: «Ultima est deprecatio» (*Institutio oratoria* VII, 4, 17). Cicerone invece aggiunge un'osservazione interessante, ossia che la deprecazione non consiste nella difesa dell'atto commesso, ma nella richiesta del perdono di questo atto, perciò conclude che questo tipo di difesa solitamente non si esercita nel tribunale: «Deprecatio est in qua non defensio facti, sed ignoscendi postulatio continetur, hoc genus vix in iudicio probari potest» (*De inventione* II, 34, 104). Anche nel *rîb* giudaico la giustizia violata viene ristabilita attraverso il processo di riconciliazione tra le due parti. Infatti, il colpevo-

⁴⁶ BOVATI, *Ristabilire la giustizia*, 114.

⁴⁷ Cf. LAUSBERG, *Handbook of Literary Rhetoric*, §192.

le attraverso la deprecazione chiede la clemenza al suo giudice, l'accusatore. Per quanto riguarda la persona del giudice, che in qualche maniera incarna l'istituzione giudiziaria, si cerca di portarla alla clemenza, con argomenti adeguati.⁴⁸

Tra i discorsi studiati, la richiesta del perdono, come forma di difesa da parte del colpevole, si trova: nel discorso di Abigail (1Sam 25,24-31); nella richiesta di Saul, che chiede a Davide la clemenza per la sua discendenza (1Sam 24,18-22); nella richiesta di Davide accusato ingiustamente (1Sam 26,18-20), nel discorso di Secania che suggerisce l'espiazione del peccato da parte del popolo (Esd 10,2-4) e soprattutto nelle suppliche che, a nome del popolo, innalzano a Dio Daniele (Dn 9,4-19) ed Esdra (Esd 9,6-15). Di fronte al giudice che nello stesso tempo è il sovrano oppure Dio, la deprecazione pronunciata dal colpevole, composta solo dai due elementi, ossia la dichiarazione della propria colpa e la richiesta del perdono, non basta. L'ammissione della colpa (nella *narrazione*) e la richiesta del perdono (nella *conclusione*), devono essere corredate da un argomento che riesca convincere il giudice a concedere la clemenza. Infatti, in questo gruppo di discorsi, l'argomentazione che segue il primo *יעתה* introduce questo elemento essenziale, che non si focalizza più sul colpevole ma si appella al giudice, alla sua responsabilità, all'integrità, alle qualità morali, nonché alla sua misericordia e alla sua clemenza. Presentiamo qualche esempio:

1) Abigail (1Sam 25,24-31) nella sua argomentazione si riferisce all'integrità di Davide, preservato da Dio stesso dallo spargimento del sangue con la sua mano (v. 26);

2) in 1Sam 24,18-22, Saul che chiede la clemenza a Davide per la sua discendenza si appella al fatto che egli sicuramente diventerà il re, quindi sarà il sovrano e giudice in Israele;⁴⁹

3) Davide, in 1Sam 26,18-20, invece, fa accenno a un giusto discernimento che Saul dovrebbe esercitare;

4) in Dn 9,4-19, Daniele si appella alla potenza di Dio, rivelata nell'Esodo, quando con «mano forte» ha fatto uscire Israele dall'Egitto;

5) Esdra si riferisce direttamente alla grazia di Dio già sperimentata nella salvezza di un piccolo «resto d'Israele» (Esd 9,6-15).

In questi discorsi il colpevole chiede il perdono. Prima, però, confessa la sua colpa e si appella alla clemenza, alla responsabilità, alla sovranità o alla giustizia del giudice, perché solo da lui dipende se il

⁴⁸ Cf. LAUSBERG, *Handbook of Literary Rhetoric*, §192-194.

⁴⁹ Cf. DE VAUX, *Le Istituzioni*, 157-159.

colpevole sarà assolto o no. Infatti, in contesto giudiziario, per essere esaudito è assolutamente necessario affidarsi a colui che ha il potere di decidere in merito. Per questo motivo, la necessità dell'appello al giudice, che non poteva essere confuso né con la narrazione dei fatti e neppure con l'ammissione della colpa dell'accusato, potrebbe essere alle origini dello stratagemma del doppio uso della locuzione *ועתה*. Nei discorsi analizzati, questo appello viene introdotto col primo *ועתה*, che grazie alle caratteristiche proprie di questa particella porta il discorso al «dunque» dell'argomentazione. Si può supporre che in seguito questo stratagemma abbia trovato applicazione anche in altri discorsi persuasivi di richiesta. Bisogna ricordare che nella maggior parte dei casi questi discorsi coinvolgono i sovrani e riguardano il contesto della corte reale. Questo comune denominatore dei discorsi qui analizzati ci porta alla loro fondazione letteraria ben precisa, che era l'etichetta della corte reale o i contesti analoghi, come quello della relazione con Dio, che non permetteva di rivolgere la richiesta senza un'appropriata argomentazione, a causa della distanza tra il locutore e l'interlocutore.

Conclusion

L'oggetto del nostro studio è stato un nutrito gruppo di discorsi dell'Antico Testamento che hanno una caratteristica comune, vale a dire la doppia presenza della locuzione avverbiale *ועתה*. Si è partiti dalle domande suscitate da questo doppio impiego di *ועתה* che adesso possiamo riprendere: abbiamo a che fare con i discorsi a doppia conclusione? Perché è necessario usare due volte la stessa locuzione, articolando il discorso in più parti e qual è l'origine di questa costruzione stilistica?

L'indagine ha preso avvio dalla presentazione delle caratteristiche proprie della locuzione avverbiale *ועתה* e il carattere persuasivo dei discorsi col suo doppio uso. Si è potuto osservare che il ricorso a strategie persuasive, in diversi discorsi studiati, è motivato da una particolare difficoltà nel presentare la richiesta, che origina dalla distanza fra il querente e l'interlocutore oppure dalla particolarità dell'oggetto stesso della richiesta. In seguito, l'analisi della funzione retorica di *ועתה* ci ha permesso di scoprire le differenze tra il primo e il secondo impiego di questa particella nel discorso e di concludere che il primo *ועתה* serve per segnalare il passaggio dalla parte introduttiva del discorso o della narrazione dei fatti del passato alla sua parte centrale, vale a dire all'ar-

gomentazione e solo il secondo ועתה orienta il discorso alla conclusione. Questa costituisce il punto a cui mira tutto il discorso, il vero obiettivo dell'oratore, che parla per presentare alla fine la sua richiesta, che costituisce il tratto comune di tutti i discorsi col doppio ועתה.

La domanda a questo punto dell'indagine è stata: un oratore come organizza il discorso per arrivare a pronunciare la sua richiesta finale? L'analisi dei testi, i punti convergenti della struttura dei discorsi e il confronto con la disposizione dei discorsi persuasivi secondo la retorica classica ci ha permesso di concludere che il doppio uso della locuzione ועתה si presenta come un efficace espediente retorico nell'articolazione logica, chiara e convincente del discorso. Dalle analisi si evince che questi testi, più che discorsi a doppia conclusione sono una costruzione retorica persuasiva, in cui è proprio l'argomentazione, introdotta dal primo ועתה, la parte centrale, essenziale e obbligatoria, perché l'oratore possa pronunciare la sua richiesta finale. Infatti, il doppio ועתה permette all'oratore di costruire un discorso retorico articolato in più parti internamente collegate, in cui la richiesta conclusiva (dopo il secondo ועתה) è sostenuta dall'argomentazione (introdotta col primo ועתה), che a sua volta è preparata da un'introduzione più o meno sviluppata dalla narrazione dei fatti e/o da una breve introduzione. Le parti principali risultano quindi «appese» sui cardini delle due particelle ועתה, per essere fuse in un'unità logica, grazie al senso consecutivo di questa locuzione avverbiale.

Questo stratagemma retorico mette in rilievo l'argomentazione della richiesta, che dona al discorso una maggiore forza persuasiva. Infatti, il discorso più semplice con un solo ועתה non permette la stessa costruzione strutturale persuasiva, perché un ועתה solo non può che unicamente introdurre la conclusione. Il discorso col doppio ועתה ha una maggiore forza persuasiva, perché permette di organizzare l'argomentazione in modo preciso, compatto, logicamente correlato con la richiesta e mirato a conseguire l'effetto voluto non solo sull'interlocutore all'interno della narrazione, ma anche sul lettore, il destinatario reale del racconto. Nei discorsi molto sviluppati, specialmente nelle preghiere rivolte a Dio, che riflettono situazioni complesse dell'orante, viene usato addirittura il terzo ועתה che serve per riportare l'argomentazione al «dunque» che rende il discorso ancora più incisivo. Il doppio uso della locuzione ועתה non si può, quindi, attribuire a un lavoro redazionale, ma a un modo ordinario di sviluppare un discorso persuasivo nella retorica ebraica classica, che rivela anche molti punti comuni con le strategie sviluppate dalla retorica classica greco-latina.

Il retroterra giuridico,⁵⁰ presente in alcuni discorsi analizzati, può essere considerato il loro ambiente letterario originario. Infatti, nella *deprecatio*, in cui l'oratore spera di essere assolto, la richiesta non poteva apparire come una pretesa, introdotta solo dal racconto dei fatti e del pentimento, ma era necessario fare riferimento alla clemenza del giudice. In questa costruzione stilistica il doppio ועתה svolge il ruolo tecnico di creare i passaggi necessari per articolare il discorso in maniera chiara e convincente. Il doppio uso della particella ועתה si rivela quindi un efficace espediente stilistico nei discorsi persuasivi nella retorica ebraica, che si ritrovano anche in contesti diversi da quelli di composizione delle controversie trattate innanzi al giudice.

BARBARA RZEPKA
 Monastero della SS. Trinità
 via Morandini, 44
 52014 Poppi (AR)
 barbarabasamon@yahoo.it

Parole chiave

ו^eattâ – Doppio ועתה – Retorica ebraica – Discorso persuasivo – Argomentazione – Discorso di richiesta – Struttura del discorso – *Dispositio* – *Deprecatio*

Keywords

ו^eattâ – Double ועתה – Hebrew rhetoric – Persuasive speech – Argumentation – Request speech – Speech structure – *Dispositio* – *Deprecatio*

Sommario

Nei testi biblici la ripetizione è molto spesso vista dagli studiosi come indizio di un'aggiunta o di diverse fonti. Nell'Antico Testamento troviamo un gruppo di discorsi caratterizzati da una doppia o tripla ripetizione della locuzione avverbiale ועתה all'interno dello stesso discorso. Questo fenomeno del doppio ועתה riguarda diciassette testi e in altri quattro troviamo la triplice ripetizione di ועתה. Il presente studio analizza tutti i testi, cercando di rispondere alle domande che

⁵⁰ Diversi studiosi sostengono che il modello per l'organizzazione del discorso persuasivo nella retorica classica si dovrebbe cercare nel genere giudiziale. Cf. GARAVELLI, *Manuale di retorica*, 60-61. Similmente anche H. Lausberg ritiene che il modello esemplare della retorica è la presentazione della questione durante il processo al tribunale. Cf. LAUSBERG, *Handbook of Literary Rhetoric*, § 27.

la presenza della ripetizione della particella ועתה solleva: perché è necessario usare due volte la stessa locuzione? quali sono le caratteristiche comuni di questi discorsi e qual è origine di questo fenomeno? La prima parte della ricerca è dedicata alla presentazione delle caratteristiche generali di ועתה; la seconda parte riguarda il carattere persuasivo di questi discorsi; la terza parte consiste nell'analisi della funzione del doppio ועתה nella struttura dei discorsi analizzati, confrontandola con la retorica classica; nella quarta parte, viene identificato l'ambito dei discorsi col doppio ועתה; infine, la quinta parte è dedicata all'importanza dell'argomentazione introdotta dal primo ועתה in uno specifico discorso, relativo alla richiesta del perdono (*deprecatio*) e alle origini di questo stratagemma retorico che è l'uso del doppio ועתה.

Summary

In the biblical texts, repetition is often seen by scholars as an indication of an addition or of different sources. In the Old Testament, we find a group of discourses characterised by a double or triple repetition of the adverbial expression ועתה within the same discourse. This phenomenon of multiple ועתה affects seventeen texts. In four, we find the triple repetition of ועתה. The present study examines all these texts, seeking to respond to the questions raised by the repetition of the particle ועתה: why is it necessary to use the same expression twice or three times? What are the common characteristics of these discourses, and what is the origin of this phenomenon? The first part of this study is devoted to the presentation of the general characteristics of ועתה; the second part concerns the persuasive character of these discourses; the third part consists in the analysis of the function of the double or triple ועתה in the structure of the discourses analysed, comparing it with classical rhetoric; the fourth part identifies the sphere of the discourses with multiple ועתה; finally, the fifth part is devoted to the importance of the argumentation introduced by the first ועתה in a specific discourse related to the plea for pardon (*deprecatio*), and to the origins of this rhetorical stratagem.

BENOÎT STANDAERT

Il quarto Vangelo

Un approccio letterario,
storico-teologico e interreligioso

Il quarto Vangelo, comunemente attribuito a Giovanni, costituisce fin dalle origini un riferimento fondamentale per il discorso cristiano, ma basandosi solo su di esso si corre il rischio di non riuscire a dialogare con ebrei, musulmani, buddhisti o agnostici. Lo studio analizza da vicino la forza e la debolezza, la bellezza ma anche i limiti del Vangelo di Giovanni proprio sul piano della relazione con chiunque pensi diversamente da esso o dalla tradizione che ha voluto trasmettere. La conclusione conduce a una maggiore ammirazione per ciò che l'editore giovanneo ha prodotto come opera letteraria e teologica, ma anche a una maggiore vigilanza riguardo ai pericoli che si corrono leggendo in modo non critico.



«TESTI E COMMENTI»

pp. 280 - € 37,00

EDB Edizioni
Dehoniane
Bologna

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

www.dehoniane.it

The Text of the Book of Odes in the Codex Vatican Reginensis Graecus 1 (= Rahlfs 55). The Song of Hannah (1Sam 2,1-10) as a case study

The Odes are a collection of 14 hymns, including 12 from either the Old or the New Testament. One is the *Prayer of Manasseh* and one the hymn *Gloria*, used today in some Christian liturgies. The Odes were used in worship by Christians, and therefore were included in the Septuagint canon after the Book of Psalms.

The book appears in manuscripts only starting in the 5th century. They are absent in codices Vaticanus and Sinaiticus. In the apparatus of the *Göttingen Septuaginta*, Rahlfs considers only Alexandrinus (A, 5th cent.), the codices of Verona (R, 6th cent.),¹ Zurich (T, 7th cent.; it does not contain Odes 1 and 2), and Washington (Rahlfs 1219 or “Freer” 5th cent.), and minuscules 55 (Vatican Regin. Graec. 1, 10th cent.)² and 2036 (Wien, Litt. Theol. 4, 6th cent.). It is also missing in Origen’s Hexapla and the Vulgate contains only the *Prayer of Manasseh* in the Appendix to 3th and 4th Ezra, although collections of Odes circulated in some Latin Bible manuscripts.

The presence and order of the Odes in the manuscripts are not always the same. According to Schneider, there are fourteen-Ode collections and nine-Odes collections.³ Rahlfs follows an order similar to that present in the manuscript 55 in both the Stuttgart⁴ and the *Göttingen Septuaginta* editions.⁵

¹ However, the codex R is a Psalter: it does not contain the reference-texts.

² The name *reginensis* derives from the fact that the manuscript belonged to Kristina, Queen of Sweden (1626-1689).

³ H. SCHNEIDER, «Die biblischen Oden seit dem sechsten Jahrhundert», in *Bib* 30(1949), 239-272.

⁴ A. RAHLFS – R. HANHART (edd.), *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes. Editio altera*, Stuttgart 2006.

⁵ A. RAHLFS (ed.), *Psalmi cum Odis*. Septuaginta: Vetus Testamentum graecum Auctoritate Academiae Litterarum Göttingensis editum X.1, Göttingen 1979; the Book of Odes is also present in the edition edited by Swete: H.B. SWETE, *The Old Testament in Greek According to the Septuagint. Vol. II: 1 Chronicles-Tobit*, Cambridge 1907.

The most studied Ode is the *Prayer of Manasseh*. However, besides this prayer, the book of Odes has received little scholarly attention. The more detailed studies, to my knowledge, include those of James Mearns⁶ and Heinrich Schneider,⁷ who both focused on the liturgical use of the Odes by Christians. More recently, C. Dogniez, M. Casevitz, and M. Harl published articles on this book,⁸ and Jeremiah Coogan edited the entry for the THB project.⁹

Other scholars make only passing references to this Book.¹⁰ The NETS translates only the *Prayer of Manasseh*, whereas the *Septuaginta Deutsch* translates the entire book on the basis of Rahlfs's edition. They have not been published in the *Bible d'Alexandrie* Series.

It is significant that these texts of the Odes are not simply copies of the biblical texts. Rather, they present many interesting variants of

⁶ J. MEARNs, *The Canticles of the Christian Church, Eastern and Western, in early and medieval times*, Cambridge 1914.

⁷ H. SCHNEIDER, «Die biblischen Oden im christlichen Altertum», in *Bib* 30(1949), 28-65.

⁸ C. DOGNIEZ, «Pour une poïesis de la compilation: Les Odes du Psautier grec», in G. BONNEY – R. VICENT, *Sophia – Paideia. Sapienza e Educazione (Sir 1,27). Miscellanea di studi offerti in onore del prof. Don Mario Cimosà*, Roma 2012, 165-180; EAD., «Les Odes ajoutées au Psautier dans la Septante comme actes de langage», in M.K.H. PETERS (ed.), *XIV Congress of the IOSCS, Helsinki, 2010*, Atlanta, GA 2013, 645-662; M. CASEVITZ, «Sur les comparaisons dans les Odes de la Septante», in M. LOUBET – D. PRALON (edd.), *EUKARPA. Etudes sur la Bible et ses exégètes réunies par Mireille Loubet et Didier Pralon en hommage à Gilles Dorival*, Paris 2011, 67-72; M. HARL, «Le statut incertain du Chant de la vigne (Isaïe 5,1-7) chez Origène et dans les listes anciennes de cantiques bibliques», in LOUBET – PRALON (edd.), *EUKARPA*, 97-106; M. HARL, *Voix de louange. Les cantiques bibliques dans la liturgie chrétienne*, Paris 2014; J. KNUST – T. WASSERMAN, «The Biblical Odes and the Text of the Christian Bible: A Reconsideration of the Impact of Liturgical Singing on the Transmission of the Gospel of Luke», in *JBL* 133(2014), 341-365; J. MILLER, «Let us Sing to the Lord»: *The Biblical Odes in the Codex Alexandrinus*, PhD Diss., Milwaukee, WI 2006.

⁹ J. COOGAN, «Biblical Odes», in M. HENZE – F. FEDER (edd.), *Textual History of the Bible*, Vol. 2C, Leiden 2019, 533-566.

¹⁰ W. KRAUS, «Die Septuaginta als Brückenschlag zwischen Altem und Neuen Testament? Dtn 32 (Odae 2) als Fallbeispiel», in H.-J. FABRY – D. BÖHLER (edd.), *Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Band 3*, Stuttgart 2007, 266-290; A. PIETERSMA, «The present state of the critical text of the Greek Psalter», in A. AEJMELAEUS – U. QUAST (edd.), *Der Septuaginta-Psalter und seine Tochterübersetzungen: Symposium in Göttingen 1997*, Göttingen 2000, 12-32; M.N. VAN DER MEER, «Review of W. Kraus and M. Karrer (eds.). *Septuaginta Deutsch: Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung*», in *BIOSCS* 42(2009), 111-117, 114; the NETS translates only the *Prayer of Manasseh*, whereas the *Septuaginta Deutsch* translates the entire book; an introduction with translation into Italian is in P. SACCHI (ed.), *La Bibbia dei LXX. Vol. III Libri poetici*, a cura di C. Martone, Brescia 2013, 403-453.

their source texts that can shed light on the textual history of the manuscripts containing the Odes.

This article aims to make some preliminary text critical observations. I will consider only the textual variants from Ode 3 (the *Song of Hannah*) *vis-à-vis* its biblical reference-text (1Sam 2,1-10) in order to show the differences between the Ode textual tradition and the one from which it is taken, focusing on the manuscript Rahlfs 55, also called «Leo Bible».¹¹

Ode 3 according to Göttingen Septuaginta (<i>Psalmi cum Odis</i> , edidit A. Rahlfs, Göttingen 1967)	1 Sam according to Rahlfs editio minor
<p>προσευχῆ Ἀνας μητρὸς Σαμουηλ</p> <p>¹ ἔσπερώθη ἡ καρδία μου ἐν κυρίῳ ὑψώθη κέρασ μου ἐν θεῷ μου ἐπλατύνθη ἐπ' ἐχθρούς μου τὸ στόμα μου ἠύφρανθην ἐν σωτηρίᾳ σου ² ὅτι οὐκ ἔστιν ἅγιος ὡς κύριος καὶ οὐκ ἔστιν δίκαιος ὡς ὁ θεὸς ἡμῶν οὐκ ἔστιν ἅγιος πλὴν σοῦ ³ μὴ καυχᾶσθε καὶ μὴ λαλεῖτε ὑψηλά μὴ ἐξεληθάτω μεγαλορημοσύνη ἐκ τοῦ στόματος ὑμῶν ὅτι θεὸς γνώσεων κύριος καὶ θεὸς ἐτοιμάζων ἐπιτηδεύματα αὐτοῦ ⁴ τόξον δυνατῶν ἠσθένησεν καὶ ἀσθενοῦντες περιεζώσαντο δύναμι ⁵ πλήρεις ἄρτων ἠλαττώθησαν καὶ οἱ πεινῶντες παρῆκαν γῆν ὅτι στείρα ἔτεκεν ἐπτά καὶ ἡ πολλὴ ἐν τέκνοις ἠσθένησεν ⁶ κύριος θανατοῖ καὶ ζωογονεῖ κατάγει εἰς ἄδου καὶ ἀνάγει ⁷ κύριος πτωχίζει καὶ πλουτίζει ταπεινοῖ καὶ ἀνυψοῖ ⁸ ἀνιστᾷ ἀπὸ γῆς πένητα καὶ ἀπὸ κοπρίας ἐγείρει πτωχὸν τοῦ καθίσαι αὐτὸν μετὰ δυναστῶν λαοῦ καὶ θρόνον δόξης κατακληρονομῶν αὐτοῖς</p>	<p>¹ ἔσπερώθη ἡ καρδία μου ἐν κυρίῳ ὑψώθη κέρασ μου ἐν θεῷ μου ἐπλατύνθη ἐπὶ ἐχθρούς τὸ στόμα μου εὐφρανθην ἐν σωτηρίᾳ σου ² ὅτι οὐκ ἔστιν ἅγιος ὡς κύριος καὶ οὐκ ἔστιν δίκαιος ὡς ὁ θεὸς ἡμῶν οὐκ ἔστιν ἅγιος πλὴν σοῦ ³ μὴ καυχᾶσθε καὶ μὴ λαλεῖτε ὑψηλά μὴ ἐξεληθάτω μεγαλορρημοσύνη ἐκ τοῦ στόματος ὑμῶν ὅτι θεὸς γνώσεων κύριος καὶ θεὸς ἐτοιμάζων ἐπιτηδεύματα αὐτοῦ ⁴ τόξον δυνατῶν ἠσθένησεν καὶ ἀσθενοῦντες περιεζώσαντο δύναμι ⁵ πλήρεις ἄρτων ἠλαττώθησαν καὶ οἱ πεινῶντες παρῆκαν γῆν ὅτι στείρα ἔτεκεν ἐπτά καὶ ἡ πολλὴ ἐν τέκνοις ἠσθένησεν ⁶ κύριος θανατοῖ καὶ ζωογονεῖ κατάγει εἰς ἄδου καὶ ἀνάγει ⁷ κύριος πτωχίζει καὶ πλουτίζει ταπεινοῖ καὶ ἀνυψοῖ ⁸ ἀνιστᾷ ἀπὸ γῆς πένητα καὶ ἀπὸ κοπρίας ἐγείρει πτωχὸν καθίσαι μετὰ δυναστῶν λαῶν καὶ θρόνον δόξης κατακληρονομῶν αὐτοῖς</p>

(segue)

¹¹ For an analysis of this manuscript: P. CANART (ed.), *La Bible du Patrice Léon: Codex Reginensis Graecus 1. Commentaire codicologique, paléo-graphique, philologique et artistique* (Studi e Testi 463), Vatican City 2011.

Ode 3 according to Göttingen Septuaginta (<i>Psalmi cum Odis</i> , edidit A. Rahlfs, Göttingen 1967)	1 Sam according to Rahlfs editio minor
<p>⁹ διδοὺς εὐχὴν τῶ εὐχομένῳ καὶ εὐλόγησεν ἔτη δικαίου ὅτι οὐκ ἐν ἰσχύϊ δυνατὸς ἀνὴρ ¹⁰ κύριος ἀσθενῆ ποιήσει τὸν ἀντίδικον αὐτοῦ κύριος ἅγιος μὴ καυχάσθω ὁ σοφὸς ἐν τῇ σοφίᾳ αὐτοῦ καὶ μὴ καυχάσθω ὁ δυνατὸς ἐν τῇ δυνάμει αὐτοῦ καὶ μὴ καυχάσθω ὁ πλούσιος ἐν τῶ πλούτῳ αὐτοῦ ἀλλ' ἢ ἐν τούτῳ καυχάσθω ὁ καυχώμενος συνίειν καὶ γινώσκειν τὸν κύριον καὶ ποιεῖν κρίμα καὶ δικαιοσύνην ἐν μέσῳ τῆς γῆς κύριος ἀνέβη εἰς οὐρανοὺς καὶ ἐβρόντησεν αὐτὸς κρινεῖ ἄκρα γῆς δικαίος ὢν καὶ δίδωσιν ἰσχύϊ τοῖς βασιλεῦσιν ἡμῶν καὶ ὑψώσει κέρασ χριστοῦ αὐτοῦ</p>	<p>⁹ διδοὺς εὐχὴν τῶ εὐχομένῳ καὶ εὐλόγησεν ἔτη δικαίου ὅτι οὐκ ἐν ἰσχύϊ δυνατὸς ἀνὴρ ¹⁰ κύριος ἀσθενῆ ποιήσει ἀντίδικον αὐτοῦ κύριος ἅγιος μὴ καυχάσθω ὁ φρόνιμος ἐν τῇ φρονήσει αὐτοῦ καὶ μὴ καυχάσθω ὁ δυνατὸς ἐν τῇ δυνάμει αὐτοῦ καὶ μὴ καυχάσθω ὁ πλούσιος ἐν τῶ πλούτῳ αὐτοῦ ἀλλ' ἢ ἐν τούτῳ καυχάσθω ὁ καυχώμενος συνίειν καὶ γινώσκειν τὸν κύριον καὶ ποιεῖν κρίμα καὶ δικαιοσύνην ἐν μέσῳ τῆς γῆς κύριος ἀνέβη εἰς οὐρανοὺς καὶ ἐβρόντησεν αὐτὸς κρινεῖ ἄκρα γῆς καὶ δίδωσιν ἰσχύϊ τοῖς βασιλεῦσιν ἡμῶν καὶ ὑψώσει κέρασ χριστοῦ αὐτοῦ</p>

The text of the Song of Hannah has been object of many studies,¹² in particular for the differences between MT, LXX and the Qumran fragment 4QSam^a, but these discussions cannot be part of this paper. Here I will focus only on the differences in the textual tradition of the Book of Odes.¹³ The critical text of the Göttingen edition mostly fol-

¹² See e.g.: D.N. FREEDMAN, «Psalm 113 and the Song of Hannah», in *EI* 14(1978), 56*-69*; T.J. LEWIS, «The Songs of Hannah and Deborah: HDL-II (“Growing plump”）」, in *JBL* 104(1985),105-108; T.J. LEWIS, «The textual history of the Song of Hannah: 1 Samuel II 1-10», in *VT* 44(1994), 19-46; S.D. WALTERS, «Hannah and Anna: The Greek and Hebrew Texts of 1 Samuel 1», in *JBL* 107(1988), 385-412; A.L. WARREN, «A Trisagion Inserted in the 4QSam^a Version of the Song of Hannah, 1Sam 2,1-10», in *JJS* 45(1994), 278-285; D. BARTHÉLEMY (ed.), *Critique textuelle de l'Ancienne Testament. Vol. 1: Josué, Judges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Ester*, Fribourg- Göttingen 1982, 139-145; P.K. MCCARTER JR, *1 Samuel* (AncB 8), Garden City, NY 1984, 65-76; E. TOV, «Different Editions of the Song of Hannah and of Its Narrative Framework», in M. COGAN – B.L. EICHLER – J.H. TIGAY (edd.), *Tehillah le-Moshe: Biblical and Judaic Studies in honor of Moshe Greenberg*, Winona Lake, IN 1997, 149-170 (= *The Greek and Hebrew Bible: Collected Essays on the Septuagint*, Leiden 1999, 433-455).

¹³ KNUST – WASSERMAN, «The Biblical Odes and the Text of the Christian Bible», 350: «Differences between the A text's Ode 3 (1 Kgdms 2:1-10 = 1 Sam 2:1-10 MT) and this song in its biblical context are equally suggestive. Adopting the perspective of H.J.M. Milne and T.C. Skeat, Miller observes that a single scribe (scribe 2) copied all of the song-related material in the manuscript, including the Hypothesis of Psalms, the Periochae of Psalms, the Canons of Psalms, and the Book of Odes. By contrast, a

lows the text of the Codices Alexandrinus and Veronensis, but the *apparatus* quotes manuscript 55 many times. In the verse 3 we find a slight difference between the Göttingen Rahlfs 1967 edition and Hanhart's 2006 edition:

Rahlfs 1967: καὶ θεὸς **ἐτοιμάζων** ἐπιτηδεύματα αὐτοῦ (participle masculine) as in 1Sam

Hanhart 2006: καὶ θεὸς **ἐτοιμάζον** ἐπιτηδεύματα αὐτοῦ (participle neuter).

The neuter, according to 2006 edition, recurs only here in the whole Bible. The masculine recurs other four times (plus one in the Psalms of Solomon) and translates one time the Hebrew verb *tken* nifal (here, in the Song of Hannah), and three times the verb *kwn* hifil in Psa 64,7 and Jer 28,15; polel in Habakkuk 2,12.¹⁴

According to Rahlfs edition, the two biggest differences between the Ode 3 and its reference-text 1Sam 2,1-10 are in verse 10:

Ode 3,10	1Sam 2,10
μὴ καυχάσθω ὁ σοφὸς ἐν τῇ σοφίᾳ αὐτοῦ καὶ μὴ καυχάσθω ὁ δυνατὸς ἐν τῇ δυνάμει αὐτοῦ καὶ μὴ καυχάσθω ὁ πλούσιος ἐν τῷ πλούτῳ αὐτοῦ	μὴ καυχάσθω ὁ φρόνιμος ἐν τῇ φρονήσει αὐτοῦ καὶ μὴ καυχάσθω ὁ δυνατὸς ἐν τῇ δυνάμει αὐτοῦ καὶ μὴ καυχάσθω ὁ πλούσιος ἐν τῷ πλούτῳ αὐτοῦ
αὐτὸς κρινεῖ ἄκρα γῆς δίκαιος ὦν	αὐτὸς κρινεῖ ἄκρα γῆς

a) Let us start with the second variant (**δίκαιος ὦν**: «He will judge the ends of the earth **because he is right**»). It seems to be clearly a gloss, and it is present in several manuscripts, including Alexandrinus and 55. Curiously, according to the Cambridge critical edition (Brooke – McLean – Thackeray) in 1 Sam this gloss is present also in the manuscript 55, but is absent in the Alexandrinus.

different scribe (scribe 1) copied all of the biblical books from which the Odes were drawn, with the exception of 1 Kgdms 2:1–10, Hannah's Song. Ode 3 therefore offers the unique example of a song transcribed by a single scribe both in the Odes and in its biblical context, yet even here there are important differences between the Ode and the biblical book. Miller lists fourteen points of variation in this song, characterizing all but one as “suggestive” of different sources for the Odes and their biblical counterparts. Thus, even when the same scribe copied both the Ode and the biblical book, the texts diverge, and in significant ways».

¹⁴ See *Septuaginta Deutsch*, 904: translates but does not comments.

b) The first variant is more intricate. According to Rahlfs' *apparatus*, the manuscript tradition of the Ode seems to be unanimous on the reading (ὁ σοφὸς ἐν τῇ σοφίᾳ αὐτοῦ), maybe because of influence from Jeremiah 9,22-23.¹⁵ In 1Sam the variant of the Ode (ὁ σοφὸς ἐν τῇ σοφίᾳ) is attested in the Lucianic tradition (minuscule manuscripts b o c₂ e₂), in the minuscules d (Rahlfs 44) and p (Rahlfs 106),¹⁶ in the *Vetus Latina*, and in the Syro-Hexapla of Jacob of Edessa.

Now let us investigate the variants of the manuscript 55 between Ode 3 and its reference-text in 1Sam.¹⁷

Ode	1 Sam
<p>προσευχή Ἀννης μητρὸς Σαμουηλ</p> <p>¹ ἑσπερώθη ἡ καρδία μου ἐν κυρίῳ ὑψώθη κέρασ μου ἐν θεῷ μου ἐπλατύνθη <u>στόμα μου</u> ἐπ' ἐχθροῦ μου εὐφράνθη ἐν σωτηρίῳ σου</p> <p>² ὅτι οὐκ ἔστιν ἅγιος ὡς <u>ο</u> κύριος καὶ οὐκ ἔστιν δίκαιος ὡς ὁ θεὸς ἡμῶν <u>καὶ</u> οὐκ ἔστιν ἅγιος πλὴν σοῦ</p> <p>³ μὴ καυχᾶσθε καὶ μὴ λαλεῖτε ὑψηλά <u>εἰς</u> <u>υπεροχὴν</u> μηδὲ ἐξελθετω μεγαλορημοσύνη ἐκ τοῦ στόματος ὑμῶν ὅτι θεὸς γνώσεων κύριος καὶ θεὸς ἐτοιμάζων ἐπιτηδεύματα αὐτοῦ</p> <p>⁴ τόξον δυνατῶν ἠσθένησεν καὶ <u>οἱ</u> ἀσθενούντες περιεζώσαντο δύναμιν</p> <p>⁵ πλήρεις ἄρτων ἤλαττώθησαν καὶ οἱ πεινῶντες παρήκαν γῆν ὅτι στείρα ἔτεκεν ἐπτά καὶ ἡ πολλὴ ἐν τέκνοις ἠσθένησεν</p> <p>⁶ κύριος θανατοῖ καὶ ζωογονεῖ κατάγει εἰς ἄδου καὶ ἀνάγει</p>	<p>¹ ἑσπερώθη ἡ καρδία μου ἐν κυρίῳ ὑψώθη κέρασ μου ἐν θεῷ μου ἐπλατύνθη ἐπ' ἐχθροῦ μου <u>το στόμα μου</u> εὐφράνθη ἐν σωτηρίᾳ σου</p> <p>² ὅτι οὐκ ἔστιν ἅγιος ὡς <u>ο</u> κύριος καὶ οὐκ ἔστιν δίκαιος ὡς ὁ θεὸς ἡμῶν <u>καὶ</u> οὐκ ἔστιν ἅγιος πλὴν σοῦ</p> <p>³ μὴ καυχᾶσθε καὶ μὴ λαλεῖτε ὑψηλά <u>εἰς</u> <u>υπεροχὴν</u> μηδὲ ἐξελθατω μεγαλορημοσύνη ἐκ τοῦ στόματος ἡμῶν ὅτι θεὸς γνώσεων κύριος καὶ θεὸς ἐτοιμάζων ἐπιτηδεύματα αὐτοῦ</p> <p>⁴ τόξον δυνατῶν ἠσθένησεν καὶ <u>οἱ</u> ἀσθενούντες περιεζώσαντο δύναμιν</p> <p>⁵ πλήρεις ἄρτων ἤλαττώθησαν καὶ οἱ πεινῶντες παρήκαν γῆν ὅτι στείρα ἔτεκεν ἐπτά καὶ ἡ πολλὴ ἐν τέκνοις ἠσθένησεν</p> <p>⁶ κύριος θανατοῖ καὶ ζωογονεῖ κατάγει εἰς ἄδου καὶ ἀνάγει</p>

(segue)

¹⁵ Jer 9,22: τάδε λέγει κύριος μὴ καυχᾶσθω ὁ σοφὸς ἐν τῇ σοφίᾳ αὐτοῦ καὶ μὴ καυχᾶσθω ὁ ἰσχυρὸς ἐν τῇ ἰσχύϊ αὐτοῦ καὶ μὴ καυχᾶσθω ὁ πλούσιος ἐν τῷ πλούτῳ αὐτοῦ. 23 ἀλλ' ἡ ἐν τούτῳ καυχᾶσθω ὁ καυχώμενος συνίειν καὶ γινώσκειν ὅτι ἐγώ εἰμι κύριος ποιῶν ἔλεος καὶ κρίμα καὶ δικαιοσύνην ἐπὶ τῆς γῆς ὅτι ἐν τούτοις τὸ θέλημά μου λέγει κύριος.

¹⁶ Rahlfs 44, Zittau, XV century. Rahlfs 106. Ferrara, XIV century. Both belong to the byzantine «d» family.

¹⁷ Underlined letters: variants from Rahlfs' text of the Odes. Highlighted letters: variants between Ode n. 3 and its reference-text (1Sam).

Ode	1 Sam
<p>⁷ κύριος πτωχίζει και πλουτίζει ταπεινοῖ και ἀνυψοῖ ⁸ ἀνιστᾶ ἀπὸ γῆς πένητα και ἀπὸ κοπρίας ἐγείρει πτωχὸν τοῦ καθίσαι αὐτὸν μετὰ δυναστῶν λαοῦ και θρόνου δόξης κατακληρονομῶν αὐτῶν ⁹ διδοὺς εὐχὴν τῷ εὐχομένῳ και εὐλόγησεν ἔτη δικαίου ὅτι οὐκ ἐν ισχύει δυνατὸς ἀνήρ <u>ἐν τῇ ἰσχυί αὐτου</u> ¹⁰ κύριος ἀσθενῆ ποιήσει τὸν ἀντίδικον αὐτοῦ κύριος ἅγιος μὴ καυχᾶσθω ὁ σοφὸς ἐν τῇ σοφίᾳ αὐτοῦ και μὴ καυχᾶσθω ὁ δυνατὸς ἐν τῇ δυνάμει αὐτοῦ και μὴ καυχᾶσθω ὁ πλούσιος ἐν τῷ πλούτῳ αὐτοῦ ἀλλ' ἢ ἐν τούτῳ καυχᾶσθω ὁ καυχώμενος <u>ἐν τῷ</u> συνίειν και γινώσκειν τὸν κύριον και ποιεῖν κρίμα και δικαιοσύνην ἐν μέσῳ τῆς γῆς κύριος ἀνέβη εἰς οὐρανοὺς και ἐβρόντισεν αὐτὸς κρινεῖ ἄκρα γῆς δίκαιος ὢν και ἑψώσει ἰσχύν τοῖς βασιλεῦσιν ἡμῶν και ὑψώσει κέρας χριστοῦ αὐτοῦ</p>	<p>⁷ κύριος πτωχίζει και πλουτίζει ταπεινοῖ και ἀνυψοῖ ⁸ ἀνιστᾶ ἀπὸ γῆς πένητα και ἀπὸ κοπρίας ἐγείρει πτωχὸν <u>τοῦ</u> καθίσαι αὐτὸν μετὰ δυναστῶν λαοῦ και θρόνου δόξης κατακληρονομῶν <u>αὐτοῖς</u> ⁹ διδοὺς εὐχὴν τῷ εὐχομένῳ και εὐλόγησεν ἔτη δικαίου ὅτι οὐκ ἐν <u>ισχύι</u> δυνατὸς ἀνήρ <u>ἐν τῇ ἰσχυί αὐτου</u> ¹⁰ κύριος ἀσθενῆ ποιήσῃ τὸν ἀντίδικον αὐτοῦ κύριος ἅγιος μὴ καυχᾶσθω ὁ φρόνιμος ἐν τῇ φρονήσῃ αὐτοῦ και μὴ καυχᾶσθω ὁ δυνατὸς ἐν τῇ δυνάμει αὐτοῦ και μὴ καυχᾶσθω ὁ πλούσιος ἐν τῷ πλούτῳ αὐτοῦ ἀλλ' ἢ ἐν τούτῳ καυχᾶσθω ὁ καυχώμενος <u>ἐν τῷ</u> συνίειν και γινώσκειν τὸν κύριον και ποιεῖν κρίμα και δικαιοσύνην ἐν μέσῳ τῆς γῆς κύριος ἀνέβη εἰς οὐρανοὺς και ἐβρόντισεν αὐτὸς κρινεῖ ἄκρα γῆς δίκαιος ὢν και ἑψώσει ἰσχύν τοῖς βασιλεῦσιν ἡμῶν και ὑψώσει κέρας χριστοῦ αὐτοῦ</p>

At a first glance, one notes many variants between this manuscript and the critical text of Rahlfs insofar the text of the Ode is concerned (these are marked by underlined words or letters). At same time, one can note the differences between the Ode and its reference-text within the same manuscript 55 (highlighted words).

