

Gesù apocalittico nel Vangelo di Marco

Il tentativo di indagare il contributo della letteratura neotestamentaria al più ampio fenomeno dell'apocalittica giudaica si scontra con la difficoltà preliminare di definire che cosa l'apocalittica sia. Mentre dalla seconda metà degli anni '70 si è discusso molto sul genere letterario «apocalisse», pervenendo alla celebre e ancora autorevole definizione offerta nel 1979 dal gruppo di ricerca della *Society of Biblical Literature* guidato da John J. Collins,¹ la questione di cosa si debba intendere per «apocalittica» o «apocalitticismo», secondo il termine più diffuso in ambito anglofono, non ha ricevuto la stessa attenzione, rimanendo pertanto alquanto elusiva.

Si conviene per lo più che con il concetto di apocalittica/apocalitticismo ci si riferisce a una visione del mondo, a un particolare insieme di concezioni che si riscontrano frequentemente nei testi ascrivibili al genere «apocalisse» – che pertanto rimane un riferimento primario per il concetto di apocalittica –, pur essendo diffuse anche in testi di genere letterario differente, com'è il caso di numerosi testi qumranici, ad es. la *Regola della comunità* o il *Rotolo della guerra*.² Secondo Collins, gli aspetti distintivi della visione del mondo apocalittica sono la maggiore importanza (rispetto alla letteratura biblica) attribuita ad agenti

¹ «An apocalypse is a genre of revelatory literature with a narrative framework, in which a revelation is mediated by an otherworldly being to a human recipient, disclosing a transcendent reality which is both temporal, insofar as it envisages eschatological salvation, and spatial insofar as it involves another, supernatural world» (J.J. COLLINS, «Introduction: Towards the Morphology of a Genre», in *Semeia* 14[1979], 2). Vedi inoltre la recente discussione in J.J. COLLINS, «Introduction: The Genre Apocalypse Reconsidered», in ID., *Apocalypse, Prophecy, and Pseudepigraphy: On Jewish Apocalyptic Literature*, Grand Rapids, MI 2015, 1-20.

² Vedi inoltre G. BOCCACCINI, *Il medio giudaismo*, Genova 1993, 87-121, per l'ulteriore accezione di «apocalittica» come tradizione ideologica unitaria a partire da una medesima idea generativa, ovvero l'origine superumana del male, che porta a differenziare la tradizione enochica da testi ideologicamente differenti come il libro di Daniele o le apocalissi proto-rabbiniche di *4Esdra* e *2Baruc*. In questo contributo mi limiterò a esaminare il Vangelo di Marco (e il messaggio di Gesù) dal punto di vista della congruenza con l'apocalittica nel senso di visione del mondo, senza affrontare il ben più complesso problema della sua eventuale appartenenza a una tradizione ideologica specifica.

soprannaturali e a un mondo che trascende quello attuale, l'idea che la corruzione del mondo presente sia l'effetto dell'azione di potenze angeliche ribelli e, insieme, l'assicurazione che tale stato di cose non è destinato a durare, in quanto al veggente sono stati rivelati il futuro giudizio divino sugli angeli ribelli e sui peccatori, e la reintegrazione *post mortem* degli eletti.³

La voce «Apocalypticism» nella recentissima *T&T Clark Encyclopedia of Second Temple Judaism*, cita come caratteristici i seguenti aspetti: la credenza che Dio riveli i propri piani e segreti attraverso sogni, visioni e visite angeliche; la consapevolezza circa l'esistenza di realtà e forze spirituali che hanno il potere di influenzare e modificare le realtà terrene; la periodizzazione della storia e la collocazione del veggente al varco tra l'ordine presente e quello futuro in cui gli è concesso di scrutare; le profezie *ex eventu*; l'affermazione della piena sovranità di Dio sulle potenze che sembrano sfidarlo e la visione deterministica della storia che talvolta ne deriva; la prospettiva dualista che vede il cosmo come campo di battaglia tra forze del bene e forze del male, sotto il controllo divino; l'impotenza degli esseri umani a redimere il presente stato di cose e la conseguente speranza in un prossimo e definitivo intervento di Dio.⁴

In questo contributo, intendo illustrare come il Vangelo di Marco sia profondamente permeato da una visione del mondo apocalittica, e nel fare ciò cercherò di valutare in che misura essa sia radicata nell'apocalitticismo del Gesù storico. Per svolgere questa indagine, prenderò come punti di riferimento quattro macro-temi ricorrenti (anche se non sempre compresenti) nella letteratura giudaica di stampo apocalittico: rivelazioni celesti, dualismo cosmico, escatologia, messianismo.

Rivelazioni celesti

Cominciamo il nostro sondaggio da quella che, per definizione, è la componente essenziale della *Weltanschauung* apocalittica: la rivelazione dei misteri celesti. Tale aspetto, la cui centralità è stata da tempo riconosciuta rispetto alle apocalissi letterarie, ancora fatica a ricevere

³ Cf. J.J. COLLINS, «Wisdom, Apocalypticism, and Generic Compatibility», in ID., *Seers, Sibyls and Sages in Hellenistic-Roman Judaism*, Leiden 1997, 385-404 e 390-391.

⁴ L.L. JOHNS, «Apocalypticism», in D.M. GURTNER – L.T. STUCKENBRUCK (edd.), *T&T Clark Encyclopedia of Second Temple Judaism*, London-New York 2020, vol. 2, 40-42.

la stessa attenzione dei temi di carattere escatologico allorché si tratta di valutare l'incidenza dell'apocalittica sui vangeli o sul Gesù storico.⁵ Benché il Vangelo di Marco non possa evidentemente essere considerato un'apocalisse quanto al genere letterario (nemmeno rispetto al c. 13) e non si riscontrino in esso le forme letterarie classiche con cui nella letteratura apocalittica vengono veicolate le rivelazioni celesti (sogni, visioni estese e dettagliate, il cui significato viene decifrato da un *angelus interpres*), le esperienze di rivelazione e l'accesso speciale alla conoscenza dei misteri celesti rivestono nondimeno grande importanza nel racconto marciano.

In primo luogo, è l'intera vicenda terrena di Gesù ad apparire come rivelazione nella misura in cui si dispiega lungo un arco narrativo-cristologico che va dalla teofania del battesimo nel Giordano con lo squarciarsi dei cieli (Mc 1,10-11) alla teofania ironica e *per absentiam* del battesimo nella morte (cf. 10,38-39) con lo squarciarsi della volta celeste rappresentata sul velo (esterno) del santuario (15,33-39),⁶ passando per lo squarcio prolettico che la trasfigurazione apre sull'identità di Gesù quale Figlio di Dio, sulla sua futura venuta gloriosa quale Figlio dell'uomo e sulla venuta del regno di Dio in potenza (Mc 8,38-9,9). In tutti e tre i casi l'evangelista rappresenta una scena di rivelazione volta a disvelare l'identità di Gesù a vari personaggi (Gesù, tre discepoli, il centurione) e al lettore/uditore del racconto. Ma sono soprattutto i primi due episodi, battesimo e trasfigurazione, a esibire la presenza di tipici motivi apocalittici.

L'immagine dell'apertura dei cieli è un *topos* ricorrente nelle visioni apocalittiche: nel libro di Ezechiele essa introduce la celebre visione del trono-carro celeste (Ez 1,1: «i cieli si aprirono ed ebbi visioni divine»), fondamentale per la successiva letteratura mistica giudaica; nel

⁵ B.E. REYNOLDS – L.T. STUCKENBRUCK (edd.), *The Jewish Apocalyptic Tradition and the Shaping of the New Testament*, Minneapolis, MN 2017, 5.

⁶ Cf. A. YARBRO COLLINS, *Vangelo di Marco* (Commentario Paideia), 2 voll., Torino 2018-2019, II, 1191-1198. Come rileva la studiosa, il parallelismo tra lo squarciarsi dei cieli in Mc 1,10 e lo squarciarsi del velo in Mc 15,38 (e la lettura teofanica priva di connotazioni anti-templari che ne consegue) potrebbe reggersi anche qualora l'evangelista avesse inteso riferirsi al velo interno che proteggeva il santo dei santi, dal momento che secondo Flavio Giuseppe anche il tabernacolo costruito nel deserto era un'imitazione del cielo (*Ant.* 3,123). Nondimeno, ritengo più plausibile, alla luce della chiarissima inclusione letteraria formata dai due passi, che la cortina di 15,38 fosse quella esterna, sulla quale «era rappresentata tutta la volta celeste a eccezione dei segni dello zodiaco» (*Bell.* 5,214); cf. D. ULANSEY, «The Heavenly Veil Torn: Mark's Cosmic "Inclusio"», in *JBL* 110(1991), 23-25. Su Mc 15,33-39 come teofania negativa, vedi *infra*, nota 22.

Testamento di Levi un angelo invita a Levi ad entrare nei cieli (cf. la visione della porta aperta nel cielo in Ap 4,1) così da rivelare i misteri divini agli uomini (cf. *T. Levi* 2,6.10), mentre nell'*Apocalisse siriana di Baruc* l'apertura dei cieli viene associata – dopo un rapidissimo accenno a un'esperienza visionaria – a un potenziamento soprannaturale di Baruc e all'udirsi di una voce celeste (2*Bar* 22,1: «si aprirono i cieli e vidi e mi fu data potenza e si udì una voce dalle altezze»). Proprio questi ultimi due passi presentano interessanti punti di contatto con il racconto di Marco, dal momento che per il Gesù marciano è con l'apertura dei cieli e la concomitante dichiarazione della voce celeste che avviene la rivelazione della sua identità di Figlio di Dio messianico e, soprattutto, la sua abilitazione ad agire nella potenza dello Spirito Santo (cf. 1,12; 3,29; 5,30) e a rivelare ai discepoli il «mistero del regno di Dio» (4,11).

Quanto alla trasfigurazione, lo splendore soprannaturale delle vesti di Gesù (Mc 9,3) richiama da vicino «l'abito di gloria» dei giusti e degli eletti in 1*En* 62,15 (cf. le «vesti candide» in Ap 4,4; 6,11; 7,9), le «vesti di gloria» con cui viene rivestito Enoc in 2*En* 22,8 e la metamorfosi gloriosa sperimentata dai giusti in 2*Bar* 51,3 («il loro splendore sarà glorificato con mutamenti e la somiglianza del loro volto si convertirà nella luce della loro bellezza, perché possano e prendere e ricevere il mondo che non muore»), e più in generale il motivo della luminosità simile a quella del sole e delle stelle che si riverbera sui santi, gli eletti e i giusti in vari testi apocalittici (cf. Dn 12,3; 1*En* 38,4; 58,3; 104,2; 108,12-15; 4*Esd* 7,97; 7,125; Mt 13,43), come anche il candore simile alla neve che caratterizza l'aspetto sfolgorante di Dio e degli angeli (cf. Dn 7,9; 10,6; 1*En* 14,20-21; 71,1; Mc 16,5; Mt 28,3).

Se a ciò si somma la presenza in scena di due personaggi che si credeva fossero stati esaltati al cielo senza «gustare la morte» (cf. Mc 9,1; 4*Esd* 6,25-26), quali Elia (2*Re* 2,11)⁷ e Mosè (*Ant.* 4,326, nonostante Dt 34,5), è chiaro che il brano marciano intende rivelare la (futura) trasformazione di Gesù nella condizione gloriosa propria degli esseri

⁷ Va tuttavia osservato che nel caso dell'apparizione di Elia l'evangelista gioca su un doppio registro, avendo egli stabilito all'inizio del racconto, come pure nel seguito immediato del nostro brano (Mc 9,9-13), l'identità di Giovanni il Battista quale *Elia redi-vivus*, sicché la presenza di Elia in Mc 9,4 può effettivamente essere letta in filigrana come un'apparizione del Battista (cf. C.K. ROTHSCCHILD, *Baptist Traditions and Q* (WUNT 2.190), Tübingen 2005, 136-137), il quale, diversamente da Elia, è pervenuto al mondo celeste *gustando* la morte (Mc 6,14-29), preparando in tal modo quella via verso la gloria attraverso la sofferenza che dovrà battere anche il Figlio dell'uomo (Mc 9,12-13).

celesti (risorti, esaltati o angelici che siano), e in special modo – alla luce di Mc 8,38 e 9,9 – in quella del Figlio dell'uomo angelico della tradizione danielico-enochica, analogamente alla trasformazione angelica subita da Enoc in *1En* 71,11-14 («tutto il mio corpo si sciolse, il mio spirito si trasformò [...]. Quell'angelo venne presso di me e con la sua voce mi salutò e mi disse: "Tu sei il Figlio dell'uomo, che sei stato generato per la giustizia [...]"») e *2En* 22,9-10 («Michele mi spogliò delle mie vesti e mi unse di olio benedetto [...]. Guardai me stesso e fui come uno dei Gloriosi e non c'era differenza d'aspetto»).

Tanto in occasione del battesimo quanto della trasfigurazione, Gesù è rappresentato come destinatario e al tempo stesso oggetto della rivelazione divina. Naturalmente in Mc 9,2-8 i beneficiari della rivelazione sono Pietro, Giacomo e Giovanni, ma è chiaro che lo stesso Gesù, oltre a dialogare con Elia e Mosè, sperimenta nel proprio corpo la temporanea trasformazione nella sua futura condizione celeste gloriosa – trasformazione che egli avrebbe potuto benissimo descrivere in prima persona con parole analoghe a quelle pronunciate da Enoc nel passo appena citato. Vi sono tuttavia nel racconto di Marco alcuni brani in cui è Gesù a rivelare ai discepoli determinate conoscenze di origine soprannaturale. È il caso dei due principali discorsi presenti nel vangelo: il discorso in parabole (Mc 4) e il discorso escatologico (Mc 13). Riguardo a quest'ultimo, si può considerare implicito, a livello narrativo, che tutti gli eventi del dramma escatologico predetti da Gesù (cf. Mc 13,23) siano stati da lui appresi attraverso una rivelazione celeste (come fa intendere anche la precisazione in Mc 13,32 circa i limiti di tale conoscenza rivelata, limiti che Gesù condivide con gli angeli). Che Gesù godesse di tali esperienze rivelatorie è infatti qualcosa di cui il lettore/uditore di Marco è a conoscenza fin dal racconto del battesimo e che pertanto non necessita d'essere esplicitato.

Particolarmente rilevante, da questo punto di vista, è il discorso in parabole. Qui, infatti, vi sono tracce chiarissime dell'impiego di un linguaggio di rivelazione da parte di Gesù, segnatamente in Mc 4,11 (ὅμιν τὸ μυστήριον δέδοται τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ: ἐκείνοις δὲ τοῖς ἕξω ἐν παραβολαῖς τὰ πάντα γίνεται) e 4,22 (οὐ γὰρ ἐστὶν κρυπτὸν ἐὰν μὴ ἴνα φανερωθῆ, οὐδὲ ἐγένετο ἀπόκρυφον ἀλλ' ἵνα ἔλθῃ εἰς φανερόν). Come ha osservato Joel Marcus, il «mistero del regno di Dio»⁸ rivelato ai disce-

⁸ Cf. l'espressione *raz nihyeh*, «il mistero che sarà» in 1QS 11,3-4: «Poiché dalla sua conoscenza ha aperto la sua luce, e i miei occhi hanno contemplato le sue meraviglie, e la luce del mio cuore il mistero futuro e quello presente»; cf. 1Q27 fr. 1 col. I 3-4; 4Q416 fr. 2 col. I 5-6. Vedi la discussione in YARBRO COLLINS, *Vangelo di Marco*, I, 420-421.

poli riguarda «the strange coexistence of the new and old ages»⁹ comunicata nella parabola del seme e dei terreni (4,3-9) e nella sua interpretazione (4,13-20), per cui il nuovo mondo del regno di Dio ha già iniziato a farsi strada, seppur nascostamente, nel mezzo del vecchio mondo con tutte le sue infruttuose preoccupazioni materiali, tribolazioni e, soprattutto, l'azione disturbatrice di Satana.

La certa manifestazione del regno, già segretamente presente, di cui trattano le due parabole del seme che cresce da sé e del granello di senape (4,26-32), rappresenta la speciale conoscenza rivelata riservata ai discepoli e (temporaneamente) preclusa invece agli ἐκείνοι δὲ οἱ ἔξω (cf. in *1En* 48,6-7 e 62,7 il tema del nascondimento del Figlio dell'uomo, la cui conoscenza salvifica è stata rivelata dalla sapienza divina solo agli eletti), ma alla quale gli stessi discepoli devono prestare la massima attenzione e cura (4,24) per non rischiare di vanificarla, finendo essi stessi tra «quelli di fuori» a cui sarà tolto anche quello che hanno (4,25). Anche in questo caso, come in *Mc* 13, non si dice che la conoscenza speciale data ai discepoli sia stata prima rivelata a Gesù. Piuttosto, come ha osservato Leslie Baynes, in *Mc* 4 è Gesù stesso ad agire «as the supernatural revealer, functioning much like an *angelus interpretis*»,¹⁰ utilizzando il genere della parabola (*mashal*) in senso apocalittico (cf. *4Esd* 8,1-3; 8,41 e le tre «parabole» del *Libro delle parabole di Enoc: 1En* 38-44; 45-57; 58-69), di cui egli stesso fornisce l'interpretazione allegorica.

Ora, in che misura possiamo ritenere che questo aspetto apocalittico del Gesù marciano rifletta un tratto caratteristico dell'apocalitticismo del Gesù storico? A mio parere è molto difficile valutare la storicità della teofania battesimale e della trasfigurazione. Entrambi gli episodi costituiscono degli snodi essenziali all'interno della cristologia narrativa marcana. Salvo rare eccezioni,¹¹ il parere degli studiosi cir-

⁹ J. MARCUS, *Mark 1-8: A New Translation with Introduction and Commentary* (AncB), New York 2000, 297.

¹⁰ L.A. BAYNES, «Jesus the Revealer and the Revealed», in REYNOLDS – STUCKENBRUCK, *The Jewish Apocalyptic Tradition*, 15-30, qui 17. Un altro passo che potrebbe riflettere una concezione di Gesù quale rivelatore angelico è *Mc* 13,32. Se poi avesse ragione Rudolf Pesch a ipotizzare che la forma originaria del *logion* parlasse del Figlio dell'uomo anziché del Figlio (cf. R. PESCH, *Il vangelo di Marco. Parte seconda*, Brescia 1982, 463), il detto affermerebbe che neppure il più elevato degli angeli, il Figlio dell'uomo (con cui il Gesù storico non si identificava – vedi infra, «Messianismo» –, ma con cui è concepibile che fosse in un rapporto di comunicazione celeste, cf. *Q* 12,8), è in grado di rivelare il giorno e l'ora del compimento escatologico.

¹¹ A. DESTRO – M. PESCE, *L'uomo Gesù. Giorni, luoghi, incontri di una vita*, Milano 2008, 184-186; P.F. CRAFFERT, *The Life of a Galilean Shaman: Jesus of Nazareth in Anthropological-Historical Perspective*, Eugene, IN 2008, 222-225.

ca la storicità della trasfigurazione è di norma negativo. Naturalmente sarebbe possibile considerare racconti come quello della trasfigurazione (o della tempesta placata o del cammino sul mare) come residui letterari di processi culturali attivati da un certo tipo di figura sociale per la quale i contatti con il mondo sovrumano costituivano un aspetto ordinario e caratteristico della propria attività, come potrebbe appunto essere il caso di un visionario apocalittico. Ma tale prospettiva, pur potendo spiegare come abbiano avuto origine racconti di questo genere, non può però costituire un argomento per concludere che il Gesù storico ebbe delle eccezionali esperienze trasformative che lo videro trascendere in modo clamoroso i limiti della realtà ordinaria *al di fuori* delle sue esperienze di stati alterati di coscienza o di quelle dei suoi discepoli. Al massimo si potrebbe sostenere che i discepoli – praticando essi stessi le forme di contatto con il mondo sovrumano praticate di Gesù – vissero in varie occasioni delle esperienze di stati alterati di coscienza in cui videro Gesù assumere un aspetto glorioso o agire in modo sovrano sulle potenze cosmiche che governano i fenomeni naturali. Ritengo tuttavia che la soluzione più semplice sia considerare tali racconti come prodotti teologici secondari, quand’anche in continuità con effettive esperienze visionarie vissute da Gesù e dai suoi discepoli.

Quanto invece alla teofania battesimale, credo abbia ragione Dunn a reputare poco probabile che dietro al racconto attuale vi sia una tradizione risalente all’insegnamento di Gesù, poiché in tal caso l’esperienza teofanica sarebbe stata narrata in prima persona, come la visione di Lc 10,18.¹² Soprattutto, però, è difficile accogliere come storica la caratterizzazione palesemente messianica della teofania così com’è descritta in Mc 1,10-11 (con le chiare allusioni a Sal 2,7^{LXX}; Is 42,1 e 61,1^{LXX}) o anche nella diversa ma altrettanto messianica versione del *Vangelo degli Ebrei* (*tu es filius meus primogenitus qui regnas in sempiternum*; Girolamo, *Comm. Isa.* II,1-3), che Mauro Pesce, seguendo Enrico Norelli, considera perfino più antica di quella marcana.¹³

Ciò non esclude, tuttavia, che al termine del processo di pentimento ideato da Giovanni, di cui l’immersione rappresentava il momento climattico (senz’altro segnato da profonda tensione emotiva e psicologica), Gesù abbia effettivamente potuto vivere un’esperienza della be-

¹² Cf. J.D.G. DUNN, *Gli albori del cristianesimo, 1: La memoria di Gesù, 2: La missione di Gesù*, 3 voll., Brescia 2006-2007, 415-416.

¹³ Cf. M. PESCE, «Gesù alla ricerca di certezza e le forme di mediazione della divinità nel giudaismo di età ellenistico-romana», in ID., *Gesù e i suoi seguaci. Identità e differenze*, Brescia 2020, 63-111, qui 102-103.

nevolenza divina per il ritorno alla giustizia appena conseguito, e forse anche un'esperienza più forte di tipo estatico attraverso cui sperimentò una vocazione profetica che lo portò a mettersi alla scuola del Battista, anziché tornare alla sua vita di tutti i giorni come la maggior parte dei peccatori battezzati da Giovanni.¹⁴ Del resto, il motivo dello Spirito come forza animatrice dell'azione di Gesù appare sufficientemente radicato nella tradizione evangelica, come attestano – oltre a Mc 1,10-12 – il detto sugli esorcismi nella fonte dei *logia* (Q 11,20), il detto di duplice tradizione sulla bestemmia contro lo Spirito Santo (Mc 3,28-29; Q 12,10) e il detto del *Vangelo degli Ebrei* sullo Spirito Santo che prende Gesù per uno dei capelli trascinandolo sul Tabor (Origene, *Comm. Jo.* I, 12,87). Con tutta la prudenza del caso, si può dunque vedere in Mc 1,10-11 una testimonianza autentica – seppur non più ricostruibile nel suo contenuto originario – di un'esperienza di rivelazione vissuta dal Gesù storico.

Altrettanto complesso è valutare la presenza di un fondamento storico dietro all'affermazione di Mc 4,11-12 sul «mistero del regno» che Dio ha rivelato ai discepoli, celandolo invece agli *outsiders* affinché non si convertano. Marcus ritiene che l'evangelista abbia qui ripreso e adattato un detto tradizionale, il cui contenuto sarebbe affine al detto di Q 10,21.¹⁵ Difficilmente la teologia deterministica del v. 12 può essere attribuita al Gesù storico, mentre la prima parte del detto (specialmente il v. 11a) non appare affatto implausibile sulla bocca di Gesù (sebbene da nessun'altra parte egli impieghi il termine *μυστήριον*) alla luce del detto di Q 10,21 sulla rivelazione ai piccoli (*ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις*) delle cose nascoste ai sapienti, nonché del detto di duplice tradizione sulla futura manifestazione di ciò che è attualmente nascosto (Mc 4,22; Q 12,2).

La testimonianza più chiara e affidabile del fatto che Gesù avesse esperienze visionarie è però il breve detto di tradizione lucana «Io vedevo Satana cadere come la folgore» (Lc 10,18),¹⁶ che si accorda in modo eccellente tanto con l'attività esorcistica di Gesù (e dei discepo-

¹⁴ Vedi, più ampiamente, F. ADINOLFI, *Giovanni Battista. Un profilo storico del maestro di Gesù*, Roma 2021, 143-146.

¹⁵ MARCUS, *Mark 1-8*, 301.

¹⁶ Cf. D.E. AUNE, *La profezia nel primo cristianesimo e il mondo mediterraneo antico*, Brescia 1996, 303-304. Anche la presenza del tradizionale motivo apocalittico del «libro celeste» nel contesto immediato (Lc 10,20) rafforza, a mio parere, l'impressione che il detto sia da intendere non come mero linguaggio figurato per esprimere la fine del potere di Satana, ma come riferito a un'autentica esperienza visionaria vissuta da Gesù.

li: cf. Mc 6,7.13; Lc 10,17-20) quanto con la sua predicazione sul regno di Dio imminente e misteriosamente già in via di realizzazione. Com'è noto, il detto ha un importante parallelo in un passo del *Testamento di Mosè*: «Allora il suo regno si manifesterà in tutta la creazione. E allora il diavolo giungerà alla fine e la tristezza sarà portata via» (*T. Mos* 10,1; cf. 1QM I,5; XVII,5-8; *T. Dan* 5,10-13). L'avvento del regno di Dio comporta la fine del regno di Satana.

Troppo spesso, tuttavia, Lc 10,18 viene letto come testimonianza di un'escatologia già sostanzialmente realizzata. Come scrivono Theissen e Merz: «Gesù è sicuro che tale vittoria sia già avvenuta [...] la potenza del male è fundamentalmente sconfitta».¹⁷ A mio parere si tratta di un'interpretazione eccessiva. Letto nel contesto lucano dell'entusiasmo dei settantadue apostoli per il successo dei loro esorcismi, il detto esprime tutt'al più un'escatologia *in via di realizzazione*. Come osserva John Nolland, «Jesus' exorcisms are impressive enough, but it is not automatically evident that we have in them the exercise of that authority over the demonic world that means the downfall of Satan».¹⁸ Poiché, anzi, Gesù riteneva che il presente fosse il tempo in cui «il regno di Dio soffre violenza» (Q 16,16), è evidente che ai suoi occhi il dominio di Satana non era ancora stato spezzato. Se poi Lc 10,18 viene considerato come un detto originariamente indipendente, allora è perfettamente possibile intenderlo anche in ottica di escatologia futura, ovvero come una visione che Gesù ebbe in qualche momento del passato circa la futura caduta di Satana.¹⁹

¹⁷ G. THEISSEN – A. MERZ, *Il Gesù storico. Un manuale*, Brescia 1999, 320-321.

¹⁸ J. NOLLAND, *Luke 9:21–18,34* (WBC 35B), Dallas, TX 1993, 564. Per Nolland, Gesù avrebbe visto in visione la prossima venuta del regno di Dio, identificandovi lo scopo della sua missione: tale visione stava ora iniziando a realizzarsi attraverso i suoi esorcismi, guarigioni, e il suo annuncio. Alla luce del perdurare dell'azione di Satana nel racconto di Luca-Atti, altri esegeti preferiscono vedere tale caduta come un evento puramente futuro, che si sarebbe verificato al tempo del giudizio finale (J.B. GREEN, *The Gospel of Luke* [NICNT], Grand Rapids, MI 1997, 419) oppure che, con il precipitare di Satana sulla terra, avrebbe innescato la tribolazione finale, analogamente ad Ap 12,7-18 (S. GATHERCOLE, «Jesus' Eschatological Vision of the Fall of Satan: Luke 10,18 Reconsidered», in *ZNW* 94[2003], 143-63).

¹⁹ Una possibilità alternativa, suggeritami da Gabriele Boccaccini e Daniele Minisini, sarebbe di interpretare la visione come riferita a un evento protologico (vedi la caduta di Azazel in *1En* 86,1: «[...] e vidi il cielo, in alto, ed una stella cadde dal cielo [...]»); cf. l'espulsione primordiale di Satana in *Vita Ad. et Ev.* 12-16; *2En* 29,4-5 rec. lunga). In quest'ottica, Gesù avrebbe avuto una visione della caduta di Satana verificatasi nel tempo primordiale, e ne avrebbe tratto ispirazione e rassicurazione per la sua attività presente. In favore di questa interpretazione vi è il fatto che la tradizione giudaica considerava l'espulsione di Satana già avvenuta. Ma potevano esistere anche attese di una sua

Comunque sia, la testimonianza di Lc 10,18 chiude il cerchio delle altre tradizioni precedentemente citate, permettendo di concludere con relativa sicurezza che visioni e rivelazioni celesti giocavano un ruolo importante nell'attività profetica di Gesù e non vi è dubbio che le sue predizioni escatologiche (cf. Mc 9,1; Mt 10,23; Mc 13,2; 13,26-27.28-29; Q 17,24.26-30) avessero origine – oltre che nelle profezie che Gesù ereditò dal Battista – in esperienze personali di contatto con il mondo celeste, verosimilmente in occasione dei suoi ricorrenti momenti di preghiera solitaria.²⁰

Dualismo cosmico

Tutto il Vangelo di Marco appare profondamente informato da quella prospettiva tipica dell'apocalittica giudaica abitualmente denominata «dualismo cosmico», secondo cui il mondo è un campo di battaglia tra forze superumane buone e cattive, con i loro corrispettivi

caduta escatologica: è il caso di Ap 12,7-12, dove Satana viene fatto precipitare da Michele (benché ciò non coincida ancora con la sua fine) in risposta all'assalto del drago nei confronti del Messia e dopo l'esaltazione di questi presso il trono divino, e come tale mal si presta a essere interpretata in ottica protologica (cf. C. KOESTER, *Revelation: A New Translation with Introduction and Commentary* (AncBY 38), New Haven 2014, 550-551), nonostante l'opinione di alcuni interpreti secondo cui avremmo a che fare con un orizzonte atemporale dove tutto è avvenuto da sempre, sicché la caduta primordiale di Satana sarebbe contemporanea al suo assalto al Messia e al sacrificio dell'Agnello. Oltretutto, «Revelation does not assume that defeat in heaven sends the devil to earth for the first time» (*ibid.*, 564). Non si presuppone cioè che fino all'espulsione riferita in 12,9 Satana fosse stato normalmente al proprio posto nella corte celeste. Piuttosto, l'accesso di Satana al cielo – per attaccare il Messia d'Israele e accusare i fedeli – ha l'aria di un tracotante tentativo di usurpazione di potere nella sfera divina, che viene respinto da Michele, e in seguito al quale egli non sarà più in grado di interferire nel mondo celeste e nei piani divini. Questa è anche la fondamentale differenza tra l'espulsione di Satana in Ap 12,7-12 e il mito della discesa dei Vigilanti a cui allude la caduta della stella in 1En 86,1: «Revelation assumes that Satan made an attempt to seize power and therefore was forced out of heaven, while in the Book of Watchers, the angels made a deliberate choice to leave heaven, only to learn that there is no chance of return» (L.T. STUCKENBRUCK, *The Myth of Rebellious Angels Studies in Second Temple Judaism and New Testament Texts*, Tübingen 2014, 304). In ultima analisi, ritengo che ad essere decisiva sia la concezione danielica dei regni terreni con i loro patroni celesti e la «guerra in cielo» che ne consegue (Ap 12,7): tanto per il Gesù storico quanto per l'autore dell'Apocalisse, il dominio imperiale di Roma sulla terra implicava necessariamente che nei cieli le cose non stessero ancora come avrebbero dovuto. La caduta *escatologica* di Satana in Lc 10,18 è la soluzione a questa anomalia.

²⁰ Su questo vedi PESCE, «Gesù alla ricerca di certezza», 90-99.

umani: giusti e peccatori, figli della luce e figli delle tenebre.²¹ L'intero racconto marcano si sviluppa come un prolungato conflitto che vede opporsi, da un lato, Gesù-Figlio dell'uomo, lo Spirito Santo che lo inabita, gli angeli e i discepoli (seppur con cadute e defezioni), e, dall'altro, Satana, gli spiriti impuri e i loro vari strumenti umani: scribi, farisei, autorità gerosolimitane e romane (seppur con eccezioni).²²

Il livello superumano del conflitto è particolarmente evidente nella prima parte del racconto, a partire dall'impossessamento di Gesù da parte dello Spirito, che lo «scaccia» (ἐκβάλλει) nel deserto a ingaggiare la lotta contro Satana, assistito dagli angeli (Mc 1,12-13), per poi proseguire con numerosi scontri esorcistici con demoni e spiriti impuri (1,21-28; 1,32-34.39; 3,11-12; 5,1-20; 7,24-30; 9,14-29; cf. 3,14-15; 6,7.13), i quali riconoscono all'istante il potere divino di cui Gesù è investito (cf. 1,24: «So chi sei: il santo di Dio»; 5,7: «figlio del Dio altissimo»; cf. 1,34).

Come sottolinea Elizabeth Shively, «Mark interprets Jesus' exorcisms as the enactment of a dualistic cosmic battle in which the Spirit-empowered Jesus wages war against Satan to rescue those held captive in Satan's household».²³ Al posto di una battaglia apocalittica tra gli eserciti dei figli della luce e quelli dei figli delle tenebre, come nel *Rotolo della guerra*, «in Mark the kingship of Jesus and the victory of the kingdom of God manifest themselves in the deliverance of the bodies, minds, and souls of individual human beings from the bond-

²¹ Cf. Dn 10,20-21; 12,1; *1En* 10; 15-16; 19-20; 41,8; 54; 69,1-12.26-29; 86-88; 90,20-27; 12,1; *Giub* 10,1-15; 11,5; *T. Levi* 3,3; 19,1; *T. Dan* 6,1-5; *T. Nef* 2,6-7; *T. Aser* 6,4-6; *T. Ben* 6,1; 4Q'Amram^b; 4Q'Amram^f; 1QM; 1QS I,16-III,12; III,13-IV,26; 4QBer^f; 4QBer^a; 11QMelch; CD V,17-19.

²² Vedi «uno degli scribi» in Mc 12,28-34, Giairo «uno dei capi della sinagoga» in 5,22-23.35-43; Giuseppe d'Arimatea «membro distinto del consiglio» in 15,42-46; eventualmente anche il centurione in 15,39, se il suo riconoscimento di Gesù quale Figlio di Dio viene inteso come sincero, anziché – come sarei più incline a ritenere – di tono sarcastico (così D.H. JUEL, *The Gospel of Mark* [IBT], Nashville, TN 1999, 146-147; S. DOWD, *Reading Mark*, Macon 2000, 162), in accordo con gli scherni nei versi precedenti e, soprattutto, con il carattere ironico complessivo della teofania negativa in 15,33-39, dove gli elementi chiave della teofania battesimale e della trasfigurazione si riaffacciano *sub contrario*: presenza di Giovanni/Elia → equivoco su Elia; cieli squarciati → velo squarciato; lo Spirito entra in Gesù → Gesù «spira» (ἐξέπνευσεν); e per l'appunto la voce celeste che dichiara la figliolanza divina di Gesù, sostituita ora dalla dichiarazione sarcastica di un centurione romano.

²³ E.E. SHIVELY, *Apocalyptic Imagination in the Gospel of Mark: The Literary and Theological Role of Mark 3:22-30* (BZNTW 189), Berlin 2012, 81.

age of Satan».²⁴ Nel compiere questa missione, Gesù porta a realizzazione la profezia escatologica del Battista circa l'avvento di un battezzatore in Spirito Santo:

What exactly did John mean by predicting one who would 'immerse' in Holy Spirit? [...] this would mean an action of cleansing. In Mark, the Spirit clearly becomes a player in the drama, from the moment it has descended into Jesus as he comes up out of the water. This is what makes him the hero. The Spirit impels him to go into the wilderness (1.12). One senses then that the Spirit impels Jesus to do everything else that is recounted here. The Spirit of Jesus discerns murmurings (2.8), and it is by the Holy Spirit that Jesus casts out demons, an action which is indeed classified as 'purifying' or 'cleansing' (1.42): anyone who considers Jesus to be casting out demons by means of Beelzebub (Mk 3.30), an unclean spirit, is guilty of blaspheming the pure Holy Spirit, guilty of eternal sin (Mk 3.29). Thus, Jesus is construed as fulfilling the prophecy of John the Baptist, in the Markan narrative, by means of his purifying healings, through which the Holy Spirit removes the uncleanness of demons.²⁵

Seppur in modo più discreto, la dimensione superumana del conflitto è presente anche nella seconda parte del racconto. Opponendosi all'idea che il Figlio dell'uomo intraprenda la via della sofferenza, Pietro sembra essere temporaneamente passato al versante satanico del conflitto cosmico (Mc 8,31-33), defezione che invece appare definitiva nel caso di Giuda, il cui tradimento viene apostrofato da Gesù con parole gravi (14,21), che ne profilano la condanna escatologica.²⁶ Anche il combattimento interiore di Gesù nel Getsemani, con la sua esitazione ad accettare il piano divino – in cui riecheggia il pensare non secondo τὰ τοῦ θεοῦ di Pietro –, lascia intendere la presenza di un'attività satanica (analogamente all'azione tentatrice degli spiriti cattivi da cui mettono ripetutamente in guardia i *Testamenti dei Dodici Patriarchi*). Sul versante positivo, il coinvolgimento superumano si manifesta nella promessa che lo Spirito Santo soccorrerà i discepoli perseguitati (13,11), nella teofania negativa con cui Dio si rivela al momento della

²⁴ A. YARBRO COLLINS, *The Beginning of the Gospel: Probing of Mark in Context*, Minneapolis, MN 1992, 35.

²⁵ J.E. TAYLOR – F. ADINOLFI, «John the Baptist and Jesus the Baptist: A Narrative Critical Approach», in *JSHJ* 10(2012), 247-284.

²⁶ Cf. *IEv* 38,1-2: «Quando [...] i peccatori saranno giudicati, nei loro peccati, e saranno scacciati dalla faccia della terra [...] dove sarà l'abitazione dei peccatori e dove il luogo di riposo di coloro che hanno rinnegato il Signore degli spiriti? Sarebbe meglio per loro se non fossero stati mai generati!».

morte di Gesù (15,38), nell'angelifania al sepolcro (16,5-8) e naturalmente nel grande *denouement* del conflitto in occasione della venuta gloriosa del Figlio dell'uomo insieme agli angeli (8,38; 13,26-27; 14,62).