This phenomenon of the differences of the Ode with the reference-text recurs in several manuscripts, and we obviously wonder why this happens. I think that there are at least two answers.

1) We can find the answer in the manuscript tradition of the Book of Odes. In this case, the scribe did not copy the Ode from the reference-text, but from another manuscript containing the Ode. In this case, the answer is interesting for the first manuscript containing the Odes, i.e. the Alexandrinus. Did the scribe of the Alexandrinus know another source for the Odes? Was the Alexandrinus the first manuscript of the Odes? Did a collection of Odes exist before the Alexandrinus? Furthermore, in this case a text critical study of the Odes might be possible, as a reconstruction of the manuscript tradition is possible, as Rahlfs did. As J. Coogan writes, we know that biblical

songs circulated independently before collections of odes were created, thus the existence of biblical Odes was probably antecedent to their first appearance in the Alexandrinus. J. Knust and T. Wasserman write that «As Miller¹⁸ has decisively shown, Alexandrinus's collection of Odes was almost certainly copied from a distinct exemplar, and thus an Odes collection must have been circulating some time before the great mauscle was copied».¹⁹

2) Another answer could derive from the liturgical use of the Odes. The scribe could know, theoretically, the Odes by heart because of the worship. In this case, we wonder if a text critical reconstruction is possible, as, theoretically, every copyist might write the Odes according to his own liturgical use of the Odes.

I try to follow the first solution as a working hypothesis.²⁰ Considering the Book of Odes in the same ways as the other biblical books, despite the fact that the differences between the Odes and their reference-texts exist, opens the door to a number of different suggestions.

Thus, I analyze the variants that in Ode 3 – in the manuscript 55 with respect to the reference text – are present in 1Sam in other manuscripts. I suggest which traditions converged in the text of the Odes in the manuscript 55, in order to recognize a possible textual type tradition in the text. In other words, I think that a text critical study of the Odes is possible if we take in to considerations not only the text

¹⁸ MILLER, «*Let us Sing to the Lord*».

¹⁹ KNUST – WASSERMAN, «The Biblical Odes and the Text of the Christian Bible», 349.

²⁰ KNUST – WASSERMAN, «The Biblical Odes and the Text of the Christian Bible», 364, concludes: «Textual variations that can be ascribed to “liturgical influence” are commonly treated as late, secondary accretions to what were once more pristine literary texts. When it comes to the biblical Odes, however, the issues of late versus early and variable versus stable may need to be revised. As oral performances, the Odes needed to be sung at the right times and places, in the right way, with the right rhythm, in the right language and with the right lyrics, a conclusion that is confirmed by the early documentary witnesses surveyed here. While it may have been possible to place these songs in a variety of diverse collections and to label them in any number of ways, liturgical singing helped to stabilize the song text even as paratextual features remained variable. Indeed, the commitment to a stable text, if not to a particular arrangement of texts, extended even beyond Greek-speaking contexts. Over time, these songs became so well known, so integral to Christian worship, that singers continued to sing them in Greek, even when Greek was no longer fully understood. Thus, with the exception of Codex Alexandrinus, the Zürich Psalter, and the Leo Bible, all the earliest witnesses to the Greek text of the Odes were copied by scribes with limited Greek understanding who nevertheless preserved well-established and earlier forms of the Greek text».

of the Ode, but also the reference-text because it witnesses the textual growth of the same text.

ἐπλατύνθη στόμα μου ἐπ' ἐχθρούς μου: A, lucianic, a n x
 ἐν σωτηρίῳ σου: b' (lucianic), c –f m p- t w x z a₂
 καὶ οὐκ ἔστιν: lucianic, d e f – x z a₂
 μηδὲ ἐξεληθετω: M, rell (55 correction); ἐξεληθατω: B A N (55 *prima manu*)

ἐκ τοῦ στόματος ὑμῶν: most attested; ημῶν: N c g 55 p e₂ (lucianic)

οἱ ἀσθενοῦντες: b' (lucianic), rell

τοῦ καθίσαι: N, rell; καθίσαι: B M g i y a₂ b₂

αὐτῶν: 55 correction, a₂

οὐκ ἐνισχύει: B A b' f i m w x z

ποιήσει: in the majuscule codices the difference is not evident, as the subscribed iota was written as final capital iota. In any case, ποιήση is attested only in the minuscules a h. But the subscribed iota is not present in the ms 55.

ὁ σοφὸς ἐν τῇ σοφίᾳ αὐτοῦ: lucianic, d p

ἐν τῷ συνίειν: a – f m – p s w x z c₂ e₂

This review shows the fluidity of the text of the Ode and the complexity of a possible reconstruction of the manuscript tradition of the Ode n. 3 in the manuscript 55. I point out these data:

1) *In this Ode, different traditions flow.* The comparison between manuscripts, shows that there is no a textual family belonging to Ode n. 3 in ms 55. We can note three variants in common with the whole Lucianic tradition. We find variants in common with the Hexaplaric tradition (manuscript minuscule c [376] for example), as well as with Byzantine or Catena texts. This means that we cannot consider the Ode n. 3 in ms 55 as part of a precise textual family, but we can this text testifies to different textual traditions, and different traditions flow in this text.

2) *Sometimes the Ode attests the most common variants* and this means that, broadly speaking, the Ode n. 3 in ms 55 does not testifies a precise textual family as well. The quality of the variants and of mistakes in particular, can difficulty taken into consideration for the textual history of the reference-text. In other words, the fluidity of the text of the Ode and the quality of the variants does not help in my opinion the reconstruction of 1Sam 2,1-10.

3) Consequently, we cannot establish with certainty which textual type the ms 55 belongs to. However, a more detailed study of the

Odes could identify better these traditions in order to attempt a critical edition of the book of Odes.

In my opinion, this means that a text critical study of the Odes is possible, despite the witnesses of a great range of types flowing in the manuscript tradition of this biblical book.

One can wonder if the critical study of the twelve biblical Odes can be done regardless of the text-critical study of the reference-texts. In my opinion, the textual history of the Odes can be studied as other biblical books, but the comparison with reference-texts might help to understand the textual traditions of the manuscript transmission of the Odes.

However, the oldest text of the Odes does not necessarily coincide with the reference-texts, because we can recognize a different tradition between the books from which the reference-texts derive, and the Odes.

At same time, Ode 3 cannot be taken into consideration for reconstructing the textual history of its reference texts. Maybe one can use Odes traditions as evidence for a recension of the reference-texts. This means they are not straightforward witnesses, but they still have something to offer if carefully analyzed.

The Ode in principle demonstrate an editorial revision (or a gradual process of liturgical modification?) of the reference text, and different text types in the manuscripts, which can shed light on the reception, but not on the textual history, of its reference texts.

ANDREA RAVASCO
Via Casartelli, 2/13
16134 Genova
a.ravasco@libero.it

Parole chiave

Libro delle Odi – Cantico di Anna – 1Sam 2,1-10 – Critica testuale – ms Rahlfs 55

Keywords

Book of Odes – Song of Hannah – 1Sam 2,1-10 – Textual criticism – ms Rahlfs 55

Sommario

Il Libro delle Odi è una raccolta di 14 inni usati nella liturgia cristiana che appare nei manoscritti a partire dal V sec. Le Odi non sono semplici copie del testo da cui sono tratte, ma presentano varianti interessanti rispetto a essi; tuttavia non sono state studiate con particolare attenzione. Questo articolo prende in considerazione le varianti dell'Ode 3 (il «Cantico di Anna») rispetto al testo da cui è tratta (1Sam 2,1-10) all'interno dello stesso manoscritto, il codice Rahlfs 55.

Summary

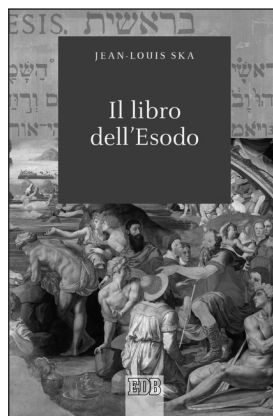
The Odes are a collection of 14 hymns used today in some Christian liturgies that appears in manuscripts only starting in the 5th century. This biblical book has received little scholarly attention. The texts of the Odes are not simply copies of the biblical texts. Rather, they present many interesting variants of their source texts. This article deals with the textual variants from Ode 3 (the «Song of Hannah») *vis-à-vis* its biblical reference-text (1Sam 2,1-10) in order to show the differences between the Ode textual tradition and the one from which it is taken, focusing on the manuscript Rahlfs 55.

JEAN-LOUIS SKA

Il libro dell'Esodo

L'Esodo, testo fondamentale per la fede di Israele e per quella dei cristiani, descrive il passaggio dalla servitù in Egitto al servizio del Signore nel deserto.

Uno dei messaggi del libro è che Israele sarà libero solo se sarà fedele al Dio che gli ha dato la libertà. Non mancherà la tentazione di servire altri interessi – altri “dèi”, come il vitello d’oro – ma ciò significherà perdere la libertà e scambiarla per una nuova schiavitù. È solo puntando molto in alto che Israele conserverà la libertà trasformandola nella sua autentica patria molto prima di arrivare nella terra promessa.



«BIBLICA»

pp. 160 - € 16,00

EDB Edizioni
Dehoniane
Bologna

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

www.dehoniane.it

«Mes jours ne vont-ils pas bientôt cesser ?» (Job 10,20)

Job est hanté par la mort. Bien que son discours en Jb 9–10 fasse suite au discours de Bildad (Jb 8), Job ignore Bildad ainsi que ses deux compères : le chapitre 9 est un monologue où il parle de Dieu en 3^e personne (hormis en 9,28b et 9,31a où Job s’adresse à Dieu) tandis que le chapitre 10 est une longue plainte adressée à Dieu (hormis le v. 1 introductif). Dans ce discours, Job est traversé par des forces antagonistes où s’entrechoquent son « je veux mourir » (9,21 ; 10,1.18-19) et son « je ne veux pas mourir » (9,17.25-26.31 ; 10,3.8-13.20), lequel s’affirme par rapport aux discours précédents (3 ; 6–7).

Le TM de Jb 10,20 se présente comme suit (BHS):

הֲלֹא־מָעַט יָמַי וַחֲדָל יִשִׁית מִמֶּנִּי וְאֶבְלִיגָה מֵעַתָּה:

Les termes du verset sont tous connus mais celui-ci présente deux qeré / ketiv en cascade, l’un au dernier terme du premier stique, l’autre au premier terme du second stique:

qeré: וַחֲדָל: verbe חָדַל, impératif qal 2^e pers. sing. masc. (à l’*atnah*)

ketiv: וַיְחַדֵּל: verbe חָדַל, imparfait qal 3^e pers. sing. masc. (à l’*atnah*); sens jussif éventuel

qeré: וְיָשִׁית: verbe יָשַׁח, impératif qal 2^e pers. sing. masc.

ketiv: וְיָשִׁית: verbe יָשַׁח, imparfait qal 3^e pers. sing. masc.; sens jussif éventuel

Sur les quelque 361 difficultés textuelles répertoriées dans le livre de Job, le comité autour de Dominique Barthélemy¹ a corrigé le TM dans seulement 5% des cas (20 cas): il est fiable. Il n’a suivi la leçon de la Septante, connue pour son indépendance littéraire pour ce livre, que

¹ D. BARTHÉLEMY – C. LOCHER – S.D. RYAN – A. SCHENKER, *Critique textuelle de l’Ancien Testament*, t. 5, *Job, Proverbes, Qohélet et Cantique des Cantiques* (OBO 50/5), Fribourg-Göttingen 2015, xxv-xxviii.

douze fois. Vulgate, Peshitta et Targum rabbinique ne sont jamais l'appui principal de la leçon retenue.

Pour Jb 10,20, à ce jour aucun fragment du Targum de Qumrân n'a été retrouvé. La Peshitta et le Targum rabbinique étant de moindre utilité pour ce verset, ils ne seront mentionnés ici qu'exceptionnellement. Les deux versions anciennes auxquelles les exégètes ont le plus recours pour Jb 10,20 sont la Septante (1^{er} type de lecture du verset; voir *infra*) et la Vulgate (4^e et 5^e types de lecture, à titre de confirmation):

LXX: ἡ οὐκ ὀλίγος ἐστὶν ὁ χρόνος τοῦ βίου μου;
 ἔασόν με ἀναπαύσασθαι μικρὸν
 (Codex Alexandrinus; leçon suivie par l'édition de A. Rahlfs)²
 N'est-il pas bref le temps de ma vie ?
 Laisse-moi me reposer un peu.

Vulgate: *numquid non paucitas dierum meorum finietur brevi*
dimitte ergo me ut plangam paululum dolorem meum
 Le peu de mes jours ne se terminera-t-il pas dans peu de temps ?
 Laisse-moi donc afin que je puisse me plaindre un peu de ma douleur.

La Septante s'éloigne du qeré / ketiv pour le premier verbe (comme la version syriaque) et retient le qeré pour le second. Pour le premier verbe, la Vulgate suit le ketiv, et pour le second, le qeré. Pour le premier verbe, le Targum rabbinique retient le qeré en supposant une autre vocalisation (וְהַדְּלִי) et en voyant en הַדְּלִי un adjectif, פּוֹסְקִין («éphémères»): «Mes jours ne sont-ils pas peu nombreux et éphémères?» (הֲלֹא קְלִילִין יוֹמַי וּפּוֹסְקִין).³ Pour le second verbe, il suit le qeré. La Peshitta, proche de la Septante, transforme la question en affirmation: l'interrogatif הֲלֹא a disparu («les jours de ma vie sont peu nombreux»)⁴.

La question rhétorique qui ouvre le verset, selon la Septante, comme l'affirmation dans la Peshitta, est relative à la brièveté de la vie; selon la Vulgate, elle porte sur la brièveté d'une vie en passe de s'achever, sur l'imminence de la mort. Dans le Targum rabbinique, la question rhé-

² ἡ οὐκ ὀλίγος ἐστὶν ὁ βίος τοῦ χρόνου μου; (Codex Vaticanus et Sinaiticus; leçon suivie par l'édition de J. Ziegler).

³ *The Text of the Targum of Job. An Introduction and Critical Edition* (AGJU 20), éd. D.M. STEC, 1994, *73.

⁴ G. RIGNELL, *The Peshitta to the Book of Job Critically Investigated with Introduction, Translation and Summary*, éd. K.-E. RIGNELL, Kristianstad 1994, 77.83.

torique est relative à la brièveté de la vie et à son caractère éphémère. Il conviendra de déterminer sur quoi elle porte dans le texte hébreu.

Le verset hébreu témoigne bien de l'expressivité du livre. Sept traits l'attestent.

(1) Le verset est interrogatif, comme 22% des versets du livre.⁵

(2) L'interrogatif rhétorique הלא, « est-ce que ne pas? », est attesté en 15 occurrences dans le livre de Job sur environ 130 dans la Bible (12%): c'est le livre qui en use le plus.

(3) Le terme יום (« jour »), surtout quand il est au pluriel suffixé, est caractéristique de la langue du livre et surtout de Job, au sens de « ma vie », « sa vie ».⁶

(4) Avec ses 7 occurrences sur 59 dans la Bible, le verbe חדל, « cesser », est familier au livre de Job et propre à Job lui-même; il y est plus présent que dans tout autre livre, hormis Jg (7 occ.). Dans ce livre, il a habituellement le sens de « cesser d'exister » (Jb 10,20; 14,6.7; 19,14 au sens métaphorique).⁷

(5) Le verbe שית, « mettre, placer », est typique des Psaumes (\pm 32 sur environ 83 occurrences bibliques) et du livre de Job (\pm 10 occurrences), là où l'on pourrait attendre le verbe usuel שים, neuf fois plus fréquent que שית dans la Bible (et quatre fois dans ce livre).

(6) Le verbe בלג, très rare (4 occurrences bibliques), toujours au hiphil, « se réjouir », apparaît deux fois dans ce livre et dans ce discours (9,27 et 10,20).

(7) Comme assez souvent dans le livre, spécialement dans les discours de Job, un même terme est répété dans les deux stiques (מעט).⁸

⁵ Cf. J.D. HURLEY, *Les propositions interrogatives dans le drame de Job*. Thèse de Doctorat en théologie, Paris 2008, vol. 1, 15.33-34.

⁶ Jb 7,6; 7,16; 9,25; 17,1.11. Sans compter les occurrences avec suffixe pronominal d'une autre personne que la première.

⁷ Autres constructions de חדל:

+ infinitif: cesser de... (Jb 16,6, avec le verbe « parler » sous-entendu).

+ complément: cesser quelque chose (Jb 3,17).

+ préposition מן et complément: cesser loin de, lâcher (Jb 7,16).

Cf. D.N. FREEDMAN – J. LUNDBOM, « חדל chādhal », in *TDOT*, vol. 4, 216-221.

⁸ Comme en 1,21 (ערם, « nu »); 7,8 (עין, « œil »); 8,3 (יעוה, « il fausse »); 10,5 (בימי, « comme les jours de »); 10,22 (אפל, « comme l'obscurité »); 11,7 (תמצא, « trouveras-tu »); 15,30 (יסור, « il s'écartera »); 17,15 (תקוהי, « mon espoir »); 19,23 (מי יחן, « qui donnera? Plût au ciel... »); 19,29 (חרב, « épée »); 22,30 (מלט, « échapper »); 24,17 (צלמות, « ombre de la mort »); 30,8 (בני, « fils de »); 31,15 (עשה, « faire, créer »); 38,17 (שערי, « les portes de »). Cf. R. GORDIS, *The Book of Job. Commentary, New Translation and Special Studies* (MorS 2), New York 1978, 88.185; L. ALONSO SCHÖKEL – J.L. SICRE DIAZ, *Giobbe. Commento teologico e letterario* (CB), trad. G. BORGONOVO, Roma 1985, 282.287;

En raison du double qeré / ketiv, de la Septante, de rapprochements avec telle ou telle occurrence biblique, les traductions divergent. Trois types de lecture et de traduction du texte hébreu se dégagent : ils sont clairement majoritaires.

Le premier type de lecture fait coïncider césure métrique (*atnah*) et césure de sens, s'inspire de la LXX (« n'est-il pas bref [peu de chose] le temps de ma vie ? », ὁ χρόνος τοῦ βίου μου; cf. syriaque) et comprend :⁹

Ne sont-ils pas peu nombreux les jours de ma vie ?
Laisse-moi que je puisse me réjouir un peu.

De יהרל, les lettres ל et ד sont interverties et le י initial rejeté en fin de mot, à moins que le י ne soit détaché du mot suivant ישׁיח (ketiv), pour faire office de suffixe pronominal. On obtient ainsi חֲלָדִי, avec le substantif חלד, rare, mais attesté en Jb 11,17, « existence, temps de l'existence », suivi du suffixe. יָמַי est revocalisé en יָמַי (état construit), d'où « les jours de mon existence ». Cette modification importante s'appuie sur le rapprochement que le Ps 39,5b-6a opère entre יָמַי et חֲלָדִי, que la Septante et la Peshitta ont dû voir : « ארעה מה-חֲדָל אני » [que je sache combien je suis fragile]; « הנה טפחות נחתה יָמַי וְחֲלָדִי כאין נגדך » [voici, tu as donné à mes jours une largeur de main, et ma durée est comme rien devant toi]. Dans cette perspective, le qeré ישׁיח est à suivre. Les faiblesses de cette hypothèse sont qu'elle suppose des modifications importantes du TM et se laisse trop influencer par le rapprochement avec le Ps 39,5b-6a, à la suite de (ou comme) la Septante (et la Peshitta); elle évoque en outre la brièveté de la vie plutôt que l'imminence de la mort (voir *infra*). Ses atouts sont ses appuis dans ces deux versions – mais pour ce stique, peu fiables – et son élégance.

N.C. HABEL, *The Book of Job. A Commentary* (OTL), London 1985, 264; C.L. SEOW, *Job 1–21. Interpretation and Commentary* (Illuminations), Grand Rapids, MI-Cambridge (UK) 2013, 767.

⁹ BHS (proposition); S.R. DRIVER – G.B. GRAY, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Job* (ICC), Edinburgh 1921, I, 104, II, 65; P. DHORME, *Le livre de Job* (EtB), Paris 1926, 139-140; G. FOHRER, *Das Buch Hiob* (KAT 16), Stuttgart 1963, 198.201, avec שׁעה au deuxième stique (cf. LXX; « Blick weg von mir »); F. HORST, *Hiob, 1. Teilband. Hiob 1–19* (BK.AT 16), Neukirchen-Vluyn 1968, 139.142; GORDIS, *The Book of Job*, 115; J. LÉVÊQUE, *Job et son Dieu. Essai d'exégèse et de théologie biblique* (EtB), Paris 1970, 419 (avec שׁעה; cf. 7,19, où la LXX traduit également le verbe שׁעה par le verbe ἔάω); S. TERRIEN, *Job* (CAT 13), Neuchâtel 2005, 152; V. MORLA, *Libro de Job. Recóndita armonía*, Estella (Navarra) 2017, 291. Parmi les traductions : BJ 1974 et 2000, NRS 1989, EIN 1980, NVB 1995 (IEP).

Les deuxième et troisième types de lecture supposent, sans le dire souvent, un hiatus entre la césure métrique (*atnaḥ* sous le verbe חרל) et la césure qui ferait sens (sous ימי):¹⁰ ils lient le verbe חרל au verbe suivant du second stique et au complément מומני du second stique également. Quelques commentateurs déplacent l'*atnaḥ* de יחרל à ימי, repoussant ainsi le premier verbe dans le second stique.¹¹ Dans les deux cas de figure, le verbe חרל est conservé mais interprété au sens de « lâcher », « laisser », plus ou moins équivalent au syntagme מן שית qui suit immédiatement. C'est le sens de חרל en Jb 7,16: « Je ne vivrai pas pour toujours. Laisse-moi, car mes jours sont buée [חרל מומני כי הבל ימי] ».

Dans la deuxième hypothèse, on opte alors pour les deux ketiv (« qu'il [me] lâche, qu'il me laisse »), dans la troisième, pour les deux qeré (« lâche[-moi], laisse-moi »), le pronom étant à chercher au deuxième stique, précédé de la préposition (ומומני).

On comprend alors (ketiv):

Ne sont-ils pas peu [nombreux], mes jours ? Qu'il (me) lâche,
Qu'il me laisse, que je me réjouisse un peu.¹²

Ou (qeré):

Ne sont-ils pas peu [nombreux], mes jours ? Lâche(-moi),
Laisse-moi, que je me réjouisse un peu.¹³

Les atouts des deux hypothèses sont le respect soit des deux ketiv, soit des deux qeré, le respect de plusieurs traits caractéristiques de

¹⁰ Comme le signale D.J.A. CLINES, *Job 1–20* (WBC 17), Nashville, TN 1989, 222-223.

¹¹ ALONSO SCHÖKEL – SICRE DIAZ, *Giobbe*, 206.

¹² Avec le ketiv: LSG 1910; TOB 1988, 2010; L.G. PERDUE, *Wisdom in Revolt. Metaphorical Theology in the Book of Job* (JSOT.S 112), Sheffield 1991, 147; G. BORGONOVO, *La notte e il suo sole. Luce e tenebre nel libro di Giobbe. Analisi simbolica* (AnBib 135), Roma 1995, 185. R. EGGER-WENZEL, *Von der Freiheit Gottes, anders zu sein. Die zentrale Rolle der Kapitel 9 und 10 für das Ijobbuch* (FzB 83), Würzburg 1998, 278.285, lit les deux ketiv non comme des jussifs mais comme des *yiqtol* simples: « Sind nicht kurz meine Tage? Er (Gott) hört auf. Er lässt ab von mir und ich will mich dazu bringen, ein wenig fröhlich zu werden ». À la suite d'un changement d'humeur surprenant, Dieu lâche Job et ne le persécute plus. Cette lecture ne convient pas au contexte.

¹³ Avec le qeré: HABEL, *The Book of Job*, 181; M.H. POPE, *Job* (AncB 15), New York-London 1973, 79; CLINES, *Job 1–20*, 216, 222-223.251; J.E. HARTLEY, *The Book of Job* (NICOT), Grand Rapids, MI 1988, 190; J.P. FOKKELMAN, *A Literary Translation with Commentary* (SSN 58), Leiden-Boston, MA 2012, 66-67; SEOW, *Job 1–21*, 576.592-593 (« desist »: cesse); V. HERRERO DE MIGUEL, *Carne escrita en la roca. La poética implícita del libro de Job* (ABE 71), Estella (Navarra) 2018, 160.167.

l'expressivité du livre (dont le verbe *הרל*, la reprise de *ימי* [« mes jours »] et la répétition de *מעט*). Les faiblesses des deux hypothèses sont la non-coïncidence entre césure métrique et césure de sens, la séparation du verbe *הרל* de son complément (*מניני*) par le verbe *שית*, le sens de la question initiale relatif à la brièveté de la vie (voir *infra*). Mais ces lectures sont meilleures que la première, conjecturale.

Restent les quatrième et cinquième hypothèses, trop ignorées mais très intéressantes.

La quatrième lit:¹⁴

Le peu de mes jours ne va-t-il pas cesser ?
Qu'il me lâche, et que je me réjouisse un peu!

Le premier *מעט* est pris comme substantif, à l'état construit, suivi de *ימי* comme complément: «le peu de mes jours». Le syntagme est sujet du verbe *יחרל*, lu selon le ketiv. Les atouts principaux de cette lecture sont qu'elle ne modifie pas le texte, qu'elle suit le ketiv pour les deux verbes concernés, que la césure métrique de l'*atnah* coïncide avec la césure du sens, qu'elle respecte l'expressivité du verset et du livre (*ימי*, « mes jours », le verbe *הרל* au sens de « cesser », le verbe *שית*, la répétition de *מעט*), et qu'elle est confirmée par la Vulgate (*pau-citas dierum meorum*). Toutefois, l'hypothèse présente quelques faiblesses. D'abord, si la construction *מעט* à l'état construit + substantif singulier est fréquente (une vingtaine d'occurrences dans la Bible) et attestée avec un substantif pluriel (2 ou 3 occurrences¹⁵), la construction *מעט* à l'état construit + substantif (sing. ou plur.) avec suffixe pronominal ne l'est pas.¹⁶ Ensuite, on peut se demander si Job, en cet instant, évoque bien la finitude (« cesser ») et la brièveté de la vie (« le peu de mes jours »). Enfin, *הלא-מעט* est un *hapax* dans la Bible. Mais dans le TM, avec le trait conjonctif fort du *maqfef* entre les deux mots, l'interrogatif *הלא* porte plutôt sur le mot qui suit, c'est-à-dire *מעט*. Et l'on traduirait plutôt « n'est-ce pas le peu de mes jours qui va cesser ? », avec

¹⁴ Cf. BARTHÉLEMY ET AL, *Critique textuelle de l'Ancien Testament*, t. 5, 66: « Est-ce que mon peu de jours ne va pas cesser ? / Qu'il se retire de moi, et que je m'amuse un peu ! »; bien que proposée comme probable par le comité, cette lecture n'a pas fait pas l'unanimité de ce même comité; J. RADERMAKERS, *Dieu, Job et la Sagesse* (LR 1), Bruxelles 1998, 302. Hypothèse signalée (mais non suivie) par DHORME, *Le livre de Job*, 140.

¹⁵ Pr 6,10; 24,33.

¹⁶ Cf. DCH, vol. 5, 394.

insistance sur « le peu ». Ce qui n'est pas la pointe de la question de Job (voir *infra*).

La dernière hypothèse est à ma connaissance inédite :

Mes jours ne vont-ils pas sous peu cesser ?

Alors, qu'il me lâche / lâche-moi, que je me réjouisse un peu de temps.

Selon cette hypothèse, le ketiv יחדל est conservé, avec ימי comme sujet. Que le sujet pluriel soit suivi d'un verbe au singulier n'est pas une objection, d'autant plus que « mes jours », dans ce livre, signifie le plus souvent « ma vie ». Si dans la Bible hébraïque le verbe יחדל n'est jamais précédé de ימים (« mes jours cessent »), l'expression est proche de « leur vie cesse » (נפשם יחדל; Ps 49,9). מועט est lu comme un adverbe de temps: « un peu de temps », sens attesté dans au moins quatre occurrences bibliques,¹⁷ dont en Jb 24,24, et même, pour le premier מועט, « dans un peu de temps, sous peu, bientôt », sens attesté en Os 8,10.¹⁸ הלא, suivi du *maqfef*, porte sur מועט: « n'est-ce pas bientôt que mes jours vont finir? », avec insistance sur « bientôt », ce qui correspond bien au sens du passage. Pour le second stique, soit le ketiv est conservé (« qu'il me lâche »), avec l'avantage du respect des deux ketiv, soit le qeré (« lâche-moi »), avec l'avantage de rester dans la situation énonciative de tout le chapitre, où Job parle à Dieu.¹⁹ À la différence des hypothèses 2 et 3, et dans la mesure où les verbes יחדל et ו/ישיית, dans cette dernière lecture, ne s'enchaînent pas quant à la structure et au sens, il n'est pas requis de retenir deux ketiv successifs.

Les atouts de cette hypothèse sont les suivants: pas de modification textuelle, respect du ketiv pour les deux verbes concernés *ou* seulement pour le premier mais avec respect de la situation énonciative du cha-

¹⁷ Ez 11,16; Za 1,15; Ru 2,7; Jb 24,24 (« Ils sont élevés un peu de temps [מועט], et ils ne sont plus »). Cf. *DCH*, vol. 5, 395. Il n'est pas exclu que le second מועט puisse signifier « un peu ». L'auteur jouerait alors sur deux sens de l'adverbe dans les deux stiques ([dans] un peu de temps; un peu). Mais le contexte temporel du passage incline plutôt à lire un double usage temporel de מועט dans les deux stiques. Cf. J.L. CRENSHAW, *Reading Job. A Literary and Theological Commentary*, Macon, GA 2011, 78.

¹⁸ TOB 1988, 2010; BJ 1974, 2000; LSG 1910; NRS 1989; EIN 1980; NVB 1995 (IEP); Vulgate; É. JACOB ET AL., *Osée, Joël, Amos, Abdias, Jonas* (CAT 11A), Neuchâtel 1965, 60; F. DE HAES, *Le rouleau des Douze. Prophètes d'Israël et de Juda* (LR 39), Bruxelles 2012, 57; H.-J. ZOBEL, « ma'at m'e'at », in *TDOT*, vol. 8, 455. En Os 8,10, F.I. LANDERSEN – D.N. FREEDMAN, *Hosea. A New Translation with Introduction and Commentary* (AncB 24), Garden City, NY 1980, 501.508, estiment que le temps du verbe (imparfait consécutif) et par suite l'adverbe visent le passé et non le futur.

¹⁹ Comme le remarque HERRERO DE MIGUEL, *Carne escrita en la roca*, 167.

pitre, coïncidence de la césure métrique de l'*atnah* et de la césure du sens, mise en exergue de *מעט* par l'interrogatif *הלא*, respect de l'expressivité du verset et du livre (*יום* au pluriel avec pronom personnel suffixé, [«mes jours» au sens de «ma vie»], le verbe *חדל* au sens de «cesser» et «cesser d'exister», le verbe *שיח*, la répétition de *מעט*), et confirmation par la Vulgate. La plupart de ces atouts sont communs avec l'hypothèse précédente, hormis la mise en exergue de *מעט* par *הלא*. La confirmation par la Vulgate est à mon sens plus forte que dans l'hypothèse précédente (voir *infra*). Cette lecture n'a en outre pas l'inconvénient de la précédente hypothèse qui recourait à une construction non attestée (*מעט* à l'état construit + substantif [sing. ou plur.] avec suffixe pronominal). La fragilité de cette dernière hypothèse est que le sens «sous peu» de l'adverbe de temps *מעט*, outre Jb 10,20, n'est attesté qu'une fois dans la Bible. Ce sens est exprimé habituellement par *עוד מעט* («encore un peu de temps, bientôt»), voire par *כמעט* («presque, bientôt»; Ps 81,15 ?).²⁰ Mais l'hypothèse puise sa force dans le contexte du passage, sur fond de l'ensemble du livre:

Mes jours ne vont-ils pas sous peu cesser ?
 Qu'il me lâche, que je me réjouisse un peu de temps,
 Avant que je m'en aille et ne revienne pas²¹
 Vers le pays de la ténèbre et de l'ombre de la mort [...] (Jb 10,20-21).

La finale du discours (10,20-22) est marquée par le temps : *מעט* (2x), *חדל*, *בטרם* «avant que». «*Avant que* je m'en aille». Job vise ce laps de temps qui lui reste entre le maintenant de sa parole et l'instant de son départ sans retour, de sa mort, de sa descente au shéol de ténèbre. «*Avant que*» : le temps presse. Sa mort, il la ressent comme imminente. Le laps de temps qui lui reste est peu de temps, *מעט*.

En d'autres moments de l'histoire, Job s'est plaint de la finitude, de la fuite des jours, de la brièveté de la vie, tant de l'être humain (14,1-6) que de lui-même :

²⁰ Cf. *DCH*, vol. 5, 395-396. Tous les dictionnaires consultés (*TDOT*; *DCH*; KOEHLER-BAUMGARTNER (1998), 546; BROWN-DRIVER-BRIGGS (1962), 590; GESENIUS (1915), 444; *HALOT*, vol. 2, 611), reconnaissent la valeur temporelle de *מעט* («un peu de temps») mais ne mentionnent pas d'exemple où *מעט* seul signifierait «bientôt», hormis *TDOT*, vol. 8, 455, et GESENIUS, 444, l'un et l'autre à propos de Os 8,10, verset difficile.

²¹ On remarquera une idée semblable, un vocabulaire identique ou proche et une structure similaire au Ps 39,14 : «Détourne de moi ton regard, que je me détende, avant que je m'en aille et ne sois plus» (*השע מני ואבליגה בטרם אלך ואיני*). Cf. K.-J. ILLMAN, *Old Testament Formulas about Death* (MSAKF 48), Åbo 1979, 23.

Je ne vivrai pas pour toujours.
Laisse-moi, car mes jours sont buée (7,16).

Mes jours courent plus vite qu'un coureur,
Ils s'enfuient, ils ne voient pas le bonheur,
Ils glissent avec des barques de jonc,
Comme l'aigle fond sur la nourriture (9,25-26).

Mais Dieu rejetant Job – pourtant l'œuvre de ses mains (10,3) –, l'ayant créé pour le détruire (10,8-13), l'ayant pris en chasse, Job en vient à préférer ne pas avoir existé ou être passé sans transition du sein maternel au shéol, à reprocher à Dieu de l'avoir fait sortir du sein (10,18-19). Ce n'est pas l'heure pour Job de se plaindre de la finitude et de la brièveté de la vie, même de la sienne. Mais le constat est là : puisque Dieu l'a persécuté et que les jours de Job vont bientôt cesser, puisque sa fin est imminente, alors que Dieu le laisse tranquille ce peu de temps qui reste, pour qu'il puisse se réjouir encore un peu de temps, le temps d'un soupir. Avant de s'en aller vers le shéol, redoutable, car Job n'en reviendra pas, redoutable tant il est noir (10,20-21).

Ce sens, saint Jérôme l'avait bien compris en traduisant deux fois le premier מֵעַט : au sens de « un peu » (*paucitas dierum meorum*, « le peu de mes jours ») – comme dans l'hypothèse 4, avec מֵעַט comme substantif à l'état construit –, et au sens de « bientôt » (*brevi*, « dans peu de temps, bientôt », avec מֵעַט comme adverbe temporel).

numquid non paucitas dierum meorum finietur brevi
Le peu de mes jours ne se terminera-t-il pas sous peu ?

Jérôme a compris le sens à donner au stique dans son contexte : non seulement la finitude (« cesser ») ou la brièveté de la vie (« le peu de mes jours ») mais la brièveté du temps *qui reste* à Job, et donc l'imminence de la mort (« bientôt cesser ») : le shéol attend (vv. 21-22). Il semble qu'en contexte temporel מֵעַט – rendu ici par *brevi* – puisse se comprendre comme « bientôt ». ²² Vu le contexte de Jb 10,20, qui insiste sur le temps imminent de la mort, le syntagme complet מֵעַט it n'est pas

²² D. BARTHÉLEMY – N. LOHFINK – A. SCHENKER ET AL., *Compte rendu préliminaire et provisoire sur le travail d'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu, Livres poétiques*, New York 1979, vol. 3, 22-23, indiquent entre parenthèses « bientôt », tandis que Clines se sent obligé de préciser : « Job's remaining days » (251); de même HERRERO DE MIGUEL, *Carne escrita en la roca* : « los días que me quedan » (160).

nécessaire. La répétition de מעט au second stique abonde aussi en ce sens : non pas «se réjouir un peu» mais «se réjouir un peu de temps».

À mon sens, les deux dernières hypothèses sont les plus pertinentes. Seule la dernière fait porter la question rhétorique initiale sur l'imminence de la mort : «mes jours ne vont-ils pas bientôt cesser?».

FRANÇOISE MIES
FNRS – Université de Namur
Centre Universitaire Notre-Dame de la Paix – Foi et Raison
61 rue de Bruxelles
B – 5000 Namur
francoise.mies@unamur.be

Parole chiave

Libro di Giobbe – Gb 10,20 – מעט – חרל – Morte – Finitudine – qere / ketiv

Keywords

Book of Job – Jb 10,20 – מעט – חרל – Death – Finitude – qere / ketiv

Sommario

In Gb 10,20, un doppio qere / ketiv in ebraico, una singolare libertà della LXX nel primo stico e una doppia traduzione di una parola ebraica nella Vulgata, portano a letture divergenti del testo ebraico. L'articolo presenta le tre ipotesi di lettura più comuni e ne propone altre due, una troppo ignorata, l'altra nuova. In quest'ultima lettura, a differenza delle altre, la domanda di Giobbe non riguarda la sua finitudine o la brevità della sua vita, ma l'imminenza della sua morte.