Il punto più significativo della battaglia cosmica tra Gesù e Satana delineata da Marco è tuttavia un altro: la controversia sugli esorcismi in Mc 3,22-30. È qui, infatti, che mediante l'accostamento tra la doppia parabola della casa e del regno divisi (vv. 23-26) e la parabola dell'uomo forte (v. 27), viene rappresentato nel modo più limpido lo scontro tra un regno di Satana che è ancora forte e saldo (è infatti la palese evidenza, sottesa all'affermazione del v. 26, che Satana in realtà non è affatto «finito» a dimostrare l'assurdità dell'accusa degli scribi secondo cui Gesù scaccerebbe Satana per mezzo di Satana)²⁷ e l'azione di uno più forte ancora (Gesù), che, agendo nella potenza dello Spirito (vv. 28-29), è in grado di «legare» (un verbo dalle forti risonanze apocalittiche)²⁸ Satana e di saccheggiarne la casa, liberando quanti erano in suo potere.

Come ha dimostrato Shively, la pericope non intende affermare che il dominio di Satana sia già stato spezzato, bensì giustificare *in che modo* Gesù lo stia attualmente sopraffacendo: non certo perché sia egli stesso in combutta con Satana, bensì in virtù dello Spirito Santo che lo inhabita. La battaglia cosmica tra Gesù e Satana non è affatto una parata trionfale o un'avanzata inesorabile che non incontra resistenza, ma un conflitto reale che perdura per tutto il racconto di Marco e oltre ancora, fin nel presente della comunità marciana.²⁹

Assodata la centralità della prospettiva cosmico-dualista nella rilettura apocalittica che Marco ha fatto della vicenda gesuana, dobbiamo a questo punto interrogarci sul suo fondamento storico. Gesù credeva di essere coinvolto in una grande battaglia tra forze celesti e potenze demoniache? Era convinto di essere il veicolo (o forse meglio: *un* vei-

²⁷ La replica di Gesù adotta una logica argomentativa corrispondente all'inferenza di tipo *modus tollens*, che stabilisce la falsità della proposizione antecedente attraverso la negazione di quella conseguente sulla base di un'evidenza empirica («se è giorno, c'è luce; ma non c'è luce; dunque non è giorno»): se Satana si è sollevato contro se stesso (ovvero se negli esorcismi di Gesù è Satana a scacciare Satana, come affermano i suoi critici), allora il suo dominio non può reggersi ed è giunto alla fine; ma essendo chiaro a tutti che il suo dominio è invece ancora forte, ne segue che egli non si è affatto ribellato contro se stesso e non è pertanto grazie al potere di Satana che Gesù esorcizza (ma a quello dello Spirito Santo). Cf. SHIVELY, *Apocalyptic Imagination*, 66-67

²⁸ Cf. *1En* 10,4-5.11-12; 13,1; 21,1-6; 54,3-5; 69,28; *Giub* 10,7; 48,15; *T. Levi* 18,12; *Ap* 20,1-3.

²⁹ Vedi SHIVELY, *Apocalyptic Imagination*, 59-83.

colo³⁰) dell'invasione apocalittica del mondo da parte dello Spirito divino che avrebbe spazzato via ogni forma di male e di impurità? Penso che a queste domande sia possibile rispondere in modo positivo alla luce del sostegno reciproco tra i già citati detti di Lc 10,18 (ἐθεώρουν τὸν Σατανᾶν ὡς ἀστραπὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πεσόντα) e Q 11,20 (εἰ δὲ ἐν πνεύματι θεοῦ [Mt] // ἐν δακτύλῳ θεοῦ [Lc] ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, ἃρα ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ), a maggior ragione se, come credo, la *Vorlage* di quest'ultimo leggeva ἐν πνεύματι θεοῦ.³¹

Anche il Padrenostro, potrebbe costituire una testimonianza preziosa della visione cosmica dualista di Gesù, qualora si potesse considerare originaria – in quanto possibile variante orale conservatasi nella tradizione della comunità matteana, accanto alla versione breve presente nel testo scritto di Q – la petizione finale apotropaica che domanda la liberazione dal potere del Maligno (ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ).³² In tal caso, così come la prima petizione dimostra che l'avvento del regno di Dio rimaneva per Gesù un evento principalmente futuro, allo

³⁰ Wolfgang Stegemann ha ragione a contestare la tendenza teologica degli esegeti a enfatizzare l'unicità di Gesù presuntamente attestata da Q 11,20, per cui solo i *suo*i esorcismi manifesterebbero la presenza del regno di Dio, osservando che «se sul piano del Gesù storico Mt 12,28 e Mt 12,27 (con i paralleli in Luca) stavano insieme, si dovrebbe supporre che il Gesù storico giudicasse segni della presenza del regno di Dio anche gli esorcismi degli «allievi» di scribi e farisei» (W. STEGEMANN, *Gesù e il suo tempo*, Brescia 2010, 358-359) e che la ragione per cui il v. 28 viene regolarmente considerato indipendente dal v. 27 è per l'appunto che tale conclusione non *deve*, e quindi non *può*, essere vera. Ritengo invece anch'io che la possibilità di una connessione originaria tra i detti di Q 11,19 e 11,20 non debba essere scartata. Se Gesù era convinto di agire nella potenza dello Spirito perché credeva che avesse già avuto inizio l'effusione escatologica dello Spirito (cf. Ez 36,25-27; Gl 3,1; 1QS IV,20-21), allora nulla vieta di pensare che potesse vedere anche negli esorcismi altrui il segno che il regno di Dio stava facendo irruzione nel mondo. Ed ecco perché egli può rivolgere ai suoi critici (che in Q non sono né scribi né farisei) il rimprovero che i loro «figli» saranno i loro giudici: perché, a differenza di quelli, essi, osservando il successo degli esorcismi di Gesù, hanno saputo cogliere «i segni dei tempi» (cf. Q 12,54-56; 10,13-15; 11,31-32), mettendosi a esorcizzare a loro volta, forse anche nel nome di Gesù stesso (cf. Mc 9,38-39). Gli esorcismi di Gesù, in altre parole, avrebbero scatenato un contagio di entusiasmo esorcistico-escatologico.

³¹ Vedi NOLLAND, *Luke 9:21–18:34*, 639-640; H.T. FLEDDERMANN, *Q: A Reconstruction and Commentary*, Leuven 2005, 483-484.

³² Per l'interpretazione apotropaica di Mt 6,13b, nonché per la maggiore plausibilità della lettura di τὸν πονηροῦ come maschile (il Maligno) anziché neutro (il male), in accordo con il carattere escatologico anziché etico del πειρασμός al v. 13a, vedi M.J. MORRIS, *Warding Off Evil: Apotropaic Tradition in the Dead Sea Scrolls and the Synoptic Gospels* (WUNT 2.451), Tübingen 2017, 215-235. Vedi inoltre M. PHILONENKO, *Il Padre nostro. Dalla preghiera di Gesù alla preghiera dei discepoli*, Torino 2004, 96-108, che considera Mt 6,13 una petizione unica in forma di parallelismo antitetico, attribuendola interamente a Gesù.

stesso modo l'ultima petizione attesterebbe che il potere di Satana era ancora forte abbastanza da richiedere una speciale protezione divina. E se a queste testimonianze aggiungiamo la parabola esorcistica dell'uomo forte legato (Mc 3,27), ecco che si delinea il seguente quadro esorcistico-apocalittico: Gesù credeva che gli esorcismi che andava compiendo in forza dello Spirito di Dio, legando gli spiriti impuri e liberando i loro ostaggi, rientrassero in un più ampio evento cosmico-escatologico di cui aveva avuto rivelazione e che ai suoi occhi stava già iniziando a realizzarsi: la fine del dominio di Satana, l'avvento del regno di Dio.

Riguardo a Mc 3,27, tuttavia, devo precisare di non condividere l'opinione comune secondo cui questo detto, a livello del Gesù storico, esprimerebbe la medesima prospettiva escatologica dei detti di Q 11,20 e Lc 10,18,³³ né che rifletterebe l'autocoscienza di Gesù di aver egli stesso già sopraffatto e legato Satana in un evento passato, solitamente identificato nell'episodio delle tentazioni nel deserto.³⁴ Perché mai, infatti, Gesù avrebbe dovuto riferirsi a un evento di portata escatologica quale la sconfitta di Satana, di cui sarebbe stato diretto protagonista (vuoi nel deserto all'inizio della sua attività, vuoi negli esorcismi che andava compiendo ora), esprimendosi con una formula proverbiale come quella di Mc 3,27 (οὐ δύναται οὐδεὶς...)? Le due parabole sapienziali affini in Mc 2,21-22 hanno una valenza generale e nel contesto attuale – quand'anche secondario – servono a giustificare la prassi dei discepoli. Mi pare perciò più verosimile ipotizzare che il detto, per quanto figurato, avesse in origine a che fare con qualche concreto metodo di «legatura» che assicurava il successo dell'esorcismo (cf. Mc 9,29: τοῦτο τὸ γένος ἐν οὐδενὶ δύναται ἐξελεῖν εἰ μὴ ἐν προσευχῇ [καὶ νηστείᾳ]), verosimilmente il «mettere la museruola» al demone (cf. Mc 1,25: φιμώθητι).³⁵

Da questo punto di vista, il *logion* ha un carattere più esorcistico che escatologico, sebbene la rilettura da parte di Marco in ottica di legatura escatologica (in corso) di Satana sia perfettamente comprensibile all'inter-

³³ Cf. J. GNILKA, *Gesù di Nazaret. Annuncio e storia*, Brescia 1993, 173-176; J.P. MEIER, *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico*, 2: *Messaggio, mentore e miracoli*, 5 voll., Brescia 2001-2017, 516.

³⁴ Cf. J. JEREMIAS, *Le parabole di Gesù*, Brescia 1967, 146-7; W.D. DAVIES – D.C. ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, 2: *A Commentary on Matthew VIII-XVIII*, Edinburgh 1988-1997, 342-343.

³⁵ Cf. YARBRO COLLINS, *Vangelo di Marco*, I, 309-310: «l'ordine di tacere da parte di Gesù è innanzitutto un "mettere la museruola", affine al "legare" di molti rituali esorcistici. Di solito un essere umano fa uso di una formula magica per "legare" e ridurre al silenzio un altro essere umano [...] Marco trasferisce questo motivo all'intervento su un essere soprannaturale».

no della prospettiva apocalittica che domina il suo racconto, peraltro in continuità con quella di Gesù. Se questa ipotesi è corretta, allora Mc 3,27, in quanto insegnamento ai discepoli sulla necessità di realizzare gli esorcismi in un certo modo, non presenta alcuna implicazione cristologica e non vi è ragione di associarlo (a livello del Gesù storico, non del racconto marciano) con l'annuncio di Giovanni sulla venuta del «più forte».³⁶

Escatologia

Passiamo ora a quegli aspetti di carattere squisitamente escatologico che tradizionalmente sono stati considerati, in modo troppo unilaterale, l'essenza stessa dell'apocalittica: dualismo temporale, attesa imminente, periodizzazione della storia, tribolazione escatologica e giudizio finale. Il Vangelo di Marco condivide la concezione dualista che distingue e contrappone il mondo presente segnato dal male (*'olam hazzeh*, secondo la terminologia rabbinica) e la gloria del nuovo mondo a venire (*'olam habba*), quale si riscontra in due apocalissi giudaiche composte al termine del I sec. d.C., il *Quarto libro di Esdra* e l'*Apocalisse siriana di Baruc*,³⁷ ma che doveva essere corrente già da diversi decenni.³⁸ Secondo la celebre formula di *4Esdra*: «l'Altissimo ha fatto non una sola età, ma due» (*4Esd* 7,50), con il giorno del giudizio a fare da spartiacque (*4Esd* 7,113).

La distinzione in Mc 10,30 tra «questo tempo» (νῦν ἐν τῷ καιρῷ τοῦτω) e l'«età a venire» (ἐν τῷ αἰῶνι τῷ ἐρχομένῳ) è perfettamente corrispondente a questa divisione, ma il concetto è presente anche nel riferimento alle «preoccupazioni del mondo presente» (αἱ μέριμναι τοῦ αἰῶνος) in Mc 4,19, le quali, insieme alla seduzione della ricchezza e altre bramosie, entrano in una persona (εἰσπορευόμενα) alla stregua di un demone,³⁹ soffocando la parola e rendendo così impossibile l'ingresso nel regno di Dio, ovvero nella vita eterna (10,17.22-25). Per Marco, «questo tempo» è dunque un tempo segnato da seduzioni ingannevoli (4,19),

³⁶ Vedi F. ADINOLFI, *Giovanni Battista*, 122-127, 129-134, 161, dove argomento l'origine secondaria, ad opera del redattore di Q, dell'espressione ὁ ἰσχυρότερός μου (poi passata nella tradizione giunta a Marco) e l'improbabilità che Gesù potesse identificarsi con il Veniente annunciato da Giovanni (cioè YHWH).

³⁷ Cf. *4Esd* 4,2.26-29; 6,9.55; 7,12-13.47.50.112-113; 8,1; *2Bar* 15,7-8; 40,3; 44,8-15; 48,50; 51,3.8.14; 83,8; 85,10.

³⁸ Cf. *1En* 48,7 («questo mondo di ingiustizia») e 71,15 («il mondo che viene»); Ef 1,21; Mc 10,30 // Lc 18,30; Mt 12,32 e i vari passi paolini che, nel parlare di «questa età» o «questo mondo», implicano chiaramente l'idea di un'età o mondo a venire: 1Cor 1,20; 2,6.8; 3,18-19; 5,10; 7,31; 2Cor 4,4; Gal 1,4; Rm 12,2.

³⁹ Cf. MARCUS, *Mark* 1-8, 312.

persecuzioni (4,17; 10,30) e in ultima analisi dall'azione di Satana (4,15), laddove l'età a venire è la gloriosa ζωὴ αἰώνιος rivelata sul monte della trasfigurazione. Tuttavia, non vi è discontinuità assoluta tra le due età: contrariamente alla pur affine metafora dei due campi in *4Esd* 4,26-29,⁴⁰ il regno di Dio è già stato seminato (Mc 4,3-9.26-29.30-32) e addirittura ha iniziato a fruttificare il centuplo già nel presente (4,8.20; 10,30) in mezzo a coloro che, avendo accolto la parola e compiuto la volontà di Dio, formano la famiglia di Gesù (3,33-35; 10,30).

Se dietro alla forma attuale di Mc 10,30 vi era in origine un detto di Gesù che assicurava che quanti avevano lasciato famiglia e beni a causa del regno di Dio (cf. Lc 18,29) avrebbero ricevuto il centuplo (implicito: nel regno),⁴¹ allora l'adattamento redazionale marciano ha de-eschatologizzato l'orizzonte temporale della ricompensa, trasferendola dalla βασιλεία futura al presente (prospettiva rifiutata da Matteo, che la ricolloca nella futura παλιγγενεσία: cf. Mt 19,28-29) in modo da applicare il detto alla situazione della sua comunità, «dove dev'essere accaduto a volte che i nuovi convertiti fossero estraniati dai membri non convertiti della loro casa»;⁴² al tempo stesso, però, attraverso i vari collegamenti intratestuali sopra citati, l'evangelista ha proiettato sopra tale situazione comunitaria la luce confortante del regno di Dio con i suoi frutti sovrabbondanti.

All'interno dello schema delle due età, quindi, si riscontra nel Vangelo di Marco una dimensione di escatologia inaugurata che vede il regno di Dio già presente e operante nella comunità di coloro a cui è stato dato «il mistero del regno di Dio» (4,11). Qui vi è senz'altro un collegamento con l'annuncio del Gesù storico, che se da un lato, in numerosi detti, parlava del regno a venire in termini perfettamente sovrapponibili ai detti rabbinici sul «mondo a venire» – come ha dimostrato Dale Allison⁴³ –, dall'altro era convinto che il regno fosse misteriosamente presente, in una modalità nascosta (Mc 4,26-29.30-32; Q 13,18-19) e osteggiata, fin dai giorni di Giovanni il Battista (Mt 11,13.12 ≈ Q 16,16), e che i suoi

⁴⁰ «[...] questa età sta trascorrendo via davvero alla svelta. È infatti incapace di portare quel che a suo tempo è stato promesso ai giusti, perché questa età è piena di tristezza e di malanni. Infatti quel male di cui mi chiedi è stato seminato, ma non è ancora venuto il tempo di mieterlo. Se dunque non sarà mietuto ciò che è stato seminato, e se non scomparirà il luogo dove è stato seminato il male, non verrà il campo dove è stato seminato il bene!» (*4Esd.* 4,26-29).

⁴¹ Così, con alcune differenze, R. BULTMANN, *The History of the Synoptic Tradition*, Oxford 1968, 110-111; J. GNILKA, *Marco*, Assisi 1987, 557-560.

⁴² YARBRO COLLINS, *Vangelo di Marco*, II, 777.

⁴³ D.C. ALLISON, *Constructing Jesus: Memory, Imagination, and History*, Grand Rapids, MI 2010, 164-204.

esorcismi e le sue guarigioni (Q 11,20; 7,22) fossero un segno eloquente che questa maturazione escatologica in corso fosse ormai sul punto di manifestarsi (Mc 1,15; 9,1; 13,28-29; Mt 10,23; Q 6,20-21; cf. Lc 19,11).⁴⁴

L'esistenza di questa escatologia inaugurata nella predicazione di Gesù e nel Vangelo di Marco non deve tuttavia essere fraintesa come se rappresentasse una deviazione o un *unicum* nel quadro delle concezioni escatologico-apocalittiche dell'epoca. Nella letteratura del Secondo Tempio, infatti, si possono riscontrare diverse forme di escatologia inaugurata. In particolare, George Nickelsburg ha puntato l'attenzione sul carattere salvifico della sapienza rivelata in *1Enoc*:

The salvific function of revelation is explicit in several key texts in 1 Enoch. In the Animal Vision the opening of the eyes of the blind lambs is a first step toward salvation (90:6). Both 5:8 and 93:10 foresee that «wisdom will be given to the chosen» of the end time, and 104:12-13 identify this with the Enochic Books. In each case the reception of wisdom is constitutive of salvation or life [...] His cosmological revelations in chaps. 17-19 and 21-32 present evidence that judgment is already being exacted and that the places of future judgment are ready for their tasks. His viewing of the heavenly tablets (81:1-4), his witnessing of angelic advocacy (89:59-90:19), and his visions of events in the heavenly courtroom (chaps. 37-71) assure the reader that the apparatus for the future judgment is already in operation. [...] Thus the books of Enoch are a corpus of texts that guarantee future salvation on the basis of a present reality to which the seer has been privy and which he then revealed.⁴⁵

Nei Rotoli del Mar Morto troviamo diverse testimonianze di un'escatologia realizzata che si esprime nella convinzione che la sapien-

⁴⁴ Mc 9,1 va interpretato alla luce della convinzione di Gesù di trovarsi nel mezzo della tribolazione escatologica, dunque come rassicurazione ai discepoli che non tutti sarebbero stati travolti dal *peirasmos*, e non certo come bizzarra promessa che almeno alcuni tra loro avrebbero vissuto abbastanza a lungo da vedere l'avvento del regno in potenza trent'anni dopo! L'attesa apocalittica di patimenti e rifiuto sta alla base anche di Mt 10,23, che forse era in origine un detto sulla venuta del regno di Dio, anziché del Figlio dell'uomo (cf. Mc 9,1 → Mt 16,28).

⁴⁵ G.W.E. NICKELSBURG, *1 Enoch 1: A Commentary on the Book of 1 Enoch. Chapters 1-36, 81-108* (Hermeneia), Minneapolis, MN 2001, 41-42. Vedi anche G. MACASKILL, *Revealed Wisdom and Inaugurated Eschatology in Ancient Judaism and Early Christianity*, Leiden-Boston, MA 2007. Loren Stuckenbruck sottolinea invece il ruolo delle rivelazioni apocalittiche sul passato, ossia sul modo in cui Dio è già intervenuto, nel passato mitico, ad arginare il male dilagante o a rivelare rimedi e protezioni contro l'azione degli spiriti malvagi: «those events have implications for life in the present. [...] The texts leave audiences confident that this defeat will manifest itself, time and again, in anticipation of and proleptic to eschatological reality» (L.T. STUCKENBRUCK, «Some Reflections on Apocalyptic Thought and Time in Literature from the Second Temple Period», in B.C. BLACKWELL – J.K. GOODRICH – J. MASTON (edd.), *Paul and the Apocalyptic Imagination*, Minneapolis, MN 2016, 137-155, qui 152).

za rivelata alla comunità eletta, e nascosta a tutti gli altri, liberi i suoi membri dal potere del peccato, permettendo loro di unirsi al culto degli angeli nel tempio del regno celeste: «ti ha giustificato ... ti ha scelto [...] Tu sarai come un Angelo del Viso nella dimora santa [...] Tu sarai intorno a servire nel palazzo del regno [*bekhal malkhut*] e a gettare la sorte con gli Angeli del Viso [...]» (1QSb IV,22-26);⁴⁶ «Ti rendo grazie, Signore, perché mi hai salvato dalla fossa e dallo Sceol Abaddon mi hai sollevato a eterne altezze [...] Hai purificato lo spirito per verso dal grande peccato, perché possa far parte della schiera dei santi e possa unirsi alla congregazione dei figli del cielo» (1QH^a XI,20-23; cf. 1QS XI,5-8). Come nota Peter Schäfer, «the Thanksgiving Scroll is imbued with the certainty that salvation has already taken place or, to be more precise, that the decisive prerequisite for salvation – to be chosen by God – has been fulfilled: the members of the Community are redeemed from the Netherworld [...] They are free of sin and therefore able to stand with the “holy ones”».⁴⁷

Un altro caso ancora è quello dell'*Apocalisse delle settimane* (1En 93,1-10 + 91,11-17) dove gli eventi escatologici occupano ben quattro delle dieci settimane in cui è suddivisa la storia. Nella settima settimana si verifica il primo evento decisivo: l'elezione di una «pianta di giustizia eterna» in mezzo a una generazione perversa; nell'ottava avviene il giudizio di distruzione sui peccatori (in Israele) e viene edificato il nuovo tempio escatologico; nella nona settimana è il mondo intero ad andare incontro al giudizio; infine, nella decima, si compie il giudizio sugli angeli, a cui segue l'apparizione di un nuovo cielo e il succedersi di settimane innumerevoli in cui il peccato non esisterà più. Il compimento escatologico non è dunque un evento puntuale, bensì processuale, che si dispiega nel tempo.⁴⁸

⁴⁶ Cf. i numerosi riferimenti al «regno» nei *Canti dell'olocausto del sabato*, ad es. 4QShirShabb^f fr. 23 col. II 11-12a: «i capi del regno dei santi del re santo in tutte le altezze del tempio del regno della sua gloria».

⁴⁷ PETER SCHÄFER, *The Origins of Jewish Mysticism*, Princeton-Oxford 2009, 124. Cf. D.E. AUNE, *The Cultic Setting of Realized Eschatology in Early Christianity*, Leiden 1972, 42-44: «With respect to the Qumran community, then, it is impossible to speak of a strict and rigid division between the present age and the age to come [...] The dominion of God and the dominion of Beliar are viewed as juxtaposed (1QS 3 :20-21; cf. 1:18,24) and both are factors in the present experience of the community. [...] members of the Qumran community experienced the age to come within their community as they yielded themselves to the Spirit of Truth».

⁴⁸ Cf. ALLISON, *Constructing Jesus*, 108-13; J. BECKER, *Jesus von Nazareth*, Berlin 1996, 128-129.

Né rispetto a Marco né rispetto a Gesù è possibile individuare una periodizzazione della storia e degli eventi escatologici così articolata e definita. Tutt'al più, nel caso di Marco, si può riconoscere l'influenza della tradizione apocalittica nella sua «concezione complessiva della storia [...] con l'idea di un piano divino stabilito (8,31; 13,7.20; 14,36.49) e la sua periodizzazione embrionale»,⁴⁹ che si estende dal compimento delle Scritture con la venuta di Giovanni il Battista a preparare la via di Gesù (1,2-3) fino al ritorno di questi quale Figlio dell'uomo glorificato (8,38; 13,26-27), passando per una serie di eventi catastrofici culminanti nella profanazione e distruzione del tempio (13,1-23). Meno che mai si può riscontrare una periodizzazione della storia nel messaggio di Gesù, cosa che del resto difficilmente può sorprendere, non essendo egli uno scriba che scriveva apocalissi.

Alcuni studiosi hanno puntato l'attenzione sul detto di Q 16,16; ad esempio, secondo Meier «Gesù, il profeta escatologico dai tratti apocalittici, può rispecchiare in questo detto qualcosa della tendenza a periodizzare la storia d'Israele, anche se, diversamente dalle architetture barocche dell'apocalittica, la sua periodizzazione è abbastanza semplice».⁵⁰ Si tratta, a mio parere, di una lettura errata. L'espressione «la Legge e i Profeti», infatti, non designa un'era o un eone che sarebbe giunto a termine con il Battista, bensì è una formula standard per riferirsi alle Scritture ebraiche.⁵¹ Giovanni, pertanto, non è il punto terminale di un'epoca regolata dalla Legge e dai Profeti (che dopo di lui decadrebbero), come erroneamente s'interpreta supplendo alla frase nominale ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται μέχρι Ἰωάννου il verbo «essere» o «durare». Bisognerebbe piuttosto lasciarsi guidare dal οἱ προφῆται καὶ ὁ νόμος ἕως Ἰωάννου ἐπροφήτευσαν di Mt 11,13, nonché dall'affine πολλοὶ προφῆται καὶ δίκαιοι/βασίλεις ἐπεθύμησαν/ἠθέλησαν ἰδεῖν ἃ [ὑμεῖς] βλέπετε di Q 10,23-24, e intendere di conseguenza «La Legge e i Profeti hanno atteso realizzazione fino a Giovanni», ovvero, parafrasando un po': Giovanni è il coronamento, la realizzazione della volontà e delle promesse di Dio inscritte nella Legge e nei Profeti, ed è con lui che ha avuto inizio il regno di Dio, seppur in una forma «violenta».⁵²

⁴⁹ YARBRO COLLINS, *Vangelo di Marco*, I, 125.

⁵⁰ MEIER, *Un ebreo marginale*, 239.

⁵¹ Cf. Prologo al Siracide; 2Mac 15,9; 4Mac 18,10; 1QS I,3; 8,15-16; Rm 3,21; Mt 5,17; 7,12; 22,40; At 13,15; 24,14; 28,23; Gv 1,45.

⁵² Così anche R.A. HORSLEY – J.A. DRAPER, *Whoever Hears You Hears Me: Prophets, Performance and Tradition in Q*, Harrisburg, PA 1999, 115-116: «If 'the law and the prophets' in 16:16a was a standard phrase for the authoritative Israelite tradi-

Pur implicando evidentemente l'idea di un compimento storico-salvifico, il detto non esprime una forma di periodizzazione della storia – dove Giovanni apparirebbe semplicemente quale discriminante temporale («il cardine o il perno sul quale giravano gli eoni»),⁵³ senza alcun significato autonomo –, bensì intende concentrarsi precisamente su Giovanni quale compimento della Legge e dei Profeti, punto d'irruzione del regno di Dio e, attraverso l'implicito riferimento alla sua sorte violenta, chiave interpretativa per intendere la modalità in cui il regno è attualmente presente. Il detto sul Battista di Q 16,16, in effetti, ci offre una sintesi della duplice prospettiva in cui Gesù vedeva sia il presente sia il futuro immediato: quella del regno di Dio, ma anche di quella tribolazione escatologica che secondo molti testi apocalittici avrebbe *preceduto* il giudizio e l'avvento del regno o del mondo a venire.⁵⁴ Per Gesù, invece, i due eventi si sovrapponevano: così come egli vedeva il regno farsi già strada nel presente e in procinto di manifestarsi «in potenza» da un momento all'altro, allo stesso modo egli vedeva le afflizioni e la grande prova del tempo finale (annunciata dal Battista con l'immagine dell'immersione in uno spirito infuocato) sia dietro di sé (Q 16,16), sia intorno a sé (Q 10,3; Q 12,51-53), sia davanti a sé (Mc 9,49; Mc 10,38-39; Lc 12,49-50 [Q?]; Q 11,4c).

Quanto invece al motivo del giudizio finale – notoriamente di assoluta importanza per l'apocalittica –, esso è naturalmente presente in Marco, per quanto in modo un po' meno tematizzato rispetto al Vangelo di Matteo o anche alla Fonte Q. In particolare, nel discorso escatologico in Mc 13 il giudizio finale è semplicemente implicato in Mc 13,26-27 (di per sé incentrato sul raduno degli eletti) alla luce del precedente detto sulla venuta gloriosa del Figlio dell'uomo che si vergognerà di quanti si sono vergognati di lui (8,38), a fronte del notevole spazio occupato dalla descrizione della tribolazione finale: dalla menzione di guerre, terremoti e carestie quali ἀρχὴ ὀδίνων in 13,8 fino alla θλίψις senza precedenti in 13,19-24.

Nondimeno, il giudizio escatologico si affaccia varie volte nei moniti di Gesù sulla possibilità di perdere la vita (8,35), essere gettato nel mare (9,42), andare/essere gettato nel fuoco della Geenna (9,43.45.47-49), oltre

tion [...] then Q 16:16 suggests simply that beginning with John the kingdom as the fulfilment of that tradition is suffering violence, not that the kingdom has superseded "the law and the prophets"».

⁵³ MEIER, *Un ebreo marginale*, 243.

⁵⁴ Cf. Dn 12,1-3; *Giub* 23,11-30; *T. Mos.* 8-9; *1En* 91,5-7; 93,9-10; *1QM* I,9-12; *XV*,1; *Mc* 13,19; *Ap* 7,14; *4Esd* 5,1-13; 6,20-28; 9,1-4; *2Bar* 25-30; *m. Sot.* 9,15.

che nei riferimenti al peccato che non sarà mai perdonato (Mc 3,28-29), alla mietitura che avverrà al culmine della crescita del regno (4,29), alla condanna degli scribi che divorano le case delle vedove (12,40), e nel gesto simbolico di scuotere la polvere dai propri sandali che i discepoli sono istruiti a compiere là dove non saranno accolti (6,11). Si tratta di tradizioni che contano diversi paralleli nella Fonte Q e per le quali è in ogni caso probabile un'origine nel messaggio di Gesù,⁵⁵ la cui predicazione escatologica era in perfetta continuità con quella di Giovanni il Battista.

Messianismo

La cristologia marciana è complessa e sfaccettata. La questione dell'identità messianica di Gesù si dispiega lungo l'intero arco narrativo del vangelo, coinvolgendo una varietà di titoli cristologici correnti nel giudaismo dell'epoca (Messia, Figlio di Dio, Figlio di Davide, Figlio dell'uomo), ma il cui contenuto effettivo è ridefinito dal racconto stesso. Non essendo qui possibile affrontare la questione in modo esaustivo, mi limiterò a verificare quale ruolo giochino nella cristologia marciana i due filoni principali del messianismo giudaico dell'epoca: l'attesa di un Messia regale e quella di un Messia celeste.

Non c'è dubbio che Marco intenda presentare Gesù quale Messia regale. L'*incipit* del vangelo è eloquente: Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ [υἱοῦ θεοῦ]. «Figlio di Dio» (se originale in Mc 1,1) era un appellativo messianico regale fondato su 2Sam 7,14 e Sal 2,7, come confermano alcuni passi dei Rotoli del Mar Morto (cf. 4QMidrashEschat^a III,10-12 e soprattutto 4QPsDan^d II,1: «Sarà chiamato Figlio di Dio e lo chiameranno Figlio dell'Altissimo»; cf. Lc 1,32). Ma quand'anche la lezione «Figlio di Dio» fosse secondaria, è verosimile che già la sola qualifica di Gesù quale χριστός,⁵⁶ pur nella sua ambiguità a fronte delle varie concezioni messianiche giudaiche esistenti, avrebbe evocato in molti l'attesa del Messia regale davidico.⁵⁷

⁵⁵ Cf. Q 10,2; 10,10-12; 12,8-9; 12,10; 17,1-2; 17,33. Vedi inoltre altre tradizioni, sia in Q che negli altri vangeli, plausibilmente risalenti a Gesù: Q 6,47-49; 17,26-30.34-35; Lc 13,1-5.6-9; Mt 13,24-30; 13,47-50; Gv 4,35.

⁵⁶ Anche in apposizione al nome Gesù, il termine χριστός manteneva la sua accezione messianica, e, specialmente alla luce del resto del racconto (cf. Mc 8,29;14,61), non può essere inteso come mero nome proprio. Cf. sull'uso di χριστός in Paolo, M.V. NOVENSON, *Christ Among the Messiahs: Christ Language in Paul and Messiah Language in Ancient Judaism*, Oxford-New York 2012.

⁵⁷ Cf. J. MARCUS, *Mark 8-16: A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible), New Haven, CT 2009, 1104-1105.

Il seguito del racconto avrebbe confermato tale precomprensione iniziale (cf. Figlio di Dio in Mc 1,11; 9,7; 14,61-62; 15,39; Figlio di Davide in 10,47-48; cf. 2,25-26; 11,9-10; Messia in 8,29; 14,61-62; 15,32; re d'Israele/dei Giudei in 15,2.18.26.32), ma al tempo stesso l'avrebbe corretta e reindirizzata verso una prospettiva più adeguata ancora. La messa in questione della figliolanza davidica del Messia in 12,35-37⁵⁸ e la tiepida accoglienza del titolo «Messia» in 8,29-31 e 14,61-62, che Gesù subito reindirizza verso quello di «Figlio dell'uomo», mostrano infatti come per l'evangelista la messianità regale-davidica necessiti d'essere ricompresa nella prospettiva più ampia dell'identità di Gesù quale Figlio dell'uomo, la sola capace di abbracciare il significato della vicenda di Gesù nella sua interezza: dall'autorità trascendente esercitata nel presente (2,10.28), alla sofferenza, morte e risurrezione (8,31; 9,9.12.31; 10,33-34; 14,21.41), fino al ritorno nella gloria (8,38; 13,26; 14,62).

Ora, la rappresentazione di Gesù quale Figlio dell'uomo nel Vangelo di Marco è, nel suo complesso, di carattere chiaramente apocalittico. Specialmente nei detti che si riferiscono al compimento della «parabola» del Figlio dell'uomo (8,38; 13,26-27; 14,62), essa attinge chiaramente al libro di Daniele, dove la figura del «simile a un figlio d'uomo» (Dn 7,13) è probabilmente da identificarsi come un essere angelico; per la precisione: Michele,⁵⁹ l'angelo protettore d'Israele che combatte contro i principi di Persia e di Grecia (10,13.20-21), e il cui trionfo in cielo comporta l'avvento del regno di Dio sulla terra (7,14.27; 12,1).

Ma per quanto centrale sia la matrice danielica, si deve tenere in conto anche la possibilità dell'influenza del Figlio dell'uomo nel *Libro delle parabole di Enoc*. Non tanto rispetto al tema (assolutamente centrale nel LP) del giudizio finale e del ruolo del Figlio dell'uomo come giudice, dal momento che in Marco, diversamente che in Matteo (cf. Mt 13,41-42; 16,27; 19,28; 25,31-46), Gesù non viene chiaramente rappresentato nel ruolo di giudice escatologico: piuttosto, sembra rivestire la funzione di testimone (decisivo) in occasione del giudizio (Mc 8,38).⁶⁰ In assenza di questa nota determinante, non è possibile

⁵⁸ Trovo plausibile l'ipotesi di Marcus secondo cui l'atteggiamento ambivalente di Marco verso la comprensione davidica della messianità «may reflect the usurpation of the Davidic image by the leaders of the Jewish revolts against the Romans» (MARCUS, *Mark 8-16*, 1119).

⁵⁹ J.J. COLLINS, *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel* (Hermeneia), Minneapolis, MN 1993, 304-310.

⁶⁰ Commentando Mc 8,38 alla luce dei paralleli in Matteo e Luca, Leslie Walck osserva: «Matthew has reworked these verses significantly. The idea of being ashamed has

scorgere nei detti marciiani escatologici sul Figlio dell'uomo una chiara influenza del *Libro delle parabole*, dal momento che elementi quali la gloria (8,38; 13,26), la presenza degli angeli (8,38; 13,27) e il raduno salvifico degli eletti scampati alla grande tribolazione (13,20.27) sono perfettamente spiegabili sulla base del solo c. 7 di Daniele,⁶¹ dove il «simile a un essere umano» giunge presso la corte celeste *dopo* che il giudizio ha avuto luogo, per ricevere potere, gloria e un regno eterno che è il fondamento celeste del regno che sulla terra, terminata la persecuzione, viene dato al «popolo dei santi dell'Altissimo».

Vi sono, tuttavia, altri elementi che suggeriscono che la concezione complessiva che Marco ha del Figlio dell'uomo, anziché i singoli detti, presupponga lo sviluppo che la figura danielica ricevette nella tradizione enochica. Anzitutto, il fatto che in Marco «Figlio dell'uomo» appaia un'identificazione equivalente a quella di «Messia» (8,29-31; 14,61-62), il che non vale certo per il «simile a un essere umano» del libro di Daniele, opera da cui è assente qualsiasi concezione messianica.⁶² In secondo luogo, la visione di un Gesù dalle sembianze angeliche nell'episodio della trasfigurazione – che abbiamo detto essere un'anticipazione della sua parusia gloriosa come Figlio dell'uomo – sembrerebbe riflettere la trasformazione di Enoc nel Figlio dell'uomo in *1En* 71,11-14 e la sua angelificazione in *2En* 22,9-10.

Particolarmente interessante è poi l'affinità tra il tema del nascondimento del Figlio dell'uomo nel *Libro delle parabole* e il segreto messianico marciano, nel quale rientra naturalmente anche l'identità di Gesù quale Figlio dell'uomo (cf. Mc 9,9):

been dropped. In Mark and Luke this reciprocal shame gives the Son of Man the role of a witness. Matthew, however, removing the idea of being ashamed, adds a clear reference to the coming judgment, warning that the Son of Man will repay everyone for what they have done. In Matthew the Son of Man is not a witness, but a judge imposing repayment» (L.W. WALCK, «The Son of Man in the Parables of Enoch and the Gospels», in G. BOCCACCINI (ed.), *Enoch and the Messiah Son of Man: Revisiting the Book of Parables*, Grand Rapids, MI 2007, 324).