Summary

In Jb 10,20, a double qere / ketiv in Hebrew, a singular freedom of the LXX in the first colon and a double translation of a Hebrew word in the Vulgate lead to divergent readings of the Hebrew text. The article presents the three most common reading hypotheses and proposes two others, one too ignored, the other new. In this last reading, unlike the others, Job's question is not about his finitude or the brevity of his life but about the imminence of his death.

La *synkrisis* entre Juan Bautista y Jesús en el evangelio de Marcos. ¿Ejemplo de estrategia compositiva?

1. Introducción

El objetivo del artículo es mostrar la existencia de un paralelismo bien trabado entre Juan Bautista y Jesús en el evangelio de Marcos. En un segundo momento se analizará brevemente su contribución al mensaje de la obra.

Numerosos autores han señalado semejanzas a nivel literario entre Juan y Jesús en Mc, sobre todo en la secuencia general de sus ministerios y en las circunstancias que rodean sus muertes.¹ También se han notado diferencias, en las que Juan aparece siempre en inferioridad respecto a Jesús (ej. no se reportan milagros de Juan y su radio de atracción es menor que el de Jesús). El presente estudio busca mostrar que esas semejanzas y diferencias forman parte de una estrategia más amplia y articulada.

El evangelio de Marcos es un evangelio breve, ágil y vivo, lleno de encuentros de Jesús con otras personas. Por ello, parece especialmente adecuado a la sensibilidad actual. Durante mucho tiempo, debido en parte a su estilo espontáneo, se le ha tenido por un evangelio poco elaborado, de carácter episódico, sin grandes pretensiones literarias y teológicas.² Sin embargo, los estudios narrativos y pragmáticos de las

¹ Sobre las fases por las que pasan Juan y Jesús, cf., por ejemplo, D. RHOADS – J. DEWEY – D. MICHIE, *Il racconto di Marco. Introduzione narratologica a un vangelo*, Brescia 2011, 121; E.S. MALBON, «The Major Importance of the Minor Characters in Mark», en ID., *In the Company of Jesus*, Louisville, KY 2000, 206-207. Sobre parecidos en los relatos de la pasión: cf., por ejemplo, I. DE LA POTTERIE, «Mors Johannis baptistae (Mc 6,17-29)» en *VD* 44(1966), 142-151; G. GHIBERTI, «Uomo giusto e santo (Mc 6,20). Tracce di agiografia nel Nuovo Testamento?», en *Testimonium Christi. Scritti in onore de Jacques Dupont*, Brescia 1985, 237-255.

² Cf. P. MASCILONGO, *Il Vangelo di Marco. Un commento esegetico e teologico*, Roma 2018, 6-28.

últimas décadas han mostrado la existencia de sólidas estrategias compositivas en Mc.³

Ante el panorama de la nueva evangelización, es interesante descubrir que el primer escrito que se presenta como evangelio constituye un relato bien elaborado. Sin negar que la eficacia última le viene del carácter inspirado, vale la pena notar que Mc y los demás evangelios «funcionan» (es decir, comunican, gustan, interpelan, mueven...) porque están bien diseñados. No es solo que cuentan una buena historia, sino que la cuentan muy bien. Son fruto del trabajo de quien ha pensado cómo comunicar un mensaje de la mejor manera. Desde el punto de vista narrativo, eso le ha llevado a concebir una trama, a seleccionar y diseñar unos elementos y a emplear unas estrategias. Intentaré mostrar que el paralelismo entre Juan y Jesús es una de ellas.

El artículo también resulta interesante porque hace ver la riqueza de relaciones y significados que emergen cuando se hace una lectura atenta y continua del texto.

Propiamente, el paralelismo al que nos hemos referido se llama *synkrisis*. Se trata de una técnica retórica difundida en la literatura clásica, pero presente también en la tradición bíblica.⁴ Consiste en caracterizar dos personajes o realidades con cierta simetría, mostrando las semejanzas y diferencias, de modo que resulte fácil compararlos. Habitualmente era un modo de mostrar la superioridad de uno sobre otro. Otras veces era un simple ejercicio retórico. En el ámbito de las biografías, destacan las *Vidas paralelas* de Plutarco (s. I d.C.). Como es sabi-

³ La bibliografía al respecto es inmensa. Además del trabajo de Rhoads, Dewey y Michie, convertido en un clásico, puede consultarse la obra concisa de E. MANICARDI, *Il cammino di Gesù nel vangelo di Marco. Schema narrativo e tema cristológico*, Roma 1981 (reimpreso en 2003) y la visión general que se aprecia a partir de M. VIRONDA, *Gesù nel Vangelo di Marco. Narratologia e cristologia*, Bologna 2003. Desde la perspectiva pragmática: R. PASOLINI, *Fallire e non mancare il bersaglio. Paradosso del Regno e strategie comunicative nel Vangelo di Marco*, Bologna 2017.

⁴ Una exposición sobre la *synkrisis* clásica, especialmente sobre Plutarco, puede consultarse en A. CLARK, *Parallel Lives. The Relation of Paul to the Apostles in the Lucan Perspective*, Waynesboro, GA 2001, 81-97. Sobre el paralelismo bíblico en narrativa, cf. S. BAR-EFRAT, *El arte de la narrativa bíblica*, Madrid 2003. Para la trama: 118-140; para el sonido y ritmo, 255 y 261; para las expresiones de personajes, 277-281. Además de modelar dos personajes contemporáneamente, puede caracterizarse un personaje basándose en la caracterización de otro precedente, por ejemplo para mostrar el segundo como plenitud de lo que representa el primero. Es lo que hace la caracterización tipológica, Cf. C. ALLISON, *The New Moses. A Matthean Typology*, Minneapolis, MN 1993, 12-15 y 19-23; M. FISHBANE, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1988, 350-353 y 372-379.

do, se trata de una obra que compara, por parejas, cuarenta y seis vidas de personajes griegos y romanos (ej. Alejandro y Julio César). El planteamiento comparativo explica la orientación de las biografías y justifica algunas de las anécdotas seleccionadas.

En el ámbito neotestamentario, el fenómeno de la *synkrisis* ha sido muy estudiado en la obra lucana. Por ejemplo, autores de la escuela de Tubinga en el s. XIX llamaron la atención sobre la modelización paralela de Pedro y Pablo en Hechos de los Apóstoles (ej. F.C. Baur, M. Schneckenburger). Más tarde, otros autores examinaron los paralelos entre Jesús y Pablo y entre Jesús y los apóstoles (ej. B. Bauer, H. Evans, M. Goulder, C. Talbert, A. Mattill). El mérito de estos estudios consiste en mostrar los elementos comunes a esos personajes (como milagros y discursos paralelos) y en ofrecer una interpretación de tal caracterización (ej. según la tesis de F.C. Baur, la modelización paralela de Pedro y Pablo en Hechos buscaría conciliar las facciones opuestas que cada uno representaba; según O'Toole, la modelización de Pablo y los Apóstoles en paralelo a Jesús buscaría mostrar la continuidad entre las dos etapas del evento cristiano).⁵

Susan M. Praeder publicó en 1984 un artículo en el que revisa los principales estudios sobre paralelismo en Hechos de los Apóstoles. Considera que ciertas propuestas son dependientes del modelo interpretativo del estudioso, es decir, que son fruto de las premisas con las que él aborda la obra lucana. Esto habría llevado en ocasiones a forzar algunos parecidos o a saltar diferencias significativas.⁶ Por ello sugiere que los estudiosos declaren los criterios en los que se basan, así como los puntos fuertes y débiles de sus comparaciones. El objetivo es facilitar una valoración crítica y, como ella dice, distinguir si se trata de una composición paralela (buscada por el autor), de una semejanza textual o de una lectura paralela (hecha por el lector, con más o menos legitimidad).⁷

⁵ Un *status quaestionis* sobre las propuestas de paralelismo en la obra lucana se encuentra en L. ROSSI, *Pietro e Paolo testimoni del Crocifisso-Risorto. La synkrisis in At 12,1-24 e 27,1-28,16: continuità e discontinuità di un parallelismo nell'opera lucana* (An-Bib 205) Roma 2014, 13-46.

⁶ S.M. PRAEDER, «Jesus-Paul, Peter-Paul and Jesus-Peter. Parallelisms in Luke-Acts. A History of Reader Response», en *Society of Biblical Literature 1984 Seminar Papers*, Atlanta, GA 1984, 38.

⁷ PRAEDER, «Parallelisms in Luke-Acts», 39: «Parallel composition is the realm of the author, textual similarities are in the realm of the text, and parallel reading is the realm of the reader. Textual similarities need not represent parallel composition (the re-daction-critical fallacy) or parallel reading (the reader-oriented critical fallacy)».

Praeder individua seis criterios textuales a la base de las propuestas que revisó: paralelos de contenido, de lenguaje, de forma literaria, de secuencia, de estructura y de tema (volveremos a ellos más adelante). Señala además unos criterios secundarios que incluyen la relación de similitudes textuales con las preocupaciones históricas, literarias o teológicas de esos estudios.⁸

Se trata de una propuesta interesante pues, cuando se habla de fenómenos textuales, es oportuno contar con criterios objetivos que faciliten la evaluación de una determinada propuesta. Es lo que haremos en los próximos apartados del artículo: exponer las semejanzas y diferencias entre Juan y Jesús atendiendo a diversos criterios.

No obstante, la propuesta también presenta límites. En primer lugar, no siempre resulta fácil distinguir entre algunos criterios que señala Praeder (ej. secuencia y estructura; tema y contenido). En segundo lugar, la posibilidad de distinguir entre paralelismo intencional, semejanza textual o lectura paralela no solo se complica en la práctica, sino que a nivel teórico se discute la posibilidad misma de conocer la *intentio auctoris* e, incluso, su utilidad.⁹ Por ello, parece más razonable justificar el presunto paralelismo mostrando la existencia de elementos significativos *en el texto* – que pueden ser aceptados por otros estudiosos o lectores en general –, independientemente de que podamos saber con certeza si el autor quiso o no el paralelismo.¹⁰ Ciertamente, un paralelismo que se basa en semejanzas significativas en varios niveles es más probable que sea intencional.

Volvemos a los criterios señalados por Praeder de la mano de Andrew Clark, que retoma y desarrolla su propuesta.¹¹ Ambos autores ven los criterios como complementarios, en los que unos son más precisos y relevantes que otros. Comencemos por los paralelismos de contenido y de tema. El criterio de tema lo consideran un tipo especial de paralelismo de contenido y se refiere a la coincidencia de temas centrales de dos o más episodios. Ejemplos de contenido paralelo son las curaciones de parálíticos que obran Pedro y Pablo en Hch y la com-

⁸ PRAEDER, «Parallelisms in Luke-Acts», 29.

⁹ Una muy buena exposición de la problemática se encuentra en U. ECO, *I limiti dell'interpretazione*, Milano 1990, 15-38 y 101-125. Sobre las diversas corrientes críticas a la intencionalidad, cf. O. DUCROT – J.-M. SCHAEFFER (edd.), *Nuevo diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*, Madrid 1998, 93-98.

¹⁰ Praeder acepta la legitimidad de una lectura paralela no pretendida por el autor pero basada en datos objetivos en el texto, PRAEDER, «Parallelisms in Luke-Acts», 36.

¹¹ Cf. CLARK, *Parallel Lives*, 73-79; PRAEDER, «Parallelisms in Luke-Acts», 29 y 35.

parecencia de Jesús y Pablo ante tribunales religiosos y civiles en Lc-Hch. Según Praeder y Clark, son criterios vagos pues cualquier semejanza textual puede considerarse paralelismo.

El paralelismo léxico se refiere a la repetición de lexemas, vocablos y expresiones. Para los autores, constituye un criterio fuerte por ser más preciso. Resulta especialmente significativo cuando se refiere a palabras exclusivas o poco frecuentes. Con todo, según Clark, conviene tener en cuenta si el autor tenía otras opciones, si procede de la tradición o el episodio “obligaba” a emplear ese término.

El paralelismo en la forma literaria de narrar dos o más pasajes¹² se trata, en opinión de Praeder y Clark, de un criterio complementario, que no rige por sí solo. Según Praeder, no es criterio decisivo porque puede ser parte del paralelismo global o la fuente de paralelos en otros niveles. Clark considera que, en ocasiones, es preferible fijarse en la técnica o el motivo literario.

En cuanto al paralelo de secuencia (cuando lo que se cuenta de cada personaje presenta un orden semejante), Clark lo ve como criterio fuerte, especialmente cuando se refiere a una sección extensa. Considera que la falta de correspondencia perfecta en la sucesión no implica que no haya paralelo (por ejemplo, el autor podría estar obligado por razones históricas o comunicativas a mantener una variación).¹³ Un tipo especial de este criterio es el paralelismo de estructura, que se refiere a patrones comunes en el modo de exponer la información. Tampoco este criterio ha de presentar una estructura perfectamente equivalente para poder hablar de paralelo (ej. Lc 1-2).

Clark señala que habrá que dedicar atención particular a los paralelos cuando impliquen algún elemento extraño (ej. una disrupción en la historia, un detalle aparentemente innecesario), porque apuntan precisamente a que se ha querido conseguir el paralelo en el texto. Mostraría que ese paralelo es importante en el propósito general del autor.¹⁴

Además de los criterios internos apenas comentados, Clark defiende la conveniencia de contar con criterios externos, es decir, mostrar que el autor en examen no es el único de su época en usar paralelos.¹⁵

¹² Son un ejemplo los milagros cumplidos por Pedro y Pablo en Hch: de curación en Hch 3,1-10; 14,8-11; de resurrección en 9,36-40; 20,7-12; y liberación milagrosa en 12,6-17; 16,25-34.

¹³ De hecho, como los relatos evangélicos y los Hechos de los Apóstoles toman pie de sucesos históricos, es normal que no se de un paralelismo perfecto.

¹⁴ Cf. CLARK, *Parallel Lives*, 78-79.

¹⁵ CLARK, *Parallel Lives*, 79-80.

En realidad, este criterio no es determinante porque el autor estudiado podría estar introduciendo una técnica novedosa con su obra.

Por otro lado, Clark considera que no basta probar la existencia del paralelismo: es necesario descubrir su función, relacionándola con la intención global del relato.

Otros autores también han señalado criterios para justificar la existencia de un paralelismo. Algunas propuestas se refieren directamente a la tipología, pero son aplicables al paralelismo en general. Vemos la de Jean-Noël Aletti, que ha estudiado el fenómeno de los paralelos en la obra lucana desde una perspectiva narrativa. Además de los criterios léxico y sintáctico, propone atender a los paralelismos de ambientación, de trama, de rol de personajes y de función narrativa. El autor considera necesario ver además cuál es la finalidad de la tipología o paralelismo en examen.¹⁶

Como puede apreciarse, los autores anteriores coinciden en señalar la necesidad de contar con correspondencias en varios niveles para poder hablar de paralelismo y la importancia de interpretarlo y ponerlo en relación al relato total.¹⁷ Teniendo en cuenta sus propuestas, el artículo intentará exponer las semejanzas y diferencias entre Juan y Jesús siguiendo los diversos niveles en que aparecen.¹⁸ De este modo, se pretende facilitar la visión de conjunto de los elementos que aparecen dispersos en el relato, la valoración del alcance de la *synkrisis* y una aproximación a su función.¹⁹ Tras esta introducción, el apartado 2 se dedicará a las semejanzas, el apartado 3 a las diferencias y el apartado 4 a la valoración e interpretación del paralelismo.

¹⁶ J.-N. ALETTI, *Il racconto come teologia. Studio narrativo del terzo vangelo e del libro degli Atti degli Apostoli*, Bologna 2009, 72 y 102. Aletti reserva el nombre de *synkrisis* al paralelismo entre personajes.

¹⁷ Rossi recoge en su estudio los criterios que sostiene Michael Goulder, otro estudioso del paralelismo lucano: correspondencia entre varios motivos literarios, correspondencia lexical, existencia de una razón válida que justifique por qué el autor habría querido estructurar el material disponible según una disposición paralela y buscar otros ejemplos de lectura tipológica en literatura afín o contemporánea. Cf. ROSSI, *Pietro e Paolo*, 24-26.

¹⁸ Los criterios que se consideran en el artículo no coinciden completamente con los propuestos por Praeder y Clark o por Aletti, sino que se adaptan al caso que nos ocupa y al objetivo del artículo.

¹⁹ La *synkrisis* entre Juan y Jesús constituye uno de los elementos más relevantes de la caracterización del Bautista en Mc. Cf. una síntesis en I. GALDEANO, «Mira que envió mi mensajero delante de ti...»: *La caracterización de Juan Bautista en el evangelio según Marcos*, Estella 2019, 228-230.

2. Semejanzas entre Juan Bautista y Jesús

Como es sabido, el inicio de un relato es clave para comprenderlo. En el caso de Mc, tanto el íncipit como la cita bíblica inicial son fundamentales para entender la historia que comienza y, concretamente, la relación que nos ocupa: Juan Bautista-Jesús.²⁰ Recordemos esos versículos: «Principio del Evangelio de Jesús, Cristo, [Hijo de Dios]. Como está escrito en el profeta Isaías: “Mira que envío a mi mensajero delante de ti, para que vaya preparando tu camino. Voz del que clama en el desierto: “Preparad el camino del Señor, haced rectas sus sendas...”».

En la cita no se especifican quiénes son los personajes a los que se alude, pero, cuando el lector sigue leyendo, identifica el mensajero con Juan y el Tú-Señor con Jesús (Mc 1,4-15). Para esta identificación son claves el orden de aparición de los personajes, las circunstancias que les rodean (ej. el desierto donde aparece Juan, que lo relaciona con la voz que grita en el desierto) y las palabras del Bautista sobre el que viene después de él (Mc 1,7-8: «Después de mí viene *el que es más poderoso* que yo (...) yo os he bautizado en agua, pero él *os bautizará en el Espíritu Santo*»).²¹

La cita atribuida a Isaías y el anuncio de Juan establecen cierto paralelismo entre este y Jesús: los dos recorrerán el mismo camino y los dos llevarán a cabo un bautismo. A la vez, muestran diferencias: uno entra en escena antes, precisamente para preparar el camino al otro; y ese otro es el Señor, el que bautizará en Espíritu Santo, don de los tiempos escatológicos. Es, por tanto, un paralelismo asimétrico, porque la segunda figura es superior.

Como veremos en los próximos párrafos, el paralelismo sigue presente a lo largo del relato. Sobre todo se trata de un paralelismo extradiegético, es decir, que se da en el nivel en el que el narrador comuni-

²⁰ Cf. M.E. BORING, «Mark 1:1-15 and the Beginning of the Gospel», en *Semeia* 52(1990), especialmente 61-69; A. DELGADO, «La intertextualidad (y no el género literario) como herramienta para comprender el evangelio de Marcos», en *EstBib* 75(2017), 238-244; J. MARCUS, *El Evangelio según Marcos*, 2 vols., Salamanca 2010-11, I, 153-158; F.J. MATERA, «The Prologue as the Interpretative Key to Mark's Gospel», en *JSNT* 34(1988), 3-15.

²¹ Cf. MARCUS, *Marcos I*, 155-158; F. FILANNINO, «Mc 1,2-4 tra intertestualità e intratestualità», en *RB* 124(2017), 421-445. Algunos autores consideran que Jesús es el mensajero al que se refiere la cita. Cf., por ej., M.A. TALBERT, «How the Gospel of Mark Builds Character», en *Int* 47(1993) 347-357 y P. ROCCA, *Gesù, messaggero del Signore. Il cammino di Dio dall'Esodo al vangelo di Marco*, Roma 2016, 615-622.

ca con el narratario. Por economía de medios, en el artículo nos ocuparemos de este nivel.²²

Comenzamos con la exposición de las semejanzas a distintos niveles textuales (lo que Praeder y Clark llamarían criterios): secuencia, motivo literario, contenidos concretos, léxico y roles de personajes.

2.1. Secuencia

En la exposición del contenido referido a Juan y Jesús en Mc, encontramos secuencias comunes a grande y pequeña escala. A gran escala, los ministerios de Juan y Jesús presentan las mismas fases: aparecen, predicán, atraen gente, experimentan oposición y acaban perdiendo la vida. Además, los dos aparecen como enviados de Dios a la luz de Mc 1,2-15; 9,37 e, implícitamente, en 12,1-12. Se trata de una secuencia exclusiva en la historia que Marcos cuenta, pero veremos que es también común a los profetas y que Jesús la predice para sus discípulos. Estos dos últimos casos, sin embargo, se cumplen fuera del relato (analepsis y prolepsis externas).

El paralelismo a pequeña escala se aprecia especialmente en los pasajes que reportan la muerte de ambos, pues el sucederse de circunstancias sigue el mismo patrón: son entregados (1,14; 14,18.21), apresados (6,17; 14,1.46), atados (6,17; 15,1), comparecen ante poderosos, mueren y son sepultados (6,29; 15,45-46). Además, las intrigas de los adversarios son decisivas para orientar la acción de este proceso (Herodías por parte de Juan en 6,19-24 y los sanedritas por parte de Jesús, por ejemplo, en 14,1-2.11; 14,56-9; 15,11).

En estas secuencias hay un elemento constante: las vicisitudes de Juan *preceden siempre* a las de Jesús, lo cual crea un efecto de preludeo. A la vez, no se cuenta toda la historia de Juan primero y luego toda la de Jesús, sino que se van desvelando poco a poco entrelazadas (ej. la

²² Hay tres momentos en Mc en los cuales el paralelo Juan-Jesús se establece también a nivel intradiegetico (el de los personajes de la historia): 1) cuando Juan anuncia al que viene detrás de él (1,7-8), 2) cuando Jesús enseña veladamente a sus discípulos la relación entre el destino de Elías y el del Hijo del hombre, que equivale al de Juan y Jesús (9,12-13) y 3) cuando, ante la pregunta sobre el origen de su autoridad, Jesús condiciona su respuesta a lo que contesten los sanedritas sobre la autoridad del bautismo de Juan (11,27-31). Puede consultarse un análisis de los dos últimos pasajes en GALDEANO, *La caracterización de Juan Bautista*, 162-165; 175-181. Para el primer pasaje, cf. nota 21.

muerte de Juan se cuenta cuando Jesús ya es famoso).²³ Es una composición a modo de canon musical, en la que las voces van entrando sucesivamente y repitiendo lo que han cantado las voces precedentes.²⁴

A propósito de la comparación con un canon, numerosos autores han señalado el carácter analéptico del relato de la muerte de Juan, colocado entre la primera misión de los discípulos y su vuelta. Como se recordará, el envío va precedido del rechazo de Jesús en su patria (6,1-6a) y de las exhortaciones que dirige a los discípulos, entre las que incluye la posibilidad del rechazo (6,11). Por eso, insertar la muerte de Juan en ese momento del relato sugiere al lector cuánto sea real la posibilidad de rechazo y persecución. Funciona como preludeo tanto del destino de Jesús como de los discípulos.²⁵

2.2. *Motivo literario*

Con motivo entendemos aquí un esquema expresivo, reconocible en una tradición literaria más allá de la obra en cuestión, que plasma un determinado tema (ej. el justo perseguido, el rey destronado, la mujer vengativa).²⁶ En el caso de Juan y Jesús, la secuencia general vista arriba puede explicarse con el motivo del profeta rechazado. En la tradición bíblica es frecuente la figura del hombre enviado por Dios, fiel a su misión, que experimenta el rechazo o la persecución y que muchas veces acaba asesinado (cf. Jr 2,30; 7,21-28; 11,18-21; 20,2; 25,4; 26,8-

²³ El inicio de la misión de Juan en 1,4-8; la noticia de la entrega en 1,14; la noticia de la muerte en 6,14-29; el inicio de la misión de Jesús se cuenta en 1,14-15; las primeras noticias sobre su muerte en 3,6 (deseo de hacerlo morir) y en 8,31; 9,9-10; 9,31; 10,34; 11,18; 12,12; 14,1 (anuncios pasión y muerte); relato del proceso que lleva a su muerte (14,1-15,37).

²⁴ Ver referencia en nota 1 a Rhoads, Dewey, Michie y Malbon. Cf. también R.A. CULPEPPER, «Mark 6:17-29 in Its Narrative Context: Kingdoms in Conflict», en C.W. SKINNER – K.R. IVERSON (eds.), *Mark as Story: Retrospect and Prospect*, Atlanta, GA 2011, 159-160; A. WÉNIN, «La décapitation du baptiste: une histoire, deux récits», en *Revue théologique du Louvain* 47(2016), 511-514.

²⁵ Ver notas 1 y 24. Algunos consideran que el narrador introduce este episodio para rellenar el tiempo en que Jesús está sin sus discípulos, cf., por ej., V. BALAGUER, *Testimonio y tradición en San Marcos*, Pamplona 1990, 229; C. FOCANT, *Marc, un évangile étonnant. Recueil d'essais*, Leuven 2006, 189 [«La tête du prophète sur un plat ou l'anti-repas d'alliance (Mc 6,14-29)»]; J. GNILKA, *El evangelio según San Marcos*, 2 vols., Salamanca 2005, I, 294.

²⁶ En el campo de la literatura, la noción de motivo no es unívoca. Depende de la perspectiva teórica y del autor. Cf. DUCROT – SCHAEFFER, *Nuevo diccionario de ciencias del lenguaje*, 584-592; C. REIS – A.C.M. LOPES, *Diccionario de narratología*, Salamanca 1996, 148-149.

11.20-23; 1R 18,4.13; 2Cro 24,21; Ne 9,26).²⁷ El mismo Jesús hará eco de esa tradición en Mc 12,2-8.

En la historia de Juan, la llamada a la conversión, la amonestación a Herodes y su muerte encajan con el motivo del profeta rechazado. Concretamente, algunos detalles señalados por el narrador lo asemejan al profeta Elías: el cinturón de cuero, el río Jordán y el odio de Herodías y la volubilidad de Herodes, que recuerdan a Jezabel y Ajab respectivamente (cf. 1R 19,1-3; 21,5-25; 2R 1,8; 2,6-13). La opinión de Herodes sobre el Bautista también apunta a la categoría de profeta (hombre justo y santo en Mc 6,20).

En el caso de Jesús, su caracterización también responde al motivo de profeta rechazado.²⁸ Como los profetas, llama a la conversión, anuncia el Reino (otros profetas anuncian los tiempos mesiánicos, el juicio...). Él mismo compara el rechazo que sufre en Nazaret con el destino de los profetas (6,1-6; 12,5-8; cf. Jr 7,21-28). Además, la opinión de la gente también lo coloca en un horizonte profético (unos lo ven como Juan, otros como Elías y otros como uno de los profetas; cf. 6,14-16; 8,28).²⁹ A la luz del profeta perseguido, se muestra que su muerte no ha de ser vista como fracaso y menos aún como castigo divino a un impostor. Con todo, veremos en el apartado de diferencias que esta categoría no es ni el principal ni el único modelo en la caracterización de Jesús.

A la hora de valorar el motivo literario como criterio a favor de un paralelismo entre Juan y Jesús, hay que tener en cuenta que podría formar un único criterio con el de secuencia (en el sentido de que el motivo del profeta exige esa secuencia y, por tanto, no son dos criterios sino uno) y que la caracterización de Jesús responde a más modelos.

Algunos autores han señalado otros motivos comunes a Juan y Jesús, marginales o muy puntuales. Por ejemplo, Focant establece una relación entre el banquete en el que el Bautista pierde la vida y la últi-

²⁷ En el AT, muchas veces el profeta reprueba al rey por su conducta contraria a la Ley (Natán a David: 2S 12,1-12; Aías a Jeroboam en 1R 14,1-6; Elías a Ajab en 1R 21,17-29; Miqueas a Ajab en 1R 22,13-28; Elías a Joram en 2Cro 21,12-15).

²⁸ Aletti opina que Mc, en comparación con Lc, casi no usa el modelo profético para Jesús, aunque reconoce que el mismo Jesús lo usa para referirse al rechazo del que es objeto. Cf. J.-N. ALETTI, «La construction du personnage Jésus dans les récits évangéliques. Le cas de Marc», en C. FOCANT – A. WÉNIN (edd.), *Analyse narrative et Bible*, Leuven 2005, 24-25.

²⁹ A partir de las similitudes que se detectan entre Juan, Jesús y Elías (y Eliseo), Van Iersel considera que el ciclo de Elías-Eliseo es utilizado por Marcos como modelo para contar la vida de Jesús. Cf. B. VAN IERSEL, *Marco. La lettura e la risposta. Un commento*, Brescia 2000, 53-56.

ma cena en que Jesús ofrece la suya. Se trataría de un paralelismo antitético, pues como dice Focant, ambas situaciones están marcadas por el exceso, pero en sentido inverso: el don «hiperbólico» de Jesús frente a la destrucción «hiperbólica» de Juan.³⁰

2.3. *Contenidos concretos*

A nivel temático, hay tres elementos que conectan a Juan y Jesús, contribuyendo al paralelismo: el bautismo, el anuncio y los discípulos.³¹ Los tres temas forman parte del ministerio público de ambos personajes.³² En realidad, en los tres casos se observan semejanzas y diferencias, por lo que volveremos a ellos en el siguiente apartado. Veamos brevemente ahora lo común: en el caso del bautismo, el paralelismo surge, en primer lugar, de las palabras de Juan en 1,8: «yo os he bautizado en agua, pero él os bautizará en el Espíritu Santo». Se trata de bautismos diversos, pero los dos personajes son sujetos activos de la acción (bautizan a otros). Ciertamente, el bautismo con Espíritu no se reporta en Mc si se piensa en un evento concreto, pero algunos autores entienden la expresión como síntesis del ministerio total de Jesús.³³ La relación entre Juan y Jesús a propósito del bautismo reaparece al final del relato, cuando, tras la purificación del Templo, los jefes del pueblo preguntan a Jesús con qué autoridad actúa. Jesús responde con una contrapregunta que, de alguna manera, vincula el origen de su autoridad con el origen del bautismo de Juan (11,27-33).

En cuanto al anuncio: el narrador introduce las respectivas misiones precisamente con la acción de anunciar, proclamar: Juan apareció en el desierto predicando (1,4.7) y Jesús comienza a predicar en Galilea (1,14-15); el mismo Jesús entiende su misión como proclamación en 1,38-39.

³⁰ Cf. FOCANT, «La tête du prophète», 202 y, más en general, 197-203.

³¹ Este criterio equivale, más o menos, a lo que otros llaman motivo (entendiendo por tal algo diferente de lo que hemos llamado motivo literario en el párrafo anterior). Para evitar confusiones, optamos por hablar de contenidos concretos. Un uso del término motivo cercano a lo que aquí llamamos contenidos concretos se encuentra en PASOLINI, *Fallire e non mancare il bersaglio*, 30.

³² Un estudio que relaciona en detalle estos temas puede consultarse en F. FILANNINO, *Tra il precursore e i discepoli. La missione di Gesù nel vangelo di Marco*, Roma 2019, 240-298.

³³ Cf. M. COMPANI, *Fuga, silenzio e paura: la conclusione del vangelo di Mc. Studio di Mc 16,1-20*, Roma 2011, 209-210; FILANNINO, *Tra il precursore e i discepoli*, 258. Según MARCUS, *Marcos I*, 169, Marcos supone que la recepción del Espíritu Santo es un acontecimiento postpascual.

Por último, el tema de los discípulos. Juan y Jesús son los únicos personajes individuales en Mc de los que se dice que tienen discípulos (también se dice de los fariseos, pero son un personaje colectivo). A la luz de pasajes como Mc 2,18-22, sobre el ayuno, parece que se les ve como responsables de la praxis de sus discípulos.

2.4. *Léxico*

A nivel lexical aparecen varios términos comunes a ambos personajes. Se concentran en dos situaciones: cuando el narrador introduce los personajes y cuando reporta lo relacionado con las muertes.³⁴

Dentro del primer grupo, tenemos las palabras relacionadas con los verbos bautizar (βαπτίζω) y proclamar (κηρύσσω). No son exclusivas de Juan y Jesús, pero sí características (de hecho, a Juan se le conoce como ὁ βαπτιστής/βαπτίζων).³⁵ Como se ha hablado de ellas en el párrafo anterior y se volverá en el apartado de diferencias, pasamos directamente a los términos de los relatos de pasión:

Juan y Jesús son entregados (παραδοθῆναι: Juan en 1,14; otras formas del mismo verbo para Jesús en 9,31, 10,33; 14,18.21 y 15,1), arrestados (κρατέω, 6,17; 14,1.46; 12,12; 14,44.49) y atados antes de su muerte (δέω, 6,17; 15,1). Aunque estas palabras se predicen de otros personajes del relato, solo de Juan y Jesús se predicen las tres.³⁶ La forma pasiva de παραδοθῆναι sin sujeto agente en 1,14 y en los anuncios de la pasión sugiere el pasivo divino: la entrega responde a los planes de Dios.³⁷ Este verbo también se aplica a los discípulos de Jesús (13,9-13), que compartirán el destino del maestro. Por otro lado, este verbo aparece en más casos, pero con significado diverso: 4,29; 7,13.

³⁴ Cf. GALDEANO, *La caracterización de Juan Bautista*, 195-199.

³⁵ En Mc se habla de otros bautismos en 10,38-39 y 16,16. También se hace referencia a la predicación de los discípulos (cuando Jesús los envía por primera vez en 6,12 y, atendiendo al epílogo del evangelio, cuando Jesús les ordena proclamar el evangelio a toda criatura, en 16,15.20). La proclamación encomendada a los discípulos puede verse como una participación en la misión de Jesús, que sería la fuente, por lo cual, no contradice el paralelismo con Juan, aunque sí muestra la singularidad de Jesús y su misión, cf. FILANNINO, *Tra il precursore e i discepoli*, 291-295.

³⁶ El verbo κρατέω aparece también en Mc 14,51 (el joven que huye desnudo de Getsemaní) y el verbo δέω en 5,3-4 (el endemoniado de Gerasa) y 15,7 (para Barrabás).

³⁷ Cf. B. PASCUT, «The So-Called *Passivum Divinum* in Mark's Gospel», en *NT* 54(2012), 317. El autor distingue entre la significación del pasivo a nivel teológico (hacer ver que ese hecho responde al plan divino) y a nivel narrativo (se omite el agente porque no es relevante en ese momento de la trama).

El narrador utiliza la misma expresión para referirse al cadáver y para decir que los sepultaron (τὸ πῶμα ... ἔθηκαν/ἔθηκεν ... ἐν μνημείῳ en 6,29 y 15,45-46). Esto solo se predica de Juan y Jesús, pero hay que tener en cuenta que en Mc no se presentan otros episodios de muerte y sepultura (en Mc 5,35-42, la hija de Jairo acaba de morir y aún no se le ha sepultado).

También se emplea el mismo término cuando algunos personajes del relato dicen que Juan y Jesús han resucitado (ἠγέρθη): Herodes respecto de Juan; el joven del sepulcro, respecto de Jesús (6,14-15; 16,6).³⁸ Aunque el lector reconozca que la opinión de Herodes es errónea, el uso del mismo verbo facilita establecer un nuevo contacto entre el Bautista y Jesús.

Pueden señalarse otros cuatro vocablos comunes en relación a las muertes. Se predicán principalmente de los adversarios y refuerzan el paralelismo en las circunstancias en que mueren nuestros personajes. En primer lugar, la voluntad de hacer morir a Juan y Jesús se expresa con el verbo ἀποκτείνω (Herodías en 6,19; los sacerdotes y escribas en 14,1; el mismo Jesús emplea el término en los anuncios de la pasión en 9,31; 10,34 y en la parábola de los viñadores, en 12,5-8).³⁹ El segundo vocablo común es φοβέομαι: el narrador dice que Herodes siente temor de Juan en Mc 6,20⁴⁰ y los sanedritas de la muchedumbre en 11,18; 12,12. El tercero es el adverbio ἠδέως (gustosamente). El narrador dice que Herodes escuchaba *con gusto* a Juan y la muchedumbre escuchaba *con gusto* a Jesús (Mc 6,20 y 12,37). La cuarta y última correspondencia reside en la raíz que refiere tiempo oportuno: Herodías y Judas buscan un momento favorable para lograr su objetivo (respectivamente, el adjetivo εὐκαιρος en Mc 6,21 y el adverbio εὐκαιρως en 14,11).

En conjunto, se trata de un paralelismo fuerte por el número de expresiones comunes y porque algunas de ellas son exclusivas.

³⁸ En los anuncios de la pasión, Jesús se refiere a su resurrección con el verbo ἀνίστημι (Mc 8,31; 9,31 y 10,34; también en 9,9), pero emplea el verbo ἐγείρω cuando la pasión es inminente (cf. 14,28: ἐγερθῆναι). Tal vez los verbos son intercambiables para el narrador, que usa ambos en el pasaje de la hija de Jairo (ἔγειρε y ἀνέστη en 5,41-42) están relacionados con cuestiones de tradición.

³⁹ El narrador también usa el verbo ἀπόλλυμι para referir el deseo de matar a Jesús en 3,6 y 11,18.

⁴⁰ En el caso de Herodes, el contexto de Mc 6,20 sugiere un componente de reconocimiento que no se observa en las autoridades religiosas. Cf. S. LÉGASSE, *Marco*, Roma 2000, 320.

2.5. Roles

Entendemos por rol la función de un personaje en la narración, análogamente a lo que correspondería al papel en una obra de teatro. Desde un punto de vista general, se observa un paralelismo en los roles que desempeñan Juan y Jesús: aparecen como enviados de Dios, predicán (1,4-15; 1,38), son objeto del rechazo de poderosos (6,19; 15,10) y son asesinados. El narrador cuenta las fases de esta función de manera paralela (es lo que hemos visto en la secuencia). Desde un punto de vista más concreto, se aprecia un paralelismo de roles en los pasajes que narran lo relacionado con su muerte, por la correspondencia que se da entre todos los personajes que intervienen.⁴¹

En primer lugar, tenemos el paralelismo de los protagonistas, que son *objeto* del resentimiento de sus enemigos. Desempeñan un papel más bien pasivo en el proceso. De hecho, el Bautista no aparece en el banquete – las palabras que provocan el odio de Herodías son anteriores a los acontecimientos – (6,18-19.21-24). Por su parte, Jesús es traicionado, arrestado, abandonado, interrogado, sufre afrentas y es crucificado, todo ello como objeto de la acción de otros. Con todo, el relato muestra que la actuación de los protagonistas es determinante en el origen o en el momento del proceso que lleva a su muerte (cf. 6,18-19; 15,61b-64).

Del lado de los adversarios, tenemos a Herodías y los sanedritas, que quieren acabar con la vida de Juan y Jesús y lo consiguen mediante asechanzas (6,19.21-28; 14,1-2.53-65); a Herodes y Pilato, que son los que de hecho tiene poder para matarlos. Miran con simpatía a la víctima, pero, ante la presión del momento, ceden por debilidad (6,20.26-27; 15,14-15). En tercer lugar, la hija de Herodías y Judas, que actúan como intermediarios para que Herodías y los líderes religiosos consigan lo que quieren. En este caso, se trata de un paralelismo menos claro pues Judas no es un simple intermediario, ya que busca activamente entregar a Jesús (cf. 14,10-11).⁴² Un cuarto paralelo, de carácter secun-

⁴¹ Cf. GALDEANO, *La caracterización de Juan Bautista*, 199-202; MALBON, «The Major Importance», 206-207 y 219-222; B. STANDAERT, *Évangile selon Marc. Commentaire*, 3 vols., Paris 2010, III, 1104 y 1108-1110. Alberto De Mingo desarrolla la comparación también con Pilato, cf. A. DE MINGO, *But it is not so among you. Echoes of power in Mark 10:32-45*, London 2003, 157-204.