⁶¹ Anche rispetto al «vedrete il Figlio dell'uomo seduto alla destra della Potenza» in Mc 14,62, non si può parlare di dipendenza dai riferimenti all'intronizzazione dell'Eletto/Figlio dell'uomo nel *Libro delle parabole*, dal momento che la *sessio ad dexteram* è una ripresa di Sal 110 [109], benché nel quadro del brano marciano il detto corrisponda bene alla scena di *1En* 62,3-5 in cui i re, i potenti e coloro che possiedono la terra vedono, atterriti, il Figlio dell'uomo seduto sul suo trono di gloria.

⁶² I due personaggi menzionati come «unti» in Dn 9,25-26 (da identificarsi, rispettivamente, nel sommo sacerdote Giosia, o forse in Zorobabele, e nel sommo sacerdote ucciso Onia) non rivestono alcun ruolo messianico.

Una certa analogia tra Marco e le *Similitudini di Enoc* spinge a riconoscere nel tema dell'identità segreta di Gesù l'adattamento letterario di un motivo apocalittico. Nelle *Similitudini di Enoc* [...] fin dal principio il figlio dell'uomo è nascosto e l'Altissimo lo rivela solo ai prescelti (62,7s.). Egli sarà rivelato pubblicamente solo nel giorno del giudizio. [...] Invece di rimanere nascosto nei cieli alla presenza del Signore, Gesù il figlio dell'uomo segreto, cammina sulla terra e rivela la propria identità a pochi eletti.⁶³

Al tempo stesso, però, vi sono ragioni per ritenere che la ricezione del Figlio dell'uomo enochico da parte di Marco sia avvenuta con un certo atteggiamento critico. Il fatto stesso che sul monte della trasfigurazione⁶⁴ siano presenti, in qualità di coloro che non hanno «gustato la morte», Elia e Mosè, e non invece Enoc (che sarebbe stato il candidato più naturale), potrebbe implicare una polemica anti-enochica, ancorché su basi enochiche: Gesù, non Enoc, è il vero Figlio dell'uomo.⁶⁵

Similmente, è possibile interpretare come sviluppo anti-enochico su basi enochiche l'affermazione cristologica messa in bocca a Gesù, secondo cui «il Figlio dell'uomo ha autorità di perdonare i peccati sulla terra» (2,10): si tratta di una prerogativa che, da un lato, può apparire

⁶³ YARBRO COLLINS, *Vangelo di Marco*, I, 165-166. L'analogia zoppica un po' rispetto a Mc 2,10.28, dove Gesù, già all'inizio del racconto, si presenta pubblicamente – anziché solo ai discepoli – quale Figlio dell'uomo dotato di una speciale autorità. Yarbrow Collins ritiene che anche in questi casi il segreto non venga in realtà infranto, adducendo l'ambiguità creata dall'originaria natura idiomatica dell'espressione «Figlio dell'uomo» in aramaico, il cui normale significato era «un essere umano»; per cui: «l'epiteto in questi casi funziona come le parabole del cap. 4: è comprensibile per chi è all'interno, ma non per chi è all'esterno» (*ibid.*, 166). Questo può essere vero per i personaggi del racconto, i quali – in assenza di allusioni alla visione di Dn 7 – difficilmente avrebbero potuto intendere l'espressione in un orizzonte escatologico-messianico. Ma il lettore/uditore del vangelo marciano – a meno che non fosse bilingue – avrebbe potuto cogliere l'ambiguità legata alla soggiacente espressione idiomatica aramaica?

⁶⁴ Alla luce del contesto narrativo marciano, che vede Gesù e i discepoli muoversi nella regione di Cesarea di Filippo (Mc 8,27), è probabile che il monte della trasfigurazione fosse l'Hermon, ossia il monte sacro nelle vicinanze del quale Enoc ricevette in sogno una visione (1En 13,7-9). Cf. YARBRO COLLINS, *Vangelo di Marco*, II, 658 e 689; NICKELSBURG, *1 Enoch 1*, 238-247.

⁶⁵ Ciò sarebbe ancora più significativo se si accogliesse l'ipotesi che l'identificazione tra Enoc e il Figlio dell'uomo al c. 71 – considerato da numerosi specialisti un'aggiunta successiva – costituisca una risposta all'appropriazione cristiana dell'espressione «Figlio dell'uomo» come titolo per Gesù (cf. J.J. COLLINS, *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, Grand Rapids, MI 2016, 236). In tale ottica, quella che vediamo in Marco sarebbe la *contro-risposta* cristiana. Cf. S. CHIALÀ, *Libro delle parabole di Enoc. Testo e commento*, Brescia 2017, 336, che parla di una polemica in corso nella seconda metà del I sec. d.C., con varie correnti che attribuiscono la funzione di giudice escatologico propria del Figlio dell'uomo a personaggi differenti.

coerente con la comprensione del Figlio dell'uomo propria del *Libro delle parabole* (chi meglio del giudice escatologico può rimettere i peccati?), ma, dall'altro lato, se ne discosta in modo netto, quasi fino a ribaltarla: laddove il Figlio dell'uomo enochico è unicamente un inflessibile giudice distruttore del male, il Figlio dell'uomo marciano non solo non è mai chiaramente rappresentato nell'esercizio della funzione giudiziale, ma viene introdotto nel racconto precisamente come colui che perdona i peccati, anziché distruggere i peccatori.⁶⁶

Non è possibile in questa sede trattare in modo esaustivo la problematica messianica rispetto al Gesù storico. Nei limiti del presente contributo, posso solo presentare sinteticamente le mie convinzioni, a cui premetto due osservazioni fondamentali: in primo luogo, Gesù era discepolo e continuatore di Giovanni il Battista, un profeta sacerdotale che annunciava la venuta non di un Messia (umano o superumano che fosse), ma di YHWH (cf. Is 40,3.10; *1En* 1,4-9; *T. Mos.* 10,3.7),⁶⁷ e nel quale Gesù stesso riconosceva l'avvenuto ritorno escatologico di Elia in preparazione del «giorno grande e terribile del Signore» (Mal 3,23-24; Sir 48,10) ovvero del regno di Dio (Mc 9,1.11-13).⁶⁸ In secondo luogo, il libro di Daniele, che influenzò profondamente la visione escatologica di Gesù, non attende alcuna figura messianica (il che vale anche per l'altrettanto influente Deutero-Isaia) bensì l'avvento del «quinto regno», il regno del popolo dei santi dell'Altissimo, in corrispondenza del conferimento del dominio *in cielo* al rappresentante angelico d'Israele «simile a un essere umano». Il collegamento tra regno e Figlio dell'uomo in Daniele 7 è strettissimo: sono i due lati della stessa medaglia. Non così nel *Libro delle parabole*, dove il termine «regno»

⁶⁶ Su questo vedi G. BOCCACCINI, «Forgiveness of Sins: An Enochic Problem, A Synoptic Answer», in L.T. STUCKENBRUCK – G. BOCCACCINI (edd.), *Enoch and the Synoptic Gospels: reminiscences, allusions, intertextuality*, Atlanta, GA 2016, 154-167, il quale, senza arrivare a parlare di sviluppi anti-enochici, riconosce però «the significant and scandalous variations that the Synoptics introduced into the Enochic model [...] The Synoptics add some new elements, which indeed differentiate the Jesus movement from the Enochic model, and yet do not separate it from the world of Second Temple Judaism at large» (*ibid.*, 164 e 167).

⁶⁷ Vedi la discussione in ADINOLFI, *Giovanni Battista*, 129-137.

⁶⁸ A mio parere l'annuncio del regno imminente (cf. Mc 9,1) costituiva l'orizzonte di riferimento originario del dialogo tra i discepoli e Gesù in Mc 9,11.12a.13ab, prima che fosse riletto in rapporto alla passione e risurrezione del Figlio dell'uomo: «Perché gli scribi dicono che prima [del regno di Dio] deve venire Elia?...». Vedi inoltre M. ÖHLER, «The Expectation of Elijah and the Presence of the Kingdom of God», in *JBL* 118(1999), 461-476, qui 476: «since Elijah, the eschatological forerunner of God, had come, the next phase of the apocalyptic schedule had commenced: the coming of the βασιλεία τοῦ θεοῦ».

conta pochissime occorrenze e tutte di segno negativo, ossia relative al regno dei «re e potenti» (cf. 1En 41,1; 46,5; 63,7).

Alla luce di queste premesse, la mia opinione è che Gesù – pur nutrendo certamente un'elevata considerazione del proprio ruolo negli eventi escatologici che credeva essere in corso – non avesse un'autocoscienza messianica chiaramente definita.⁶⁹ Se Gesù avesse avuto una pretesa messianica regale, ci si aspetterebbe di trovarne tracce più numerose e solide nella tradizione evangelica, mentre nella fonte Q il termine *χριστός* non compare affatto e i due passi marcani in cui egli sembra accettare la qualifica messianica (8,29; 14,61-62) sono molto probabilmente redazionali o comunque secondari.⁷⁰ Né vi è necessità di assumere un'autocoscienza messianica per rendere ragione della morte di Gesù quale pretendente regale o del clima di fervore messianico in occasione del suo ingresso in Gerusalemme tra grida inneggianti al regno di Davide:⁷¹ sia l'una che l'altro si spiegano adeguatamente come effet-

⁶⁹ La concezione messianica a cui Gesù sembra corrispondere maggiormente è quella del cosiddetto «Messia profetico» autore di prodigi, la cui attestazione più notevole è il testo frammentario rinvenuto a Qumran 4Q521, con i suoi impressionanti paralleli alla risposta di Gesù a Giovanni in Q 7,22, detto che riflette bene l'attività storica di Gesù. Poiché, tuttavia, la domanda messianica di Giovanni che incornicia il detto è una creazione redazionale di Q (cf. ADINOLFI, *Giovanni Battista*, 130-134), non è possibile concludere che Gesù rivendicò d'essere questo genere di Messia profetico – concezione di cui è del resto molto difficile valutare l'effettiva diffusione nel mondo giudaico dell'epoca.

⁷⁰ Cf. BECKER, *Jesus von Nazareth*, 246-249; M.E. BORING, *Mark: A Commentary* (New Testament Library), Louisville, KY 2006, 236-238; YARBRO COLLINS, *Vangelo di Marco*, II, 654-5.

⁷¹ Un gioioso ingresso in città del gruppo, pieno di entusiasmo escatologico per l'avvento imminente del regno, costituiva verosimilmente il nucleo storico dell'episodio, successivamente riletto in senso messianico alla luce di Zc 9,9 (così BULTMANN, *The History of the Synoptic Tradition*, 262), in quanto testimonianza scritturistica ideale per chiarire apologeticamente il carattere pacifico della pretesa messianica di Gesù. Ma anche nell'ipotesi di un'intenzionale messa in scena della profezia di Zc 9,9 da parte di Gesù, si dovrebbe tenere conto del possibile valore collettivo del re umile ivi rappresentato: «The author of Isaiah 40–55 used the technique of personification in subtle ways, namely in the figures of Jacob, Zion, the servant, all of which signify the fate and identity of groups of people. The same tactic seems to be at work in Zech. 9:9-10, both with Daughter Zion referring to those in Jerusalem and with the king as a cipher referring to those who exercise rule in the community. [...] This is no standard royal or messianic expectation, namely the return of a real or ideal Davidide. [...] Instead the poet focuses on collectivities, addressed through the technique of personification» (D.L. PETERSEN, *Zechariah 1–14 and Malachi* [Old Testament Library], Louisville, KY 1995, 58-59). Se Petersen ha ragione, anche un'ipotetica entrata messianica storica di Gesù in Gerusalemme esprimerebbe una pretesa regale focalizzata *non* sulla sua persona, ma sul gruppo dei Dodici quali rappresentanti popolari della nazione, in accordo con la promessa in Q 22,28.30, secondo cui essi avrebbero governato sopra le dodici tribù riunite. Mc 11,7-10

ti incontrollabili dell'entusiasmo popolare generato dall'annuncio di Gesù secondo cui il *regno di Dio* avrebbe fatto irruzione in occasione di quella festa di Pesach.⁷² Dato il radicamento dell'attesa del Messia davidico nella popolazione giudaica, lo slittamento dall'eccitazione per l'avvento del regno a quella per l'arrivo del re era naturale e ingovernabile.

Quanto all'intricata questione del Figlio dell'uomo, ritengo che – a parte alcuni detti in cui l'espressione *bar enasha* era originariamente impiegata in senso generico o indefinito (l'uomo, un uomo, un uomo come me; ad es. Q 9,58) – Gesù parlò della visione di Daniele 7 come parte del suo insegnamento escatologico riservato ai discepoli, senza identificarsi con la figura del «simile a un essere umano», ma anche senza attenderne la discesa sulla terra (un'inversione di rotta post-pasquale che ha lasciato il segno sui detti altrimenti antichi di Mc 8,38 e 13,26). Piuttosto, Gesù parlava del Figlio dell'uomo in un'ottica coerentemente danielica, ossia come dell'angelo patrono d'Israele che avrebbe assicurato l'avvento del regno di Dio sulla terra, sancendo l'inclusione di quanti ne fossero degni (Q 12,8-9) e, di riflesso, l'esclusione degli impenitenti votati alla rovina (Q 17,26-30). Il giorno in cui il (regno del) Figlio dell'uomo si sarebbe rivelato *in cielo* (Q 17,24), avrebbe trovato compimento quella caduta di Satana di cui Gesù aveva avuto visione, e il regno di Dio sarebbe venuto con potenza *sulla terra*.⁷³

Conclusione

Come spero di aver mostrato, la visione del mondo apocalittica è assolutamente fondamentale per comprendere tanto il Gesù storico quanto la sua rilettura marciana. Marco presenta un Gesù che riceve rivelazioni celesti (di cui è anche l'oggetto), ma che agisce anche nel ruolo apocalittico di rivelatore dei misteri divini, decifrando a beneficio dei discepoli il significato delle sue parabole, da Marco rilette in ottica enigma/*mesalim* apocalittici. L'intera vicenda viene presentata dualisticamente come il conflitto cosmico che un Gesù posseduto dallo Spirito divino e nella veste messianica di Figlio dell'uomo sofferente ingaggia contro il dominio ancora saldo di Satana, per instaurare sulla

sarebbe dunque testimonianza di una sorta di *Gruppenmessianismus* (G. Theissen) perfettamente coerente con il cuore dell'attesa escatologica di Gesù: l'avvento del regno di Dio, il «regno del popolo dei santi dell'Altissimo» di Daniele.

⁷² Cf. P. FREDRIKSEN, *Jesus of Nazareth – King of the Jews*, New York 1999, 241-259.

⁷³ Vedi ADINOLFI, *Giovanni Battista*, 161-162, per un'esposizione un po' più ampia di questa ipotesi.

terra il regno di Dio a partire dalla nuova famiglia di quanti accolgono la parola del vangelo e compiono la volontà di Dio. Tale conflitto è visto dall'evangelista come tutt'ora in corso nel presente della propria comunità, e destinato a trovare soluzione definitiva solo con la venuta gloriosa del Figlio dell'uomo.

La storia apocalittica di Gesù composta dall'evangelista evidenzia aspetti di forte continuità con la figura e il messaggio del Gesù storico a livello di esperienze di rivelazione, di visione della realtà come scontro cosmico tra regno di Dio e regno di Satana, e di vari motivi escatologici. Solo rispetto all'interpretazione messianica, Marco sembra riflettere la successiva fede cristologica in Gesù quale Messia regale e celeste, più che l'autocoscienza del Gesù storico.

In ogni caso, un testo come il Vangelo di Marco (o il Vangelo di Matteo) dev'essere considerato *integralmente* (non solo rispetto al discorso escatologico di Mc 13 e Mt 24) espressione dell'apocalittica giudaica al pari di altri testi non formalmente apocalittici come il *Libro dei Giubilei* e i Rotoli di Qumran, oltre che delle varie apocalissi letterarie apparse tra il III sec. a.C. e la fine del I sec. d.C. Se c'è qualcosa nella visione marciana (e di altri testi protocristiani) in cui si può riconoscere un apporto caratteristico al più ampio fenomeno dell'apocalittica giudaica, non è tanto la presenza di una dimensione di «escatologia realizzata» o «inaugurata», quanto piuttosto l'enfasi sul servizio, la sofferenza, la sconfitta e la morte in chiave di rivelazione della potenza paradossale con cui Dio consegue la vittoria finale sulle forze demoniache che opprimono il mondo presente (cf. Ap 12,11; 1Cor 1,18).⁷⁴ All'origine di questa particolare variazione vi fu un profeta millenarista⁷⁵ crocifisso, che vide nell'assassinio del suo maestro l'inaugurazione del regno di Dio.

FEDERICO ADINOLFI
ISSR «San Francesco»
Via Cairolì, 20
46100 Mantova
federicoadinolfi@yahoo.it

⁷⁴ Cf. SHIVELY, *Apocalyptic Imagination*, 253-235: «Unlike the presentations of divine liberators in the Jewish apocalyptic compositions I looked at, Mark's divine liberator overcomes Satan by yielding worldly power and succumbing to death, and calls the followers to imitate him [...] Mark thereby communicates an apocalyptic worldview: appearance deceive, because what appears to be weakness is really divine power».

⁷⁵ Cf. D.C. ALLISON, *Jesus of Nazareth: Millenarian Prophet*, Minneapolis, MN 1998; F. BERMEJO RUBIO, *L'invenzione di Gesù di Nazareth. Storia e finzione*, Torino 2021, 242-244.

Parole chiave

Apocalittica – Vangelo di Marco – Gesù storico – Esperienze di rivelazione – Messianismo

Keywords

Apocalypticism – Gospel of Mark – Historical Jesus – Revelatory Experiences – Messianism

Sommario

La rilevanza dell'apocalittica rispetto ai vangeli e al Gesù storico è stata tradizionalmente presa in considerazione limitatamente a temi di ordine escatologico, con particolare riferimento al cosiddetto «discorso apocalittico» (Mc 13 par.). Focalizzandosi sul Vangelo di Marco, il presente contributo intende allargare lo sguardo anche ad altri aspetti che mostrano come il racconto marciano sia interamente permeato da una visione del mondo apocalittica: non solo a livello di escatologia e messianismo, ma anzitutto di esperienze di rivelazione e di concezione dualista della realtà quale campo di battaglia tra Dio e Satana. Al tempo stesso, viene messo in evidenza il profondo radicamento della storia apocalittica composta da Marco nella figura e nel messaggio del Gesù storico.

Summary

The relevance of apocalypticism with respect to the Gospels and to the historical Jesus has traditionally been considered only in relation to eschatological themes, with particular reference to the so-called «apocalyptic discourse» (Mk 13 par.). Focusing on Mark's Gospel, the present contribution intends to broaden the analysis to other aspects that show how Mark's story of Jesus is totally permeated by an apocalyptic worldview: not only in terms of eschatology and messianism, but first and foremost in terms of revelatory experiences and a dualistic conception of reality as a battlefield between God and Satan. At the same time, the deep rooting of Mark's apocalyptic story in the historical figure and message of Jesus is highlighted.

Changing Perceptions of Genre in Biblical Studies

One of the major accomplishments of modern biblical scholarship has been the clarification of the conventions that shape biblical literature and the expectations that are appropriate to it. To a great degree, this is a matter of clarifying the *genre* of the biblical text.¹ On the most obvious level, popular reading of the Bible has often suffered from excessive literalism, and a failure to appreciate signals in the text that a story is fanciful or symbolic – the garden of Eden with its talking snake, and Jonah’s adventures in the belly of the whale are obvious examples. The study of forms and genres is associated especially with the movement of form-criticism pioneered by Hermann Gunkel.² Many scholars would now agree that form-criticism was taken to an extreme by Gunkel’s successors, who tried to assign every pericope to a specific form.³ But the recognition of different kinds of literature, and the distinction of major categories of biblical literature is a fundamental part of biblical interpretation.

In recent years, however, there has been growing resistance to generic classification. The most highly publicized case has involved the wisdom literature, which has been the subject of an obituary,⁴ but the tendency was also in evidence in a recent conference on apocalypticism.⁵ This resistance is not peculiar to biblical studies; on the contrary, biblical studies is somewhat belatedly affected by a broader cultur-

¹ J. BARTON, *Reading the Old Testament. Method in Biblical Study*, Louisville, KY 1984, 16-19.

² See e.g. K. KOCH, *The Growth of the Biblical Tradition: The Form-Critical Method*, New York 1969; G.M. TUCKER, *Form Criticism of the Old Testament*, Philadelphia, PA 1971.

³ The series *The Forms of the Old Testament Literature*, edited by R.P. KNIERIM, G.M. TUCKER and M.A. SWEENEY, Grand Rapids, MI 1981– was designed to provide a form-critical analysis of every unit in the Hebrew Bible.

⁴ W. KYNES, *An Obituary for “Wisdom Literature”. The Birth, Death, and Intertextual Reintegration of a Biblical Corpus*, Oxford 2019; M. SNEED (ed.), *Was There a Wisdom Tradition? New Prospects in Israelite Wisdom Studies*, Atlanta, GA 2015.

⁵ 11th Enoch Seminar/LMU Munich Congress on Apocalypticism in Antiquity, organized by L.T. Stuckenbruck, May 23-27, 2021 (on-line).

al phenomenon. Already 200 years ago Friedrich Schlegel dramatized the issues on his *Dialogue on Poetry*, where a character called Markus defended the concept of literary genre against one Amalia, who argued that categorization kills the spirit and imagination.⁶ For much of the twentieth century the regnant approach to genre was taxonomic. Texts were classified and assigned to genres on the basis of identifying characteristics. By the last quarter of the twentieth century, there was growing dissatisfaction with this kind of approach, due in part to the rise of post-structuralism and reader-response approaches, which emphasize the role of readers in assigning genres to texts. As Carol Newsom put it, «classificatory systems are by their nature static, whereas genres are dynamic».⁷ Alistair Fowler famously remarked that genres are more like pigeons than pigeonholes; texts do not always fit neatly into a single category.⁸ Jacques Derrida granted that «a text cannot belong to no genre», but would rather «speak of a sort of participation without belonging – a taking part of without having membership in a set».⁹ In popular culture, it has become fashionable to speak of «the death of genre», whether the topic is music, art, or literature.

Two views of genre

In an essay on *The Idea of Biblical Genre* published in 2012 Hindy Najman proposed two ways of thinking about genre, not necessarily the only ones.¹⁰ In the first way, texts are governed by generic norms in their production, in the manner of ancient Greek drama. In the second, «genre is primarily an idea to be used in the *reader's* classification of texts, and no claim is made that this classification was known to

⁶ F. SCHLEGEL, «Gespräch über die Poesie», in *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, ed. H. EICHNER, Zurich 1967, vol. 2, part 1; trans. «Dialogue on Poetry», in *Dialogue on Poetry and Literary Aphorisms*, translated by E. BEHLER and R. STRUČ, University Park, PA 1968, 53-105. See T.O. BEEBEE, *The Ideology of Genre. A Comparative Study of Generic Instability*, University Park, PA 1994, 1-3.

⁷ C.A. NEWSOM, «Spying Out the Land: A Report from Genealogy», in R. BOER (ed.), *Bakhtin and Genre Theory in Biblical Studies*, Atlanta, GA 2007, 21.

⁸ A. FOWLER, *Kinds of Literature: An Introduction to the Theory of Genres and Modes*, Cambridge, MA 1982, 36.

⁹ J. DERRIDA, «The Law of Genre», in D. DUFF (ed.), *Modern Genre Theory*, Harlow, UK 2000, 230.

¹⁰ H. NAJMAN, «The Idea of Biblical Genre», in J. PENNER – K.M. PENNER – C. WASSEN (edd.), *Prayer and Poetry in the Dead Sea Scrolls and Related Literature. Essays in Honor of Eileen Schuller on the Occasion of Her 65th Birthday* (STDJ 98), Leiden 2012, 309.

those involved in the production of the texts».¹¹ The first way was institutionalized in Greek drama, and given classic expression by Aristotle, although poets had long been aware of generic norms before he wrote. There is no parallel for Aristotle's *Poetics* in ancient Judaism. Najman allows that there are partial analogies in Jewish literary production. The peshet style of commentary found in the Dead Sea Scrolls, for example, follows typical conventions. There are many other examples of the role of convention in literary production in Jewish texts, but the conventions are not rigid and were not enforced by any authority. The great majority of the genres and categories identified by modern biblical scholarship arise from Najman's second way of thinking about genre: they constructed by readers, without any necessary claim that ancient authors were aware of them. Such reader-identified genres may be quite valid, and based on accurate observation, but they are not as objective or stable as genres that were composed in conformity with explicit norms.

«The most important insight of modern genre theory as it relates to the study of genre in early Judaism», writes Molly Zahn, «is that genres are flexible and dynamic. While genres once were seen as a sort of timeless essence, some fixed ideal that existed independently of any particular exemplar of that genre (sort of like a Platonic Form), most theorists have come to regard genre as inherently historically and culturally conditioned – as a subset of the broader human activity of categorization, by which we make sense of the world around us. The perception of genre ultimately depends on the reader or audience's ability to group certain texts together, depending on some perceived likeness».¹²

Literary theorists have responded to this shift in perception in various ways. Ludwig Wittgenstein famously articulated the idea of «family resemblance» to explain why things can belong to a category without necessarily having any one thing in common. Taking «games» as an example, he wrote: «if you look at them you will not see something that is common to all, but similarities, relationships and a whole series of them at that . . . I can think of no better expression to characterize these similarities than “family resemblances”».¹³

¹¹ NAJMAN, «The Idea of Biblical Genre», 309.

¹² M.M. ZAHN, *Genres of Rewriting in Second Temple Judaism. Scribal Composition and Transmission*, Cambridge 2020, 57.

¹³ L. WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations*, Trans. G. E. M. ANSCOMBE, Oxford 1958, 31-32.

Alistair Fowler adapted the idea of «family to the study of genre»: «Literary genre seems to be just the sort of concept with blurred edges that is suited to such an approach. Representatives of a genre may then be regarded as making up a possible class whose septs [clans or classes] and individual members are related in various ways, without necessarily having any single feature shared in common by all».¹⁴

Many critics, however, have found this approach unsatisfactory. As John Swales put it: «a family resemblance theory can make anything resemble anything».¹⁵ This is not to deny that the concept can be useful: it is quite possible to identify texts that are loosely related to each other, but not so closely that we would wish to assign them to the same genre. Moreover, the discussion of family resemblance highlighted a persistent problem with genre classification: the difficulty of drawing a clean line between a genre and closely related works.

A more satisfactory way of accounting for blurry edges is provided by prototype theory, developed in cognitive psychology. The idea here is that we recognize some examples of a category as more typical than others – a robin is more typical of the category «bird» than an ostrich, and a kitchen chair is more typical of the category «chair» than a piano stool.¹⁶ Similarly, some texts are typical of their genre while others are ambiguous border-line examples. Prototype theory has been hailed as providing a middle course between the rigidity of fixed definitions and the indefiniteness of family resemblance theory. It was introduced into biblical studies by Carol Newsom and has been widely accepted.¹⁷

Both family resemblance theories and prototype theory still allow for generic realism; it is still possible to identify definite structures, even if they have fuzzy edges. Some critics go farther, adapting Walter Benjamin's maxim that «ideas are to objects as constellations are to stars».¹⁸ Constellations are perceived patterns, based on observation, but the stars can also be configured in other ways. The literary critic Thomas Beebe argued that constellations provide an apt analogy for genres in three respects.¹⁹ As constellations are used to subdivide the

¹⁴ FOWLER, *Kinds of Literature*, 41-42.

¹⁵ J. SWALES, *Genre Analysis. English in Academic and Research Settings*, Cambridge 1990, 51.

¹⁶ J. FROW, *Genre*, London 2006, 54.

¹⁷ NEWSOM, «Spying Out the Land».

¹⁸ W. BENJAMIN, *The Origin of German Tragic Drama*, New York-London 1998, 34.

¹⁹ BEEBEE, *The Ideology of Biblical Genre*, 282.

sky, genres mark off «zones of reading» in the expanse of literature. Both genres and constellations are imaginary ways of representing real relationships. Finally, a constellation, like a genre, is more than simply a list of the items it contains but demonstrates a pattern of relationships. Constellations are objectively there, but they are configured by analogy with familiar earthly images and could also be configured in other ways.

Najman also adapted Benjamin's constellation analogy to biblical and early Jewish literature in her essay on *The Idea of Biblical Genre*, but she restricted the constellation analogy to «non-generic» texts, characterized by «a constellation of features or elements», patterns that may appear in texts of different genre.²⁰ She gives as an example «the constellation which represents the trauma of the destruction of the Temple and the subsequent exile, along with the attempt to work through this trauma».²¹ She stops short, however, of applying the constellation analogy to genres, although it would seem to fit her second way of speaking of genres quite well. She seems to reserve the term «genre» for texts that were self-consciously produced, whether in accordance with strict rules, as in the case of Greek tragedy, or more loosely, as in the case of Jewish apocalypses or Mosaic discourse. She writes: «Of course we could just decide to use the term “genre” for any classification of texts formed on any basis and for any purpose [...] But this would stretch the term so far that I fear it would lose its specific tie to the history of text-production».²²

In contrast, the constellation analogy is applied to genre in the context of biblical literature by Will Kynes. For Kynes «a genre should be understood as simply a group of texts gathered together due to some perceived significant affinity between them».²³ That definition is perhaps too broad; many scholars would require that the affinity include literary form on some level. It is clear, however, that Kynes is thinking of genre in the second way proposed by Najman, as a reader's classification of texts. It is not necessarily excluded that some texts may be composed in accordance with generic norms, but the great bulk of modern scholarly classifications are constructs or construals by readers. In the terminology proposed by Kenton Sparks, this is generic

²⁰ NAJMAN, «The Idea of Biblical Genre», 316.

²¹ NAJMAN, «The Idea of Biblical Genre», 317.

²² NAJMAN, «The Idea of Biblical Genre», 116.

²³ KYNES, *An Obituary for “Wisdom Literature”*, 108.

nominalism rather than generic realism. Generic realism «posits that texts are uniquely and intrinsically related to the generic categories in which we place them». Generic nominalism, in contrast, assumes that «there is a flexible and partially arbitrary character to all classifications [...]. Generic categories are essentially taxonomic inventions».²⁴

All of this suggests that genres are not as objective or stable as they are often assumed to be. This raises the question whether a work can ever be said to be a wisdom text or an apocalypse, or whether we can only say that they can be viewed and read as such and allow for the possibility that they can also be viewed in other ways. But the fact that genres are configurations rather than fixed entities does not necessarily make them less useful or even necessary. As Beebee said of constellations, genres still need to reflect real relationships. Genres can provide guidance as to the types of meaning that are more relevant and appropriate and create a «horizon of expectations» to orient the reader's understanding.²⁵ As John Barton has commented, the significance of genre is often shown most clearly by genre mistakes – such as missing a joke or taking a fable, or a symbolic vision, as historical fact.²⁶ This does not require that every text is properly assigned to a single genre, but it shows that genre identification is not arbitrary and must be grounded in real features of texts.

The case of wisdom literature

The validity or usefulness of the category «wisdom literature» has been challenged several times. Mark Sneed asks, «Is the “Wisdom Tradition” a Tradition?».²⁷ Stuart Weeks questions whether «Wisdom Literature» is a useful category.²⁸ Will Kynes even announces an obituary for the category.²⁹ Even before the recent spate of publications, the distinction between wisdom and apocalypticism was questioned

²⁴ K.I. SPARKS, *Ancient Texts for the Study of the Hebrew Bible. A Guide to the Background Literature*, Peabody, MA 2005, 6.

²⁵ FROW, *Genre*, 110; H.R. JAUSS, «Theory of Genres and Medieval Literature», in D. DUFF (ed.), *Modern Genre Theory*, London 2000, 131; KYNES, *An Obituary for “Wisdom Literature”*, 110.

²⁶ BARTON, *Reading the Old Testament*, 16-17.

²⁷ M. SNEED, «Is the Wisdom Tradition a Tradition?», in *CBQ* 73(2011), 50-71.

²⁸ WEEKS, «Is ‘Wisdom Literature’ a Useful Category?», in H. NAJMAN – J.-S. REY – E. TIGCHELAAR (edd.), *Tracing Sapiential Traditions in Ancient Judaism* (JSJ.S 174), Leiden 2016, 3-23.

²⁹ KYNES, *An Obituary for “Wisdom Literature”*.

by Richard A. Horsley in the SBL Wisdom and Apocalypticism seminar of the Society of Biblical Literature.³⁰

In this case, the issue is not necessarily formulated in terms of literary genre, but simply of categorization. Many scholars have been reluctant to speak of wisdom as a genre. In the volume on wisdom literature in the *Forms of Old Testament Literature* series, Roland Murphy wrote that «Wisdom Literature is not a form-critical term; it is merely a term of convenience, derived apparently from ecclesiastical usage».³¹ I myself wrote twenty years ago that «there is universal agreement that wisdom does not constitute a literary genre, and that it can find expression in various literary forms».³² Ben Wright, however, has argued that we can talk about wisdom as a genre: «scholars have identified a group of texts that they almost universally agree can be called wisdom books».³³ Molly Zahn has recently argued that genres may be constituted by many considerations, not just literary form.³⁴ In part, the problem here is the lack of agreement as to what we mean by a genre. At the most basic level, a genre is a group of texts that are deemed to constitute the same kind of literature. Scholars use the term in different ways. Murphy, for example, speaks of sayings and of commands and prohibitions as «basic wisdom genres».³⁵ Other scholars might speak of these as «forms» and reserve «genre» for larger units or macrogenres. It is clear enough that wisdom books can include different literary forms. Whether this means that they include different literary genres depends on how we use the term.

The arguments brought against wisdom as a category are of various kinds. Kynes argues that the identification of the category depends on circular reasoning.³⁶ But discussions of wisdom are no more circular

³⁰ R.A. HORSLEY, *Scribes, Visionaries and the Politics of Second Temple Judea*, Louisville, KY 2007, 3-6; R.A. HORSLEY – P.A. TILLER, *After Apocalyptic and Wisdom: Rethinking Texts in Context*, Eugene, OR 2012, 163-167.

³¹ R.E. MURPHY, *Wisdom Literature: Job, Proverbs, Ruth, Canticles, Ecclesiastes, Esther* (FOTL 13), Grand Rapids, MI 1981, 3. It should be noted that Ruth and Esther were grouped here with the wisdom books simply as a matter of convenience.

³² J.J. COLLINS, «Wisdom Reconsidered, in Light of the Scrolls», in *DSD* 4(1997), 265.

³³ B.G. WRIGHT, «Joining the Club: A Suggestion about Genre in Early Jewish Texts», in *DSD* 17(2010), 269.

³⁴ ZAHN, *Genres of Rewriting*, 56-73.

³⁵ MURPHY, *Wisdom Literature*, 4.

³⁶ W. KYNES, «The Modern Scholarly Wisdom Tradition and the Threat of Pan-Sapientialism: A Case Report», in SNEED (ed.), *Was There a Wisdom Tradition?*, 11-38.

than any other line of argument in the humanities. It is simply a matter of checking a hypothesis against the evidence. This does not require an *a priori* commitment to the *status quo*. It is quite possible to argue that the conventional view of the core sapiential texts requires revision, e.g., that Job does not qualify,³⁷ or that the proposed points of coherence do not hold. Kynes seems to assume that the traditional identification of the wisdom books was arbitrary. Similarly, he notes that Egyptologists and Assyriologists adopted the category «wisdom literature» from biblical studies and argues that «this means that appeals to ancient Near Eastern parallels to justify the category run into significant problems of circularity».³⁸ He does not stop to consider *why* Egyptologists adopted the category, or whether the similarity between the Egyptian and biblical corpora is compelling. The issue here is not whether one starts from the consensus, but whether the consensus holds up when it is checked against the evidence. To «reach back before the wisdom category became a fact» is to reach back to an era of pre-critical scholarship, which had its own biases and assumptions.

The main objections, however, are rooted in the variations between individual texts and the fact that a text may have important affinities with several genres. Leong Seow has written that there is «no precise parallel anywhere» for Job. It is «one of a kind in form, though it employs a rich variety of genres, which together contribute to the theological conversation».³⁹ Likewise, James Crenshaw, who certainly regards Job as wisdom literature, acknowledges that «no single genre can explain all the facets of the book, and several have certainly contributed to it».⁴⁰ Qoheleth, too is distinctive in its form, insofar as it is presented as a personal memoir.⁴¹ Moreover, like Job, it takes issue with some of the basic tenets of wisdom literature as it is presented in the Book of Proverbs.⁴² Traditional wisdom was grounded in the chain of act and consequence, the belief that a rational order pervades crea-

³⁷ So K.J. DELL, *The Book of Job as Sceptical Literature* (BZAW 147), Berlin 1991); EAD., «Deciding the Boundaries of ‘Wisdom.’ Applying the Concept of Family Resemblances», in SNEED (ed.), *Was There a Wisdom Tradition?*, 154-155.

³⁸ W. KYNES, «The Nineteenth-Century Beginnings of ‘Wisdom Literature,’ and its Twenty-First Century End?», in J. JARICK (ed.) *Perspectives on Israelite Wisdom: Proceedings of an Oxford Old Testament Seminar* (LHB/OTS 618), London 2016, 85.

³⁹ C.-L. SEOW, *Job 1-21: Interpretation and Commentary*, Grand Rapids, MI 2013, 61.

⁴⁰ J.L. CRENSHAW, «Wisdom», in J. HAYES (ed.), *Old Testament Form Criticism*, San Antonio, TX 1974, 253.

⁴¹ KYNES, *An Obituary for “Wisdom Literature”*, 179-217.

⁴² S. WEEKS, *Ecclesiastes and Skepticism* (LHB/OTS 541), New York 2012.

tion. Both Job and Qoheleth challenge that belief severely. If we extend our view to include Ben Sira, 4QInstruction, or the Wisdom of Solomon, the variety is increased. Ben Sira departs from Proverbs and Job by giving a special place to the history of Israel and the Law of Moses. 4QInstruction and Wisdom of Solomon look for retribution in an afterlife, in sharp contrast to the this-worldly emphasis of Job and Qoheleth. Despite the famous dictum of James Crenshaw that «where a marriage between form and content exists, there is wisdom»,⁴³ wisdom instructions do not always share the same worldview but draw on whatever worldview happens to be prevalent.