⁴² Aquí podría incluirse la muchedumbre que, instigada por los adversarios de Jesús, pide su muerte a Pilato (cf. 15,11-15). Pero su papel es ambiguo porque previamente era favorable a Jesús, incluso sirvió de freno a los planes homicidas de las autoridades (cf. 11,18; 12,12.37).

dario, se encuentra entre los invitados de Herodes y la muchedumbre que grita a Pilatos, porque son los personajes colectivos ante los cuales estos sienten la presión (6,26; 15,15).

Del lado de los partidarios, se aprecia un cierto paralelo entre los discípulos de Juan y, del lado de Jesús, José de Arimatea y las mujeres, pues aparecen en escena tras la muerte de sus amigos y les procuran los últimos cuidados (6,29; 15,42-16,1).

El paralelismo atendiendo a los roles es fuerte en el caso de los episodios de la muerte y este nivel refuerza el paralelismo general de rol de Juan y Jesús como enviados de Dios.

3. Diferencias entre Juan y Jesús

Como ya se señaló al inicio del apartado anterior, es útil notar que las semejanzas se detectan sobre todo en el plano extradiegético, lo que sugiere que el autor ha querido poner en paralelo a Juan y Jesús. Por eso mismo, conviene atender a las diferencias, porque el autor también puede comunicar implícitamente algo a través de ellas.⁴³ En realidad, parte de las diferencias entre Juan y Jesús se explican porque este último es el protagonista de la narración y, naturalmente, se proporciona más información sobre él. Por eso, se exponen a continuación algunas diferencias entre Juan y Jesús en relación a cuestiones que, de una manera u otra, afectan a los dos. En buena parte, esas cuestiones se expresan en los niveles textuales vistos en el apartado precedente.

3.1. *Secuencia*

La gran diferencia en el nivel de secuencia es que Jesús resucita y Juan no (cf. 6,29; 16,6). Más aún, como reporta el final largo, Jesús asciende al Cielo y se sienta a la derecha de Dios (16,9-20; cf. Sal 109^{LXX}). Esta última información muestra el carácter trascendente de Jesús y de su misión, lo cual ayuda a comprender mejor la superioridad del que anunciaba Juan Bautista (cf. 1,2-8).

⁴³ Autores como Alter y Rhoads, Michie y Dewey ponen de manifiesto la importancia de las variaciones en episodios análogos. La repetición de expresiones, motivos o situaciones familiariza al lector con el esquema y, por eso mismo, lo pone en condiciones para captar la variación y descubrir cómo afecta al sentido del relato. Muchas veces, la variación desarrolla la trama, introduce un nuevo tema o completa la caracterización de un personaje. Cf. R. ALTER, *L'arte della narrativa biblica*, Brescia 1990, 122-127 y 219; RHOADS – DEWEY – MICHIE, *Il racconto di Marco*, 90.

Otra diferencia deriva de que la misión de Jesús se proyecta en el futuro, más allá de la historia que narra Marcos, e involucra a sus discípulos:⁴⁴ el evangelio será predicado (13,10-13; 14,9; 16,15.20), los discípulos serán entregados, perseguidos y llevados ante tribunales por causa suya (13,9-13), quien dé de beber a los discípulos por ser de Cristo recibirá recompensa (9,39-41). A esto podemos sumar los acontecimientos escatológicos con la venida del Hijo del hombre (ej. 13,14-27; 14,62). Nada de esto se dice de Juan. Más bien parece que su misión acaba con su muerte.

3.2. *Motivos literarios*

Las narraciones relativas a Juan y Jesús, aunque responden al motivo del profeta rechazado, no se agotan en él. En particular, los respectivos relatos de muerte pueden relacionarse con otros modelos.

En el caso del Bautista, algunos autores consideran que el motivo del banquete y las intrigas de Herodías remitirían a relatos cortesanos de impronta helenística.⁴⁵ Por ejemplo, Heródoto relata que la celebración de grandes banquetes con motivo del cumpleaños del rey era característico de los persas y que el rey no podía desairar a quien formulara una petición en ese momento. En estos relatos, también encontramos intrigas contra inocentes, aprovechando ocasiones como la que relata Mc 6,17-29.⁴⁶

La muerte de Juan también presenta puntos de contacto con el libro de Ester, por lo que De la Potterie habla de relato *midrashico*.⁴⁷ Podría también hablarse de motivo de martirio, pues asemeja vagamente a las historias de martirio que reporta el segundo libro de Macabeos

⁴⁴ Interesante el comentario de Boring sobre los tiempos de la historia de la salvación a los que Mc hace referencia: el tiempo de la promesa (Israel, Juan), el tiempo del Evangelio (Jesús), el tiempo del testimonio eclesial (discípulos), cf. BORING, «Mark 1:1-15», 62; también FILANNINO, *Tra il precursore e i discepoli*, 187-190.

⁴⁵ Cf. GNILKA, *Marcos* I, 287; R. PESCH, *Il Vangelo di Marco*, 2 vols., Brescia 1980-82, I, 528. Culpepper compara el relato de la decapitación de Juan con otras historias bíblicas y extrabíblicas y apunta a un modelo «reina malvada-rey blando», cf. CULPEPPER, «Mark 6:17-29 in Its Narrative Context», 148-153.

⁴⁶ Cf. HERÓDOTO I, 133; IX, 108-113, donde relata lo sucedido a Jerjes, cuando su mujer Amastris trama la venganza contra otra mujer, aprovechando el cumpleaños del rey. Otro caso parecido, aunque con menos similitudes, es el que Plutarco relata en *Vidas paralelas*. Cf. PLUTARCO, *Artajerjes*, XVII: el rey cae en la trampa tendida por una mujer, que quiere vengarse de un eunuco.

⁴⁷ DE LA POTTERIE, «Mors Johannis baptistae», 147.

(Eleazar y los siete hermanos en 2M 6,18-31 y 7,1-41). A la luz de estas conexiones con historias de la tradición bíblica, su muerte adquiere un sentido diverso del que tendría si fuera un simple relato cortesano. Volveremos sobre la relación con el libro de Ester en el parágrafo sobre roles.

Por su parte, Jesús responde a una mayor variedad de motivos, comunicando así la singularidad del personaje y de su misión.⁴⁸ Comentamos brevemente el motivo del Justo sufriente, el mesiánico y el escatológico.

El motivo del Justo sufriente aparece en primer plano en el relato de la pasión, con repetidas alusiones a salmos de este tipo, especialmente el salmo 21/22.⁴⁹ Algunos elementos permiten leer la muerte de *este* justo como la del Siervo de YHWH (cf. Is 52,13-53,12).⁵⁰

El tema cristológico en Jesús es claro en el evangelio: el título *Cristo* le califica en el incipit del relato (1,1: «principio del evangelio de Jesús, *Cristo*, [Hijo de Dios]»), reaparece en boca de Pedro en la confesión de Cesarea (8,29) y Jesús es condenado en cuanto que admite ser el Cristo (14,61-63; 15,1-15).⁵¹ Encontramos además alusiones cristológicas a lo largo del relato. En primer lugar, la voz del Cielo lo reconoce en el bautismo y la transfiguración como hijo amado, lo cual puede leerse como alusión al salmo 2, salmo mesiánico (1,11 y 9,7). Otros elementos son la entrada triunfal a Jerusalén sobre un pollino, que recuerda profecías mesiánicas como Za 9,9 y muchos milagros que cumple, que se habían anunciado para los tiempos mesiánicos (cf. por ej. Is 61,1-3; 29,18; 58,6^{LXX}).

⁴⁸ En estos párrafos no se pretende dar cuenta de la riqueza de motivos presentes en Jesús, sino apuntar algunos de ellos para mostrar la diferencia con Juan.

⁴⁹ Cf. ALETTI, «La construction du personnage Jésus», 33-39 (refiere también los componentes mesiánico, escatológico y filial), ID., «Raccontare Gesù. I vantaggi dell'approccio narrativo per la cristologia», en *Teol* 4(2013), 561-574. Además de referencias al salmo 21/22, otras alusiones a salmos en el relato de la pasión son: engaños y calumnias (cf. Sal 10,7; 31,18; 35,11-12.20; 38,13; 52,4; 54,5; 63,10; 70,3; 86,14; 109,16); traición del amigo en Sal 41,10 y 55,13-15 y el vinagre para la sed que evoca el Sal 69,22. Además de los salmos, la pasión de Jesús responde en buena parte a Sb 2,12-20, con la diferencia de que en el relato evangélico no piden que Dios salve a Jesús, sino que éste se salve a sí mismo (cf. Sb 2,18; Mc 15,29-31).

⁵⁰ Cf. E. MANICARDI, «Ma al Signore è piaciuto prostrarlo con dolori» (Is 53,10). La sofferenza di Gesù», en L. MAZZINGHI ET AL. (edd.), *La sofferenza nella Sacra Scrittura*, Reggio Emilia 2003, 43-73.

⁵¹ Cf. M.E. BORING, *Mark*, Louisville, KY 2006, 425; VIRONDA, *Gesù nel Vangelo di Marco*, 146-163.

En el relato de la pasión encontramos alusiones mesiánicas en las coincidencias con el rey por antonomasia, David, durante la rebelión de Absalón: por ej. tienen en común la traición por parte de uno de los suyos (cf. 2S 15,12; Mc 14,10-11.43-48), el paso por el huerto de los Olivos (cf. 2S 15,23-31; Mc 14,26) y la reacción mansa ante los insultos y burlas (cf. 2S 16,5-14; Mc 15,53-65; 15,29-32).

En el mismo relato pueden reconocerse otras alusiones cristológicas en clave irónica. Algunos ejemplos de este tipo son las burlas y blasfemias contra Jesús como rey de Israel en Mc 15,32, el *titulus crucis* con el motivo de la condena en 15,26, los dos ladrones crucificados a la izquierda y a la derecha de Jesús en Mc 15,27, que recuerdan la enseñanza del protagonista sobre los puestos de honor (cf. 10,35-45).⁵²

Un tercer motivo es el escatológico, en las referencias a profecías sobre el Día del Señor (1,2-3 a la luz de Ml 3,1.23 e Is 40,3), al tiempo cumplido (Mc 1,14-15), a la efusión del Espíritu Santo (1,8 a la luz de Jl 3,1-3), al Hijo del hombre en la gloria (ej. 8,38; 13,24-27; 14,62 a la luz de Dn 7,13-18.23-27) y elementos apocalípticos en el relato de la pasión (las tinieblas y el velo rasgado pueden interpretarse como motivos apocalípticos, cf. Mc 15,33.38).⁵³

Para terminar el párrafo, conviene precisar una cuestión sobre Jesús en Mc: aun cuando su caracterización anuda en sí numerosas categorías y motivos del AT, su identidad radical es ser Hijo de Dios (1,1, 1,10-11; 9,7; 12,1-12; 14,61-62).⁵⁴

3.3. *Contenidos concretos*

Las diferencias en contenido entre Juan y Jesús son muchas más que las semejanzas. Encontramos diferencias en temas comunes a los dos (por ejemplo, el bautismo, el anuncio y los discípulos) y diferencias en temas que solo se reportan de Jesús y que no parecen explicarse por su condición de protagonista del relato (milagros, enseñanza con autoridad...).

⁵² Sobre el uso de la ironía en Mc, cf. RHOADS – DEWEY – MICHIE, *Il racconto di Marco*, 103-104; S.H. SMITH, *A Lion with Wings. A Narrative-Critical Approach to Mark's Gospel*, Sheffield 1996, 192-233.

⁵³ Cf., por ej., Am 8,9-10, donde se dice que el Señor hará oscurecer el sol al mediodía, cambiará las fiestas en luto como por un hijo único en el Día del Señor. Nótese que la muerte de Jesús tiene lugar antes de la fiesta de Pascua. Cf. K. BROWER, «Elijah in the Markan Passion Narrative», en *JSNT* 18(1983), 89 y 95.

⁵⁴ Cf. VIRONDA, *Gesù nel Vangelo di Marco*, 213-233.

Comenzamos por los temas que se han señalado en el apartado de semejanzas. En el caso del bautismo, Juan bautiza (de hecho, es apodado «el bautista»), mientras que Jesús propiamente *recibe* el bautismo (el de agua y el de sangre, Mc 1,9-11 y 10,38-40). Ya se ha visto que el bautizar en Espíritu puede entenderse como una síntesis de todo su ministerio.

En cuanto al anuncio, la predicación de Juan se resume en llamar a la conversión y anunciar al que viene detrás (1,4-8). La de Jesús incluye la conversión, pero lo específico es el anuncio del evangelio, el tiempo cumplido y la cercanía del Reino de Dios (cf. 1,14-15). Otras dos diferencias relacionadas con el anuncio son el radio de influencia y el modo de llevar a cabo ese anuncio: Juan desempeña su ministerio en el Jordán y atrae a gente de Jerusalén y Judea, mientras que Jesús va a predicar por las aldeas y atrae a gente de Jerusalén, Judea, Galilea, Idumea, de más allá del Jordán y de los alrededores de Tiro y de Sidón (cf. 1,5; 1,38-39; 3,7-8). Jesús atrae mucha más gente que Juan y, además, su ministerio es itinerante («va a buscar» a la gente), mientras que el de Juan, por lo que cuenta Mc, es estático («recibe» a la gente, pero no se mueve).

Por su parte, los discípulos de Jesús son asociados a la misión y destino de su maestro; mientras que de los discípulos de Juan no se dice nada al respecto. Otra diferencia entre discípulos es que de los del Bautista no se alude a incomprendimientos, resistencias o abandono, mientras que eso se constata repetidamente para los discípulos de Jesús.⁵⁵

Por otro lado, tenemos grandes temas ausentes en la caracterización de Juan: Jesús – y no el Bautista – interpreta y muestra autoridad sobre la Escritura, la Ley y las grandes instituciones judías (por ej., el Sábado en 2,27-28 y el Templo en 11,15-18); solo Jesús realiza milagros, exorcismos y perdona los pecados; solo Jesús atribuye valor salvífico a su muerte y en su sangre se funda la nueva alianza (10,45; 14,24); Jesús, tras su resurrección, será el fundamento de la gran obra de Dios, reunirá a sus elegidos, reinará a su diestra (cf. 12,9-11; 13,27; 16,19). Como se ve, la misión de Jesús supera con mucho la de Juan: trasciende el nivel humano.

⁵⁵ El tema de la incompreensión de los discípulos es un clásico en los estudios sobre Mc. Puede consultarse un *status quaestionis* en P. MASCILONGO, «La situazione dei discepoli in Marco nella prospettiva dell'analisi narrativa», en *I Vangeli Sinottici: Matteo e Marco. Seminario per gli studiosi di Sacra Scrittura, Pontificio Istituto Biblico, Roma 26-30 gennaio 2015*, Roma 2015 (e-book), 59-85.

3.4. *Léxico y sintaxis*

En el apartado de diferencias, el criterio lexical no es operativo porque las expresiones diferentes son muchas. En cambio, en dos niveles relacionados se aprecian patrones que marcan una diferencia significativa entre Juan y Jesús. El primero es el tratamiento del tiempo: para referirse al Bautista se emplean siempre verbos en pasado (tiempo gramatical). El segundo es el nivel sintáctico: a partir del bautismo de Jesús, la información que se proporciona sobre Juan aparece siempre subordinada sintácticamente a la del protagonista.

Juan aparece como personaje en escena solo en dos pasajes del relato: en su presentación (Mc 1,4-8) y en el bautismo de Jesús (1,9-11). Después, las referencias al Bautista son siempre analépticas (cf. Mc 1,14; 2,18-22; 6,14-16; 6,17-29; 8,28; 9,12-13; 11,27-33). Y en todos los casos se emplean verbos en pasado, incluso cuando Juan se refiere a su propio ministerio: «yo os he bautizado con agua...» (ἐβάπτισα). Que Juan aparezca en escena antes de que Jesús comience su ministerio público y que se empleen verbos en pasado para referirse a él refuerza la idea de precursor porque presenta su tarea como preparación (1,14-15; 2,18-22).

La información sobre el Bautista aparece subordinada a una información sobre Jesús o sobre el Hijo del hombre, por ejemplo, en Mc 1,14; 6,17; 9,12-13 y 11,28-30. En el bautismo del protagonista, Juan aparece como complemento agente en una oración pasiva que pone a Jesús como sujeto del bautismo (cf. 1,9). El hecho de que las referencias a Juan aparezcan muchas veces en proposiciones o complementos *dependientes* de otros referidos a Jesús refuerza la idea de *subordinado*: Juan no es el importante.⁵⁶

Puede consultarse dos cuadros con los ejemplos concretos al final del artículo.

3.5. *Diferencias en los roles. Otros paralelismos*

A nivel de roles narrativos, se constata una diferencia importante entre Juan y Jesús que se desprende de la cita bíblica de Mc 1,2-3: la función de Juan es preparar el camino a otro, que es el Señor.⁵⁷ Tanto

⁵⁶ Cf. GALDEANO, *La caracterización de Juan Bautista*, 226-228.

⁵⁷ Vale la pena recordar que en dos de las profecías que están en el trasfondo de Mc 1,2-3, la posición que ocupa el Tú-Señor corresponde a Dios (Ml 3,1-23 e Is 40,3^{LXX}).

la misión de Jesús como la del Bautista tienen origen divino, pero la de Juan está en función de Jesús, subordinada a él.⁵⁸

Por otro lado, los protagonistas de nuestro estudio presentan semejanzas de rol con otros personajes distintos, lo que podría difuminar el paralelismo entre ambos. Exponemos brevemente las correspondencias de Juan y Jesús con otros personajes: Elías, personajes del libro de Ester y Herodes.

Es tradicional la identificación de Juan con Elías *venturus*, especialmente a partir de Mt y Lc, donde la identificación es más explícita (cf. Mt 11,10.12-15; Lc 7,27; Mt 17,11-13 y Lc 1,17).⁵⁹ En Mc también aparecen puntos en común: Juan aparece en el Jordán –lugar donde Elías fue arrebatado al cielo– y ciñe un cinturón de cuero que recuerda al del Tesbita (Mc 1,6-7; 2R 1,8; 2R 2,6.13). El papel de precursor de Juan y su llamada a la conversión evocan la vuelta de Elías anunciada por Ml 3,1.23 y Si 48,10 (pasajes en el trasfondo de Mc 1,2-3). El odio que siente Herodías y el papel de Herodes recuerdan la persecución que Elías sufrió por parte de Jezabel y Ajab (1R 19,1-9; 21,5-25). Además, después de la transfiguración, cuando Jesús habla de Elías, el lector puede identificar esa figura con Juan a partir de todo lo que el relato ha dicho hasta el momento. Pero también hay aspectos que los distinguen. Por ejemplo, Elías realizó milagros y Juan no. Juan bautiza y Elías no. Este se salvó de Jezabel y Juan murió. Además, en la transfiguración, Elías aparece como personaje independiente del Bautista. De hecho, cuando el narrador reporta las opiniones sobre Jesús, se aprecia que la gente no los asocia pues unos piensan que Jesús era Juan y otros que Elías (Mc 6,14-16; 8,27).

A la vez, también Jesús muestra semejanzas con Elías, como hace notar, entre otros, Van Iersel:⁶⁰ Elías camina cuarenta días por el desierto hacia el Horeb y le asiste un ángel (1 R 19,8); también Jesús pasa cuarenta días en el desierto y es asistido por ángeles (Mc 1,12-13). Elías resucita al hijo de la viuda (1R 17,17-24) y Jesús resucita a la hija de Jairo (Mc 5,23.39-43). Por último, en el epílogo de Mc, para decir que Jesús subió al Cielo, se usa el mismo verbo que usan los escritos del AT para Elías (Mc 16,19 y, según LXX, 2R 2,11, Si 48,9 y 1M 2,58).

⁵⁸ Una exposición sencilla del alcance teológico de Mc 1,1-4 puede leerse en G. BONIFACIO, «Dio, Giovanni, Gesù e l'inizio del Vangelo (Marco 1,1-4)», en F. BIANCHINI – S. ROMANELLO (edd.), *Non mi vergogno del Vangelo, potenza di Dio*, Roma 2012, 261-274, especialmente 270.

⁵⁹ En el cuarto evangelio, el Bautista niega explícitamente que él sea Elías (Jn 1,21).

⁶⁰ Cf. VAN IERSEL, *Marco*, 53-56.

En el párrafo 3.2 se ha hecho referencia a las semejanzas entre el episodio de la muerte de Juan y el libro de Ester. Las vemos ahora con más detenimiento. Se trata de expresiones comunes o casi equivalentes: oferta que hace el rey de otorgar la mitad de su reino (Mc 6,23; Est 5,3; 7,2), las referencias a un banquete y a invitados (Mc 6,21; Est 1,3) y el entrar a la presencia del rey (Mc 6,22.25 para la hija de Herodías; Est 2,9.15; 4,16; 9,25, referidos a Ester). En segundo lugar, es posible establecer un paralelismo entre los personajes y las situaciones de ambos relatos. En efecto, en ambos aparece la figura del rey (Herodes y Asuero),⁶¹ del intrigante (Herodías y Amán) y de una joven que obtiene la gracia del soberano (la hija de Herodías y Ester). En cuanto a las situaciones: la joven es aconsejada por un familiar (respectivamente, por Herodías y por Mardoqueo) y el episodio que lleva al desenlace se desarrolla durante un banquete.⁶²

Pero las diferencias con Ester son también notables. Señalamos algunas de ellas. En primer lugar, en el libro de Ester muere el intrigante y se salvan los inocentes, mientras que, en Mc, muere el inocente y la intrigante logra su objetivo. Otra diferencia es que, cuando Ester celebra la fiesta para el rey, el movimiento de entrar, salir y entrar de nuevo en la sala no lo realiza la joven, como ocurre en Mc, sino el rey para pensar qué hacer ante la petición de la reina (Est 7,1.7-8). Parecen invertirse los papeles respecto al episodio evangélico.

Por último, Jesús presenta un paralelismo antagónico con Herodes que muestra el contraste en la concepción y ejercicio del poder (cf. Mc 10,42-45).⁶³ Se detectan expresiones verbales comunes a ambos: rey (6,14.22-27; 15,2-12; 15,18-32), el adjetivo *triste* (6,26; 14,34) y los verbos *pedir*, *querer* y *dar* cuando aparecen directamente relacionados (cuando Herodes ofrece a la joven lo que ella quiera pedir, 6,22-25, y cuando los hijos del Zebedeo piden a Jesús que les conceda lo que ellos van a pedirle, 10,3-38). Entre las situaciones análogas, destacan el hecho de celebrar un banquete/cena con los suyos, el tema de la ofer-

⁶¹ Aunque Herodes no fuera propiamente rey, puede equipararse con la figura de Asuero en términos narrativos.

⁶² Cf. DE LA POTTERIE, «Mors Johannis baptistae», 147; GALDEANO, *La caracterización de Juan Bautista*, 125-130.

⁶³ Cf. CULPEPPER, «Mark 6:17-29 in Its Narrative Context», 161-163; DE MINGO, *But it is not so among you*, 157-204 y GALDEANO, «El verdadero poder es el servicio. Herodes y Jesús como ejemplos de poder en el evangelio de Marcos», en G. DE VIRGILIO (ed.), *Da Gesù a Paolo. Evangelizzare la gioia del Regno. Studi in onore di B. Estrada per il suo 70° compleanno*, Roma 2020, 95-104.

ta-petición/petición-oferta (lo que pide la hija de Herodías y los hijos del Zebedeo) y el hecho de verse envueltos en situaciones en las que está en juego la vida de un inocente (la de Juan y la de Jesús).

Los ejemplos anteriores muestran, por un lado, que Marcos está familiarizado con la técnica del paralelismo. Por otro, resultan paralelos menos sólidos que la *synkrisis* entre Juan y Jesús porque se establecen sobre pocos episodios o elementos muy puntuales.

4. Valoración y función del paralelismo

A la luz de lo visto en los apartados precedentes, ¿puede afirmarse la existencia en Mc de un paralelismo sólido entre Juan y Jesús?

Inspirada en la propuesta de Praeder y Clark, he intentado exponer sistemáticamente las semejanzas y diferencias entre los dos personajes, para facilitar la valoración de la consistencia del paralelismo. El resultado es doble. Por un lado, se aprecian semejanzas significativas entre Juan y Jesús en diversos niveles – e, incluso, con varios elementos en un mismo nivel –: de secuencia, de motivo literario, de contenido, en léxico y roles de personajes. Aunque responden a niveles textuales diversos, son fenómenos relacionados (por ejemplo, la secuencia general es la típica del profeta rechazado; se usan los mismos términos para expresar los contenidos concretos comunes a los dos). Todos ellos se complementan y potencian. Los más precisos son la secuencia general, las expresiones comunes y los roles entre personajes en los relatos de la pasión y muerte.

Por otro lado, se han detectado numerosas e importantes diferencias entre Juan y Jesús en esos mismos niveles. En este caso, más que negar la existencia del paralelismo, lo refuerzan y lo caracterizan. Primero, porque las diferencias significativas se descubren prácticamente en los mismos niveles en que se encuentran las semejanzas y, en segundo lugar, porque todas ellas apuntan en la misma dirección: mostrar la superioridad de Jesús sobre el Bautista en condición y misión.

En conclusión, parece razonable afirmar la existencia de un paralelismo bien trabado entre Juan y Jesús.⁶⁴ Ahora bien, ¿qué aporta este paralelismo o *synkrisis* al relato?

Ya se vio al inicio del apartado 2 que la ambientación y yuxtaposición de las escenas y el orden de aparición de personajes en la intro-

⁶⁴ Vironda considera que no puede hablarse de *synkrisis* porque los personajes que se comparan son esencialmente distintos. Cf. VIRONDA, *Gesù nel Vangelo di Marco*, 264.

ducción del evangelio permite identificar a Juan con el mensajero que Dios envía y a Jesús con el poderoso que viene detrás de Juan, que a su vez se identifica con el Tú-Señor al que se dirige Dios en la cita inicial (cf. Mc 1,1-13). Esta cita sugiere que tanto el mensajero como el Tú-Señor recorrerán de algún modo el mismo camino, que puede ser metafórico, y que sus misiones tienen origen en el designio divino.

Las semejanzas entre el Bautista y Jesús, en primer lugar, refuerzan esa identificación de Jesús con aquel que Juan anuncia y facilitan reconocer el origen divino de la misión de Jesús. En segundo lugar, facilita reconocer que el destino de Jesús no es un fracaso sino el camino previsto en el designio divino. Hechos como el rechazo de los líderes, el abandono de los discípulos y su pasividad durante la pasión podrían hacer pensar que Jesús no era tan poderoso como Juan pensaba o que era un impostor al que Dios no escucha cuando le grita desde la cruz (Mc 15,34-37). Pero el paralelo entre las dos muertes sugiere que, del mismo modo que Dios no salvó a Juan, al que se reconocía como hombre de Dios, tampoco salvará a Jesús. En cierto sentido, la muerte de Juan anuncia una lógica diversa a la conocida por otros episodios del AT: Dios salvó a Elías del odio de Jezabel, salvó a José del odio de sus hermanos y ahorró la muerte a Isaac cuando su padre se disponía a sacrificarlo. La modalidad del camino prevista para Jesús es de sufrimiento. El mismo Jesús da a conocer el motivo (dar su vida en rescate por muchos, cumplir la voluntad de su Padre, sellar una alianza, cf. 10,45; 12,5-6; 14,24).⁶⁵

Otra función de las semejanzas es ilustrar la trama humana que explica la muerte de Jesús. En este sentido, el relato del encarcelamiento y muerte de Juan funciona como *mise in abyme* de la muerte de Jesús.⁶⁶ Muestra el verdadero motivo que mueve a las autoridades judías (el odio) y que la condena se logra a través de intrigas y de la debilidad de Pilato (como Herodes, por miedo a otros). En relación a esta función, el paralelismo que Jesús establece entre el origen de su autoridad y la de Juan en Mc 11,27-33 ayuda a percibir la importancia de las dis-

⁶⁵ Una primera aproximación al valor salvífico de la muerte de Jesús en Mc en relación a las citas señaladas puede consultarse en A. YARBRO COLLINS, «Mark's Interpretations of the Death of Jesús», en *JBL* 128(2009), 545-554.

⁶⁶ La *mise en abyme* es un recurso narrativo que consiste en insertar dentro de un relato más o menos complejo una secuencia ejemplar que presenta la misma trama o significado del primero. El lector reconoce fácilmente la trama o significado de esa secuencia y, por semejanza, capta que es también la del relato mayor. Cf. REIS – LOPES, *Diccionario de narratología*, 143-144.

posiciones interiores para reconocerle. El rechazo sufrido por Jesús, al igual que el de Juan, no procede de la imposibilidad de reconocerlo como enviado divino, sino de la falta de conversión de quienes tendrían que acoger la voluntad de Dios (cf. para Juan: 1,5; 6,20; 11,32; para Jesús, 3,22-30; 6,2-4; 11,27-28; 12,1-12).

Por su parte, las diferencias ilustran la superioridad de Jesús sobre Juan: ambos recorren el mismo camino, pero uno es mensajero y el otro es Hijo y Señor; uno anuncia al que viene, el otro anuncia el tiempo cumplido; uno administra un bautismo de conversión, el otro perdona directamente los pecados y expulsa los malos espíritus; uno anuncia al poderoso, el otro realiza acciones potentes; uno prepara el camino y desaparece, el otro lo recorre anunciando que su misión continuará, que sus palabras no pasarán (13,31) y que volverá en la gloria de su Padre (8,38; 14,62).

Como se ve con estas pinceladas, el paralelismo entre Juan y Jesús contribuye a ilustrar la identidad y misión del protagonista. Según numerosos autores, la identidad de Jesús es, precisamente, uno de los temas principales de Mc. Concretamente, no pocos consideran que la trama del evangelio es una trama de revelación de esta identidad y de cómo puede reconocerse.⁶⁷ En este sentido, podemos decir que el paralelismo entre Juan y Jesús constituye un recurso al servicio de esa trama cristológica.

⁶⁷ El tipo de trama en Mc es discutido. A favor de trama de revelación están, por ejemplo, ALETTI, «La construction du personnage Jésus», 19-40; K. STOCK, «Cristo en la exégesis actual. *Status quaestionis* y perspectivas», en L. SÁNCHEZ NAVARRO – C. GRANADOS, *Escritura e interpretación. Los fundamentos de la interpretación bíblica*, Madrid 2003, 142-146. A favor de trama de conflicto, entre otros, RHOADS – DEWEY – MICHIE, *Il racconto di Marco*, 129-133, también Kingsbury, aunque acepta la trama de revelación, J.D. KINGSBURY, *Conflicto en Marcos. Jesús, autoridades, discípulos*, Córdoba 2003, 48-50. Decir que Jesús es protagonista del relato no quita que el personaje principal – el que pone en marcha la trama y la sostiene – sea Dios (Padre), como hacen notar BONIFACIO, «Dio, Giovanni, Gesù», 262-272; BORING, «Mark 1:1-15», 62-63. De otra manera, L. SÁNCHEZ NAVARRO, «El Padre de Jesús en Marcos», en *Antonianum* 86(2011), 225-236. Elizabeth S. Malbon desarrolla una teoría sobre la cristología de Mc para mostrar que sería en realidad teo-logía. Cf. *Mark's Jesus: Characterization as Narrative Christology*, Waco, TX 2009. Un resumen de su propuesta puede consultarse en ID., «History, Theology, Story: Re-contextualizing Mark's "Messianic Secret" as Characterization» en C.W. SKINNER – M.R. HAUGE (edd.), *Character Studies and the Gospel of Mark*, London 2016, 35-56.

Anexo

I. Verbos en pasado para Juan:

1,4: <i>apareció</i> Juan Bautista en el desierto...	ἐγένετο Ἰωάννης [ὁ] βαπτίζων ἐν τῇ ἐρήμῳ	Aoristo, acción puntual en el pasado
1,6-8: <i>estaba vestido</i> con pelo de camello ... y <i>proclamaba</i> diciendo... yo os he <i>bautizado</i> ... pero él os <i>bautizará</i> ...	⁶ καὶ ἦν ὁ Ἰωάννης ἐνδεδυμένος τρίχας καμήλου... ⁷ Καὶ ἐκήρυσσεν λέγων... ⁸ ἐγὼ ἐβάπτισα ὑμᾶς ὕδατι, αὐτὸς δὲ βαπτίσει ὑμᾶς	Imperfecto, imperfecto y aoristo (notar que Juan coloca su bautismo en el pasado, algo ya acabado, mientras sitúa en el futuro el bautismo que administrará el fuerte que viene detrás de él)
1,14: <i>después</i> de que Juan <i>fue entregado</i> , vino Jesús...	Μετὰ δὲ τὸ παραδοθῆναι τὸν Ἰωάννην ἦλθεν ὁ Ἰησοῦς	Infinitivo aoristo. La entrega de Juan se reporta como circunstancia anterior a la acción de Jesús (venir a Galilea)
6,17-29 ... (todos los verbos de la perícopa)	...	El episodio constituye una <i>analepsis</i> respecto a las opiniones sobre Jesús reportadas en los vv. 14.16, por lo que los aoristos e imperfectos han de traducirse como pluscuamperfecto
9,13: Elías ya <i>ha venido</i> y <i>han hecho</i> con él lo que <i>han querido</i> ...	Ἠλίας ἐλήλυθεν, καὶ ἐποίησαν αὐτῷ ὅσα ἠθελον	Aunque los discípulos preguntan por el Elías que ha de venir (sentido de futuro), Jesús responde colocándolo en el pasado
11,28-30: ¿con qué autoridad <i>haces</i> estas cosas? ... Y Jesús les dijo: ... os contestaré con qué autoridad <i>hago</i> estas cosas. El bautismo de Juan <i>era</i> del Cielo o de los hombres?	²⁸ καὶ ἔλεγον αὐτῷ· ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ ταῦτα ποιεῖς ... ²⁹ Ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· ... ἐρῶ ὑμῖν ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ ταῦτα ποιῶ· ³⁰ τὸ βάπτισμα τὸ Ἰωάννου ἐξ οὐρανοῦ ἢ ἢ ἐξ ἀνθρώπων;	Jesús sitúa el bautismo de Juan en el pasado mientras que su actuar lo coloca en el presente

II. Información sobre Juan subordinada a la de Jesús:

1,9: «Y sucedió que en aquellos días vino Jesús desde Nazaret de Galilea, y fue bautizado por Juan en el Jordán»	... και ἐβαπτίσθη εἰς τὸν Ἰορδάνην <u>ὑπὸ Ἰωάννου</u>	Juan administra el bautismo a Jesús, pero el narrador lo formula en modo pasivo, poniendo a Jesús en primer plano y a Juan en segundo (como complemento agente y no como sujeto activo)
1,14: «después de haber sido apresado Juan, vino Jesús a Galilea...»	Μετὰ δὲ τὸ <u>παραδοθῆναι</u> τὸν Ἰωάννην ἦλθεν ὁ Ἰησοῦς	La noticia sobre Juan aparece como circunstancia de la acción principal (el venir de Jesús a Galilea)
6,14-16: «llegó esto a oídos del rey Herodes, pues su nombre [el de Jesús] se había hecho famoso, y decía: —Juan el Bautista ha resucitado de entre los muertos ... Herodes decía: —Éste es Juan, a quien yo decapité, que ha resucitado»	Καὶ ἤκουσεν ὁ βασιλεὺς Ἡρώδης, φανερὸν γὰρ ἐγένετο τὸ ὄνομα αὐτοῦ, καὶ ἔλεγον ὅτι Ἰωάννης ὁ βαπτίζων ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν ... ὁ Ἡρώδης ἔλεγεν· ὃν ἐγὼ ἀπεκεφάλισα Ἰωάννην, οὗτος ἠγέρθη	El lector tiene noticia de la muerte de Juan a propósito de las opiniones sobre Jesús
6,17: «En efecto, el propio Herodes había mandado apresar a Juan y le había encadenado en la cárcel a causa de Herodías»	¹⁷ Αὐτὸς γὰρ ὁ Ἡρώδης ἀποστείλας ἐκράτησεν τὸν Ἰωάννην καὶ ἔδησεν αὐτὸν ἐν φυλακῇ διὰ Ἡρωδιάδα	El relato de la muerte de Juan aparece como excursus explicativo a propósito de la opinión de Herodes sobre Jesús, al que considera Juan resucitado (6,14-16)
9,12-13: «Elías vendrá primero y restablecerá todas las cosas. Pero, ¿cómo es que está escrito del Hijo del hombre que padecerá mucho y será despreciado? Sin embargo, yo os digo que Elías ya ha venido y han hecho con él lo que querían, según está escrito de él»	¹² ὁ δὲ ἔφη αὐτοῖς· Ἠλίας μὲν ἐλθὼν πρῶτον ἀποκαθιστάνει πάντα· καὶ πῶς γέγραπται ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἵνα πολλὰ πάθῃ καὶ ἐξουδενηθῇ; ¹³ ἀλλὰ λέγω ὑμῖν ὅτι καὶ Ἠλίας ἐλήλυθεν, καὶ ἐποίησαν αὐτῷ ὅσα ἠθελον, καθὼς γέγραπται ἐπ' αὐτόν.	Jesús pone en relación la suerte del Elías <i>venturus</i> con la del Hijo del hombre. De alguna manera, el padecimiento del Hijo del hombre determina el destino de Elías y su misión. No se trata de una subordinación sintáctica sino lógica

IRANZU GALDEANO
Pontificia Università della Santa Croce
Piazza dell'Apollinare, 5
00186 Roma
i.galdeano@pusc.it

Palabras clave

Synkrisis – Paralelismo – Juan Bautista – Jesús – Evangelio de Marcos – Caracterización – Estrategia compositiva

Keywords

Synkrisis – Parallelism – John the Baptist – Jesus – Mark's Gospel – Characterization – Compositional strategy

Sumario

Numerosos autores han señalado semejanzas significativas entre Juan Bautista y Jesús en el segundo evangelio. El estudio defiende que tanto las semejanzas como las diferencias detectadas forman parte de una estrategia compositiva, concretamente de una *synkrisis* o paralelismo. Para ello muestra la existencia de correspondencias en diversos niveles textuales y narrativos (secuencial, de motivo literario, de contenido, de léxico y de rol de personajes) que apuntan a la misma dirección. La exposición sistemática de las semejanzas y diferencias facilita la visión de conjunto de los elementos dispersos a lo largo del relato, la valoración de la *synkrisis* y la aproximación a su función en el relato total: un recurso al servicio de la trama cristológica de Mc.

Summary

Numerous scholars have pointed out significant similarities between John the Baptist and Jesus in the second Gospel. The study argues that both the similarities and the differences detected are part of a compositional strategy, specifically of a *synkrisis* or parallelism. To this end, it shows the existence of correspondences at various textual and narrative levels (sequential, literary motif, content, lexical and character roles) that point in the same direction. The systematic exposition facilitates the overview of the correspondences dispersed throughout the narrative, the evaluation of the *synkrisis* and the approach to its function in the total narrative: a resource at the service of the Christological plot of Mk.

«Perché scegliate le cose che contano» (Fil 1,10). Il discernimento nella lettera ai Filippesi

Introduzione

Nel 2003 Bittasi¹ pubblica una monografia su Filippesi nella quale, a partire dalla valutazione di 1,9-11 come *propositio*, intende dimostrare che al centro della lettera si trova l'esigenza e la tematica del discernimento. Paolo chiederebbe ai destinatari di avere il *φρονεῖν* di Cristo, cioè il suo criterio di discernimento (cf. 2,5). Per aiutarli in questo processo di discernimento etico, egli fornisce loro gli esempi dello stesso Cristo (2,1-18) e quello di se stesso (3,2-16), ma soprattutto quelli di Timoteo ed Epafrodito (2,19-30), i quali occupano una posizione centrale nella struttura e nel significato della lettera perché entrambi sono i soli veramente imitabili per i filippesi.