Nonetheless, the reasons for grouping these texts together as wisdom texts are fairly obvious.⁴⁴ Genres are often recognized by the ways in which they differ from other genres.⁴⁵ Whatever difficulties scholars may have in identifying a positive essence of wisdom literature, it has never been difficult to say what it is not. It is not narrative, law, prophetic oracle, vision report or hymnody, although it may include some of these genres as subordinate elements. On the positive side, what binds this literature together is that it is instructional literature.⁴⁶ Much of Proverbs in chapters 10–30, consists of proverbial sayings. The first nine chapters contain longer discourses. All of this material consists of either direct speech or declarative sentences. This style of presentation is distinctive within the biblical corpus. Narrative elements play a minor role. The prophetic books also use direct address extensively, but the tone is very different from that of Proverbs, and prophetic speech differs in its reliance on divine authority. Even when the sayings in Proverbs are couched as imperatives, they do not have the force of law. Proverbial sayings can, of course, be found in prophetic and narrative books, but they do not determine the character of these other genres. Like Proverbs, Qoheleth consists entirely of declarative sentences and direct address, and mixes longer instructions with collections of sayings. It does not correspond to Proverbs in all

⁴³ J.L. CRENSHAW, *Old Testament Wisdom, An Introduction*, Revised edition, Louisville, KY 1998, 11.

⁴⁴ Despite his «obituary» for the genre, Kynes does not deny this. His objection is to viewing these texts exclusively as wisdom texts.

⁴⁵ J. CULLER, *Structuralist Poetics: Structuralism, Linguistics, and the Study of Literature*, Ithaca, NY 1975, 139; NEWSOM, «Spying Out the Land», 23.

⁴⁶ J.J. COLLINS, «Wisdom as Genre and as Tradition in the Book of Sirach», in S.L. ADAMS – G. SCHMIDT GOERING – M. GOFF (edd.), *Sirach and Its Contexts. The Pursuit of Wisdom and Human Flourishing* (JSJ.S 196), Leiden 2021, 19–20.

details. There is no counterpart to the speech of Wisdom in Proverbs 8 or the reflection on the capable wife in Proverbs 31. But Qoheleth is clearly closer to Proverbs in its style and manner of presentation than to any other book in the biblical corpus. While there are only two examples of the genre in the Hebrew Bible, they stand in continuity with a long line of Near Eastern, especially Egyptian, wisdom instructions, and the tradition is continued in Ben Sira and the Dead Sea Scrolls.

The continuity between Egyptian instructional literature and Proverbs also rests primarily on the manner of presentation, although more specific points of contact may also be noted. So, for example, Nili Shupak writes that Egyptian wisdom consists of two subgenres, didactic and speculative.⁴⁷ Other elements, such as the reign of a future ideal king, play a subordinate role. Insofar as the book of Job is a dialogue with a narrative framework, it is more distant from Proverbs, but the speeches of Job's friends are essentially wisdom instructions. We can recognize generic affinity while also recognizing divergence, and affinities with other genres such as the lament, in the case of some of the speeches of Job.

To a great degree, the variation between the individual wisdom books can be appreciated through the lens of prototype theory. The prototypical text is Proverbs, and other texts are identified as sapiential because of their resemblance to it. Books that resemble it in some respects but deviate in others can be located on the fuzzy edges of the genre, or recognized as works of mixed genre, especially in the case of Job. It is also possible to categorize some of this literature differently, by using a particular lens, such as the view of death, which may yield a different constellation of relevant texts, or of patterns within texts. We can readily agree with Stuart Weeks that it is «impossible to insist that genres are mutually exclusive, let alone that any given text must belong to a single genre».⁴⁸

Nonetheless, the categorization as wisdom literature yields considerable insight into the books in question. The wisdom genre so conceived is a *kind* of writing, characterized by observation and advice. It grounds its authority in the inherited human wisdom of fathers and teachers, even if the distillation of that wisdom sometimes hardens in-

⁴⁷ N. SHUPAK, «The Contribution of Egyptian Wisdom to the Study of Biblical Wisdom Literature», in SNEED (ed.), *Was There a Wisdom Tradition*, 265-304.

⁴⁸ WEEKS, «Wisdom, Form and Genre», in SNEED (ed.), *Was There a Wisdom Tradition*, 163.

to dogma, and even if it sometimes incorporates wisdom that is derived ultimately from revelation. This is true even of a skeptical book like Qoheleth that questions received wisdom; that wisdom still provides the framework for discussion. The relationships between these texts could be regarded as constituting a tradition as well as a genre, but in any case they are texts that can profitably be grouped together and viewed through the lens of instructional literature. Moreover, it seems very likely that the tradition was self-aware and self-reflective. The authors of Proverbs were surely aware of their debt to Egyptian wisdom literature and Ben Sira and the sage of 4QInstruction were quite self-consciously in the tradition of Proverbs.

Wisdom instructions may still be related to texts that are not cast as instructions in manifold ways. A good test case is provided by the relation of Proverbs to Deuteronomy. Stuart Weeks argues that «it is difficult to read Prov 1–9 [...] without rapidly becoming aware of its strong affinities with the language of Deuteronomy».⁴⁹ These affinities are undeniable. Prov 6,20 refers to the commandment of the father and the *torah* («teaching») of the mother, and similar echoes of Deuteronomy can be found in the wisdom instructions in Proverbs 3 and 7. Weeks continues, «early readers clearly believed that the instruction commended in Prov 1–9 should be identified with the Deuteronomic Torah, and it is very likely [...] that the work itself intended such an identification».⁵⁰ But in fact, Proverbs never refers to the Torah of Moses, or of YHWH, but to the teaching and instructions of the parents and/or the sage. Its authority derives from human teachers. That authority may be enhanced by association with the Torah of Deuteronomy, but it does not derive from it.⁵¹ To read Proverbs through the lens of Deuteronomy, taking its *torah* as covenantal law rather than parental instruction, is a genre mistake. Equally, to characterize Proverbs «along with prophecy as inspired instruction for righteous living», one of the options that Kynes suggests, is a genre mistake.⁵² Proverbs does

⁴⁹ WEEKS, «Is Wisdom Literature a Useful Category?», 14.

⁵⁰ WEEKS, «Is Wisdom Literature a Useful Category?», 14. Compare B.U. SCHIPPER, «When Wisdom is Not Enough! The Discourse on Wisdom and Torah and the Composition of the Book of Proverbs», in B.U. SCHIPPER –D.A. TEETER (edd.), *Wisdom and Torah: The Reception of 'Torah' in the Wisdom Literature of the Second Temple Period* (JSJ.S 163), Leiden 2013, 60.

⁵¹ See further J.J. COLLINS, *The Invention of Judaism. Torah and Jewish Identity from Deuteronomy to Paul*, Oakland, CA 2017, 66–68.

⁵² KYNES, *An Obituary for "Wisdom Literature"*, 238.

not claim inspiration. It is not the same kind of text as Amos or Ezekiel, even though the prophets can also use proverbs for their purposes.

Weeks and Kynes object that assigning a text to a wisdom genre unduly restricts the literary context in which it is read. «The danger in this sort of analysis», writes Weeks, «lies in its capacity to squeeze out other ways of reading the material».⁵³ The speeches of Job may have more in common with Psalms than with Proverbs, and Ben Sira's discourse on nature may be profitably compared with that of the *Book of the Watchers*. But no one ever said that texts should only be compared with texts of the same genre, and the fact that a text may have a significant parallel with another text does not mean that it is the same kind of text, viewed as a whole. Kynes denies that rejecting genre categorization means that we have to interpret texts in isolation.⁵⁴ But it does mean that we lose our sense of proportion and fail to distinguish between incidental resemblance and a common *Gestalt*, between similarity in detail and similarity in kind. This, I submit, is regression in the scholarly enterprise of interpreting texts.

A Genre Apocalypse?

As in the case of wisdom literature, the category «apocalyptic», and genre «apocalypse» were unknown before the 19th century.⁵⁵ As also in the case of wisdom literature, recognition of «apocalyptic» as a category was triggered by the discovery of non-biblical material, in this case by the publication of the Ethiopic text of 1 Enoch and the subsequent discovery of several «apocalypses» that were attributed pseudonymously to such figures as Abraham, Baruch and Ezra.⁵⁶

The apocalyptic literature has in fact been configured in quite different ways. For much of the twentieth century it was viewed as an extension of prophecy, and several prophetic texts of the Second Temple period were regarded as «apocalyptic» (e.g. Isaiah 24–27, Isaiah 56–66,

⁵³ WEEKS, «Wisdom, Form and Genre», 172.

⁵⁴ KYNES, «The Nineteenth-Century Beginnings», 103.

⁵⁵ The identification of the genre is usually credited to F. LÜCKE, *Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung Johannis und die gesamte apokalyptische Literatur*, Bonn 1832.

⁵⁶ See J.J. COLLINS, «Beyond the Canon. The Recovery of the Pseudepigrapha», in J.J. COLLINS – C.A. EVANS – L.M. McDONALD, *Ancient Jewish and Christian Scriptures. New Developments in Canon Controversy*, Louisville, KY 2020, 21-34; J.M. SCHMIDT, *Die jüdische Apokalypik*, Neukirchen-Vluyn 1969.

parts of Ezekiel and Jeremiah).⁵⁷ A systematic study of apocalyptic literature published in *Semeia* 14 in 1979, however, defined the genre as a product of the Hellenistic and Roman periods, of which the earliest exemplars were parts of 1 Enoch and Daniel.⁵⁸ To a great degree, the different configurations reflected the interests of the scholars in question. Scholars who specialized in the Hebrew Bible or Old Testament, classified 1 Enoch and Daniel with the prophetic literature that was familiar to them. Students of the Pseudepigrapha grouped them rather with the later, non-canonical material. It was always clear that the early apocalypses (sections of 1 Enoch and Daniel) were not based on a normative understanding of the genre apocalypse. Daniel is classified as prophecy in the Christian Bible, and also in the Dead Sea Scrolls and Josephus, but his prophetic status was disputed by the rabbis.⁵⁹ Some sections of 1 Enoch (the *Book of the Watchers*, the *Astronomical book*) defy easy categorization, and remain *sui generis*, as has been said of Job.⁶⁰ The genre as constructed in *Semeia* 14 was quite explicitly from the perspective of the modern reader, described in the preface of the volume as “a heuristic device”.⁶¹ Carol Newsom astutely observed that it was nonetheless assumed to correspond to the tacit assumptions of the ancient texts.⁶² As was said above about constellations, the constructed genre was held to reflect real relationships. It remains possible, however, to configure the relationships in different ways.

Hindy Najman has rightly emphasized the continuity of Daniel with prophecy, without disputing that it exhibits the generic features of an apocalypse and served as a prototype for later apocalyptic texts.⁶³ It is also important to appreciate what is gained by viewing it as an apocalypse. To a great degree, genres are recognized by the things that

⁵⁷ H.H. ROWLEY, *The Relevance of Apocalyptic*, London 1944, famously saw «apocalyptic» as a child of prophecy. P.D. HANSON, *The Dawn of Apocalyptic*, Philadelphia, PA 1975, was a study of prophetic texts of the Persian period.

⁵⁸ J.J. COLLINS (ed.), *Apocalypse. The Morphology of a Genre. Semeia* 14, Missoula, MT 1979.

⁵⁹ H. NAJMAN, «The Inheritance of Prophecy in Apocalypse», in *The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature*, New York-Oxford 2014, 41.

⁶⁰ See the reflections of A.Y. REED, «The Origins of the Book of the Watchers as ‘Apocalypse’ and Its Reception as ‘Apocryphon’», in *Henoch* 30(2008), 55-60; EAD., «Categorization, Collection, and the Construction of Continuity: 1 Enoch and 3 Enoch in and beyond ‘Apocalypticism’ and ‘Mysticism’», in *Method and Theory in the Study of Religion* 28(2017), 268-311.

⁶¹ J.J. COLLINS, «Preface», in *Semeia* 14, iv.

⁶² NEWSOM, «Spying Out the Land», 22.

⁶³ NAJMAN, «The Inheritance of Prophecy», 42.

distinguish them from closely related genres. One of the features that distinguishes works like Daniel and 1 Enoch from earlier prophecy is the expectation of judgment of the dead and the hope for a beatific afterlife with the angels. Unlike the wisdom instruction, which is adaptable to different worldviews, the genre apocalypse is closely bound to a particular worldview, which involves the revelation of another world.⁶⁴ Of course, belief in a world of divine beings was pervasive in antiquity. The novelty in the apocalypses is the belief that human beings can be exalted to it permanently, after death, not just in exceptional cases like Enoch and Elijah. The belief in access to a transcendent world is also expressed in other genres in the Hellenistic age (e.g. wisdom texts like 4QInstruction and Wisdom of Solomon, and Thanksgiving Hymns from Qumran)⁶⁵ but it marks a decisive shift in relation to the Hebrew prophetic tradition.

The belief in a transcendent world, and human access to it, is also of pivotal importance in Fourth Ezra, an apocalypse from the late first century CE which is clearly characterized by formal diversity.⁶⁶ In some respects, the work is *sui generis*. The first half of the book is taken up with dialogues between Ezra and the angel Uriel. These are followed by a series of visions. The book concludes with an account of the inspiration of Ezra to dictate a restored Torah, but also a much larger collection of inspired books. Hindy Najman declares that «the book as a whole does not fit into any single genre, and it can appear to be a strange hybrid of dialogues concerning the limits of wisdom, apocalyptic visions and an epilogue portraying the regiving of the Torah».⁶⁷

In the late 19th century, the formal diversity of the book gave rise to a spate of source critical theories, by such scholars as R. Kabisch,⁶⁸

⁶⁴ J.J. COLLINS, «Apocalypticism as a Worldview in Ancient Judaism and Christianity», in C. MCALLISTER (ed.), *The Cambridge Companion to Apocalyptic Literature*, Cambridge 2020, 19-35.

⁶⁵ H. NAJMAN, «Imitatio Dei and the Formation of the Subject in Ancient Judaism», in *JBL* 140(2021), 309-323, discusses some of this material from the perspective of the formation of the self and becoming like God.

⁶⁶ J.J. COLLINS, «The Genre of 4 Ezra», in E. NORELLI (ed.), *Apocalisse come genere. Un dibattito ancora attuale?* Special issue of *Rivista di Storia del Cristianesimo* 17(2020), 59-71.

⁶⁷ H. NAJMAN, *Losing the Temple and Recovering the Future. An Analysis of 4 Ezra*, Cambridge 2014, 20.

⁶⁸ R. KABISCH, *Das vierte Buch Esra auf seine Quellen untersucht*, Göttingen 1889.

G.H. Box⁶⁹ and R.H. Charles.⁷⁰ These theories persisted in moderate form in more recent times in the work of Wolfgang Harnisch⁷¹ and Egon Brandenburger,⁷² who regarded the visions in chapters 11–13 as secondary. Even the source critics recognized that the work as it stands is clearly structured in seven units: three dialogues (3,1–5,19; 5,20–6,34; and 6,35–9,25), three visions (9,26–10,59; 10,60–12,51; and 13,1–58) and an epilogue (14,1–48). This structure is too nicely balanced to be the product of incremental growth. Accordingly, the source-critical theories have fallen out of favor. Even Najman agrees with «what is now the consensus, that 4 Ezra is not divisible into sources».⁷³ She argues, however, that «a generic approach is well-suited to the study of distinct parts of the text, but something else is required if we are to gain an understanding of the work as a whole».⁷⁴ I argue, to the contrary, that it is precisely a generic approach that is needed if we are to gain an understanding of the work as a whole. Genre is not only a matter of literary forms in the form-critical sense but of the *Gestalt* that gives a work its coherence.

The features that give 4 Ezra its inner coherence are precisely the features that align it with the apocalyptic genre.⁷⁵ The dialogues are subordinated to revelation, first in the angelic discourses and then more effectively in the visions. The content is focused on eschatological salvation, involving a messianic age followed by resurrection and judgment. The messianic age is not the end. Ezra is told explicit-

⁶⁹ G.H. BOX, «IV Ezra», in R.H. CHARLES (ed.), *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament. Volume 2. Pseudepigrapha*, Oxford 1913, 542–624.

⁷⁰ R.H. CHARLES, *A Critical History of the Doctrine of a Future Life*, London 1899, 283–297.

⁷¹ W. HARNISCH, «Der Prophet als Widerpart und Zeuge der Offenbarung: Erwägungen zur Interdependenz von Form und Sache im IV Buch Esra», in D. HELLHOLM (ed.) *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12–17, 1979*, Tübingen 1983, 461–493.

⁷² E. BRANDENBURGER, *Die Verborgenheit Gottes im Weltgeschehen. Das literarische und theologische Problem des 4. Esrabuches*, Zurich 1981.

⁷³ NAJMAN, *Losing the Temple*, 21.

⁷⁴ NAJMAN, *Losing the Temple*, 21.

⁷⁵ On the inner coherence of 4 Ezra see especially M.E. STONE, *Fourth Ezra. A Commentary on the Book of Fourth Ezra*, (Hermeneia), Minneapolis, MN 1990; ID., «On Reading an Apocalypse», in J.J. COLLINS – J.H. CHARLESWORTH (edd.), *Mysteries and Revelations. Apocalyptic Studies since the Uppsala Colloquium* (JSP.S 9), Sheffield 1991, 65–78. Also, K.M. HOGAN, *Theologies in Conflict in 4 Ezra: Wisdom Debate and Apocalyptic Solution* (JSJ.S130), Leiden 2008, who emphasizes the dialogic character of the work.

ly that «the Most High has made not one world but two» (2 Esdras 7,49), and again that «the present world is not the end» (7,112). Salvation ultimately lies in the next world, in a way that was never the case in the Hebrew prophets. The revelations do not respond directly to Ezra's questions in the dialogue, but they put them in a broader perspective. In the words of Michael Vines, they «afford a divine perspective on human activity».⁷⁶ Even the Torah is put in a new perspective. When the Torah is revealed anew to Ezra in the final chapter of the book, he is also given seventy further books that are reserved for the wise among the people, «for in them is the spring of understanding, the fountain of wisdom, and the river of knowledge» (14:47). Even the Torah is in need of supplementary, higher, revelation.⁷⁷

Different apocalypses provide this perspective in different ways. Some, such as 3 Baruch or 2 Enoch, look to the mysteries of the heavens rather than to denouement of history.⁷⁸ But in all cases, apocalypses view the problems of the present *sub specie aeternitatis*, not by means of philosophical reasoning but by imaginative vision. It is this transcendent vision of human destiny that is constitutive of the genre apocalypse, and gives the genre its coherence, even if individual apocalypses can also be classified otherwise for other purposes.

Conclusion

Claims of «the death of genre», and obituaries for specific genres such as wisdom are premature, or more accurately hyperbolic. The critique has been salutary, to be sure. It serves to remind us that in most cases genres are construed by readers for their purposes, and while they may be valid and helpful, they are not necessarily the only way in which a given corpus of texts can be viewed. Benjamin's metaphor of «constellations» is fruitful, not only for non-generic patterns, as Najman has argued, but for appreciating the nature of genre. Genres, like constellations, are human construals. They are not firmly bounded entities, and they do not preclude other ways of configuring texts. Nonetheless, if they are validly identified they must entail real relationships, and they enable us to find our way in the expanses of literature. Gen-

⁷⁶ M.E. VINES, «The Apocalyptic Chronotope», in BOER (ed.), *Bakhtin and Genre Theory*, 113.

⁷⁷ COLLINS, *The Invention of Judaism*, 132.

⁷⁸ COLLINS, *The Apocalyptic Imagination*, 301-314.

res remain important guides for interpretation, by highlighting not only the typical features of different kinds of texts but also the differences that distinguish them from related genres. They shape the expectations with which we approach texts. We dispense with them only to our loss.