Trent'anni prima di lui, Therrien² aveva dedicato, all'interno del suo libro sul discernimento in Paolo, 27 pagine a Filippesi. Partendo da una prospettiva strettamente terminologica e legata quindi a *δοκιμάζειν* e ai vocaboli della stessa radice, l'autore prende in esame soltanto il testo di 1,9-11, dove rinviene il dinamismo del discernimento che dipende da un amore in crescita e che è volto al riconoscimento della volontà divina, e quello di 2,19-22, nel quale individua la virtù provata di Timoteo nel compiere la missione e la sua stessa approvazione da parte di Dio.

A sua volta, sul tema generale del discernimento degli spiriti in Paolo, è da considerare il lavoro del 2007 di Munziger,³ che riprende quello di Therrien. Il secondo autore critica il primo a partire dal pia-

¹ S. BITTASI, *Gli esempi necessari per discernere. Il significato argomentativo della struttura della lettera di Paolo ai Filippesi* (AnBib 153), Roma 2003. Si veda anche S. BITTASI, «... per scegliere ciò che conta di più» (Fil 1,10): il criterio cristologico dello scegliere nella lettera di san Paolo ai Filippesi», in *RdT* 47(2006), 831-849, qui lo stesso autore riprende il testo di Filippesi, con altri derivanti dalle lettere paoline, in una prospettiva teologica più ampia.

² G. THERRIEN, *Le discernement dans les écrits pauliniens* (EtB), Paris 1973, 165-191.

³ A. MUNZIGER, *Discerning the Spirits. Theological and Ethical Hermeneutics in Paul* (SNTS.MS 140), Cambridge, UK 2007.

no linguistico – a motivo di una confusione tra il livello semantico e quello concettuale (non tutte le occorrenze di δοκιμάζω hanno a che fare con il discernimento) e della mancanza di attenzione al contesto in cui il vocabolo è usato (ad es. quello di 1Ts 2,4 non è quello di 5,21 e così il significato di δοκιμάζω nelle due occorrenze non è lo stesso) – per giungere poi al piano interpretativo – secondo il quale il discernimento comporterebbe soltanto un aspetto etico (senza una dimensione intellettuale guidata dallo Spirito). In alternativa, Munziger propone un approccio concettuale al discernimento in Paolo, approccio che prende in considerazione più vocaboli, ogni volta verifica il loro significato contestuale e alla fine arriva a delineare il discernimento come un processo che comporta sia un aspetto noetico che uno morale, una riflessione alla luce dello Spirito per giungere a una scelta o a una decisione. Per quanto riguarda Filippesi, Munziger⁴ fa un accenno fugace a 1,9, sottolineando la necessità che all'amore segua la conoscenza, senza la quale esso è cieco e sordo, cosicché nel discernimento entrambe le dimensioni siano da unire in piena armonia.

Da parte nostra, a fronte della ricerca precedente, intendiamo riprendere il tema del discernimento nella lettera ai Filippesi. Il nostro intento si scontra da subito sulla difficile considerazione, proveniente da Bittasi, di 1,9-11 come *propositio*, all'interno della quale l'elemento del discernimento è presente e che quindi sarebbe determinante per la comprensione del successivo sviluppo della lettera. Infatti Aletti⁵ nega ai versetti la connotazione di *propositio*, in quanto qui non si troverebbero fondamentali temi della lettera come la gioia, l'unità, l'imitazione, mentre non si potrebbe dire che il resto di Filippesi ritorni sull'argomento del discernere. Sulla stessa scia, Pitta⁶ aggiunge che 1,9-11 non possiede i caratteri propri di una *propositio* (brevità, completezza, concisione) e non si distacca da quanto precede, continuando il motivo della preghiera. Ora pur condividendo le posizioni, con le rispettive motivazioni, di Aletti e di Pitta in merito alla supposta *propositio*, crediamo che il tema del discernimento sia presente in altri passaggi della lettera oltre a 1,9-11. Come ricordato da Munziger, tale motivo è in effetti da ricercarsi anche oltre le ricorrenze di δοκιμάζειν e dei termi-

⁴ MUNZIGER, *Discerning the Spirits*, 178.

⁵ J.-N. ALETTI, *Saint Paul épître aux Philippiens. Introduction, traduction et commentaire* (EtB 55), Paris 2005, 53-54.

⁶ A. PITTA, *Lettera ai Filippesi. Nuova versione, introduzione e commento* (I libri biblici. Nuovo Testamento 11), Cinisello Balsamo (MI) 2010.

ni con la stessa radice, così come invece si era limitato a fare Therrien. Inoltre se Bittasi si è soffermato sul criterio e sugli strumenti del discernimento, riteniamo che sia più interessante e opportuno porre attenzione al processo e agli ambiti del discernimento in Filippesi.

Così nel nostro contributo, dopo l'analisi di 1,9-11 e del suo riferimento terminologico all'azione di discernere, procederemo con il rintracciare nella lettera il processo di discernimento che Paolo compie nei relativi ambiti per passare poi a ciò che, imitando l'esempio dell'Apostolo, gli stessi filippesi sono chiamati a fare riguardo allo stesso aspetto della vita cristiana. Alla fine, emergerà come la tematica del discernimento possa essere considerata, insieme alle altre sopraccitate, uno dei fili rossi che unifica la comunicazione epistolare tra mittente e destinatari.

L'inizio del discernimento

Il ringraziamento iniziale di 1,3-11 è da dividersi in due parti: menzione del rendimento di grazie (vv. 3-8) e menzione della preghiera di intercessione (vv. 9-11).⁷ In particolare, i vv. 9-11 hanno uno speciale legame con il precedente v. 4, dove Paolo ricordava la sua continua supplica al Signore per i credenti di Filippi, perché ora viene esplicitato il contenuto di tale supplica. La struttura sintattica dei nostri versetti è complicata e necessita di essere individuata, a tal proposito sono sostanzialmente 4 le ipotesi formulate:⁸

Καὶ τοῦτο προσεύχομαι,

(A) ἵνα ἡ ἀγάπη ὑμῶν ἔτι μᾶλλον καὶ μᾶλλον περισσεύῃ ἐν ἐπιγνώσει καὶ πάσῃ αἰσθήσει

(B) εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς τὰ διαφέροντα,

(C) ἵνα ᾗτε εἰλικρινεῖς καὶ ἀπρόσκοποι εἰς ἡμέραν Χριστοῦ,

(D) πεπληρωμένοι καρπὸν δικαιοσύνης τὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς δόξαν καὶ ἔπαινον θεοῦ.

I. E prego (questo) che A (ἵνα con valore oggettivo)

>così che B (εἰς τό+infinito con valore finale o consecutivo)

>così che C (ἵνα con valore finale o consecutivo)

>essendo D (participio con valore modale)

⁷ Per la nostra interpretazione dell'intero brano rimandiamo a F. BIANCHINI, *Lettera ai Filippesi* (NVBTA 47), Cinisello Balsamo (MI) 2010, 30-34.

⁸ Cf. BITTASI, *Gli esempi necessari per discernere*, 31-33, e ALETTI, *Saint Paul épître aux Philippiens*, 51-53.

- II. E prego (questo) che A+ εἰς (B)
 che C+ εἰς
 che D+ εἰς
- III. E prego (questo) che A affinché B (εἰς τό+infinito con valore finale)
 >affinché C (ἵνα con valore finale)
 >affinché D (participio con valore finale)
- IV. E prego (questo) che A
 >affinché B (εἰς τό+infinito con valore finale)
 >affinché C (ἵνα con valore finale)
 >poiché D (participio con valore causale)

La quarta proposta appare la più convincente dal punto di vista sintattico perché in questo modo si enuncia dapprima il contenuto della preghiera e poi le sue due finalità (una conseguente all'altra), alla seconda delle quali è aggiunta una motivazione precisa, riproponendo così anche lo stile a cascata tipico di diverse proposizioni paoline (nella stessa Filippesi si veda ad esempio il passaggio di 3,7-11).

In ragione del nostro interesse per la tematica del discernimento, ci concentriamo ora su A e B, ovvero sui vv. 9-10a. Qui anzitutto Paolo prega perché l'amore⁹ dei filippesi abbondi¹⁰ sempre più. Poi abbiamo la preposizione ἐν, che, secondo Therrien,¹¹ costituirebbe un problema perché potrebbe indicare, in alternativa, la causa, il modo, l'effetto, il dominio, nel quale si manifesta la crescita dell'amore. Tuttavia, come chiarisce O'Brien,¹² quando il verbo περισσεύω è usato intransitivamente in riferimento a una cosa ed è seguito da ἐν più dativo, si indica normalmente la sfera in cui tale cosa opera. Inoltre nel versetto l'unico ἐν unifica i due sostantivi che seguono e che definiscono bene la sfera nella quale l'amore dei destinatari è chiamata a crescere. Il primo ambito è definito dalla ἐπίγνωσις, termine che nell'uso paolino indica una

⁹ Come chiarisce anche P.T. O'BRIEN, *The Epistle to the Philippians. A Commentary on the Greek Text* (NIGTC), Grand Rapids, MI-Carlisle, UK 1991, 74, non avendo il sostantivo ἀγάπη alcun oggetto, si deve pensare a un riferimento all'amore in senso più ampio possibile.

¹⁰ La variante περισσεύσῃ è meno supportata di περισσεύῃ, quest'ultima lezione si fa raccomandare nel contesto perché indica una crescita continua. Secondo G.D. FEE, *Paul's Letter to the Philippians* (NICNT), Grand Rapids, MI-Cambridge, UK 1995, 95 nota 1, il cambiamento dal presente all'aoristo avviene frequentemente nella tradizione manoscritta perché l'aoristo è il tempo più utilizzato per il modo congiuntivo.

¹¹ THERRIEN, *Le discernement dans les écrits pauliniens*, 172.

¹² O'BRIEN, *The Epistle to the Philippians*, 75 nota 11.

conoscenza spirituale legata all'individuazione del bene e della volontà di Dio e orientata a un comportamento conseguente (ad es. Rm 1,28; Col 1,9; Fm 6). Strettamente unito al primo termine,¹³ segue la αἴσθησις che, nel contesto, è da esercitare in ogni situazione (πάση). Come mostra Reumann,¹⁴ questo *hapax legomenon* neotestamentario è un vocabolo che evoca una conoscenza pratica e sensoriale, legata anche alla capacità di comprendere e di distinguere il bene dal male. Potremmo così dire che Paolo prega perché l'amore dei filippesi cresca continuamente in una conoscenza spirituale e in una sensibilità capace di percepire i diversi contesti esistenziali.

La prima finalità della preghiera dell'Apostolo, così menzionata, è εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς τὰ διαφέροντα. Il verbo δοκιμάζω, generalmente collegato negli studi neotestamentari al processo di discernimento¹⁵, possiede, secondo i dizionari di greco classico e neotestamentario¹⁶, un ampio campo semantico. Infatti il nostro verbo, un denominativo proveniente da δόκιμος, indica in una prima accezione *provare, saggiare, esaminare*, in riferimento sia alle cose che gli esseri animati (animali e persone). Mentre in una seconda accezione δοκιμάζω descrive il risultato di tali azioni: *approvare, giudicare giusto e idoneo, scegliere*. In Fil 1,10 l'oggetto del verbo è rappresentato dal participio sostantivato τὰ διαφέροντα. Fee¹⁷ afferma giustamente che questa espressione, presente anche in Rm 2,18, non indica qui «le cose che differiscono», ciò che fa la differenza tra buono e cattivo, come alcuni pensano, perché non siamo di fronte a un processo di comparazione ma piuttosto all'individuazione di quelle cose essenziali e superlative per la vita in Cristo.¹⁸

¹³ P.A. HOLLOWAY, *Philippians. A Commentary* (Hermeneia), Minneapolis, MN 2017, 78, considera ἐπιγνώσει καὶ πάση αἰσθήσει un'endiadi.

¹⁴ J. REUMANN, *Philippians* (AYB 33B), New Haven, CT- London 2008, 125.

¹⁵ Per una visione d'insieme sul discernimento nel NT si veda J.-N. ALETTI, «L'esercizio del discernimento nel Nuovo Testamento», in A. MATTEO (ed.), *Il discernimento. «Questo tempo non sapete valutarlo?»*, Città del Vaticano 2018, 59-70.

¹⁶ Per il greco classico si vedano *LSJ*, 442 e F. MONTANARI, *Vocabolario della lingua greca*, Torino 1995, 552, mentre per quello neotestamentario si vedano *BDAG*, 255; W. GRUNDMANN, «δόκιμος κτλ.», in *TWNT*, II, 258-264 e G. SCHUNACK, «δοκιμάζω κτλ.», in *EWNT*, I, 825-829.

¹⁷ FEE, *Paul's Letter to the Philippians*, 101 nota 21.

¹⁸ Alcuni autori, come U.B. MÜLLER, *Der Brief des Paulus an die Philipper* (THKNT 11/I), Leipzig 2002, 45 nota 67 e C. FOCANT, *Les lettres aux Philippiens et à Philémon* (CB.NT 11), Paris 2015, 70 insistono sulla derivazione stoica dell'espressione τὰ διαφέροντα, in quanto contrapposta alla tipica τὰ ἀδιάφορα. In effetti, abbiamo solo una ricorrenza di τὰ διαφέροντα in un autore stoico, in Chrysippus, 849.11, al fine di indicare le parti essenziali dell'anima (τὰ διαφέροντα τῆς ψυχῆς μέρη).

In ragione dunque del contesto e del senso da dare a τὰ διαφέροντα si deve comprendere δοκιμάζω nel senso di un discernimento che conduce a una scelta. La preghiera di Paolo a beneficio dei filippesi è quindi prima di tutto affinché essi possano discernere e scegliere le cose più importanti (v. 10a), in modo che poi le loro scelte di vita li preparino adeguatamente all'incontro finale con Cristo (v. 10b), ripieni del frutto della giustizia, derivante dalle opere da loro compiute (v. 11).

Così i vv. 9-11 concludono l'esordio-ringraziamento di Fil 1,3-11, facendo presagire che i temi proposti nell'intera pericope siano successivamente ripresi nella lettera. Tale questione sarà da noi affrontata e vagliata proprio in relazione al discernimento, che è stato presentato da Paolo come, da una parte, derivante da un amore che sempre cresce nella capacità di comprendere a fondo le realtà della vita e, dall'altra, orientato a scegliere ciò che più conta in vista del «giorno di Cristo».

Il discernimento di Paolo

Il brano che nella lettera immediatamente segue, quello di 1,12-26, presenta notizie riguardanti il prigioniero Paolo. Esso può essere diviso in due parti: notizie sulla situazione presente di Paolo (vv. 12-18b); ipotesi e riflessioni sulla situazione futura di Paolo (vv. 18c-26). Nella prima parte prevale il campo semantico relativo all'annuncio del Vangelo, nella seconda quello relativo all'opposizione vita/morte.

Discernimento della situazione

All'inizio della prima parte, l'Apostolo desidera far sapere ai destinatari che la sua condizione di prigioniero ricade a progresso¹⁹ del vangelo. Si tratta di un'affermazione dal sapore paradossale che indica una profonda lettura della situazione, un discernimento che sa vedere in un contesto oggettivamente negativo la dimensione positiva e che più conta. Inoltre l'uso del verbo γινώσκω in 1,12 richiama il sostantivo ἐπίγνωσις di 1,9, mettendo in risalto la dimensione noetica del discernimento, così come sottolineava Munzinger nello studio sopraccitato. Tale discernimento è motivato nei versetti seguenti su due elementi. Il primo è rappresentato al v. 13 da una frase consecutiva, apparen-

¹⁹ Gli studiosi, ad es. REUMANN, *Philippians*, 193-194, vedono nell'uso di προκοπή un richiamo allo stoicismo, che lo utilizza per il personale avanzamento nel cammino di acquisizione delle virtù.

temente di difficile comprensione nel suo nucleo centrale: τοὺς δεσμούς μου φανεροὺς ἐν Χριστῷ γενέσθαι. Se rispettiamo l'ordine delle parole nel testo dobbiamo riferire ἐν Χριστῷ a φανεροὺς. Ora Paolo, come ben segnala Aletti,²⁰ può utilizzare un sintagma preposizionale per un aggettivo, come in 1Cor 2,7: λαλοῦμεν θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ («parliamo della sapienza di Dio *misteriosa*»). Così le catene di Paolo sono divenute manifestamente *cristiane*, cioè sono in rapporto manifesto con Cristo. Nel complesso, la situazione dell'Apostolo risulta a vantaggio del vangelo perché nel pretorio e negli ambienti circostanti²¹ tutti sono venuti a sapere che egli è in prigione a motivo di Cristo. Al v. 14 viene poi fornita una seconda motivazione di quanto asserito al v. 12. Dal contesto pagano si passa a quello cristiano ed ecclesiale. L'Apostolo rileva che la maggioranza dei cristiani della comunità, residente nel luogo dove egli è incarcerato, hanno acquisito dalla sua prigionia una maggiore convinzione nella fede per testimoniare senza paura il Vangelo.²² A questo punto, Paolo si sarebbe potuto fermare, invece ritiene opportuno andare più a fondo nella lettura delle ragioni che animano questi credenti in Cristo, operando così un discernimento attento del contesto ecclesiale che lo circonda.

Discernimento ecclesiale

In effetti, ai vv. 15-17, l'Apostolo deve riconoscere che la situazione è confusa: alcuni di questi cristiani annunciano la Parola con buona disposizione e con amore nei confronti di Paolo, poiché sono convinti che egli è stato imprigionato a causa della sua difesa del vangelo, mentre altri lo fanno con invidia e spirito di contesa, per interesse e con intenzioni non pure. Gli studiosi hanno appuntato la loro attenzione sulle motivazioni e sull'identità dei componenti del secondo gruppo, quello degli avversari, producendo una ridda di ipotesi.²³ Tuttavia, se-

²⁰ ALETTI, *Saint Paul épître aux Philippiens*, 71.

²¹ L'espressione καὶ τοῖς λοιποῖς πᾶσιν potrebbe riferirsi a persone o a luoghi, visto che l'antecedente è costituito dal pretorio, è migliore la seconda soluzione.

²² Le questioni di critica testuale riguardanti il sintagma τὸν λόγον λαλεῖν e le relative letture varianti non hanno influenza sul senso del testo.

²³ Per uno *status questionis* su questi avversari si veda REUMANN, *Philippians*, 202-207. Più recentemente N. NIKKI, *Opponents and Identity in Philippians* (NT.S 173), Leiden-Boston, MA 2019, 8-22 e 230-236, offre un ampio quadro degli studi sugli avversari in Filippesi e, successivamente, fa coincidere gli avversari di 1,15-17 con quelli presenti nel c. 3, essendo entrambi giudeo-cristiani provenienti da Gerusalemme. A nostro avviso, l'ipotesi appare un po' azzardata in quanto i primi sono in relazione a Paolo e si

condo una modalità consueta e presente anche nella nostra lettera (cf. 1,28; 3,2.18-19), Paolo non fornisce un profilo preciso di coloro che si contrappongono a lui e che possono anche esercitare una cattiva influenza sulle sue comunità, perché ciò che conta è la loro immagine negativa di cattivo esempio per gli ascoltatori. Inoltre in 1,15-17 quello che sta a cuore all'Apostolo è altro, ed egli lo esprime alla fine nel v. 18a: che Cristo, in una maniera o nell'altra, sia comunque annunciato. Si tratta dell'esito di un nuovo attento discernimento paolino, questa volta esercitato nell'ambito ecclesiale, che giunge a cogliere ciò che è più importante. Così Paolo, senza negare l'ambiguità della situazione, ritiene che l'essenziale non sia la benevolenza nei confronti della sua persona e neppure la caratura morale di questi annunciatori, ma il progresso del vangelo. Infine è da notare, partendo da un'indicazione di Pitta,²⁴ come la breve domanda retorica del v. 18a τί γάρ sia rivolta ai filippesi per coinvolgerli maggiormente nello stesso processo di riflessione e di discernimento di Paolo.

Discernimento nel rapporto con Cristo

La seconda parte del brano si apre al v. 18c con la sottolineatura della gioia di Paolo, orientata verso il futuro (χαρήσομαι). Nei vv. 19-20 tale gioia è motivata dalla speranza nella salvezza divina e dalla fiducia nella propria glorificazione di Cristo. Poi nei vv. 21-24 l'Apostolo si sofferma a riflettere e, in maniera anche un po' sorprendente, sembra esprimere una certa indeterminatezza rispetto alla sua situazione futura, in particolare riguardo al continuare a vivere o al morire. Qui Paolo afferma come tutta la sua vita sia orientata a Cristo²⁵ e come, per questo motivo, la morte rappresenti un guadagno in quanto costituisce la porta di accesso alla piena e duratura comunione con il suo Signore. D'altra parte, il suo rimanere in vita risulta più utile per i filippesi.

trovano nel luogo della sua carcerazione, mentre i secondi sono da rapportare piuttosto con i filippesi e potrebbero esercitare a Filippi la loro azione, inoltre nel testo di 1,15-17 non troviamo elementi utili per ricostruire l'identità dei primi.

²⁴ PITTA, *Lettera ai Filippesi*, 89.

²⁵ L'interpretazione dell'espressione ἐμοὶ γὰρ τὸ ζῆν Χριστός è discussa, in quanto ci si domanda il senso di questo vivere, se indichi semplicemente la vita terrestre nella carne oppure se faccia riferimento alla vita di fede, vista come eterna perché legata al Risorto, cf. REUMANN, *Philippians*, 217-219. In ragione del contesto, dove la seconda parte del versetto parla del profitto da acquisire con la morte, l'infinito sostantivato τὸ ζῆν è da riferirsi non solo alla vita terrestre, ma anche alla vita di fede, già vita eterna, che tuttavia troverà il suo compimento nell'incontro con Cristo.

Nello specifico, il v. 22 mostra un problema interpretativo dovuto alla sintassi e alla punteggiatura. Secondo una prima soluzione, che tiene conto anche della punteggiatura di NA,²⁶ si può leggere: «Ma se vivere nella carne questo comporta per me un lavoro fruttuoso [protasi], non so che cosa scegliere [apodosi]». In base invece a un'altra ipotesi, il testo recita: «Ma se devo vivere nella carne [protasi], allora questo comporta per me un lavoro fruttuoso [apodosi]. E che cosa sceglierò? Non lo so». Nella prima soluzione l'impiego di *τοῦτο* sarebbe inutile e *καί* non avrebbe una funzione chiara (tanto che spesso non viene tradotto). Invece nella seconda ipotesi i due succitati elementi hanno il loro ruolo appropriato, in particolare *καί* è da interpretare come introduzione a una domanda improvvisa che esprime perplessità (cf. Mc 10,26; Gv 9,36; 2Cor 2,2). In questo modo, come già al v. 18, con *τί αἰρήσομαι* Paolo intende coinvolgere nel suo processo di scelta e quindi di discernimento i destinatari. L'ambito del discernimento riguarda soprattutto il rapporto con Cristo: l'Apostolo desidera la morte²⁶ per conseguire la piena comunione con il suo Signore,²⁷ ma vuole la vita per continuare ad annunciare lo stesso Cristo (nel caso, ai filippesi).²⁸ Ecco allora la sua esitazione tra due prospettive entrambe valide, tra ciò che è migliore e ciò che è più necessario, riguardo alle quali di fatto egli non può esprimere una scelta vera e propria, ma una preferenza, dato che l'esito del processo che lo aspetta non dipende certo da lui.

Ai vv. 25-26 giungiamo finalmente alla soluzione del dilemma e quindi all'esito del processo di discernimento su ciò che più conta. Per

²⁶ C'è stata una discussione, soprattutto nel recente passato, sul fatto che l'Apostolo qui pensi al suicidio, cf. REUMANN, *Philippians*, 237. Tuttavia in maniera chiara i vv. 24-26 ci dicono che Paolo farà di tutto per essere rilasciato e continuare il suo lavoro apostolico, escludendo dunque, senza dubbio, una propensione al suicidio. La monografia di A.N. KIRK, *The Departure of an Apostle. Paul's Death Anticipated and Remembered* (WUNT 2/406), Tübingen 2015, si muove in maniera un po' diversa dai precedenti studi sulla questione, poiché egli intende comprendere l'atteggiamento di Paolo di fronte alla propria morte, cosa pensava e come si comportava in vista di essa. Nel suo lavoro Kirk parte con l'analisi dei testi antico-cristiani (comincia dichiaratamente con la *Wirkungsgeschichte*) che parlano della morte di Paolo e poi giunge agli stessi testi paolini (autentici e non) nei quali l'Apostolo ha in vista la fine della propria vita.

²⁷ Leggendo con attenzione il testo di 1,23, non è possibile vedere qui un chiaro riferimento a uno stato successivo alla morte e prima della risurrezione finale, come alcuni autori ritengono, poiché Paolo è interessato soltanto al fatto che con il termine della sua vita terrena si apre la possibilità di una comunione piena e duratura con Cristo. Su tutto ciò si veda F. BIANCHINI, «2 Co 5,6-8 et Ph 1,23. État intermédiaire et immortalité de l'âme chez Paul?», in *ScEs* 66(2014), 433-444.

²⁸ Cf. REUMANN, *Philippians*, 247: «Weighing the Balance: To Live on in Labor for Christ or to Depart and Be with Christ?».

Paolo quella che obbliga e prevale è la seconda opzione, il restare in vita, per il fatto che essa rappresenta il bene degli altri, da anteporre al proprio, costituito dall'unione piena con Cristo. Dietro questa scelta sta proprio quell'*ἀγάπη* dalla quale, secondo quanto visto in 1,9, il discernimento cristiano ha origine. Tuttavia con la sua preferenza in ragione dei bisogni delle chiese, Paolo dimostra non solo un totale decentramento da sé, ma anche la fedeltà al suo ministero di apostolo, inviato per l'annuncio del vangelo. Questi versetti rappresentano, oltre a una conclusione, una transizione da ciò che riguarda Paolo (*τὰ κατ' ἐμέ*, v. 12), di cui si è parlato a partire dal v. 12, a ciò che riguarda i filippesi (*τὰ περὶ ὑμῶν*, v. 27), oggetto dei successivi vv. 27-30, infatti si passa dal progresso del vangelo (*εἰς προκοπὴν τοῦ εὐαγγελίου*, v. 12) a quello della fede dei destinatari (*εἰς τὴν ὑμῶν προκοπὴν τῆς πίστεως*, v. 25). Inoltre, ciò che stupisce dei vv. 25-26 è come lo stato di indeterminatezza tra vita e morte, così angosciante nei versetti precedenti, sia qui superato in maniera abbastanza repentina, attraverso la convinzione di Paolo di rimanere in vita a vantaggio della crescita dei filippesi. In verità, nei vv. 21-24 l'Apostolo ha drammatizzato un dilemma, da lui già affrontato e superato, a solo beneficio dei destinatari, affinché essi siano capaci di un vero discernimento nel contesto in cui vivono.²⁹

L'intero brano di 1,12-26 ci ha mostrato quindi gli ambiti e il modo di procedere del discernimento di Paolo. Il primo ambito è rappresentato dalla sua situazione di carcerato, della quale egli fornisce una lettura sorprendentemente positiva in ragione del progresso del vangelo, che grazie a essa si sta attuando. Il secondo ambito riguarda invece il contesto ecclesiale, costituito dai credenti in Cristo, presenti nel luogo della sua prigionia, che a motivo di essa testimoniano con più coraggio e forza il vangelo; Paolo con grande finezza legge le intenzioni buone e cattive degli uni e degli altri e giunge ad affermare che ciò che per lui è più importante in tale frangente non sono le motivazioni degli annunciatori, ma lo stesso annuncio di Cristo. Il terzo ambito riguarda infine soprattutto il rapporto con Cristo, con la piena comunione con lui nella morte

²⁹ In maniera un po' diversa, P.A. HOLLOWAY, «Deliberating Life and Death: Paul's Tragic *Dubitatio* in Philippians 1:22-26», in *HTR* 111(2018), 174-191, parla per Fil 1,12-26 del ricorso da parte di Paolo alla *dubitatio*. Si tratta di una complessa figura retorica con la quale chi parla valuta le diverse opzioni nel contesto di una difficile decisione, mostrando così anche il proprio carattere. Paolo userebbe la *dubitatio* in Fil 1,12-26 per coinvolgere i lettori nelle sue decisioni in merito a un eventuale suicidio, rivelando il proprio carattere e quello dei filippesi, i quali manifestano un'afflizione disordinata riguardo al suo imprigionamento.

oppure con il proseguimento dell'annuncio di lui ai filippesi col restare in vita; alla fine la preferenza di Paolo va alla seconda scelta, in ragione della prevalenza del criterio del bene degli altri rispetto al proprio. Da ultimo, nel testo di 1,12-26 assistiamo a un graduale coinvolgimento dei destinatari nel processo di discernimento qui dispiegato dall'Apostolo. Infatti al v. 12 e nell'ambito della lettura della propria situazione, Paolo si limita, rivolgendosi direttamente ai fratelli filippesi, al desiderio di far loro conoscere il vero positivo esito della sua prigionia. Poi in 1,18 con una domanda retorica egli sembra invitare i destinatari a esprimere un loro giudizio sulla situazione ecclesiale attorno a lui. Infine con la domanda retorica del v. 22, con la drammatizzazione della sua scelta tra vita e morte e con l'esito di tale dilemma in ragione del bene dei filippesi, l'Apostolo provvede a un pieno coinvolgimento dei destinatari nel suo processo di discernimento, preparandosi così a trattare del discernimento loro necessario.

Il discernimento dei filippesi

Discernimento della situazione

In 1,27-30, Paolo passando dalla sua situazione a quella dei filippesi, presenta per la prima volta nella lettera un'esortazione. Come gli avvenimenti riguardanti l'Apostolo erano visti in ragione del vangelo, così ora anche quelli che coinvolgono i suoi. Il brano di 1,27-30 è costituito da un'unica proposizione in dipendenza da un imperativo iniziale, al quale seguono gli altri verbi in una composizione a cascata. Da una parte, l'esortazione di 1,27-30 fa seguito alle notizie sulla carcerazione dell'Apostolo, tirandone le conseguenze pratiche: poiché la situazione dei credenti di Filippi è uguale alla sua, egli indica loro come comportarsi in un contesto di persecuzione. Dall'altra, il brano introduce le due parenesi successive della lettera, cioè l'esortazione a un sentire unitario (2,1-18) e l'invito a non lasciarsi intimidire dagli avversari e a seguire l'esempio di Paolo (3,1-4,1).³⁰

³⁰ Questo però non vuol dire pensare, come per primo ha proposto D.F. WATSON, «A Rhetorical Analysis of Philippians and Its Implications for the Unity Question», in *NT* 30(1988), 72-76, che 1,27-30 sia la *propositio* della lettera, poiché questi versetti mancano degli elementi di brevità, completezza e concisione tipici di una *propositio* e inoltre i testi che seguono 1,27-30 non possono essere considerati come *probationes*, non avendo una dimensione argomentativa, ma piuttosto esortativa.

Partendo dal v. 27, l'Apostolo esorta in senso generale i filippesi a comportarsi, tutti assieme, in maniera conforme al vangelo: è quello che ora è essenziale fare, la sola cosa che importa, nell'ambito della loro situazione. Ciò richiede, a prescindere dalla presenza o assenza dell'Apostolo tra loro, una forte unità interna della comunità, in dipendenza dall'azione dello Spirito, ma anche una difesa e una diffusione collettive del vangelo nel quale credono, nonostante il contesto ostile in cui vivono i cristiani di Filippi.

Infatti al v. 28 si aggiunge che nella loro lotta i destinatari della lettera non devono temere di fronte ai persecutori (chiamati *ἀντικείμενοι* come in 1Cor 16,9). Dall'insieme del brano si intuisce di essere di fronte a una persecuzione dei cristiani che provoca sofferenza, la stessa subita da Paolo durante il soggiorno a Filippi (cf. At 16,16-40; 1Ts 2,2) e che l'Apostolo sta ancora sperimentando a causa della sua detenzione. In ragione di questi dati è possibile pensare ai concittadini pagani, i quali, appoggiati forse dall'autorità imperiale, sottopongono a vessazioni, più o meno pesanti, i credenti in Cristo di Filippi; di essi si parlerà di nuovo in 2,15 facendo riferimento a «un generazione malvagia e perversa».³¹ Intanto nello stesso versetto Paolo offre ai filippesi una lettura della loro situazione attraverso una frase di non facile lettura: *ἦτις ἐστὶν αὐτοῖς ἔνδειξις ἀπωλείας, ὑμῶν δὲ σωτηρίας, καὶ τοῦτο ἀπὸ θεοῦ*.³² La prima questione da risolvere è stabilire il riferimento del pronome relativo *ἦτις*. Di per sé il pronome concorda in genere, numero e caso con *ἔνδειξις* che segue, così possiamo pensare a un'attrazione del relativo. Tuttavia diversi autori³³ si chiedono anche quale sia l'antecedente, probabilmente esso è da ritrovare nella condizione complessiva dei filippesi che combattono per il vangelo e non sono sconvolti dagli avversari. La seconda questione è invece quale opposizione vedere nella frase. Essa si trova nei due genitivi che specificano *ἔνδειξις*: *ἀπωλείας* e *σωτηρίας*. Al primo è da collegare il dativo *αὐτοῖς* e al secondo il genitivo *ὑμῶν*.

³¹ Per un quadro delle posizioni relative agli avversari di 1,28, si veda REUMANN, *Philippians*, 278-279. ΝΙΚΚΙ, *Opponents and Identity in Philippians*, 86-89, per questi avversari pensa alle autorità romane o ai concittadini dei filippesi, ma ritiene che Paolo enfatizzi i termini della loro opposizione, la quale non deve aver comportato forme di violenza. Ci pare che anche, in questo caso, Nikki non ponga sufficientemente attenzione al testo che in 1,29 ci parla di un soffrire (*πάσχειν*) che può benissimo essere anche di ordine fisico.

³² Le varianti presenti nella tradizione manoscritta sono meno attestate e costituiscono la *lectio facillior*, tentando di semplificare e chiarire il testo, cf. PITTA, *Filippesi*, 115.

³³ Ad es. O'BRIEN, *The Epistle to the Philippians*, 154.

Inoltre si deve tenere conto che il vocabolo ἀπώλεια, che significa *perdizione, distruzione*, utilizzato anche in 3,19 in riferimento agli avversari, ha sempre nelle lettere paoline un orientamento escatologico (Rm 9,22; 2Ts 2,3; 1Tm 6,9).³⁴ Tale interpretazione ben si adatta al contesto di 1,28 e a quello di 3,19, nei quali si parla di σωτηρία e di σωτήρ, elementi che non possono riferirsi alla dimensione fisica e terrena (cf. anche 1,19). La traduzione risultante può essere la seguente: «Ciò è segno di perdizione per loro, ma della vostra salvezza».³⁵

In Fil 1,28 Paolo arriva dunque a formulare una lettura profetica, un discernimento nell'ambito della situazione nella quale si trovano i destinatari, così come ha appena fatto riguardo alla propria. Egli afferma che, indipendentemente da ciò che gli altri pensano, la costanza nella lotta per il vangelo e la non intimidazione dei credenti filippesi nei confronti degli avversari saranno un indizio chiaro dell'esito del conflitto: la rovina eterna dei persecutori e la salvezza definitiva dei cristiani. Tutto ciò (τοῦτο), sia l'atteggiamento fermo dei destinatari, sia i due diversi risultati del confronto, è dono di Dio. Dopo la precisazione del v. 29, riguardo al fatto che non soltanto il credere in Cristo è una grazia, ma anche il soffrire per amore suo, il brano si chiude al v. 30 con l'affermazione che la sofferenza dei filippesi deriva dal sostenere la medesima lotta per Cristo tenuta da Paolo, sia quando era presso di loro che ora nel suo luogo di prigionia. Egli propone la sua esperienza come paradigmatica, confermando dunque l'idea che l'Apostolo cerchi di aiutare i destinatari ad assumere lo stesso atteggiamento che lui ha di fronte alle tribolazioni subite per il vangelo e quindi la sua stessa capacità di operare un discernimento attento della situazione.

Discernimento ecclesiale

Dopo l'invito generale di 1,27-30, con il c. 2 inizia una prima serie di esortazioni legate alla vita comunitaria dei filippesi. In particolare, il testo di 2,1-18 propone una *parenesi* basata sull'esempio di Cristo: A. esortazione all'unità e all'umiltà (2,1-5); B. l'elogio di Cristo con valo-

³⁴ HOLLOWAY, *Philippians*, 107-108, sottolinea che Paolo, seguendo altre voci giudaiche come quelle di Flavio Giuseppe e dei Salmi di Salomone, non precisa il destino dei malvagi ma non ritiene possibile per loro la risurrezione, riservata soltanto ai giusti (cf. 1Cor 15,16-18; Fil 3,11.20-21).

³⁵ Per un quadro delle diverse possibili letture della frase, si veda ALETTI, *Saint Paul épître aux Philippiens*, 110.

re esemplare (2,6-11); A'. ripresa dell'esortazione (2,12-18). A sua volta l'esortazione di 2,1-5 presenta una composizione complessa:³⁶

- Le condizioni dell'esortazione (4 condizionali nominali, v. 1)
- L'esortazione (imperativo, v. 2a)
- L'oggetto dell'esortazione (ἵνα con congiuntivo, v. 2b)
- Le modalità dell'esortazione (4 participi circostanziali, vv. 2c-4)
- Transizione in forma di conclusione esortativa (imperativo, v. 5).

Ciò che colpisce in questi versetti è la triplice ripetizione del verbo φρονέω (vv. 2[2x].5; accompagnato anche dal sostantivo ταπεινοφροσύνη, v. 3). Il verbo, ben diffuso anche nel resto della lettera (1,7; 3,15[2x].19; 4,2.10[2x]), designa la facoltà di giudicare e di sentire, ma indica anche la volontà, l'opinione e le disposizioni interiori.³⁷ Da parte sua, Bittasi³⁸ mostra che φρονέω è da collegarsi all'area del discernimento legato alle decisioni, infatti nell'ambito biblico è utilizzato in riferimento alla sapienza, con la relativa dimensione pratica, mentre nella greicità serve a indicare la capacità di attuazione concreta della virtù generale; il verbo esprime dunque il possesso della φρόνησις necessaria per giungere a un discernimento etico.³⁹ Seguendo le indicazioni di Bittasi, in quale ambito si manifesterebbe l'esigenza di discernimento? In considerazione del contesto di 2,1-4, l'ambito è quello ecclesiale. Resta tuttavia da vedere come si sviluppa e cosa comporta questo processo di discernimento.

Ora al v. 2 l'esortazione a rendere piena la gioia di Paolo è specificata dalla proposizione con ἵνα che assume valore epesegetico.⁴⁰ L'Apostolo chiede ai filippesi τὸ αὐτὸ φρονῆτε, cioè una stessa fondamentale attitudine gli uni verso gli altri, la quale si può esprimere in maniera multiforme. Non si tratta però di un'omogeneità superficiale che appiattisce le diversità all'interno della comunità cristiana, ma di una profonda armonia di aspirazioni e di intenti. Le modalità di espressione di tale attitudine di fondo sono manifestate attraverso quattro participi circostanziali nei vv. 2c-4: avere (ἔχοντες) uno stesso spirito di carità nei rap-

³⁶ Composizione ripresa con variazioni da ALETTI, *Saint Paul épître aux Philippiens*, 119.

³⁷ Cf. BDAG, 1065.

³⁸ BITTASI, *Gli esempi necessari per discernere*, 57.

³⁹ Interessante è notare che la φρόνησις è definita la conoscenza di ciò che si deve cercare o fuggire in CICERONE, *De officiis*, 1.153: «Princepsque omnium virtutum illa sapientia, quam σοφίαν Graeci vocant - prudentiam enim, quam Graeci φρόνησιν dicunt, aliam quandam intellegimus, quae est rerum expetendarum fugiendarumque scientia».

⁴⁰ Cf. BDR §394.

porti reciproci, tenendo a mente (φρονούντες) un'unica cosa, considerare (ηγούμενοι), in tutta umiltà, l'altro superiore a sé e mirare (σκοποῦντες) al suo bene e non al proprio. Possiamo così vedere un'insistenza esortativa sul soggetto dell'unità. In particolare il sintagma τὸ ἐν φρονούντες indica che per i destinatari l'unico intento da perseguire o l'unica regola a cui far riferimento è quella di avere la stessa mentalità di Cristo (v. 5). D'altra parte, Aletti⁴¹ indica opportunamente come la ripetizione di φρονέω evochi un percorso che va dal desiderio profondo alla realizzazione concreta, passando attraverso i mezzi adatti per dare corpo al desiderio stesso. Ecco dunque il processo del discernimento che trova uno strumento fondamentale nel φρονέω costituito dall'esempio di Cristo (v. 5).

A proposito del v. 5, le questioni interpretative più dibattute riguardano due espressioni: ἐν ὑμῖν e ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.⁴² La prima espressione può essere tradotta *in voi* con il senso interiore oppure *tra voi*, secondo il significato sociale ed ecclesiale. A motivo dell'ambito comunitario dei versetti precedenti e dell'uso paolino di un sintagma simile come ἐν ἀλλήλοις, riferito ai rapporti reciproci tra i cristiani (Rm 1,12; 15,5), è da preferire il secondo senso. Invece per ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, la scelta è soprattutto tra una prospettiva soteriologica ed ecclesiale e cioè in relazione al rapporto presente del credente con Cristo nella Chiesa, e un'ottica etico-esemplare e quindi in riferimento alla vicenda storica di Cristo come modello per i cristiani.⁴³ Visto il contesto immediato, dove a partire dal pronome relativo ὅς del v. 6, si comincia la descrizione dell'itinerario del Cristo terrestre, è necessario adottare la seconda linea interpretativa. Nel complesso la frase di transizione⁴⁴ del v. 5, da una parte, si muove ancora nella linea esortativa dei versetti precedenti, dall'altra, introduce però il brano cristologico e il relativo itinerario di Cristo come il φρονέω, cioè il modo di pensare e di agire al quale i credenti sono chiamati a riferirsi e a conformarsi nei loro rapporti reciproci. Da parte sua

⁴¹ ALETTI, *Saint Paul épître aux Philippiens*, 129.

⁴² Per un quadro delle diverse posizioni si veda REUMANN, *Philippians*, 340-341. L'inserimento dopo τοῦτο di γάρ, che ha una buona testimonianza manoscritta in suo favore, non cambia la nostra interpretazione ma può confermare l'idea di collegare il v. 5 a quanto precede.

⁴³ Si deve notare con FOCANT, *Les lettres aux Philippiens et à Philémon*, 116, che diversi autori, i quali rifiutano di vedere in Cristo un modello etico, propongono φρονεῖν θεῶν come l'espressione verbale da sottintendere alla fine del versetto, mentre le soluzioni più semplici e convincenti sono quelle di inserire ἤν o ἐστίν.

⁴⁴ Sulla funzione di transizione di 2,5 insisteva già J. GNILKA, *La lettera ai Filippesi* (CTNT X/3), Brescia 1972, 196. Interessante è poi notare che qui τοῦτο può essere considerato sia analettico che prolettico.

l'elogio esemplare di Cristo di 2,6-11⁴⁵ è collegato con quanto precede non solo attraverso il v. 5, ma attraverso il legame tra ταπεινοφροσύνη del v. 3 e ἐταπεινώσεν ἑαυτὸν del v. 8: l'umiltà richiesta ai filippesi trova il suo modello nell'umiliazione volontaria di Cristo. Potremmo così dire che in 2,1-5 il processo di discernimento dei Filippesi è strettamente legato all'esortazione all'unità ed è chiamato a seguire lo stesso φρονέω di Cristo, al fine di scoprire e scegliere la via dell'umiltà reciproca come quella maestra per garantire la comunione ecclesiale.

La dimensione paradigmatica dell'esempio di Cristo e del suo φρονέω non si esauriscono però qui, ma, in base alla composizione di 2,1-18 precedentemente evidenziata, continuano con la ripresa dell'esortazione in 2,12-18, la quale può essere così presentata:

- esortazione a operare per la propria salvezza (vv. 12-13)
- appello a operare per la propria salvezza (v. 12)
- motivazione legata al primato dell'agire di Dio (v. 13)
- esortazione a non essere ribelli e invito alla gioia (vv. 14-18)
- appello a non contestare e a non mormorare (v. 14)
- finalità negativa e positiva dell'appello (vv. 15-16)
- appello alla gioia nell'offerta di sé a Dio (vv. 17-18).

Il legame di 2,12-18 con 2,6-11 è dato, oltre che dalla congiunzione inferenziale ὥστε, dal richiamo tra ὑπήκοος del v. 8 e ὑπηκούσατε del v. 12: l'obbedienza a Dio di Cristo è quella che i filippesi sono chiamati a riprodurre.⁴⁶ Così è possibile vedere anche nel testo di 2,12-18 un processo di discernimento che i Filippesi sono invitati a compiere, seguendo l'esempio di Cristo e del suo φρονέω. Esso è legato all'esortazione a operare la propria salvezza⁴⁷ senza essere dei ribelli, per attuare quanto richiesto è necessario che i destinatari scelgano un fondamentale atteggiamento di obbedienza nei confronti di Dio.

In conclusione, secondo il testo di 2,1-18, guardando e facendo loro il φρονέω di Cristo, i filippesi potranno arrivare a ciò che era stato preannunciato in 1,9: discernere e quindi scegliere ciò che più conta nel loro ambito ecclesiale. Si tratta dell'unità che si costruisce con un atteggiamento

⁴⁵ Per la ragione di questa definizione rimandiamo a F. BIANCHINI, *L'elogio di sé in Cristo. L'utilizzo della περιαντολογία nel contesto di Filippesi 3,1 – 4,1* (AnBib 164), Roma 2006, 230-231.

⁴⁶ Cf. M. BOCKMUEHL, *The Epistle to the Philippians* (BNTC), London 1997, 150.

⁴⁷ La ripresa dello stesso vocabolo σωτηρία di 1,28 ci assicura che anche qui si tratta di salvezza escatologica, mentre il pronome riflessivo ἑαυτῶν indica la componente personale di tale salvezza e la conseguente responsabilità del credente in ordine a essa.

giamento di umiltà e del tendere verso la salvezza finale, senza essere ribelli, grazie a un'attitudine di obbedienza a Dio.

Discernimento nel rapporto con Cristo

Alle esortazioni basate sull'esempio di Cristo in 2,1-18, corrispondono quelle di 3,1 – 4,1, basate invece sull'esempio di Paolo, legate anch'esse a un φρονέω, quello dell'Apostolo contrapposto a quello degli avversari. La composizione di 3,1–4,1 può essere così evidenziata:⁴⁸

- 3,1 transizione
 - A. 3,2-4a esortazione a fuggire i cattivi esempi degli avversari
 - B. 3,4b-16 autoelogio esemplare di Paolo
 - A'. 3,17-21 esortazione a imitare il buon esempio di Paolo
- 4,1 conclusione

Nell'unità (B.) siamo di fronte all'elogio di sé vero e proprio, con l'«io» di Paolo in primo piano (vv. 4b-14), seguito da una sua conclusione esortativa, segnata dall'uso del «noi» (vv. 15-16). I vv. 15-16 provvedono così a un pieno coinvolgimento degli ascoltatori all'interno dell'itinerario paolino. D'altra parte essi si distinguono dall'esortazione vera e propria che comincia al v. 17 perché si situano non al livello operativo, ma piuttosto a quello del pensare e del discernere, così come indica il duplice utilizzo di φρονέω al v. 15.

In questo modo, Paolo comincia a rivolgersi ai cristiani di Filippi considerandoli τέλειοι, cioè maturi nella fede (cf. ad es. 1Cor 14,20; Eb 5,14), e perciò chiamati ad assumere la mentalità appena mostrata nell'itinerario dell'Apostolo (primo uso di φρονέω).⁴⁹ Da parte sua, τούτο ha valore analettico e rimanda al φρονέω mostrato nell'esempio dell'Apostolo dei vv. 4b-14. Tale esempio ha mostrato come Paolo abbia considerato tutto come una perdita e addirittura spazzatura⁵⁰ di fronte al valore sovremenente della conoscenza di Cristo, suo Signore. In particolare, il triplice uso del verbo ἡγέομαι nei vv. 7-8 mostra un processo di valutazione,⁵¹ collegandosi bene al successivo duplice utilizzo di φρονέω.

⁴⁸ Per tutti i necessari approfondimenti, rimandiamo a BIANCHINI, *L'elogio di sé in Cristo*.

⁴⁹ Con il pronome correlativo ὅσοι Paolo comprende se stesso nel gruppo dei maturi. Come in altri passi paolini (ad es. Rm 6,3; Gal 3,10), ὅσοι non ha valore partitivo, quanto piuttosto tende a includere tutti quelli dei quali si fa menzione.

⁵⁰ Il termine σκύβαλα, utilizzato al v. 8, può essere tradotto anche come «letame».

⁵¹ Cf. BDAG, 272.

Ci troviamo dunque all'interno di un discernimento che riguarda l'ambito del rapporto con Cristo e che si sviluppa nel tempo (al v. 7 abbiamo il perfetto e al v. 8 il presente di ἡγέομαι): Paolo ha compreso e ancor'oggi ritiene che tutto quello che aveva ricevuto come dono e acquisito grazie alle sue capacità (vv. 4b-6) è niente di fronte all'esperienza del rapporto con Cristo. Se quella mostrata nel percorso paolino è la prospettiva essenziale di cui tener conto, per il resto, al v. 15, è lasciato esclusivamente a Dio il compito di illuminare gli ascoltatori, attraverso un suo rivelarsi, nel caso di divergenze con Paolo sulla valutazione e il discernimento (secondo uso di φρονέω) di questioni minori. In definitiva, secondo quanto recita il v. 16 a conclusione dell'unità testuale, per i filippesi, come per il loro evangelizzatore, si tratta di mantenere il livello di vita cristiana raggiunto e condiviso e di procedere avanti uniti e compatti.⁵²

L'esortazione a seguire il buon esempio di Paolo fa da *pendant* a quella precedente dei vv. 2-4a a fuggire il cattivo esempio degli avversari. La loro presenza è richiamata ai vv. 18-19 in quanto motivazione in negativo per l'invito all'imitazione dell'Apostolo presentata al v. 17.⁵³ All'interno della descrizione degli oppositori si usa un'interessante espressione: οἱ τὰ ἐπίγεια φρονοῦντες (v. 19). Si indica così che essi possiedono una mentalità puramente terrena e non quella propria dei cristiani, manifestata nell'esempio di Paolo e avente come punto di riferimento il Cristo stesso (cf. 2,5).⁵⁴

⁵² L'espressione ellittica τῷ αὐτῷ si riferisce a ὁ, la quale a sua volta rimanda a τοῦτο φρονῶμεν del versetto precedente.

⁵³ Probabilmente nei vv. 18-19 l'Apostolo, da una parte, non parla di altri concreti oppositori, poiché il testo non segnala il coinvolgimento di un nuovo gruppo, dall'altra, intende allargare il discorso, poiché gli elementi di questi versetti non si confanno solo a oppositori giudeocristiani come ai vv. 2-4a, al fine di biasimare tutti coloro che conducono un'esistenza in contraddizione con il vangelo della croce di Cristo, i quali, in diverso modo, potrebbero influenzare i destinatari.

⁵⁴ FEE, *Paul's Letter to the Philippians*, 368, nota 26, mette in rilievo la corrispondenza tra il sintagma di 3,19 e τοὺς ἐχθροὺς τοῦ σταυροῦ τοῦ Χριστοῦ di 3,18, in ragione della composizione di questi versetti, dove le due suddette espressioni verrebbero ad avere particolare enfasi:

πολλοὶ γὰρ περιπατοῦσιν
 οὓς πολλάκις ἔλεγον ὑμῖν,
 (νῦν δὲ καὶ κλαίων λέγω),
 τοὺς ἐχθροὺς τοῦ σταυροῦ τοῦ Χριστοῦ,
 ὧν τὸ τέλος ἀπώλεια,
 ὧν ὁ θεὸς ἡ κοιλία
 καὶ
 ἡ δόξα ἐν τῇ αἰσχύνῃ αὐτῶν,
 οἱ τὰ ἐπίγεια φρονοῦντες.

Complessivamente il brano di 3,1–4,1 è segnato da una prima esortazione a fuggire il cattivo esempio degli avversari, funzionale a mettere in risalto la seconda, la quale invece chiede di seguire il buon esempio di Paolo. Alla contrapposizione dei modelli, corrisponde anche quella dei relativi *φρονέω*, aspetto che nel contesto dell'esempio dell'Apostolo viene legato a un processo di discernimento nell'ambito del rapporto con Cristo. Così, imitando Paolo e il suo *φρονέω*, i filippesi potranno discernere e scegliere ciò che più conta e quindi dare a Cristo il primato nelle loro vite, rispetto a tutti i doni ricevuti e tutti i risultati acquisiti.

Conclusioni

Nel ringraziamento iniziale della lettera, Paolo ricorda ai filippesi la preghiera che egli innalza a Dio per loro beneficio (1,9-11). In essa egli prega perché l'amore dei destinatari cresca sempre più nella capacità di comprendere a fondo le realtà della vita affinché possano scegliere ciò che più conta in vista del «giorno di Cristo».

Ma come discernere e scegliere le cose migliori? In 1,12-26 l'Apostolo risponde alla questione, mostrando un processo di discernimento che si appunta su se stesso, riguardante la sua situazione di carcerato, il contesto ecclesiale che lo circonda, il personale rapporto con Cristo. Da qui Paolo passa poi ad agevolare il discernimento dei filippesi in merito alla loro condizione di sofferenza per il vangelo, così come si evidenzia in 1,27-30. Tale brano è strutturalmente legato a 2,1-18 e 3,1–4,1 che si soffermano, anche attraverso l'importante ricorso al verbo *φρονέω*, su due altri ambiti di discernimento e quindi di scelta, rispettivamente quello ecclesiale e quello della relazione individuale con Cristo.

Dal quadro così delineato, emerge quindi come Paolo aiuti i destinatari a entrare in un medesimo processo di discernimento e all'interno degli stessi ambiti fondamentali in cui lui lo ha attuato: situazione, realtà ecclesiale, rapporto personale con Cristo. Tutto questo diviene pienamente comprensibile in ragione di quella richiesta di imitazione dell'Apostolo che è chiaramente manifestata in 3,17, ma alla quale si allude anche in 1,29 e 4,9. Con tale chiamata all'imitazione, i destinatari sono invitati riprodurre in maniera creativa ciò che vedono espresso nel modello⁵⁵ e quindi anche la sua capacità di discernimento

⁵⁵ Per l'imitazione nel mondo antico si veda ad es. N. KAMINSKI – D. DE RENTIS, «Imitatio», in *HWR* IV, 235-305. Quello di M. ΜΟΤΙΑ, «Three Ways to Imitate Paul

(cf. 3,15). Secondo questa prospettiva, nella lettera l'Apostolo non dice esattamente ai filippesi cosa devono fare in merito alla situazione in cui vivono, alla realtà ecclesiale e al rapporto personale con Cristo, ma presenta delle indicazioni per scegliere ciò che è più importante in tali contesti, lasciando al loro specifico discernimento il compito di vedere come concretamente agire.

Infine è necessario dire che se il discernimento non può essere indicato come il tema-guida di Filippesi, può altresì essere considerato un soggetto rilevante insieme ad altri (ad es. la gioia, proclamare il vangelo, la comunione, l'imitazione) che con la loro ricorrenza in più punti dell'epistola confermano la sua unità letteraria.⁵⁶

FRANCESCO BIANCHINI
Pontificia Università Urbaniana
Via Romana, 95
55100 Lucca
f.bianchini@urbaniana.edu

Parole chiave

Discernimento – Filippesi – φρονεῖν – δοκιμάζειν – Imitazione di Paolo

Keywords

Discernment – Philippians – φρονεῖν – δοκιμάζειν – Imitation of Saint Paul

Sommario

In Fil 1,10, al termine dell'*exordium* della lettera, Paolo prega affinché i Filippesi possano discernere ciò che è più importante in vista del «giorno di Cristo». In questo modo, si introduce l'esigenza di un processo di discernimento che nella lettera sarà sviluppato dall'Apostolo, dapprima riguardo a sé stesso in 1,12-26 e poi riguardo ai destinatari in 1,27-30; 2,1-18; 3,1-4,1. Tuttavia, in entrambi i

in Late Antiquity: Ekstasis, Ekphrasis, Epektasis», in *HTR* 114(2021), 96-117, è invece il contributo più recente che si sofferma sul concetto antico dell'imitazione, per poi giungere a mostrare come lo Pseudo-Dionigi, Giovanni Crisostomo e Gregorio di Nissa hanno interpretato l'imitazione di Paolo. Per tale tema in Filippesi, si veda invece A. PITTA, «Mimesi delle differenze nella Lettera ai Filippesi», in *RivB* 57(2009), 347-370.

⁵⁶ L'ultimo contributo pubblicato riguardante l'annosa questione è P.A. HOLLOWAY, «*Verum gaudium res severa est!* Reflections on the Hermeneutics of Literarkritik in Philippians», in E.-M. BECKER – H. LÖHR (edd.), *Die Exegese des 2 Kor und Phil im Lichte der Literarkritik* (BibTSt), Göttingen 2020, 233-246.

casi, si tratta degli stessi ambiti: situazione, realtà ecclesiale, rapporto personale con Cristo. Questo parallelismo nel discernere è ben comprensibile in ragione della richiesta di imitazione dell'Apostolo che è chiaramente manifestata in 3,17, ma alla quale si allude anche in 1,29 e 4,9.

Summary

In Phil 1,10, at the end of the letter's *exordium*, Paul prays so that Philippians can discern what is most important in view of the «Christ's day». In such a way, the exigence of a process of discernment is introduced. In the letter, this discernment will be developed by the Apostle, first regarding himself in 1,12-26 and then regarding the addressees in 1,27-30; 2,1-18; 3,1-4,1. Nevertheless, in both cases, we have the same spheres: situation, ecclesial context, personal relationship with Christ. This parallelism in discerning is easy to comprehend because of the call for the imitation of the Apostle, that is clearly expressed in 3,17, but also alluded in 1,29 and 4,9.

GIUSEPPE DOSSETTI

L'eterno e la storia

Il discorso dell'Archiginnasio

A cura di Enrico Galavotti e Fabrizio Mandreoli

Professore universitario e partigiano, politico e giurista, monaco e padre della Costituzione, Giuseppe Dossetti (1913-1996) è stato uno dei protagonisti della scena pubblica del Novecento italiano. Il libro ne ricostruisce con rigore la biografia, segnata in apparenza da improvvise cesure e cambi di rotta, ma in realtà percorsa da un'incessante e semplice ricerca di conformità al Vangelo dentro la complessità della storia.

In fondo, Dossetti coltivava un solo desiderio: «Diffondere quella pace che è un bene universale, diffonderla non a parole, ma col silenzio e con i fatti, quelli più profondi, più duraturi e più umili, più puri da ogni clamore».



«LAPISLAZZULI»

pp. 152 - € 12,00

EDB Edizioni
Dehoniane
Bologna

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

www.dehoniane.it

N. CALDUCH-BENAGES – M.W. DUGGAN – D. MARX (edd.), *On Wings of Prayer. Sources of Jewish Worship. Essays in Honor of Professor Stefan C. Reif on the Occasion of his Seventy-Fifth Birthday* (DCLS 44), De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2019, p. XVII-406, cm 23, € 86,95, ISBN 978-3-11-062995-8; e-ISBN 978-3-11-063028-2 (PDF); e-ISBN 978-3-11-063072-5 (EPUB); ISSN 1865-1666.

Se si può parlare di un genere letterario definibile grosso modo come «scritti in onore di uno studioso» (più comunemente *Festschrift*), è possibile constatarne la piena riuscita quando esso riesce a fotografare adeguatamente i campi di ricerca del personaggio. E questo sembra essere il caso del presente volume, dedicato a Stefan C. Reif, che nella sua lunga carriera di ricercatore e di docente si è occupato di liturgia ebraica e giudaica per l'epoca del Secondo Tempio e per le tradizioni rabbiniche antiche e medievali, ma celebre soprattutto per il suo interesse ai testi della Genizah del Cairo (che ammontano a ben 200.000 frammenti circa). Di buona parte di essi egli ha curato la sistemazione e la catalogazione a Cambridge, dove ha fondato la «Schechter-Taylor Genizah Research Unit», da lui diretta fino al 2006. Tra le sue numerose pubblicazioni in merito, basti ricordare il volume che ne tratteggia la storia della scoperta e del trasferimento a Cambridge: *Jewish Archive from Old Cairo. The History of Cambridge University's Genizah Collection* (Culture and Civilization in the Middle East 3), Richmond 2000 (con riedizione presso Taylor and Francis, Hoboken 2013). E a riconoscimento di questo suo intenso lavoro, in occasione del suo pensionamento universitario gli era già stato offerto un volume miscelaneo che ne rispecchiava anch'esso abbastanza fedelmente la figura di studioso: B. Outhwaite – S. Bhayro (edd.), *From a Sacred Source. Genizah Studies in Honour of Professor Stefan C. Reif* (Études sur le Judaïsme Médiéval 42 – Cambridge Genizah Studies Series 1), Leiden-Boston, MA 2011. Tra i testi della Genizah in campo biblico primeggiano – com'è noto – i manoscritti che ci hanno restituito il testo ebraico di Ben Sira, e su di essi Reif ha scritto diversi saggi, tra cui recentemente una sintesi delle prime scoperte e dell'ambiente accademico (e anche polemico) entro cui si sono realizzate le prime pubblicazioni: «Some First Editions of Genizah Manuscripts of Ben Sira: Approaches and Reproaches», in J.K. Aitken – R. Egger-Wenzel – S.C. Reif (edd.), *Deciphering and Dissenting: Ben Sira Manuscripts after 120 Years* (DCLY 2018), De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2019, 39-65. Si tratta insomma di un personaggio poliedrico e prolifico, come attesta l'ampio elenco delle sue pubblicazioni alle pp. 355-373 del volume (e che in realtà ricalca semplicemente e aggiorna l'elenco della *Festschrift* del 2011, strutturato alla stessa maniera). E anche la sua attività di docente e di divulgatore si è svolta in diverse aree geografiche, dalle quali provengono del resto gli autori dei saggi di questo volume.

Il contenuto è suddiviso equamente in due parti, di dieci saggi ciascuna, dedicate rispettivamente alla Bibbia per l'epoca del Secondo Tempio e alle tradizioni rabbiniche sul tema della liturgia e della preghiera. Nella prima parte, com'è

giusto, viene accordato un certo spazio a Ben Sira, con tre contributi. N. Calduch-Benages studia quattro testi in cui l'autore accenna alla preghiera in riferimento alle generazioni del passato (2,10-11; 46,4-6d; 46,16-18 e 47,4-5). J. Corley vuole mostrare che l'invito a penitenza che si esprime nella pericope 17,25-18,14 allude ai giorni di penitenza di Rosh Hashanah e Yom Kippur, nel cui contesto essa si collocherebbe, e in particolare egli rileva diverse somiglianze tra questo testo e due preghiere rabbiniche: la *Neilah* (recitata a chiusura dello Yom Kippur) e il *piyyut* rabbinico *Unetanneh Toqeph* (attestato tra i documenti della Genizah e parte della liturgia delle due festività). P.C. Beentjes presenta un confronto tra la preghiera di 22,27-23,6 e ventun righe (11-31) del manoscritto ENA 5053.3, proveniente dalla Genizah, che ne sarebbero una versione prosodica, ossia una espansione interpretativa della versione originale ebraica (segnaliamo che recentemente questo testo, nella versione greca, è stato studiato in R. De Zan – S. Bussino – M. Gilbert – M. Priotto, «Sir 22,27-23,27: custodia della bocca e tutela da una sessualità scorretta. Parte I: Sir 22,27-23,15», in *RivB* 68[2020], 213-233: l'articolo è utile per un confronto tra la versione greca e questa ermeneutica medievale). Il poema del manoscritto, una sorta di parafrasi in rima, può essere attribuito al poeta ebraico Said ben Babshad ha-Kohen (X-XI sec.) e viene qui analizzato nelle sue varie componenti stilistiche e ovviamente nel contenuto: a questo proposito, Beentjes viene a parlare anche (31) dello *yeser* in Ben Sira (la buona e/o cattiva inclinazione), che è questione abbastanza complessa, ma stupisce il fatto che non utilizzi per nulla un classico che già aveva trattato ampiamente il problema: J. Hadot, *Penchant mauvais et volonté libre dans la Sagesse de Ben Sira (l'Ecclésiastique)*, Bruxelles 1970.

Per il resto, in questa prima parte S. Beyerle studia tre testi di preghiera in Amos (4,13; 5,8-9 e 9,5-6). K. De Troyer tenta un confronto tra il testo masoretico e i testi greci di Ester, soffermandosi sul cap. 4, dove l'«Old Greek», nelle sue aggiunte, accentua l'aspetto religioso delle preghiere ivi contenute. M.W. Duggan rileva come la seconda lettera di introduzione all'epitome in cinque volumi di Giasone di Cirene (2Mac 1,10-2,18) si concentri sul tempio come luogo di riunione a cui aspira di tornare un Israele disperso. R. Egger-Wenzel ritiene di poter vedere nelle due scene di purificazione di Giuditta (10,3 e 12,8-9) già il rituale del *miqweh*, nei suoi elementi sia fisici (la vasca) sia rituali (immersione, preghiera). M. Gilbert presenta Sap 9 come «salmo inserito», sulla scia di quanto J.-P. Sonnet ha studiato in relazione all'inserimento di una lirica in prima persona in una narrativa in prosa. E. Tov ricorda anzitutto come sia difficile stabilire quali testi siano da considerare liturgici nel *corpus* degli scritti qumranici, e specialmente i salmi. In particolare egli si concentra poi sui *tefillin*, sostenendo l'ipotesi che alcuni di essi siano semplicemente dei testi base da cui vengono trascritti e composti altri: tali sarebbero ad esempio 4QDeut^v e 4QDeut^{ki} e dal primo sarebbero derivati 4QPhylA, 4QPhylJ-K, 1QPhyl, e forse anche 4QPhylP e 4QPhylQ. Infine, O. Wischmeyer studia il brano della Lettera di Giacomo sulla preghiera per i malati (5,13-18), ritenendolo una via di mezzo o un punto di convergenza tra un sottofondo giudaico e una ambientazione cristiana.

Nella seconda parte (tradizioni rabbiniche) Sh. Elizur studia il manoscritto della Genizah T-S NS 327.72, una parte del quale conterrebbe tre benedizio-

ni nuziali per un banchetto dedicato allo sposo e alla sposa nel giorno di sabato e tali benedizioni sarebbero palestinesi, da recitarsi alla fine del pasto, tenendo presente, tra l'altro, che nel periodo gaonico le comunità palestinesi erano abbastanza flessibili nella formulazione dei testi liturgici. R. Kimelman commenta sul piano teologico e letterario il poema *Adon Olam*, di dieci righe di due emistichi, assai diffuso nella liturgia (e testimoniato anch'esso tra i testi della Genizah). R. Langer e R.S. Sarason affrontano l'intricato problema delle origini della *Amidah*, trattando anzitutto della *baraita* contenuta nel Talmud babilonese (b. Ber. 28b), che ne parla in relazione a rabbi Gamaliele a Yavneh. Si fa notare, in sostanza, che nel periodo tannaitico il linguaggio della preghiera è ancora fluido e comunque (contro E. Fleischer, nei cui confronti tutto il saggio è in forte polemica) non si può ritenere che le origini della *Amidah* siano appunto da collocarsi a Yavneh. C. Leonhard si sforza di spiegare che la divisione dei salmi 114 e 115 (così come si trovano attualmente anche nel testo masoretico) dipende dal fatto che i rabbini hanno ristrutturato il *seder* pasquale dopo la distruzione del tempio, dividendo l'*Hallel* in due parti, da recitarsi prima e dopo il pasto, e lo hanno diviso in un punto in cui nessuno lo avrebbe spezzato, per indicare intenzionalmente che esso doveva essere recitato come una totalità. Questa dimostrazione (assai intricata e poco convincente) si fonda anche sui testi della Genizah, alcuni dei quali presentano la divisione tra i due salmi e altri no. D. Levine parla delle relazioni tese tra rabbi Hanina bar Hama e i suoi concittadini, gli abitanti di Seforis, riferite dal Talmud palestinese: il rabbi tenta di attribuire loro la responsabilità degli eventi negativi che si verificano in tempo di crisi. Secondo A. Lisitsa in una delle tre benedizioni che si aggiungono alla *Amidah* recitata a Rosh Hashana, detta *Zikbronot* («ricordi») e composta di versi biblici, è stato introdotto il riferimento a Noè (Gen 8,1) ma non si è trascurato quello a Sara (Gen 21,1). D. Marx sostiene che nella *kannawah* («direzione interiore / intenzione / devozione») si esprime una tensione tra l'aspetto spirituale e l'atteggiamento fisico: nella tradizione rabbinica tardiva prevale il primo ma il secondo è presente in quella più antica, e lo si dimostra qui con quattro esempi. V. Raziël Kretzmer e J. Ben-Dov tentano un confronto tra i salmi di Qumran (specialmente 11QPs^a) e l'uso dalla *Tefillat ha-Shir* («il canto») della liturgia medievale palestinese, testimoniata anche da diversi testi della Genizah. Il confronto verte su due elementi: i salmi di ascensione (120-134) e i due *Hallel* (113-118 e 135-136) da un alto e l'autorità davidica dall'altro e si conclude che il collegamento tra Qumran e la liturgia palestinese non è genetico ma tipologico. A. Shmidman e U. Ehrlich trattano della seconda benedizione dopo il pasto (un rendimento di grazie), introdotta e conclusa da una formula, anch'essa di benedizione; dopo la formula di introduzione in alcune versioni è introdotto un passo poetico, testimoniato in ventisei tra i quarantadue frammenti della Genizah che riportano questa seconda benedizione: si analizza qui il brano aggiunto, nell'ambito delle cosiddette «espansioni cumulative», un fenomeno abbastanza comune (con un'appendice che elenca le varianti dei ventisei manoscritti e un'altra che indica la segnatura di questi ultimi). Conclude il volume J. Tabory con un saggio sulle origini e la fissazione della *Amidah*, esaminando tre tradizioni: il collegamento con Gamaliele e Simeon ha-Pakuli, la Grande Assemblea (che si fa risalire a Esdra, all'inizio dell'epo-

ca del Secondo Tempio) e il gruppo dei centoventi anziani; si conclude però che queste tradizioni rabbiniche sono posteriori e non sono molto attendibili quanto alla loro storicità.

La *Festschrift*, come si può facilmente constatare, è dunque varia negli argomenti trattati nei singoli contributi ma soprattutto abbastanza unitaria e omogenea nella tematica generale, ossia la liturgia e la preghiera e l'attenzione ai testi della Genizah (ovviamente nella seconda parte ma anche nella prima). Il titolo che i curatori hanno dato al volume (*on wings of prayer*) è quindi calzante, per il contenuto e per la figura del personaggio cui intende riferirsi. Resta solo da segnalare che, purtroppo, nella cura editoriale non si è completata la lista delle abbreviazioni (pp. XV-XVII; mancano ad esempio BTS, GKC, JAOS, JTSA, LAB, WMANT) e nelle bibliografie allegate ai contributi non sempre sono riportati per esteso i titoli citati in abbreviazione in nota.

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

E. WAGNER-DURAND – J. LINKE (edd.), *Tales of Royalty. Notions of Kingship in Visual and Textual Narration in the Ancient Near East*, De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2020, p. IX-325, cm 23, € 99,95, ISBN 978-1-5015-1555-2; e-ISBN 978-1-5015-0689-5 (PDF); e-ISBN 978-1-5015-0685-7 (EPUB).

La 61^a *Rencontre Assyriologique Internationale*, tenutasi a Ginevra e Berna dal 22 al 26 giugno 2015, ha affrontato il tema «Testo e immagine», anche se in realtà (come sempre accade in questa assise così ampia ed eterogenea) di esso hanno trattato espressamente solo alcuni tra i 40 contributi presenti negli Atti (cf. P. Attinger et al. [edd.], *Text and Image. Proceedings of the 61^e Rencontre Assyriologique Internationale, Geneva and Bern, 22-26 June 2015* [OBO - Series Archaeologica 40], Leuven-Paris-Bristol, CT 2018). In quella occasione un gruppo di studiosi ha allestito un seminario su un argomento più specifico, ossia la legittimazione del potere regale, che si esprime attraverso la narrazione letteraria e la rappresentazione visiva, sempre nel Vicino Oriente antico. Come spiegano le due curatrici del volume che ne è derivato, queste due prospettive sono state già ampiamente studiate, ma qui si intende ricercarne le loro funzioni e la loro correlazione alla luce della narratologia. Per far questo, si adotta anzitutto una definizione provvisoria di lavoro, secondo cui la narrativa è una rappresentazione di eventi collegati tra loro in maniera significativa in relazione temporale e causale, attraverso vari mezzi anche combinati tra loro. La definizione (7s) è tratta da un lavoro di Susanna Onega Jaén e José Angel García Landa (*Narratology. An Introduction*, London ecc. 1996, 3), ed è in fondo abbastanza generica, ma può far capire perché, nel corso del volume, si dia spazio persino eccessivo a questioni teoriche, con discussioni talvolta ripetitive, che si avvitano su se stesse,

entro le quali la documentazione e l'illustrazione emergono come condizionate, a scapito di una evidenza che potrebbe essere già ovvia e persuasiva in se stessa. E che si giunga a risultati inconcludenti è allora abbastanza prevedibile, e del resto lo ammettono a chiare lettere le stesse curatrici nel tirare le somme dei lavori, confessando candidamente che «evidently, there is still no consensus on what a narrative is» (289).

Comunque sia di questo intento generale, e in parte frustrante, si è voluto illustrare il tema di una legittimazione così intesa in tre ambiti, tra i tanti possibili: il re saggio pio e giusto, il re soggetto di attività edilizia (*le roi bâtisseur*) e il re come eroe guerriero che combatte il male. Di qui allora l'impostazione del volume, suddivisa in 7 parti: dopo un'introduzione delle curatrici (I), seguono le 3 trattazioni programmate, con un intervento sulla parte letteraria e un altro su quella pittorica, cui segue una reazione/risposta da parte di un terzo autore (II-IV); si inseriscono poi 2 saggi su casi specifici (V), per riprendere poi con 2 altri interventi alcune questioni teoriche (VI) e concludere infine con un bilancio e ulteriore discussione da parte delle curatrici (VII). Percorriamo allora il contenuto, con una breve sintesi dei singoli contributi e qualche osservazione di merito.

Nella parte II Elisabeth Wagner-Durand, dopo aver disquisito in tema di definizioni, illustra la figura del re saggio, pio e giusto (attributi che talvolta è difficile poter distinguere tra loro) nell'arte pittorica, con una carrellata diacronica che parte dal IV millennio (il vaso di Ur) e lungo il III (statuette di oranti, placche votive) e il II (codice di Hammurabi) giunge al I (stele di Zencirli). Nicole Brisch parla poi del re letterato, un motivo che pur essendo raro (di pochi re si attesta che sapessero scrivere) rappresenta uno dei vari modi di autolegittimazione, concludendo però che il motivo lascia adito a diverse ipotesi e considerazioni («Speculative as all of these deliberations are, it is likely that the actual reasons were more complex, and no single factor contributed to the creation of motif of the learned king»; 60). Reagendo ai due contributi, Franke Weiershäuser fa notare tra l'altro che la capacità di leggere e scrivere non era essenziale per esprimere la sapienza del re (nel Medioevo, ad esempio, il re era assistito e consigliato da uomini saggi). Inoltre, l'immagine può essere muta e non comprensibile se non si conosce la storia o la cultura cui si riferisce (come nelle pitture delle chiese medievali).

Per il re dedito all'attività edilizia (III parte) Julia Linke si sofferma sull'immagine del re che porta un cesto di mattoni, legata in genere alla fondazione di templi, e illustra poi la placca votiva di Urnanše di Girsu (re con cesto e banchetto e relazione tra le due scene). Queste figure sono una sorta di narrazione che intende creare memoria. Claus Ambos si occupa di narrazioni di costruzioni e in particolare di iscrizioni in cui vari personaggi si occupano del tempio, mentre il re risulta assente e talvolta viene criticato per questo. Nella reazione Marlies Heinz affronta anch'essa problemi di metodo. E osserva poi, rispetto al contributo della Linke, che le rappresentazioni pittoriche non sono narrative, diversamente dai testi, e quindi anche i metodi di analisi devono essere diversi.

Il re guerriero (IV parte) viene studiato da Barbara Couturaud per il periodo del Bronzo Antico nelle rappresentazioni del re cacciatore, nella stele degli avvoltoi (di Girsu, con il conflitto tra Lagaš e Umma), nello stendardo di Ur e

in raffigurazioni provenienti da Mari. Si chiede poi se le varie rappresentazioni si riferiscano a eventi concreti e in che senso si possa parlare di narrazione. Il re talvolta è assente e la presenza di altri personaggi intende sottolineare piuttosto l'ordine sociale. L'immagine del re diventa più frequente con l'avvento degli Accadi e si tende allora a introdurre narrazioni visive (ad esempio nella stele di Narām-Sîn). Carlos Langa-Morales tenta poi una comparazione tra relazioni di campagne militari di Su-Sîn (III dinastia di Ur) e documenti amministrativi dello stesso regno, rilevando soprattutto i fatti riportati nelle due serie e confrontandoli tra loro, concludendo che le iscrizioni di questo re, che tendono ad esaltarne le gesta, possono rispecchiare una realtà storica. Nella reazione di Dominik Bonnatz si osserva, a proposito del secondo contributo, che una statua ha valore non solo rappresentativo ma anche ontologico: non solo imita la realtà ma la presenta come essa è e quindi parla di per se stessa, senza la mediazione di un testo.

Seguono nella V parte due interventi su casi o settori particolari. Herbert Niehr sposta l'attenzione verso il Levante, parlando di legittimazione dei re aramaici nella Siria nella prima metà del primo millennio, facendo notare anzitutto che quel territorio è costellato solo di piccoli Stati e la documentazione epigrafica è relativamente scarsa. Egli prende in considerazione tre esempi: Damasco (tra i vari re, Hazael e la stele di Tel Dan), Hamath (stele di Zakkur) e Yādiya/Sam'al (con i re Kulamuwa, Panamuwa I e II, Bar-Rakkab). I vari aspetti illustrati nelle parti II-IV riemergono qui chiaramente: il re eletto dagli dei, il re giusto, il re costruttore e anche (come per Hazael e Zakkur) il re usurpatore che giustifica il suo avvento al trono. Segue un lungo saggio (quasi una monografia a sé) di Natalie N. May, che tratta dell'adorazione dell'immagine del re come strategia di legittimazione nel periodo di espansione dell'impero neo-assiro, nelle fonti pittoriche e letterarie. Si elencano in dettaglio i testi che designano la raffigurazione del re con le espressioni *Ṣalam šarri* («immagine del re») e *Salam šarrutija* («immagine della mia regalità») e anche *Narû* («stele») e si aggiungono poi rappresentazioni pittoriche tratte in buona parte dai reperti provenienti dalle Porte di Balawat. Il re, in sostanza, è presentato come colui che offre il culto agli dei che gli conferiscono la regalità. Il contributo è certo ben documentato, con tendenza alla esaustività (e per di più con l'aggiunta di un *excursus* sulla storia della ricerca), ed è ristretto alle designazioni filologiche del re in adorazione della divinità, ma ci si può chiedere se questa relazione con gli dei, che in fondo mira ad affermare la divinità del re stesso, non potrebbe essere colta con uno studio più completo della titolatura dei re neo-assiri, ricca e varia (ricordiamo in proposito, ad esempio e tra i tanti, lo studio di Barbara Cifola che verte proprio sullo stesso periodo storico: *Analysis of Variants in the Assyrian Royal Titulary from the Origins to Tiglat-Pileser III*, Napoli 1995). Purtroppo lo scritto presenta qualche refuso e soprattutto una ventina circa di opere bibliografiche citate in nota in abbreviazione non sono riportate per esteso nell'elenco finale.

Con la parte VI si ritorna alle questioni teoriche. Seth Richardson, con un contributo scritto al di fuori del seminario e non in riferimento agli altri saggi del volume, suggerisce di parlare, relativamente ai re mesopotamici, non di legittimità ma di validità (dal latino *valeo*, «essere forte, efficace»), poiché il sostantivo «legittimità/legittimazione» e l'aggettivo «legittimo» sono troppo legati a

una concezione legalistica moderna, mentre il re mesopotamico non deriva la sua funzione (e il modo di acquisirla) da una dipendenza o consonanza con la legge. La proposta è in qualche modo sensata, ma forse è troppo condizionata da una concezione ristretta (e appunto moderna) della legalità, e ad ogni modo non viene presa in considerazione nei lavori del seminario. La Wagner-Durand riprende la questione della definizione di concetti e termini usati nell'ambito della ricerca narratologica, e oltre a ribadire che non vi è consenso sulla definizione di narrazione, parla di varie componenti che dovrebbero caratterizzare questa scienza, come ad esempio l'uso e la scelta accurata dei mezzi di comunicazione e la loro combinazione, l'arte della persuasione e della capacità di suscitare emozioni. Il saggio, in fondo generico e anche in parte scontato, può sintetizzare comunque le intenzioni metodologiche del seminario ma anche, purtroppo, gli scarsi risultati raggiunti.

Questi ultimi infatti si possono cogliere e verificare assai chiaramente nella parte VII, dove le due curatrici riassumono i contributi precedenti inserendoli appunto nell'intento generale dei lavori, ma dalle loro parole si può dedurre, al di là della mancanza di consenso sugli aspetti definitivi, come si diceva più sopra, che non si vede come i due elementi presi in considerazione, cioè la letteratura e la rappresentazione visiva, si leghino efficacemente tra loro. Tutto sommato, il volume può essere utile e interessante per la documentazione concreta che offre ma può indurre a ricordare che talvolta l'efficacia di un'immagine si misura sulla sua immediatezza comunicativa, in misura inversamente proporzionale alla didascalica che la può accompagnare e soprattutto alle elaborazioni teoriche che rischiano di soffocarne il messaggio o addirittura di travisarlo.

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

J. RHYDER, *Centralizing the Cult. The Holiness Legislation in Leviticus 17–26* (FAT 134), Mohr Siebeck, Tübingen 2019, p. XXI-484, cm 24, € 134,00, ISBN 978-3-16-157685-0.

In questo denso e informatissimo volume, revisione di una tesi dottorale discussa nel 2018 presso l'Università di Losanna sotto la direzione di C. Nihan, J. Rhyder affronta uno dei temi più dibattuti della storia della religione israelitica cioè la centralizzazione del culto a Gerusalemme. Come è noto, la ricostruzione delle tappe di questo processo ha seguito a lungo le linee dell'ipotesi documentaria tracciate da J. Wellhausen che faceva coincidere la centralizzazione del culto con il Deuteronomio (Dt 12) e la riforma culturale di Giosia e ne collocava la sua completa realizzazione il Codice Sacerdotale (= P) e il Codice di Santità (H = Lv 17-26) al ritorno dall'esilio. Questa ricostruzione privilegiava l'apporto del Deuteronomio trascurando o svalutando il contributo delle altre tradizioni presenti

nel Pentateuco e soprattutto quella del Codice di Santità. Le pagine introduttive del volume, che ne costituiscono a tutti gli effetti il primo capitolo (1-22), sottolineano la necessità di uno studio approfondito del pensiero di H sulla centralizzazione del culto: analizzandone il contenuto emergono, infatti, l'interazione con una serie di tradizioni più antiche (sacerdotali, deuteronomiche, profetiche) e il tentativo di portare a compimento il disegno della centralizzazione del culto nato fra i circoli sacerdotali nella fase iniziale della dominazione achemenide. Più che il «dove» – cioè il luogo dove YHWH fu adorato – è importante il «come» cioè i processi avviati dalla centralizzazione; essi comprendono «la standardizzazione della pratica rituale, l'attribuzione delle prerogative culturali a un gruppo di sacerdoti 'in regime di monopolio', l'affluire di risorse economiche a un santuario centrale, la rielaborazione del concetto di autorità centrale in seguito alla crisi ideologica che segnò la fine della monarchia giudaica» (4). La complessità della ricerca esige una metodologia *multimodal* (6) che attinga sì ai consolidati strumenti della ricerca biblica (critica bassa e critica alta; *inner biblical exegesis*, materiale comparativo vicino-orientale), senza ignorare però i contributi delle scienze sociali (sociologia, storiografia, pensiero politico). In uno sforzo encomiabile di chiarezza metodologica vengono descritti anche i *key concepts* della ricerca (6-21): a) «centralizzazione» ovvero la maniera in cui sono concentrati piuttosto che dispersi i processi in cui si inverte l'esercizio del potere, i processi decisionali e la gestione delle risorse; b) «centro e periferia» intesi non solo geograficamente, ma anche socialmente e culturalmente; c) il «discorso» nell'accezione attribuitagli da M. Foucault permette a gruppi e individui di reclamare potere e autorità su altri e di imporre punizioni o disciplina; d) «egemonia» – mutuata dal pensiero di A. Gramsci – indica la disponibilità di un gruppo ad accettare una serie di regole all'interno di un sistema dove non c'è un'equa distribuzione del potere; e) il senso comune che ne deriva offre ai membri del gruppo un posto e un ruolo nella scala sociale; f) «memoria sociale» – ormai largamente in uso negli studi veterotestamentari – contribuisce con i suoi richiami all'esperienza del santuario nel deserto a creare una storia ideale delle origini del culto israelitico.

Esaurite le premesse metodologiche, il secondo capitolo (23-64) riassume dettagliatamente gli studi dedicati a H per concludere che si tratta di uno strato legislativo piuttosto recente (peraltro non privo di ulteriori aggiunte e revisioni) nello sviluppo dei materiali sacerdotali di epoca persiana, assai interessati al santuario nel deserto e alle sue leggi. In favore di questa soluzione militano la capacità di Lv 17-26 di coordinare e armonizzare molteplici tradizioni bibliche, l'insistenza di Lv 26 sull'esilio e sul ritorno, la cronologia interna della sezione. Il terzo capitolo (65-111) rimarca perciò l'importanza del periodo persiano nella centralizzazione del culto, le relazioni fra i santuari di Gerusalemme e del monte Garizim e le diversità culturali presenti in Giudea, Samaria e nella diaspora. Se da un lato il capitolo enfatizza il peso del Deuteronomio nelle riflessioni di H e di P in materia di centralizzazione del culto, dall'altro nega l'esistenza di uno sviluppo lineare proprio a causa della presenza del santuario sul monte Garizim. La debolezza economica di Gerusalemme durante la fase iniziale della dominazione achemenide, la fine rovinosa della monarchia giudaica anche dal punto di vista culturale, la presenza di una sorta di «poliyahvismo» incentrato su una molte-

plicità di pratiche religiose e sull'esistenza di piccoli santuari nella diaspora rafforzerebbero la conclusione. Abbandonare l'idea di uno sviluppo lineare del culto israelitico difesa da Wellhausen porta ad analizzare in maniera autonoma la legislazione rituale di P in base ai tre assunti principali – unificare lo spazio centrale del santuario, standardizzare la pratica rituale, esaltazione dell'autorità dei sacerdoti officianti nel tempio – e alla rilettura che ne fa H.

Il quarto capitolo (112-189), confrontate le diverse visioni di P e H, sottolinea come ciascuna di esse esprime interessi così specifici da travalicare quella deuteronomista. P intende dare, per esempio, una memoria sociale alla fondazione del culto e alla comunità e strutturare la centralizzazione secondo tre discorsi: tutto il popolo edifica e mantiene uno spazio sacro condiviso anche in assenza di una figura regale (ideale panisraelitico); le pratiche rituali seguono in modo standardizzato la legge rivelata da YHWH a Mosè, evitando variazioni ed eccentricità; l'autorità e il popolo condividono la responsabilità di questa conformità. Il sapere sacerdotale si concentra in poche mani cioè quelle dei discendenti di Aronne e di un sommo sacerdote (una sorta di monopolio). Così facendo, pur in maniera surrettizia, gli scribi avrebbero mirato a promuovere lo status della tribù di Giuda e di Gerusalemme.

Alla maniera in cui H rilesse il materiale elaborato da P sono dedicati ben tre capitoli: il quinto capitolo (190-259) rilegge le leggi di Lv 17 relative ai sacrifici di sangue. H vuole evitare le devastanti conseguenze che la cattiva «gestione» di questo sangue potrebbe avere sulla comunità, se venisse trattato fuori dal santuario, sottolineando inoltre la compensazione che si attua fra la vita dell'animale e quella di chi offre il sacrificio. Non avremmo a che fare con una contestazione delle prescrizioni deuteronomistiche fissate in Dt 12 in materia di centralizzazione dei sacrifici, quanto con una riflessione e un approfondimento del pensiero di P. Quantunque di difficile applicazione, H pose i presupposti per affidare al santuario centralizzato e ai suoi sacerdoti il monopolio della carne animale sacrificata e di ricevere doni in natura. La stessa legislazione rende più accettabili, invece, i sacrifici vegetali. Il sesto capitolo (260-239) si occupa della standardizzazione del calendario delle feste presente in Lv 23 al centro della visione religiosa di H. La standardizzazione delle feste per tutta la comunità di Israele, dovunque essa si trovi e nei tempi fissati, risponde alla volontà di creare una conformità temporale ancor più accentuata dalla connessione con i rituali descritti in Lv 24,1-9 in maniera che anche i lontani da Gerusalemme condividano lo stesso tempo sacro. In questo senso un ruolo essenziale svolgono i pellegrinaggi legati alle tre feste principali e quelli, per così dire, secondari del primo e del settimo mese. L'integrazione fra la periferia e il centro, che includeva il pagamento di una tassa annuale al tempio e prevedeva uno stretto collegamento fra vita quotidiana e il santuario centrale, fa emergere la caratteristica più saliente di H cioè l'idea stessa di santità di cui si tratta nel settimo e ultimo capitolo (331-387): a differenza di P che la applica soltanto al tempio, ai suoi oggetti sacri e al sacerdozio, H la estende all'intera comunità dei figli d'Israele. I suoi estensori affermarono – applicando la categoria gramsciana di egemonia – il primato del centro sulla periferia e la necessità di quest'ultima di conformarsi non a forza, ma in virtù di un libero consenso, alle leggi emanate dai sacerdoti discendenti di Aronne e di adeguarvi

le proprie attività sociali, economiche e agricole. Fra YHWH e Israele intercorre, dunque, lo stesso rapporto che esiste fra il padrone e il servo. Quella lealtà che Israele deve dimostrare a YHWH deve essere perciò estesa a tutti gli Israeliti cosicché non ci siano fazioni o rivalità interne. Per enfatizzare questa visione delle cose, H promosse il sabato a giorno di riposo settimanale, in quanto necessario allo svolgimento dei riti e sacrifici per tutta la comunità e diede forma alle leggi di Lv 25 che regolano l'anno giubilare e la sua applicazione alla proprietà di terre e di schiavi. A innervare questa pericope è l'idea che gli israeliti sono schiavi di YHWH, il quale ha concesso loro di vivere nella sua proprietà a patto che se ne prendano cura e ne rispettino le leggi. La santità, protetta attraverso diversi mezzi di controllo, uniforma perciò tutti gli aspetti della vita quotidiana. L'ottavo capitolo (388-407) riprende in maniera puntuale le conclusioni dei capitoli precedenti applicandole ad almeno tre ambiti: relativamente alla centralizzazione e al Pentateuco esistevano tradizioni concorrenti. H avrebbe costruito le proprie a partire da quella di P, senza tradire nessuna dipendenza dalle tradizioni presenti del Deuteronomio e collocando le pratiche e le usanze culturali pubbliche e private nel quadro di un progetto più ampio. Per quanto riguarda, poi, le strategie sottese alla centralizzazione stessa, la loro analisi rivela che la loro elaborazione da parte degli scribi gerosolimitani non avvenne di getto, ma fu parte di un lungo processo che mirava alla sopravvivenza di Giuda dopo la fine della dinastia davidica. La legittimazione ideologica del santuario centrale e del sacerdozio aronide si accompagna perciò a quella economica, visto che i testi ne sottolineano la convenienza per tutta la comunità. I tentativi di dare una veste concettuale all'idea di centralizzazione indicano che quest'ultima abbraccia un insieme di pratiche e di tradizioni che veicolano gli interessi dei loro tridenti e ne esaltano l'autorità e il potere. Un'amplissima bibliografia (410-450), tre indici – il primo relativo alle fonti antiche (451-470), il secondo agli autori moderni (471-478) e il terzo ai temi (479-484) chiudono il volume.

In sede di commento va riconosciuto all'autrice nata in Australia ma che dopo aver compiuto il cammino dottorale in Svizzera impegnata in attività di ricerca presso istituzioni scientifiche e accademiche elvetiche, di aver saputo concepire e realizzare un volume in grado di aprire nuove e inusitate piste di ricerca grazie a una straordinaria chiarezza metodologica ed espositiva, padroneggiando una bibliografia amplissima (che ha il solo difetto di ignorare gli autori italiani anche quando le loro opere siano state tradotte) e applicando alcuni strumenti di ricerca tratti dalle scienze sociali per fare luce su un tema così controverso. I risultati della ricerca, proprio per le loro profonde implicazioni, suscitano diverse domande. Vorrei partire da un dato che emerge dalle parole di diversi recensori (C. Fuad, *CBQ* 83(2021), 131-133; L.M. Feldman, *AJS* 44(2020), 414-416; E. Otto, *ZABR* 26(2020), 321-324), i quali hanno evidenziato che le conclusioni raggiunte da J. Rhyder militano contro la visione della centralizzazione del culto descritta dalla teoria documentaria e invitano a pensare a un'elaborazione parallela ma concorrenziale di ideologie per il controllo del sistema sacrificale. A mio avviso è proprio la frammentazione delle ideologie sacrificali a sollevare forti problemi. La loro identificazione deve fare i conti, infatti, con le nuove datazioni degli strati del Pentateuco cosicché, a differenza della teoria wellhauseniana-

na che sottometteva le fonti a quella che definirei una sorta di «legge di gravità storica», esse fluttuano adesso nello spazio e nel tempo. Se è condivisibile l'idea che siano esistiti diversi centri yahvistici e che il processo di centralizzazione e di standardizzazione influì su vari aspetti culturali (come la divinazione trattata alle pp. 158-160), sarebbe interessante che l'autrice avesse tentato di individuare pluralità di usi e costumi [su quelle di Silo descritte in 1Sam 2,12-17 rimando a F. Bianchi, «1Sam 2,12-17. Note filologiche e storiche», in A. Passaro – P. Merlo (edd.), *Testi e contesti. Studi in onore di I. Cardellini nel suo 70 compleanno* (RivB Suppl. 60), Bologna 2016, 41-49] o una base comune come lasciano intravedere gli scavi di Tell Dan [sulla relazione fra sacerdoti e sacrifici, cf. F. Bianchi, «La spettanza del sacerdote nei sacrifici della Bibbia tra tradizione e storia», in I. Baglioni (ed.), *Il cibo. Tradizioni e simbologie*, Roma 2020, 59-73, che segue ancora le linee tradizionali]. E inoltre: che rapporto c'è con le leggi che regolano i sacrifici e il culto nel Deuteronomio e a quale periodo risalgono? Stanno in concorrenza con la pratica gerosolimitana alla quale appartengono P e anche H e che alla fine si impone?

Un altro punto critico nella ricostruzione di J. Rhyder è costituito dai riferimenti al periodo persiano per la datazione di H: la ricostruzione storica occupa all'incirca sette pagine (59-63), adottando o adombrando soluzioni a volte piuttosto singolari come quelle relative alla ricostruzione o forse al restauro del tempio di Gerusalemme. L'autrice sembra condividere l'ipotesi di D. Edelman e L. Dequeker, secondo i quali il tempio di Gerusalemme sarebbe stato ricostruito soltanto alla fine del quinto secolo a.C. creando così un sincronismo con l'emergere del tempio del monte Garizim. Ci si chiede allora che valore conservino i libri di Ageo e Zaccaria, i quali pongono il davidide Zorobabele e il sacerdote Giosuè come guide di questa operazione verso la fine del sesto secolo? [sul tema rimando a F. Bianchi, «Le role de Zorobabel et de la dynastie davidique en Judée du VIe au IIe siècle av. J.C.», in *Trans* 7(1994), 153-165]. Non si comprende bene nemmeno la soluzione adottata sulla presenza di un tempio sul monte Garizim: oggi si tende a datare verso la metà del V secolo a.C. una sorta di *temenos* che fu trasformato in tempio nella prima età ellenistica [sul tema rimando a F. Bianchi, «Cultura materiale e fonti scritte nella Samaria in epoca achemenide ed ellenistica (539-110 a.C.)» in M. Zappella (ed.) *I samaritani. Un ebraismo autonomo oltre l'ottica scismatica giudaica e quella idealizzante cristiana. Atti del XXI Convegno di Studi Veterotestamentari* (Salerno, 9-11 Settembre 2019) (= *RStB* 2021), Bologna 2021, 47-90, e sempre nello stesso volume monografico I. Oggiano, «Il tempio dei samaritani sul monte Garizim. Dati archeologici e contesto storico tra età persiana ed età ellenistica», 91-108]. In ogni caso sembra assodato che almeno fino alla fine del IV secolo a.C. Samaria e Gerusalemme procedano di conserva, condividendo una stessa Torah e richiamandosi alle stesse figure fondatrici. La presenza di una vivace religione popolare qui come in Giudea complica il quadro di uno yahvismo monolitico.

Le stesse problematiche relative alla ricostruzione storica si ripresentano per la trattazione delle leggi relative al Giubileo (Lv 25). Anche qui la proposta di una datazione in epoca persiana incontra così tanti ostacoli che l'autrice non esita a riconoscere, tanto che è forse preferibile – come diverse allusioni al mondo

mesopotamico fanno pensare – piuttosto a un progetto utopico elaborato durante l'esilio babilonese o all'inizio della dominazione persiana [per conclusioni analoghe cf. F. Bianchi, «Das Jubeljahr in der hebraischen Bibel und in den nachkanonischen jüdischen Texten» in G. Scheuermann (ed.), *Das Jubeljahr im Wandel. Untersuchungen zu Erlassjahr- und Jubeljahrtexen aus vier Jahrtausenden*, Würzburg 2000, 55-104]. Anche qui i problemi non mancano: che rapporto c'è con l'anno sabbatico di cui parla sempre il Deuteronomio? E come vanno messe in relazioni le leggi sulla schiavitù con quelle presenti anche in Es e in Dt? La dimensione utopica delle leggi sulla schiavitù in Lv sembra confermata dal fatto che i papiri del Wadi ed-Dalyieh, che si occupano essenzialmente di schiavi, parlano *sic et simpliciter* di una schiavitù perpetua anche quando gli schiavi portano, come padroni e compratori, buoni nomi yahvistici. Ciò ovviamente solleva la questione della recezione di Lv 25 nel mondo samaritano in cui appare limitato al calcolo del tempo annuale o addirittura della sua datazione. Riflettendo su questi due ultimi punti è lecito domandarsi se lo spostamento della redazione della Torah sul finire dell'epoca persiana e nei primi decenni dell'epoca ellenistica non debba suggerire di indagare più a fondo la possibilità che Gerusalemme e Samaria siano stati degli «stati-templi» *sui generis* modificando così l'ipotesi di J. Weinberg improbabile per l'epoca achemenide e sottolineando anche il ruolo che assumono i pellegrinaggi (l'autrice dedica pagine assai interessanti a quelli legati al monte Garizim).

Interessante ma non privo di problemi appare l'uso del concetto di egemonia che Gramsci applicò soprattutto alla storia italiana. Si tratta di un termine che ne attraversa, con sfumature e sottigliezze, l'opera (G. Cospito, «Egemonia/egemonico nei “Quaderni del carcere” (e prima)», *International Gramsci Journal*, 2(1), 2016, 49-88. Available at: <http://ro.uow.edu.au/gramsci/vol2/iss1/23>): sarebbe stata necessaria forse una trattazione più ampia e basata anche sulla bibliografia in italiano per verificare se i concetti di standardizzazione e conformismo potevano attagliarsi a ben note situazioni del periodo persiano, come per esempio la crisi relativa ai matrimoni misti. Lo stesso vale per l'uso del «discorso» desunto dal pensiero di Foucault, se applicato alle lunghe parentesi del Deuteronomio e del Levitico. Resta però difficile, come l'esperienza dottorale mi ha insegnato, l'applicazione di concetti desunti dalle scienze sociali e dalle dottrine politiche al mondo biblico.

In conclusione, nonostante le osservazioni proposte, il volume di J. Rhyder costituisce un contributo assai rilevante per studiare il Codice di Santità à part entière e nei suoi rapporti dialettici con le tradizioni che contribuirono alla centralizzazione del culto. Ci auguriamo che gli studi futuri permettano all'autrice di sviluppare e approfondire la sua tesi sull'affermazione del tempio di Gerusalemme e del suo sistema sacrificale.

Francesco Bianchi,
Viale P. Togliatti 284 b2
00175 Roma
francesco_bianchi@hotmail.com

C. DOGNIÉZ – P. LE MOIGNE (edd.), *Les Douze Prophètes dans la LXX. Protocoles et procédures dans la traduction grecque : stylistique, poétique et histoire* (VT.S 180), Brill, Leiden 2019, p. 344, cm 24, € 123,00, ISBN 978-90-04-40575-2; e-I-SBN 978-90-04-40765-7 (PDF).

L'interesse per il Rotolo dei XII Profeti si è via via accresciuto negli ultimi anni, come attestano le numerose pubblicazioni. In particolare è studiata la loro versione greca dei LXX, sia per la notevole omogeneità linguistica, sia per la scoperta del rotolo greco di Naḥal Ḥever, pubblicato nel 1990. Il libro *Les Douze Prophètes dans la LXX* è il frutto del primo Colloquio internazionale sulla LXX dei Dodici Profeti (Paris, 2017). I curatori dell'opera sono: Cécile Doigniez (Paris-Sorbonne), co-editore de *La Bible d'Alexandrie* e Philippe Le Moigne (Montpellier) anch'egli co-editore de *La Bible d'Alexandrie*. Il volume si presenta molto ricco con i suoi diciannove saggi, organizzati in quattro sezioni. Nell'*Avant-propos* (ix-xiv) i curatori spiegano il piano dell'opera e soprattutto l'intenzione di indagare il «come» (protocolli e procedure) dal II sec. a.C. siano stati tradotti i XII Profeti nella lingua di Omero. Certamente – sottolineano Doigniez e Le Moigne – il traduttore greco non aveva codificato una «tecnica di traduzione», e tuttavia l'operare delle scelte, il «negoziare» tra le due lingue, il «versare» i concetti semitici in una lingua ampia e ricca come il greco, ha messo in atto, in modo empirico, una «strategia» di traduzione. Di volta in volta infatti si vede una traduzione letterale, oppure una traduzione libera, oppure approssimata fino alla distanziamento dal testo ebraico. Ovviamente va considerato anche che il testo ebraico che noi leggiamo (il TM anzitutto; i frammenti di Qumran in secondo luogo) è esso stesso ipoteticamente distanziato dal testo tradotto in greco nella LXX. Essa ci pone spesso di fronte a equivalenze, semplificazioni, omissioni e compensazioni. Di qui l'analisi anche delle «regole» linguistiche, stilistiche e poetiche che sottendono poi a dimensioni ideologiche, culturali e teologiche. Il quadro quindi è essenzialmente complesso, ma nello stesso tempo assai intrigante.

Per questo motivo la prima sezione del libro, comprendente cinque contributi, si interroga sulla stilistica e la poetica dei testi. Il primo contributo, di J.K. Aitken (Cambridge) indaga lo stile del rotolo di Naḥal Ḥever e ne valuta la sensibilità retorica, alquanto letteralista, che avvicina la versione a quella più tarda di Aquila. J. Dines (Cambridge), nel secondo contributo, parte dal Libro di Amos e ne indaga le incidenze di traduzione (casuali o intenzionali?): esse sono tuttavia ben percepibili a un lettore greco. Il terzo saggio, di N. Grütter (Basilea), indaga invece il pensiero del traduttore che, di volta in volta, opera delle scelte che possano «mediare» il testo ebraico per un uditorio greco. Segue un saggio di P. Le Moigne (Montpellier) che analizza il Libro di Amos in chiave letteraria. Egli offre la prospettiva di tre tematiche: vita quotidiana, elementi della natura, vita religiosa. Tali tematiche sono indirizzate a uno scopo: riaffermare l'amore di Dio per Israele. T. Muraoka (Leiden) analizza invece l'utilizzo del lessico greco della gioia e dell'ira nei suoi molteplici sinonimi: in tutti i casi la tecnica di traduzione è lontana da un pedissequo calco «meccanico» dell'ebraico.

La seconda sezione del libro, composta di quattro studi, si occupa della storia testuale del Rotolo greco dei XII, con la discussione di una *Vorlage* differente dal TM. Apre la sezione uno studio di F. Albrecht (Göttingen) che opera una rinnovata analisi della tradizione testuale del Rotolo dei XII nella LXX, con un approfondimento particolare di Os 2,14 e 8,12 appoggiandosi sulla versione Paleo-Bohairica (copta, IV sec. – ancora inedita) libera dalle influenze della *Hexapla*. A. Rofé (Jerusalem) analizza due passi in cui la LXX offre un testo più ampio dell'ebraico: Os 13,4 (una interpolazione sui culti astrali in Israele) e Mt 1,1 che identifica il messaggio del profeta con quello di un «angelo del Signore», con chiari influssi midrashici. A. Schenker (Fribourg) si concentra sulla divergenza di Am 9,12 tra LXX e TM. Egli sostiene che l'orizzonte universale della versione greca sia più originale di quella ebraica, ristretta alla sola prospettiva giudaica. Chiude la sezione E. Tov (Jerusalem) che legge le discrepanze tra testo greco ed ebraico come «pseudovarianti» (131), cioè come luoghi (ad esempio Amos e Michea) in cui il traduttore ebraico si è trovato in difficoltà nel determinare il testo consonantico ebraico, dandone una traduzione libera e contestuale al suo *background*.

La terza sezione del libro si occupa di ermeneutica e comprende cinque contributi. G.M. Eidsvåg (Stavanger) discute la versione greca di Malachia come caso di interpretazione teologica. J. Joosten (Oxford) analizza tracce di interpretazione del greco rispetto all'ebraico nel Libro di Osea, soprattutto riguardo allo scisma tra Israele e Giuda. Si tratta piuttosto di armonizzazioni (a volte inconse), dato che tale scisma è – agli occhi di un ebreo alessandrino – meno importante. O. Munnich (Paris-Sorbonne) studia la traduzione greca di Malachia in relazione al commentario di Rashi e ne mostra le consonanze in chiave del comune spirito conservativo del *milieu* giudaico. M. Richelle (Marburg) indaga come il traduttore greco sia stato influenzato dal quadro politico del suo tempo: in Amos e Zaccaria trova echi della politica Seleucide in confronto agli Asmonei (per i quali il traduttore simpatizza). Infine M. Theocharous (Atene) analizza Os 12,4-5 – una reminescenza di Gen 32 – in cui vede un aggiornamento delle idee angiologiche del periodo ellenistico.

La quarta e ultima sezione del libro è dedicata alla ricezione dei XII profeti/LXX. G. Dorival (Aix-en-Provence) si interroga sulla strana presenza dei nomi di Aggeo e Zaccaria nel Salterio greco; si tratterebbe di note di provenienza giudaica e non cristiana. M. Gorea (Paris-VIII) si concentra sulle illustrazioni dei Profeti Minori, in particolare sull'iconografia sulla visione di Abacuc in ambito bizantino. S. Kreuzer (Wuppertal) si interessa alle citazioni neotestamentarie che rimandano alla versione *kaigé*, vicina alla versione di Aquila. Il saggio di S. Morlet (Paris-Sorbonne) si occupa del testo tardo-antico *Dialogo tra Timoteo e Aquila* (VI/VII secolo) in cui si ritrovano quattro citazioni dei XII profeti (Ab 1,5; Os 6,1-2; Am 8,9; Mi 6,3) che attestano una tradizione antica e originale della traduzione greca. L'ultimo saggio è di A. Salvesen (Oxford) e si occupa delle tre versioni di Aquila, Simmaco e Teodoziona e sulla loro trasmissione.

Il libro – che non porta conclusioni – si arricchisce di indici delle citazioni bibliche, extrabibliche e degli autori. In calce si può notare come il volume sia ricco di numerosi spunti per l'analisi dei testi e la loro interpretazione e mostra come

il «mondo della LXX» presenti un campo di studio decisamente fecondo e interessante. Le strategie di traduzione dall'ebraico non seguono solo il calco pedissequo della lingua, ma attuano quella che noi potremmo indicare come una traduzione «dinamica», capace di interpellare l'uditorio. Una indicazione – questa – utile anche per i traduttori moderni. Per questo la sezione dedicata alla ricezione è innovativa e capace di mostrare come questi scritti siano entrati nella comprensione e perfino nell'interpretazione moderna di questi testi.

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

A. DESTRO – M. PESCE, *Il Battista e Gesù. Due movimenti giudaici nel tempo della crisi*, Carocci, Roma 2021, p. 268, cm 22, € 23,00, ISBN 978-88-290-0497-3.

Si assiste, negli ultimi anni, a un crescente interesse verso la figura storica di Giovanni il Battista: alle monografie di J. Marcus, *John the Baptist in History and Theology*, Columbia 2018; di R. Nir, *The First Christian Believer: In Search of John the Baptist*, Sheffield 2019 e di R. Martinez Rivera, *El amigo del novio. Juan el Bautista: historia y teología*, Estella 2019, si aggiungono i numerosi articoli di riviste tra cui spicca il numero monografico che il *Journal for the Study of Historical Jesus* (19[2021]) ha di recente dedicato al Battezzatore. È un interesse che nasce da un approccio nuovo verso Giovanni. Non più personaggio da leggere in funzione di Gesù, ma figura da comprendere nella sua autonoma compiutezza storica. La sua azione si iscrive nella storia giudaica del I sec. e qui va inquadrata e spiegata. Può allora solo accogliersi con favore l'uscita in Italia di due volumi che, pur da posizioni diverse, offrono un prezioso contributo a questo tema. Si tratta dei lavori di F. Adinolfi, *Giovanni Battista. Un profilo storico del maestro di Gesù*, Roma 2021, e di quello, di cui qui discutiamo, di A. Destro e M. Pesce. Un libro, quest'ultimo, che prosegue l'intensa ricerca sulla vicenda di Gesù e dei suoi seguaci che caratterizza da alcuni anni il lavoro dei due A., ma che, in questa occasione, lo fa da una prospettiva decisamente nuova.

Gli A. leggono la vicenda del Battista e, quindi, quella di Gesù, sullo sfondo della crisi della società giudaica innescata dalla conquista romana da parte di Pompeo (63 a.C.) e si interrogano sul modo in cui l'azione di Giovanni, nel fornire una risposta a tale crisi, abbia originato un processo di rinnovamento su cui Gesù avrebbe a sua volta innestato la sua predicazione. L'intero lavoro si sviluppa intorno all'ipotesi secondo cui «in periodi di crisi endemiche si possano manifestare movimenti di rinnovamento il cui successo provoca la nascita di altri simili movimenti, per molti aspetti però a volte diversi e addirittura distanti e divergenti» (223). Si tratta di «situazioni creative» che producono grandi «cambiamenti in tempi accelerati» (49): in alcuni momenti della storia umana, come l'età

della Riforma o gli anni della Rivoluzione francese, a fronte di una crisi che colpisce l'intero sistema sociale si vedono sorgere «uno dopo l'altro, a volte quasi contemporaneamente, focolai di cambiamento» (49). Si manifestano cioè fenomeni che possono essere riconosciuti come brevi momenti di intensa creatività che spingono a un'improvvisa accelerazione della storia: «l'idea dell'accelerazione storica e socioculturale – o se si vuole di una nuova situazione creativa – può chiarire il modo con cui il fenomeno di brevi momenti di effervescenza si sia sviluppato in molte situazioni del passato più o meno remoto» (50).

«Crisi», «accelerazione», «creatività» sono concetti che gli A. definiscono con grande chiarezza in un capitolo di carattere metodologico (49-68). Qui spiegano e delineano il modello interpretativo su cui costruire le proprie ipotesi e, più in generale, permettono, anche a chi non è abituato a una lettura dei testi in chiave socio-antropologica, di comprendere il loro metodo di lavoro.

Su queste premesse Destro e Pesce formulano la loro pista di ricerca. Essi, come detto, individuano quale fattore scatenante del cambiamento lo stato di crisi in cui venne a trovarsi la Giudea a partire dalla conquista romana. Già l'ingresso di Pompeo nel tempio fu per i giudei un evento sconvolgente, «macroscopico» (54). Ma più gravi ancora furono i cambiamenti che, ad opera degli stessi romani o per mano del loro alleato Erode, investirono la società giudaica nei decenni successivi – frequente rimodulazione dei confini territoriali e dell'organizzazione amministrativa; costruzione di nuove città su modello ellenistico, assoggettamento del sommo sacerdozio, aumento della pressione fiscale e peggioramento delle condizioni economiche della popolazione – cambiamenti che generarono un progressivo scollamento della classe dirigente giudaica – sostanzialmente filoromana – dalla maggioranza della popolazione. Questo stato di frammentazione e di disagio sociale avrebbe favorito il sorgere di movimenti o di iniziative di singoli individui in risposta al tale crisi.

Ma perché si potesse dare avvio a un momento di intensa innovazione era necessaria, a detta degli A., la comparsa di un leader capace di dare nuovo senso al patrimonio culturale di base, «di rielaborare criticamente il materiale culturale fondante» (63) e di infondere nuova fiducia nelle persone. La lunga crisi giudaica avrebbe dunque creato le condizioni per cui comparissero sulla scena della storia giudaica personalità capaci «di provare un forte entusiasmo e di provocarlo anche nei seguaci», di connettersi «con i valori che giacciono nei sedimenti fondanti della propria cultura, e di identificarsi con la gente del proprio ambiente» (58-59). E una di queste personalità fu il Battista.

Destro e Pesce non sono alla ricerca di un'etichetta ermeneutica da applicare a Giovanni, se sia stato un profeta o un pretendente messianico o altro. Sono invece interessati a osservare i suoi comportamenti e i suoi gesti per chiedersi quale valore essi assumessero e quali effetti provocassero su un giudeo degli anni venti del I sec. Ne esce un quadro molto interessante, che, dispiegandosi su due capitoli – («Gli scenari di Giovanni: deserto-acqua, cibo-vestito» [69-96]; «La complessa ritualità di Giovanni» [70-119]) – permette di accostarsi a Giovanni da un'originale prospettiva. Del Battista non si conoscono le origini, né quando la sua predicazione abbia avuto inizio. Lo si incontra già all'apice del suo (relativo) successo, che porta avanti un progetto maturo, definito: «molti sono gli elemen-

ti che concorrono a dare la sensazione che Giovanni pensasse che la popolazione della Terra di Israele si trovasse in una situazione di profonda crisi etico-religiosa. Il suo annuncio di un imminente giudizio finale da parte di Dio era il chiaro sintomo della sua esigenza di una soluzione radicale generale. Era necessario, secondo lui, ristabilire una vita rigorosa ponendo fine alle ingiustizie e alle trasgressioni [...]. Sembra, infatti, prevedere una punizione divina imminente alla quale la popolazione giudaica avrebbe, però, potuto sottrarsi attraverso un serio cambiamento di vita» (74). Non crede che le istituzioni giudaiche siano in grado di affrontare la catastrofe che lui avverte come imminente. Le sue radicali scelte di vita lo portano lontano dagli spazi ufficiali della religiosità giudaica. Si muove in uno spazio, il deserto, che è *l'altrove* rispetto al sistema esistente; qui si nutre e trova riparo – e in questo senso il deserto assume un valore contrario a quello che l'opinione comune gli attribuisce per diventare spazio fecondo (81). Giovanni rifiuta le pratiche tradizionali, costruisce un rituale nuovo «delocalizzato» e «detemporalizzato» (110) che lo caratterizza. Un rituale legato all'acqua – gli A. brillantemente evidenziano come acqua e deserto siano i due opposti che si completano (nulla come la vita nel deserto può far comprendere il senso vivificante dell'acqua! [cf. 82]) – che ha lo scopo di infondere nel battezzato una nuova forza: «Giovanni [...] aveva creato per così dire uno «spazio-tempo libero» in cui ogni persona potesse vivere un'esperienza di sospensione e indipendenza dalle condizioni istituzionali che frenavano o dominavano l'interpretazione del giacimento culturale» (111).

Non siamo di fronte a una setta, ma a una formazione in divenire, aperta; accanto a seguaci più stretti vi erano molti che dopo l'immersione tornavano ai propri luoghi d'origine e alla propria vita e forse altri che a imitazione di Giovanni diedero vita a nuovi gruppi «fra loro simili, ma grosso modo autonomi» (107). È un'intuizione decisiva: chi va a ricevere il battesimo da Giovanni non diventa suo seguace; compie un rito di rinascita che porta alla liberazione di un nuovo sé, che investe la sfera sia fisica che morale, in cui le tradizioni giudaiche assumono nuovo senso (105-112). Al «che cosa dobbiamo fare?» richiesto dai giudei (Lc 3,10-14) Giovanni propone un ideale di giustizia, di condivisione e parità, valori che «lasciano immaginare un rinnovamento complessivo del tessuto sociale» (110). Con Giovanni non nasce dunque un movimento coeso; sorge invece una sorta di galassia di gruppi battisti («un pullulare di gruppuscoli di battezzatori che aiutano il leader nello svolgimento della sua azione sul territorio» [107]), tra loro forse in relazione che si ispirano a Giovanni, ma che ne riproducono il modello in sostanziale autonomia; persone che attribuiscono a questa esperienza un valore di profondo rinnovamento personale e di radicale cambiamento sociale.

E Gesù? Quale è la natura dell'incontro e della relazione tra Gesù e il Battista? Gli A. sono perfettamente consapevoli della complessità del tema: la presenza di due versioni del rapporto tra Gesù e il Battista – Vangeli di Marco e di Giovanni –, unita al carattere fortemente teologico dei due scritti (165), entrambi interessati a subordinare la figura di Giovanni a quella di Gesù – costringono lo storico a operare delle scelte e a offrire una ricostruzione ipotetica. Con grande rigore gli A. offrono un quadro completo di come Marco e di Giovanni presentano, divergendo l'uno dall'altro, la relazione tra Gesù e il Battista (149-164) e, da

qui (dando maggior credito alle notizie giovanee) provano a individuare i fatti «storicamente probabili» (165-166): 1) Gesù fu battezzato; 2) per un certo periodo ha egli stesso battezzato e 3) ha fatto parte del movimento battista (probabilmente con un certo grado di autonomia). 4) Con Gesù operavano dei discepoli che con lui battezzavano (e, sulla base della testimonianza di Mc 3,31-35 e del *Vangelo degli Ebrei* gli A. non escludono che tra questi vi fossero anche i familiari di Gesù (107 e 184). 5) L'attività battezzatrice di Gesù avrebbe avuto una certa durata e si sarebbe svolta in Giudea (e in questo periodo andrebbero collocati eventi come l'incidente del tempio o l'incontro con la samaritana o quello con Nicodemo (165-166). In verità non tutto convince di questi fatti. O meglio, non a tutti si può attribuire lo stesso grado di plausibilità. Se il battesimo di Gesù è difficilmente contestabile, l'affermazione di una non breve attività battezzatrice di Gesù in Giudea (dove Giovanni mai opera), durante la quale compirebbe «alcune delle azioni più significative» (159), mantiene un carattere di forte ipoteticità.

Ma piuttosto che soffermarsi su singoli avvenimenti è utile evidenziare il modo in cui gli A. si interrogano su cosa abbia significato per Gesù l'esperienza battesimale: «[...] quello che Gesù sperimentò fu anzitutto il processo rituale battesimale» (169), processo di rinascita che accomunava quanti si avvicinavano a Giovanni. Così come per tutti gli altri, «le parole di Giovanni risvegliano in Gesù il sé profondo, il sé culturale rimosso o negato. Scatenano processi di riappropriazione di riferimenti latenti» (170) facendo dell'incontro con Giovanni il punto di svolta della propria vita. Gesù si avvicina a Giovanni perché avverte un bisogno di rinnovamento e discontinuità. Ha percezione della crisi che attraversa la società giudaica di cui le parabole danno ampia testimonianza (121-139): avverte un forte disagio sociale, in cui si è consumata una profonda frattura fra città e mondo agricolo; in cui la vita delle classi più deboli è attraversata da una costante incertezza e la precarietà economica genera perenne angoscia. Gesù vede nel Battista qualcosa di nuovo: il battesimo è strumento per sfuggire alla condanna del giudizio di Dio che sta per abbattersi sul popolo di Israele. Scegliere di farsi battezzare significa condividere la convinzione che il giudizio precederà il regno (gli A. con energia insistono sull'idea che per Gesù «l'imminenza del giudizio rimase sempre [...] un momento fondamentale prima dell'avvento del regno» [180, cf. 177-181]). Ma può Gesù definirsi discepolo di Giovanni?, Destro e Pesce, sfidando un consenso diffuso, invitano alla cautela: «Tra il rapporto discepolo-maestro e quello battezzando-battezzatore, [...] esiste una differenza: nel primo caso si crea una dipendenza del discepolo dal maestro e dai suoi insegnamenti [...] nel caso del rito battista, invece, l'individuo sembra modellare il proprio sé autonomamente [...], dopo essersi sottoposto al processo di immersione, non diventa una copia o una replica del Battista, ma è sospinto verso una ricostruzione personale e autonoma del proprio futuro, grazie alla forza della nuova nascita» (173). La predicazione di Gesù appare dunque dipendente sì dall'annuncio del Battista (177-181), ma non subordinata a esso. E se pure c'è affinità nel messaggio vi è una netta dissimiglianza nella pratica. Gesù rifiuta la separatezza propria di Giovanni (182); si muove nei villaggi in cerca della gente, con cui entra in intimo contatto, e rifiuta l'«eccentricità» del Battista; propone una remissione che consiste in «una riparazione del tessuto sociale e in nuovi

tipi di interazione. Sono la famiglia, il villaggio, la vita quotidiana a produrre in Gesù un diverso accento e una prospettiva differente [...], il mutamento interiore non è più simbolizzato perciò dal lavacro corporeo totale, ma dalla riconciliazione da persona a persona» (190). È importante osservare queste differenze (e pagine interessanti sono dedicate, in questo senso, alla pratica della preghiera e al consumo di cibo [cf. 197-221]) tra i due non per esaltare l'unicità di Gesù. Questa è una prospettiva teologica che non rientra negli interessi del libro; serve invece a comprendere il modo in cui, in una comune cornice di senso e attingendo a un comune patrimonio culturale, queste due figure abbiano costruito la propria proposta di superamento della crisi endemica della società giudaica. È un approccio molto stimolante, che forse andava ulteriormente sviluppato, provando ad esempio ad analizzare quale impatto possa avere avuto l'arresto e la morte di Giovanni sulle convinzioni di Gesù e quanto il suo diverso *modus operandi* possa essere stato determinato dal tragico epilogo della vicenda giovannea. Ma sono rilievi minimi che nulla tolgono al valore del libro. Vogliono anzi sottolineare il prezioso contributo che la lettura de *Il Battista e Gesù* offre alla riflessione e al dibattito storiografico.

Dario Garribba
Via Giacinto Gigante, 46
80136 Napoli
dariogarribba@virgilio.it

P. BASTA, *Prima lettera ai Corinzi. Edificare nelle difficoltà* (Biblica), EDB, Bologna 2020, p. 192, cm 21, € 20,00, ISBN 978-88-10-22189-1.

Il volume è un'interessante introduzione e commento al testo della prima lettera ai Corinzi, finalizzata ad accompagnare la lettura dei lettori. Anche se non ha i toni di una presentazione scientifica, pur accennando alle diverse questioni esegetiche che caratterizzano il dibattito tra gli studiosi con una essenziale bibliografia in nota, offre le informazioni contestuali e tecniche sufficienti per orientarsi nella comunicazione epistolare tra l'apostolo e la comunità di Corinto. Lo scritto della prima lettera ai Corinti è fondamentale per conoscere l'animo pastorale di Paolo, in quanto svela i suoi pensieri, le sue preoccupazioni come apostolo e introduce nelle dinamiche interne di quella comunità per imparare a decodificare i problemi e prospettare scelte e cammini di fedeltà al vangelo. In italiano gli ultimi commenti pubblicati sono stati quelli di F. Manzi, *Prima lettera ai Corinzi* (Nuova versione della Bibbia dai testi antichi) Milano 2013, quello di Richard B. Hays, *I Corinzi, nuovo commentario*, Torino 2013, più attento a dare rilievo alla competenza pastorale dell'apostolo; e quello di R. Fabris, *Prima Lettera ai corinzi* (I libri biblici. Nuovo Testamento). A differenza di questi volumi, il commento di P. Basta ha un approccio ermeneutico più attento alla struttura retorica e alla *mens* rabbinica soggiacente all'argomentazione della lettera e alle modalità del ricorso da parte di Paolo alla Scrittura dell'AT.

Il volume si apre con una «Introduzione generale» che mette a fuoco i temi della fondazione della Chiesa di Corinto, le sue caratteristiche sociologiche, l'occasione, la teologia e la struttura della lettera. La presentazione della 1Cor comincia già nell'introduzione con il paragrafo 6° dal titolo «prescritto epistolare ed *exordium* retorico». I capitoli successivi riflettono l'articolazione del testo paolino. Si comincia con il secondo capitolo dedicato a «Una Chiesa divisa (I): la parola della croce (1,18-3,4)», cui segue il III: «Una Chiesa divisa (II): gli apostoli? Servitori! (3,5-4,21)». Il IV capitolo ha il titolo di «Chiesa e livello morale: toglierai il malvagio di mezzo a te (5,6)», mentre il V capitolo «Chiesa e intransigenze: matrimonio e verginità (7,1-40)». Seguono le unità dedicate alla sezione 8,1-11,34: «Chiesa e punti di vista troppo assoluti: gli idolotiti (8,1-11,1)»; «Paolo esegeta delle Scritture (9,1-27; 10,1-11,1)»; «Una Chiesa che si autoglorifica: chioma delle donne e assemblee eucaristiche (11,2-34)». I due capitoli successivi (il IX e il X) hanno il titolo rispettivamente de «La Chiesa è un corpo: carismi e edificazione (12,1-31aa; 14,1-40)» e «La via della Chiesa: encomio della carità (12,31b-13,13)». Il volume si conclude con una panoramica sui contenuti di 15,1-58: «Chiesa e fede nella risurrezione» e «Chiesa e persone concrete: saluti finali (16,1-23)».

Nell'introduzione l'identità dei contestatori dell'autorità apostolica di Paolo è individuata in un gruppo di «zeloti diventati cristiani, veri e propri fanatici del pan-ebraismo, convinti che il giudaismo dovesse diffondersi dovunque nel mondo» (10). Riprendendo la teoria di Harburg, sostiene che i problemi condannati da Paolo siano «l'elitismo spirituale [...] la continenza sessuale come pratica elitaria» (11), come pure la «diffusa concezione di una escatologia totalmente realizzata: essendo il cristiano già risorto, non ha neppure senso aspettare la risurrezione» (11). Alcuni hanno sostenuto l'appartenenza di questa lettera al genere epidittico (com'è il caso di Romani), ma, dal momento che si cerca di convincere l'uditorio in merito a scelte comportamentali o morali, è chiaro si deve parlare di retorica deliberativa, usata nell'agorà per prendere decisioni pratiche a beneficio della comunità. La 1Cor, come le altre lettere, sfugge infatti alle rigide leggi di un solo genere retorico. Difatti si discute su quale sia la *propositio*. Tre le proposte: 1,10 «...non vi siano divisioni...», un mero appello alla riconciliazione; 1,17 «Cristo non mi ha mandato a battezzare, ma ad annunciare il vangelo...», una *transitio*; e 1,18 «La parola della croce infatti è stoltezza...», che difatti regge soltanto i cc. 1-4. L'A. preferisce rinunciare a parlare di una sola tesi centrale dato che sono affrontati diversi problemi. Tuttavia individua un paradigma fondante ed è la tesi di 1,18. La risurrezione non annulla la follia della croce, come l'apostolo cerca di dimostrare con la *probatio* successiva attraverso i fatti (Gesù salito sulla croce, la comunità di Corinto costituita in gran parte da umili persone, la predicazione del vangelo basata sulle manifestazioni dello Spirito e della sua potenza), i principi (come l'unicità di Dio) e il ricorso alla Parola autorizzata da Dio con la menzione di sette citazioni esplicite dell'AT. Circa l'identità sociologica della comunità di Corinto risulta interessante l'accenno agli studi sulla «funzione socio-religiosa delle prime Chiese domestiche, nella misura in cui una sorta di *patronatus* aveva sotto il proprio patrocinio una piccola comunità cristiana» (12), anche se sulla «conformazione delle giovani Chiese tanto resta ancora da

dire» (12). Da notare è la serie di riflessioni in merito alla sezione 1,18-3,4 laddove si mettono a fuoco l'efficacia della parola della croce e gli strumenti umani del rivelarsi di tale potere, con il passaggio dall'esempio di Gesù Crocifisso alla considerazione del ruolo di Paolo e Apollo alla luce del motivo della sapienza, scartata dagli uomini ma splendore di Dio davanti agli uomini. Come pure il commento a 3,5-4,21 dove il discorso da pneumatologico, dopo essere stato cristologico in 1,19-2,5, diventa rigorosamente ecclesiologico con le metafore della Chiesa popolo, corpo di Cristo e casa di Dio di cui gli apostoli sono *oikonomoi*. Circa l'identificazione degli arconti di questo mondo che si oppongono al vangelo di Cristo, l'A. segue l'opinione comune tra gli esegeti, ovvero che siano identificare con i capi dei giudei.

Passando ai cc. 5-7 discute il tema della visione antropologica paolina non dualistica della persona, ma più olistica, con gli effetti diretti sull'anima e sul corpo da leggere unitamente alla successiva esposizione-sintesi magnifica dell'idea del corpo risorto del c. 15. In proposito c'è da precisare che già nell'introduzione parla del ridimensionamento dell'idea dell'«incidenza del ricorso alla prostituzione sacra a Corinto e il culto di Afrodite, dea dell'amore, il cui santuario non sembra fosse così frequentato» (12). Interessante è il commento dei capitoli sulla santità del matrimonio e della verginità e vedovanza, molto equilibrato e aderente al testo. Si veda la lettura ermeneutica della condanna dell'incestuoso, rimproverato «non solo perché fa ciò che non si dovrebbe fare, ma soprattutto perché sia lui sia la comunità ne andavano fieri, quasi che l'accoglienza in casa della matrigna, nella nuova veste di moglie, fosse da ritenere un'opera meritoria» (12). Questo discorso è completato con le considerazioni sulle ricadute antropologiche della prostituzione sacra per il credente, sulla base della comprensione paolina della persona: «laddove i greci semplificano parlando di anima e corpo come di due realtà dualisticamente ben distinte, per Paolo l'uomo è una realtà molto più complessa, costituita da un *sōma* (il corpo visibile con cui si entra in relazione con gli altri) all'interno del quale albergano *sarx* (la carne intesa quale parte fragile e corruttibile), la *psyche* (il mondo della volontà, dell'intelligenza, dei sentimenti, in breve dello psichismo in senso lato) e lo *pneuma* (il soffio vitale, la *ruah* di Dio, la presenza di Dio in noi)» (59-60). Più articolato il commento circa la superiorità della verginità rispetto al matrimonio di 1Cor 7,1-40. L'A. in merito ai «tre snodi principali del capitolo, cioè matrimonio, schiavitù e parusia imminente» (p. 68) si pone la domanda: «Cosa dire infatti di tale brano se non che in esso compaiono affermazioni che possono essere senza dubbio definite quali "verità contingenti"?» (68). Nella storia degli studi si sono creati due schieramenti contrapposti: da un lato chi assolve Paolo contro l'evidenza, dall'altro chi lo critica fino a demolirlo per oscurantismo, misoginia, sessuofobia e indifferenza sociale. Sarebbe un teologo incoerente, ma la soluzione c'è ed è nell'analisi e in una interpretazione intelligente del testo. Paolo cerca di dare indicazioni «che, forse, non sono le migliori possibili» (81). Oggi è chiaro che verginità e matrimonio sono due vocazioni diverse. E Paolo offre le risposte che gli sembrano più sensate per aiutare vergini, sposati, vedove a fare del proprio corpo uno strumento di santificazione e di edificazione della Chiesa, corpo di Cristo. Risposte che a volte sono «a metà strada tra la concessione e l'utopia» come in 1Cor 7,6. Alcune

volte le sue tesi lasciano perplessi, come nel caso precedente, altre volte ricevono modifiche in momenti successivi. Per questo occorre leggere i suoi scritti sempre con grande attenzione, evitando di dare a «ogni passo un valore assoluto» (73). Cita a modo di esemplificazione il giudizio su Israele di 1Ts 2,15-16 («Ma su di loro l'ira è giunta al colmo») e quello di Rm 9–11, capitoli che esaltano l'attesa di Dio «fino alla fine perché egli è fedele alle sue promesse» (73). Anche nel caso delle affermazioni sulla schiavitù a volte sembra sia irrilevante rispetto all'appartenenza a Cristo (7,19-22), altre volte interviene con decisione in merito al modo in cui venivano trattati gli schiavi, perché fratelli. Paolo parlando dell'irrilevanza della circoncisione o non circoncisione, dell'essere libero o schiavo esalta il principio che nessuna condizione sociale può essere di ostacolo per essere cristiani ed è senza vantaggi: «Lo schiavo, per esempio, non ha tutte le preoccupazioni dell'uomo libero. E l'incirconciso non è tenuto a seguire tutti i dettami della Legge mosaica» (79). Tra gli altri commenti interessanti del volume vi è quello relativo alla questione degli idolotiti di p. 86ss. Con grande chiarezza il lettore viene condotto nella comprensione della posta in gioco del messaggio paolino con semplici e interessanti notazioni sul contesto culturale e religioso. Molto utile risulta il capitolo dedicato a Paolo esegeta dell'AT. L'apostolo, «attraverso livelli diversi di intertestualità, citazioni dirette, allusioni o eco riesce a far rivivere l'Antico nel Nuovo Testamento». In 1Cor si contano diciannove citazioni dirette e circa un centinaio di rimandi all'AT. L'analisi della *gezerah shawah* in 1Cor 9,9-10 (106ss) aiuta il lettore a entrare nella sapiente ermeneutica rabbinica del fariseo Paolo che da prigioniero di Cristo celebra il dono della libertà ricevuta con la fede. Originale, infine, il confronto tra l'argomentazione paolina in merito alle differenze tra il corpo seme/pianta, la diversità tra corpi terrestri/celesti e quella di splendore tra i corpi celesti, e la scoperta della biologia più recente che «ha catalogato vari stati della materia, ricordando come gli stati solidi corruttibili e terrestri non siano gli unici presenti nell'universo. Esistono, infatti, stati in cui la materia ha caratteristiche più liquide, vaporose o plasmiche. La caratteristica comune di ogni stato è la finitudine» (170).

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

A. PITTA, *Romans, The Gospel of God* (AnBib. Studia 16), Gregorian & Biblical Press, Roma 2020, p. 322, cm 23, € 36,00, ISBN 978-88-7653-720-2.

A distanza di quasi venti anni dal suo commentario a Rm (A. Pitta, *Lettera ai Romani. Nuova versione, introduzione e commento* [I libri biblici. Nuovo Testamento 6], Milano 2001), ormai giunto alla quinta edizione, il prof. Pitta torna a occuparsi del *masterpiece* – secondo una espressione a lui cara – di Paolo, con un nuovo volume, in cui compaiono parti totalmente inedite accanto a contribu-

ti già offerti in precedenza. Si tratta nella fattispecie di porzioni di capitoli e articoli non solo raccolti, ma profondamente riformulati alla luce degli ultimi sviluppi di ciascun dibattito, segno di un aggiornamento diuturno e ininterrotto che ci lascia ammirati, sulla base di quanto da lui editato negli ultimi 25 anni, segno questo di quanto lunga sia la frequentazione di P. con Rm. Il lavoro è dedicato a J.-N. Aletti, maestro di esegesi alla cui scuola il Nostro si è formato, e della cui impostazione retorica e neo-strutturalista continua a nutrirsi, ma rispetto al quale si mostra anche più propenso a scendere nell'agone più specificamente semantico e teologico. Il volume è in inglese a testimonianza della caratura ormai internazionale del Nostro, di cui erano già prova i numerosi inviti a offrire contributi, rivoltigli a più riprese dal biennale *Colloquium Oecumenicum Paulinum* di San Paolo Fuori le Mura fino a diverse prestigiose università europee (Lovanio, Madrid, Barcellona).

Da esperto di retorica qual è, P. opera una sapiente *dispositio* del materiale da lui prodotto nell'arco di quasi tre decenni, proponendo un itinerario che conduce pian piano il lettore a entrare in contatto con gli snodi esegetici e teologici di Rm allo stato attuale maggiormente discussi. Perché Paolo ha scritto Rm? Per presentarsi con una lettera di raccomandazione o per essere aiutato nella sua prossima missione verso la Spagna? Per difendersi dalla calunnia cui fa cenno in 3,8 oppure per rispondere al problema sollevato dai forti e dai deboli in materia di norme alimentari?

A questa prima domanda relativa alle *occasions for Romans*, P. risponde notando come nessuna delle ipotesi finora formulate offra un paradigma adeguato su cui ciascuna pagina dello scritto riposi in maniera adeguata, spiegando la grandiosità e la complessità del testo. In tal modo vengono giustamente prese le distanze dalla tendenza del *Romans Debate* inaugurato da Donfried a legare la lettera alla situazione socio-storica in cui si dibattevano le chiese domestiche di Roma. A tal proposito nei cc. 1 e 7, P. offre uno spaccato interessantissimo in cui spiega come retorica ed epistolografia vanno tenute insieme, senza che sia mai davvero lecito scindere il testo scritto tramite lettera dalla sua proclamazione in assemblea, retoricamente disposta sulla base di una chiara strategia persuasiva, al punto che si può senz'altro parlare in maniera più opportuna di una «retorica epistolare», in cui discorso e scrittura mostrano molte più interconnessioni di quanto si sia disposti a concedere. Si pensi ai numerosi *verba dicendi*, allo stile diatribico con interlocutore fittizio, all'ampio utilizzo di litoti, antanaclasi e ossimori. A questo livello emerge la portata kerigmatica del testo, che si presenta anzitutto come una proclamazione assembleare del Vangelo con tanto di lettura pubblica e ascolto ecclesiale. Il c. 7, oltre che metodologico, conduce altresì P. a prendere posizione rispetto all'identificazione della *propositio* che regge la sezione di Rm 5-8, da lui collocata con buone ragioni in 5,1-2 piuttosto che in 5,20-21.

Da questo aspetto primario ne deriva un secondo: la strategia di Rm è inclusiva, orientata come è ad affrontare la totalità delle questioni e non solo un singolo aspetto situazionale. A tenere banco è sempre la proclamazione kerigmatica del Vangelo, alla cui luce trovano poi risposta alcune problematiche che agitano i credenti di Roma. Sono due in particolare le sezioni dedicate a tali discussioni. Nel c. 2 si affronta l'infamante calunnia di 3,8: predicando la non necessità di os-

servare la Legge mosaica e la sua fine ormai sopraggiunta, Paolo scantonerebbe nell'insegnamento del male. Nel c. 10 la disamina riguarda il conflitto tra forti e deboli circa le norme alimentari da tenere durante i pasti comunitari. In entrambi gli studi P. mostra bene il nesso che intercorre tra contingenza storica e posta in gioco teologico-pastorale-spirituale, evidenziando con ragione come l'apostolo, lungi dal lasciarsi intrappolare all'interno delle situazioni, che pure affronta, salga invece sempre di livello, preferendo invitare alla considerazione relativa alla natura del suo Vangelo, indistintamente rivolto a tutti gli esseri umani, Giudei e Gentili, a prescindere dalla loro appartenenza etnica. Contro ogni indebita semplificazione-identificazione dei forti con gli etno-cristiani e dei deboli con i giudeo-cristiani, P. sottolinea la trasversalità delle posizioni e le loro valenze etico/emiche, rispetto alle quali l'apostolo prende una posizione che gli permette di schierarsi non in uno dei due campi contrapposti, ma di tracciare un percorso per entrambi che li introduca più profondamente nella logica del regno di Dio, che se da un lato non è questione di cibo o di bevande (come giustamente sostengono i forti), dall'altro non permette neppure che si sacrifichi sull'altare dei propri convincimenti e delle proprie ortodossie anche un solo fratello per il quale Cristo è morto.

Se i cc. 1 e 7 sul legame tra epistolografia e retorica delineano l'orizzonte metodologico all'interno del quale muoversi, e i cc. 2 e 10 la situazione socio-storica soggiacente, P. non rinuncia affatto a entrare in dialogo con molti noti *scholars* contemporanei riguardo i punti teologici di maggiore discussione. Dalla soteriologia alla cristologia, dalla visione della Legge all'antropologia.

Nei cc. 3 e 9 l'indagine verte sulla soteriologia di Rm. Quale nesso tra Vangelo e salvezza? Tra giustizia di Dio e agire dell'uomo? Cosa ritenere circa il ruolo del Cristo in vista della salvezza dei credenti? Nel c. 5 P. affronta il difficile tema della Legge in Rm. A differenza di Gal, in cui la Legge è qualificata in termini fortemente negativi, in Rm la questione si fa più complessa, visto che sembra che si oscilli tra attestati positivi e dichiarazioni critiche. Quale legame tra Legge e Vangelo? La Legge permane, è indifferente o appartiene al passato dell'umanità senza Cristo? Come interpretare il nesso tra Legge, Peccato e Io nel drammatico testo di Rm 7? Per rispondere a questi interrogativi, bisogna anzitutto chiarire la diversità dei destinatari: gentili che non conoscono la Legge, ma che vogliono sottomettersi (Gal); credenti in Cristo di origine sia giudaica che gentile, conoscitori della Legge (Rm). A questi ultimi l'apostolo parla in maniera ora positiva ora negativa della Legge, mentre le «opere della Legge» andrebbero comprese non come le opere richieste dalla Legge, ma piuttosto come le «tradizioni dei Padri» (Gal 1,14). Queste ultime sarebbero poi alla base del conflitto tra i forti e i deboli a proposito delle norme alimentari.

Ai numerosi interrogativi esegetici posti da Rm 7, P. pensa di poter in parte rispondere recuperando nel suo c. 8 dati incrociati che provengono dalla tragedia di Medea e dalla *Poetica* di Aristotele. Se la storia di Medea era ben nota nel mondo greco-romano, in particolare a Corinto, luogo in cui essa era ambientata e rappresentata a teatro con buona cadenza, luogo da cui – non si dimentichi – Paolo scrive Rm, l'originalità dell'apostolo consiste nel rileggere e applicare il dramma sull'impotenza umana rispetto al male, chiamando in causa la Legge

mosaica, di cui la soverchiante forza del peccato approfitta tanto da spingere l'Io a fare ciò che pure non vorrebbe. Anziché optare con una delle tante identificazioni dell'Io proposte dagli *scholars*, P. dapprima scarta alcune ipotesi (su tutte l'insostenibile io autobiografico di Paolo) salvo poi offrire una soluzione che tenga conto da un lato dello stile tragico e dall'altro della progressione dell'argomentazione: se all'inizio di Rm 7 l'Io rimanda alla storia di Israele (prima e dopo il dono della Legge), mano a mano che il testo procede esso allarga i suoi confini fino a riguardare l'intera condizione umana, della cui tragicità i credenti in Cristo non sono affatto esenti.

Il c. 6 offre una vasta riflessione sui vari livelli della *mimesis*, da P. intesa come conformità a Cristo in virtù della potenza dello Spirito Santo, e non come semplice imitazione di livello inferiore o clone di un originale. Al contrario proprio la nozione di conformità insita alla *mimesis* salvaguarda l'unicità di ciascuna persona, la cui vita di fede non consisterà mai nel ripetere in maniera pappagallesca l'originale cristico. La novità del contributo è qui evidente, visto che la maggior parte degli *scholars* non fanno riferimento alcuno a Rm quando affrontano il tema della *mimesis* umana nei confronti del Cristo. P. mostra, invece, molto bene come Rm 8,29-30; 13,14 e 15,7 debbano essere letti in tale direzione. In particolare 15,7 rende palese come il modello cristico emerge nell'argomentazione presentata ai forti e ai deboli: come Cristo ha accolto i credenti nelle chiese domestiche romane, lo stesso sono chiamate a fare tra loro le due parti in conflitto. A questo livello la *mimesis* non deriva dall'autorità del modello originale o da una scelta etica, ma è la naturale conseguenza di una assimilazione/conformità cominciata con la chiamata di Dio in Cristo rivolta a ciascun credente.

Nel c. 4, uno studio sui due frammenti pre-paolini di Rm 1,3b-4a e 3,25-26a, permette a P. di recuperare due dimensioni di non secondaria importanza. La prima, di carattere metodologico, insiste sull'importanza che la critica delle forme continua ad avere ai fini dell'interpretazione. La sincronia non può mai trascurare quanto di buono viene dalla diacronia. Anzi solo l'integrazione tra le due metodiche permette di ottenere solidi risultati. La seconda, a impronta teologica, consente di evidenziare la centralità del Cristo all'interno dell'argomentazione complessiva. Dimensione talvolta trascurata in numerose interpretazioni contemporanee della lettera, maggiormente attratte da temi di più ampia discussione. Il silenzio cristologico è solo quantitativo, mentre non corrisponde alla menzione di Lui (1,3b-4a; 3,25-26a) e del suo Vangelo (1,16) in punti nevralgici dell'argomentazione.

Un ultimo accenno al c. 9, ripresa e ampliamento di una conferenza su Rm 9-11 tenuta presso la Facoltà Teologica di Barcellona nel 2017. Come spiegare le affermazioni apparentemente inconciliabili di Rm 9,6 e 11,26? Se non tutto Israele è Israele, cosa significa che alla fine tutto Israele sarà salvato? P. riconosce che si tratta di un pantano, da cui è possibile provare a uscire solo grazie all'aiuto essenziale che viene dalla retorica e dalla conoscenza delle forme dell'esegesi paolina dell'AT. Queste mostrano come non sia possibile parlare di due vie di salvezza – una per Israele e una per i credenti in Cristo – ma di un unico piano all'interno del quale trova spazio tanto l'unicità della salvezza in Cristo quanto l'imperscrutabilità delle vie di Dio.

Il volume è ottimo sotto tutti gli aspetti e fa onore all'esegesi italiana. P. ha davvero le mani in pasta, conosce la letteratura su Paolo come pochi, è aggiornatissimo. Nel corso del tempo i suoi giudizi esegetici sono diventati sempre più ponderati e precisi. Si documenta a fondo sulle altrui posizioni, le rispetta, salvo poi proporre soluzioni personali espone in maniera chiara e precisa, ottime sotto tutti i punti di vista, dall'esegetico al teologico, dal retorico al socio-storico. Il suo volume permette di entrare nel vasto mondo di Rm dalla porta principale e ha il grande merito di condurre con maestria il lettore nel cuore dell'agone esegetico-teologico contemporaneo. Personalmente ho goduto della lettura di questa sua ultima fatica. Spero possano fare lo stesso in tanti altri, colleghi e studenti. E questa volta non più solo italiani, visto che l'eccellente impiego della lingua inglese, permetterà a un pubblico sempre più vasto e internazionale di conoscere la produzione di uno dei fiori all'occhiello dell'esegesi italiana.

Pasquale Basta
Pontificia Università Urbaniana
Via Urbano VIII, 16
00165 Roma
donpasqualebasta@gmail.com

LIBRI RICEVUTI

- BASTA P., *Seconda Lettera ai Corinzi. Un apostolato a misura di Dio* (Collana Biblica), EDB, Bologna 2021, p. 199, cm 21, € 20,00, ISBN 978-88-10-22190-7.
- BORGHI A.M., *Il vanto nella lettera ai Romani, Un profilo dell'identità credente* (Dissertatio. Series Mediolanensis), Glossa, Milano 2021, p. XII-337, cm 24, €, ISBN 978-88-7105-469-8.
- DE VIRGILIO G., *Vangeli sinottici e Atti degli apostoli. Tradizione, redazione, esegesi, teologia*, Edusc, Roma 2021, p. 586, cm 25, € 38,00, ISBN 978-88-8333-955-4.
- FERRARI M., *Canti per ritornare. I Salmi delle salite come cammino spirituale* (Orizzonti Biblici. Nuova Serie), Cittadella, Assisi 2021, p. 349, cm 21, € 16,90, ISBN 978-88-308-1788-3.
- GANZEL T., *Ezekiel's Visionary Temple in Babylonian Context* (BZAW 539), de Gruyter, Berlin-Boston, MA 2021, p. VIII-183, cm 23, € 86,95, ISBN 978-3-11-074067-7; e-ISBN (PDF) 978-3-11-0740-84-4; e-ISBN (EPUB) 978-3-11-074099-8; ISSN 0934-2575.
- GARGIULO M., *Il profumo di Abramo. Interpretazione ebraiche e cristiane*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2021, p. 225, cm 21, € 18,00, ISBN 978-88-922-2621-0
- LÉON DUFOUR X., *Dizionario di Teologia Biblica*, EDB, Bologna 2021, p. 742, cm 24,5, € 60,00, ISBN 978-88-10-23117-3.
- MANZI F. (ed.), *Come soffia lo Spirito. Lo stile dello Spirito Santo nella Chiesa e nel mondo*, Ancora, Milano 2021, p. 237, cm 21, € 24,00, ISBN 978-88-514-2433-6.
- MASCILONGO P. – LANDI A., «Tutto ciò che Gesù fece e insegnò». *Introduzione ai Vangeli sinottici e agli Atti degli Apostoli* (Graphé 6), Elledici, Torino 2021, p. 406, cm 22, € 24,00, ISBN 978-88-01-04714-1.
- MEYER D., *Dov'è Caino, tuo fratello? Un dialogo antico tra giudaismo e cristianesimo* (Parola di Dio. Seconda Serie), San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2021, p. 208, cm 21, € 18,00, ISBN 978-88-922-2622-7.
- PAGANI I., «Si compia la Scrittura». *I rimandi al compimento della Scrittura pronunciati da Gesù in Gv 13-17* (AnBib 232), Gregorian & Biblical Press, Roma 2021, p. 313, cm 23, € 38,00, ISBN 979-1-259-86000-2.
- PRIOTTO M., *L'itinerario geografico-teologico dei patriarchi di Israele (Gen 11-50)*, (SBF.Analecta 90), Edizioni Terra Santa, Milano 2021, p. 407, cm 24, € 44,00, ISBN 978-886240-947-6.
- ROMANELLO S., *Una parola che edifica (cfr. 2Cor 12,19). Saggi sulla dimensione retorico-pragmatica delle lettere paoline* (Biblica 10), Glossa, Milano 2021, p. 332, cm 23, € 15,00, ISBN 978-88-7105-465-0.
- STANDAERT B., *Il quarto Vangelo. Un approccio letterario, storico-teologico e interreligioso*, EDB, Bologna 2021, p. 277, cm 24, € 37,00, ISBN 978-88-10-20673-7.
- TOSATO A., *The Catholic Statute of Biblical Interpretation*, Gregorian & Biblical Press, Rome 2021, p. 116, cm 21, € 18,00, ISBN 978-88-7653-734-9.

UNSOOK RO J. – EDELMAN D., *Collective Memory and Collective Identity. Deuteronomy and the Deuteronomistic History in their Context* (BZAW 534), de Gruyter, Berlin-Boston, MA 2021, p. XIII-466, cm 23, € 89,95, ISBN 978-3-11-071508-8, e-ISBN (PDF) 978-3-11-071510-1; e-ISBN (EPUB) 978-3-11-071520-0; ISSN 0934-2575.

LEONARDO BECCHETTI - ELISABETTA TRIPODI

Cambiare il mondo

Prefazione di Enrico Zaninotto

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



«CATTEDRA DEL CONFRONTO»

pp. 104 - € 10,00

EDB Edizioni
Dehoniane
Bologna

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

www.dehoniane.it

MICHELE DOSSI

Il santo proibito

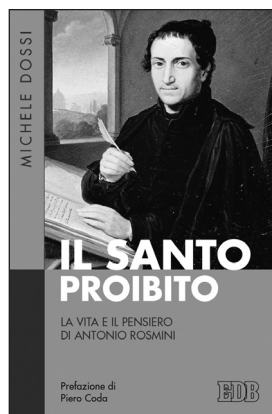
La vita e il pensiero di Antonio Rosmini

Prefazione di Piero Coda

Edizione aggiornata

Il libro si propone di raccontare la storia di Antonio Rosmini, il prete di Rovereto vissuto nella prima metà dell'Ottocento noto soprattutto come filosofo e fondatore religioso. La Chiesa cattolica ne riconosce oggi la grandezza, ma sulla sua vita e su quella dei suoi discepoli pesarono a lungo le proibizioni e le condanne ecclesiastiche che coinvolsero alcuni aspetti del suo pensiero.

Chi era quest'uomo ammirato per la sua intelligenza straordinaria e per la sua semplicità di vita altrettanto fuori dal comune? Che cosa pensava e che cosa aveva scritto di tanto pericoloso? E come mai oggi è considerato un santo da quella stessa Chiesa che a lungo lo ha messo al bando?



«FEDE E STORIA»

pp. 144 - € 15,00

EDB Edizioni
Dehoniane
Bologna

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

www.dehoniane.it

LUIGI PELLEGRINO

Raccontami la speranza

Il metodo autobiografico nei percorsi pastorali

Prefazione del card. Marcello Semeraro

Due aspetti si intrecciano continuamente nelle pagine del libro. Il primo sottolinea la rilevanza del metodo nell'azione pastorale e il valore teologico della narrazione e dell'ascolto delle persone e delle comunità. Il secondo offre una rilettura narrativa ancorata alla vita e alla storia dell'autore.

Il testo può essere letto nella sua totalità, incrociando i due livelli che si alternano secondo tappe successive, ma anche tenendoli separati e considerandoli in momenti distinti.



«FEDE E ANNUNCIO»

pp. 120 - € 12,00

EDB Edizioni
Dehoniane
Bologna

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

www.dehoniane.it

MIRKO PETTINACCI (CUR.)

Prendersi cura

Ricerche e riflessioni in tempo di fragilità

Il nostro modo di stare con gli altri nel mondo è intimamente connesso con la cura che abbiamo ricevuto e con quella che riserviamo agli altri per conservare la vita, farla fiorire e riparare le ferite provocate dalla fragilità e dalla vulnerabilità. L'essenzialità del tema si svela nella molteplicità degli aspetti in cui si manifesta: l'attenzione all'esperienza essenziale di ciò che abbiamo ricevuto e

che doniamo, la modalità generativa originaria delle relazioni umane; la cura considerata nelle diverse articolazioni empiriche in cui si realizza, negli atteggiamenti fondamentali che essa ispira, nella ricchezza dei significati che richiama in molteplici ambiti disciplinari (antropologico, etico, ontologico, teologico, spirituale).



«ECHI TEOLOGICI»

pp. 192 - € 19,00

EDB Edizioni
Dehoniane
Bologna

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

www.dehoniane.it

LUIS GONZÁLEZ-CARVAJAL

Il Credo spiegato ai cristiani un po' scettici

L'autore racconta che una fedele, prestando forse per la prima volta attenzione alle parole del Credo, era giunta alla conclusione che non credeva veramente neppure alla metà degli articoli di fede che venivano pronunciati. «Non è difficile immaginare quelli che la inquietavano: "Credo in Dio Padre onnipotente" e allora Auschwitz e Hiroshima? "Creatore del cielo e della terra" e il Big Bang e l'evoluzionismo?».

I destinatari del libro sono tutti coloro a cui accadrebbe la stessa cosa se smettessero di recitare il Credo «con il pilota automatico». Quindi tutti i credenti, perché chi non è almeno un po' scettico coi tempi che corrono?



«LAPISLAZZULI»

pp. 192 - € 15,00

EDB Edizioni
Dehoniane
Bologna

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

www.dehoniane.it

MARCO BERNARDONI

Scenari dalla fine del mondo

Teologia e scienza
nell'opera di Robert John Russell

Nella seconda metà del Novecento, il mondo protestante anglosassone vede la teologia e le scienze naturali spingersi oltre le diffidenze reciproche per superare il fossato dei due «magisteri paralleli» e non comunicanti.

Il fisico e teologo statunitense Robert John Russell elabora una metodologia di «interazione mutua e creativa» tra teologia e scienza. Il volume illustra criticamente il suo tentativo, evidenziandone il contesto storico-culturale e gli aspetti più promettenti.



«STUDI E RICERCHE»

pp. 168 - € 15,00

EDB Edizioni
Dehoniane
Bologna

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

www.dehoniane.it