JOHN J. COLLINS
Yale Divinity School
409 Prospect Street
New Haven, CT 06511
USA
john.j.collins@yale.edu

Parole chiave

Genere – Categorizzazione – Costellazione – Sapienza – Apocalisse

Keywords

Genre – Categorization – Constellation – Wisdom – Apocalypse

Summary

Genre analysis has long been a basic tool of biblical scholarship. In recent years, however, there has been growing resistance to categorization. The basic argument is that categorization allegedly restricts the range of literature to which a text is compared. Some of this resistance is exaggerated. The critique is valid insofar as it reminds us that in most cases genres are construed by readers for their purposes, and while they may be valid and helpful, they are not necessarily the only way in which a given corpus of texts can be viewed. Nonetheless, genres remain important guides for interpretation, by highlighting not only the typical features of different kinds of texts but also the differences that distinguish them from related genres.

Sommario

L'analisi del genere è stata a lungo uno strumento di base dello studio biblico. Negli ultimi anni, tuttavia, c'è stata una crescente resistenza alla categorizzazione. L'argomento di base è che la categorizzazione restringe lo spazio letterario in cui viene collocato un testo. Alcune di queste resistenze sono tuttavia esagerate. La critica è valida in quanto ci ricorda che nella maggior parte dei casi i generi sono interpretati dai lettori per i loro scopi, e mentre possono essere validi e utili, non sono necessariamente l'unico modo in cui un dato *corpus* di testi può essere visualizzato. Tuttavia, i generi rimangono importanti guide per l'interpretazione, perché evidenziano non solo le caratteristiche tipiche di diversi tipi di testi, ma anche le differenze che li distinguono dai generi correlati.

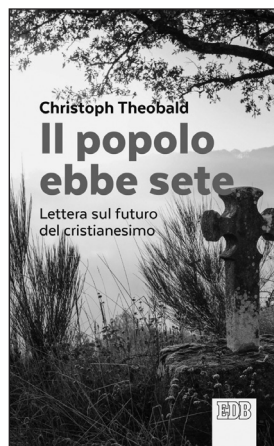
CHRISTOPH THEOBALD

Il popolo ebbe sete

Lettera sul futuro del cristianesimo

La lettera è stata scritta per gli amici in tempo di pandemia e parla del tempo che ha messo a nudo le fragilità delle nostre organizzazioni sociali, economiche e anche religiose, aprendo a possibili inquietanti scenari di difficile e complessa interpretazione.

Si tratta di una mappa che aiuta il lettore a non perdere l'orientamento, a trovare la sorgente capace di dissetare la sete esistenziale. È un testo rigoroso e appassionante, coinvolgente e vero.



«LAPISLAZZULI»

pp. 152 - € 13,00

EDB Edizioni
Dehoniane
Bologna

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

www.dehoniane.it

Sull'uso di Kennicott - De Rossi: da *BHS* a *BHQ*

*Et texte de sainte escripture,
Comment estes vous embrouillé
Gratiné, noircy, enrumé
Jamais ne fustes en tel point.*

*J'ay esté mis en sy mal point
Par les cas de sorbonne.¹*

Il problema

I diversi progetti in corso di pubblicazione del testo² ebraico dell'Antico Testamento hanno suscitato un ampio dibattito.³ Da una

¹ *La farce des theologastres a six personnages*, f. 6v. Collocato come incunabolo nella Bibliothèque nationale de France, il testo sembra piuttosto supporre la polemica tra Lutero ed Erasmo. I sei personaggi sono i *theologastres*, i frati, la fede, la ragione, il testo della Sacra Scrittura, e il Mercurio tedesco; nella citazione in epigrafe è Mercurio che parla e il testo che risponde. Per la traduzione inglese cf. C. GARSIDE JR., «“La Farce Des Theologastres”: Humanism, Heresy, and the Sorbonne, 1523-1525», in *Rice University Studies* 60/4(1974), 45-82, qui 72.

² Tra i molti concetti tradizionalmente usati, come quello di autore, originale, archetipi, uno molto discusso è quello di «testo»: R.L. TROXEL, «What is the “Text” in Textual Criticism?», in *VT* 66(2016), 603-626. Si dovrebbe aggiungere che oggi il testo è prodotto dallo stesso lettore, perché esso può assumere diverse configurazioni adattandosi allo *screen* del computer. Inoltre, grazie agli *audiobook* sta riproponendosi la situazione degli antichi, che non leggevano in silenzio, ma ascoltavano una lettura ad alta voce.

³ Una presentazione delle alternative è in M. SEGAL, «Methodological Considerations in the Preparation of an Edition of the Hebrew Bible», in A. PIQUER OTERO – P. TORIJANO MORALES (edd.), *The Text of the Hebrew Bible and Its Editions. Studies in Celebration of the Fifth Centennial of the Complutensian Polyglot* (Supplements to the Textual History of the Bible 1), Leiden-Boston, MA 2017, 34-55. Le differenze dei fini di un'edizione e dei punti di vista sul testo portano a differenti metodi di critica testuale tra di loro incompatibili: P.L. SHILLINGSBURG, «Forms», in *Ecdotica* 6(2009), 116-125. Un problema a parte è il ruolo delle attuali riproduzioni digitali dei manoscritti, che ricorda i problemi sollevati da E. MALATO, «Edizione in fac-simile, edizione diplomatica, edizione critica», in *Filologia e Critica* 16(1991), 3-19. Anche per il testo armeno della Bibbia ormai si procede solo con edizioni diplomatiche: P. LUCCA, «Il testo armeno dell'Antico Testamento: problemi e tecniche di edizione», in *Le sacre Scritture e le loro*

parte, si prosegue la tradizione di pubblicare l'edizione diplomatica di un manoscritto tiberiense, il codice di Leningrado (*Biblia Hebraica Quinta*) o quello di Aleppo (*Hebrew University Bible Project*), dall'altra si tenta un'edizione critica o eclettica (*The Hebrew Bible. A Critical Edition*, già nota come *Oxford Hebrew Bible*). Al primo caso appartiene anche l'edizione della Peshitta di Leiden e al secondo caso l'edizione dei LXX di Göttingen e quella del NT. Agli uni si rimprovera la scelta del *codex unicus* o del *codex optimus*; agli altri si rimprovera la creazione di un testo eclettico, che probabilmente non è mai esistito. In questo dibattito si vorrebbe sostituire l'edizione confessionale della Bibbia ebraica con una «edizione critica» o scientifica,⁴ perché simile a quelle dei classici latini e greci.⁵ Sembrerebbe che il filologo voglia decidere quale testo biblico la comunità cristiana dovrebbe leggere; ma un'edizione critica ha il suo *Sitz im Leben* nella scuola e non è destinata a un uso liturgico.⁶

interpretazioni. L'enciclopedia dei fratelli della purità (Orientalia Ambrosiana 4), Milano-Roma 2015, 167-191, soprattutto 190.

⁴ «Un'edizione critica è, come ogni atto scientifico, una mera ipotesi di lavoro, la più soddisfacente (ossia economica) che colleghi in sistema i dati»: G. CONTINI, «Ricordo di Joseph Bédier», in *Letteratura* 3(1939), 145-152, ora in *Esercizi di lettura sopra autori contemporanei con un'appendice su testi non contemporanei*, Torino 1982, 358-371, qui 369. I filologi amano riportare le frasi di questo studioso che continuamente sottolinea il criterio del «più economico»: «la 'realtà' perseguita, in ecdotica quanto altrove, sia una rete di ipotesi di lavoro, la più economica possibile» (*Breviario di ecdotica*, Torino 1990, 134). Questo principio di economia suppone la semplicità della natura (la natura non fa nulla invano: ARISTOTELE, *De anima* III 12, 434 a 31), ma è un meccanismo mentale; infatti, nel genere giallo l'autore smentisce continuamente le ricostruzioni «economiche» del lettore per condurlo a una soluzione complessa.

⁵ Invece, per H.S. NYBERG, «Das textkritische Problem des alten Testaments am Hoseabuche demonstriert», in *ZAW* 52(1934), 241-254, lo studio della tradizione del testo dell'AT non deve essere differente dallo studio degli altri testi orientali antichi.

⁶ Alcuni distinguono tra edizioni scientifiche ed edizioni di lettura: V. BRIGATTI, «Questioni ecdotiche tra edizioni scientifiche e edizioni di lettura», in *Prassi Ecdotiche della Modernità Letteraria* 1(2016), 215-230. Comunque, chi oserebbe correggere il Corano (44,54), promettendo ai martiri, invece delle vergini, dei grappoli bianchi trasparenti, come risulterebbe dalla fonte siriana della metafora? Si veda C. LUXENBERG (uno pseudonimo), *The Syro-Aramaic Reading of the Koran. A Contribution to the Decoding of the Language of the Koran*, Berlin 2007, 247-283, che riprende un'idea di Edmund Beck. Nei duemila anni di storia della/e chiesa/e sono stati letti testi biblici diversi: quelli greci, quelli della Vetus latina, quello di Girolamo, la Peshitta, la traduzione di Lutero, quella del re Giacomo, le traduzioni ufficiali delle Conferenze episcopali, ecc. I lettori hanno il diritto di leggere il libro che vogliono e come vogliono, ma quando liberamente entrano in un gruppo di lettura (es. una chiesa) allora devono rispettare le regole del gruppo. Nelle scuole italiane si continua a leggere la *Divina commedia* ma nessun do-

L'edizione critica risale all'indietro, per alcuni verso un archetipo, per altri verso l'originale;⁷ però il testo, dopo che è stato partorito, ha avuto una vita, che è testimoniata anche dalla storia delle sue varianti.⁸ La Bibbia è un libro che non è rimasto nascosto per secoli in una biblioteca e aspetta il suo Angelo Mai che lo scopra, come capitò alla *Repubblica* di Cicerone. Tra lettore e libro c'è stato un continuo andirivieni, al punto che più di "circolo" ermeneutico si può parlare di una "spirale" crescente. Nella storia della trasmissione e delle traduzioni si sono sedimentate varianti che di fatto sono diventate testo biblico per le comunità cristiane. «Al razionalismo che vanta il titolo di poter ricostruire la voce autentica dell'autore si sono opposti quanti ritengono illusoria e del tutto astratta l'esistenza di una voce così ricostruita, e per questo hanno privilegiato la voce concreta e accertata di un buon copista che equivale a quella di un "lettore" calato nella sua storia».⁹ Il secolo del trionfo delle edizioni critiche è il secolo del dottor Frankenstein: si costruisce un cadavere e si pretende di dargli vita. Le molte vite di un testo sono quasi uccise per avere un bel corpo. A loro volta,

cento si preoccupa delle migliaia di varianti attestate dai circa 800 manoscritti e neppure degli ammodernamenti grafici.

⁷ Di solito si ritiene ovvio che cosa sia un «originale» e che sia molto importante il «manoscritto», però si tratta di concetti culturalmente databili. «Considerando la stampa come una nuova forma di scrittura e una edizione come la somma di tutte le copie dell'originale», Kant iscrive la sua riflessione nel nuovo paradigma della scrittura e nel nuovo ordine del discorso che, dalla metà del XVIII secolo, unisce le categorie di individualità, originalità e proprietà. Il manoscritto dell'autore, designato come "originale" diventa così il garante del discorso che esso rivolge al pubblico attraverso il suo agente, il libraio editore, mentre nel *Siècle d'Or*, la stessa parola "originale" significava la bella copia, redatta da uno scriba professionista, che veniva inviata ai censori per l'approvazione e poi al tipografo per la stampa»: R. CHARTIER, «Qu'est-ce qu'un livre?», in *Ecdotica* 8(2011), 29-44, qui 33-34; per Kant un libro diventa libro quando qualcuno lo consegna al pubblico, cioè quando entra in circolazione pubblica: R. HENDEL, «What Is a Biblical Book?», in C. WERMAN (ed.), *From Author to Copyist: Essays on the Composition, Redaction, and Transmission of the Hebrew Bible in Honor of Zippi Talshir*, Winona Lake, IN 2015, 283-302, qui 301. Altri hanno fatto notare come il concetto di autore sia una conseguenza dell'invenzione della stampa: cf. gli autori citati in C. BALZARETTI, *1-2Samuele. Nuova versione, introduzione e commento* (I libri biblici. Primo Testamento 8), Milano 2020, 678, nota 3.

⁸ Alcuni distinguono tra una *tradizione quiescente*, dove lo scriba lavora meccanicamente rispettando il testo, e una *tradizione attiva* dove lo scriba considera il testo «aperto» e opera interventi.

⁹ È la conclusione dell'articolo di P. CHERCHI, «Filologia d'autorità», in *Critica del testo* 8(2005), 861-888. «La mira d'una ricerca ecdotica non è sempre di necessità la ricostruzione del testo primitivo, ma quella di momenti della 'fortuna' testuale» (CONTINI, *Breviario di Ecdotica*, Torino 1992, 45-46) e il testo masoretico è uno di questi momenti.

i propugnatori dell'edizione critica accusano i difensori del testo masoretico di essere condizionati dalla teologia,¹⁰ da decisioni ideologiche relative al testo e alla sua funzione nelle comunità che lo usano.¹¹

In realtà i due modi di editare un testo antico non sono antitetici: da una parte, l'edizione critica pubblica un testo già corretto, dall'altra, l'edizione diplomatica suggerisce la lettura da preferire,¹² per cui il traduttore a sua volta deve prendere una decisione, servendosi del suggerimento e delle congetture di altri studiosi. Lo si vede in atto nelle due nuove traduzioni italiane tuttora in corso (*I libri biblici. Primo Testamento*, Paoline editoriale libri; *Nuova versione della Bibbia dai testi antichi*, edizioni San Paolo). La traduzione si basa per l'Antico Testamento ebraico sul manoscritto di Leningrado, ma basta sfogliare i volumi per osservare come spesso nelle note si discuta la traduzione del testo, si corregga una forma ebraica, si scelga una variante da altre versioni o da altri manoscritti ebraici. Il traduttore ha dovuto fare, in un certo senso, un'edizione critica del testo che doveva tradurre. Inoltre, non va dimenticato che, ad esempio, nelle edizioni dei classici greci si

¹⁰ Un bersaglio facile da colpire è stato il *Preliminary and Interim Report on the Hebrew Old Testament Text Project* e, di conseguenza, la *Critique Textuelle de l'Ancien Testament* di Dominique Barthélemy, soprattutto per la strenua difesa del testo masoretico e per il rifiuto delle congetture. Le due più note obiezioni sono quelle di B. ALBREKTSON in *OTS* 21(1981), 6-18, e di J. BARR, in *JTS* 37(1986), 445-450. In italiano si può vedere B. CHIESA in *Henoch* 6(1984), 313-321, e P.G. BORBONE in *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 20(1984), 251-274, e in *Biblica* 69(1988), 422-429. Si veda anche la polemica sollevata dal pamphlet lacunoso (nella sua accusa alla Chiesa di aver impedito la filologia dimentica addirittura Mabillon, Montfaucon, Muratori, i bollandisti, solo per citarne alcuni) di L. CANFORA, *Filologia e libertà. La più eversiva delle discipline, l'indipendenza di pensiero e il diritto alla verità*, Milano 2008, in particolare le osservazioni di F. BAUSI in *Ecdotica* 5(2008), 180-215, e la polemica tra G. INGLESE e F. BAUSI in *Ecdotica* 7(2010), 237-241. *Sit venia verbo*, certi dibattiti assomigliano a una discussione sulla transustanziazione fatta tra un chimico o un panettiere, da una parte, e un teologo aristotelico-scolastico, dall'altra.

¹¹ Sarebbe più precisa un'accusa ideologica, perché si tratta di potere e di controllo sociale: si pensi al ruolo della Scrittura nei movimenti evangelici medievali o nelle lotte durante l'epoca della Riforma, e al successivo potere delle università sull'ordine dei discorsi.

¹² Non si tratta dell'opposizione tra critica congetturale e critica conservativa, perché è congettura anche la scelta di una variante: P. FEDELI, «Congetture: sì, ma con cautela», in A. FERRARI (ed.), *Filologia classica e filologia romanza: esperienze ecdotiche a confronto*, Spoleto 1998, 267-280. Pragmaticamente l'editor può assumere due ruoli diversi, immaginando contemporaneamente due tipi di autore: un editor «debole» che non pretende di conoscere le intenzioni dell'autore, e dall'altra «the particular strong author- and editor-subject implied by the tradition of critical editing»: H.U. GUMBRECHT, *The Powers of Philology. Dynamics of Textual Scholarship*, Chicago, IL 2003, 38.

usano caratteri minuscoli, con spiriti e accenti, cioè secondo usi scribali tardoantichi e medievali; nessuno pubblica Platone in scrittura capitale e continua, senza separare le parole.¹³ Analogamente, non serve togliere accenti e vocali al testo masoretico per farne un'edizione critica. Lo stesso si può dire per i segni di interpunzione nelle edizioni dei classici, e non solo.¹⁴

Il dibattito, in gran parte sostenuto da ebraisti italiani, è stato così polarizzato da apparire provinciale nell'ambito delle discussioni internazionali sulla critica del testo, suscitate soprattutto dalla pubblicazione di testi medievali, ricchi di varianti. Nelle pagine che seguono si accennerà, innanzitutto, alle attuali discussioni che hanno portato al superamento del modello tradizionale di edizione critica. Inoltre, poiché un'edizione critica dell'AT ebraico si serve di collazioni di varianti, allora si dovrà mostrare l'affidabilità delle raccolte esistenti, sia attraverso il giudizio degli studiosi, sia confrontandosi con un caso particolare.

Tra bibliisti e filologi

I manuali di critica testuale biblica assomigliano ai manuali di tecnica del restauro: ambedue hanno alle spalle una teoria che non viene messa in discussione, ma data come acquisita. Guardando alla storia delle teorie sulla conservazione di opere d'arte e di monumenti emerge un parallelismo con le teorie sulla conservazione dei testi; in ambedue i casi è «un campo conteso in cui forze opposte lottano per imporre i propri valori culturali, pregiudizi, la propria estetica e politica».¹⁵ Nell'architettura in particolare, per molto tempo ha dominato il

¹³ Inoltre, l'ortografia è spesso regolarizzata secondo le norme della grammatica. Questo capita anche per gli autori moderni; nell'edizione critica delle lettere di Bertolt Brecht, l'editore scrive «Sie [die Texte] sind behutsam den Regeln des "Duden" angeglichen»: citato da H. KÖHLER, «Auf dem Weg zum modernen Lesetext?», in G.V. MOST (ed.), *Editing Text. Texte edieren* (Aporemata. Kritische Studien zur Philologiegeschichte 2), Göttingen 1998, 163-189, qui 173. Köhler ricorda (pp. 175-176) che anche l'ortografia latina è stata normalizzata sulla base di decisioni moderne (American Philological Association, 1898); in Germania avviene in concomitanza alla normalizzazione della ortografia del tedesco in un clima nazionalista (1871).

¹⁴ Si vedano in FERRARI (ed.), *Filologia classica*, i contributi di G. POLARA, «A proposito della punteggiatura dei testi antichi: fra teorie dei grammatici e prassi degli editori» (327-337); M.B. PARKES, «Medieval Punctuation and the Modern Editor» (339-349); M. CARERI, «Interpunzione in codici romanzi: filologia e interpretazione» (351-465).

¹⁵ M. MARVELLI, «Consensus or Conflict? The Power of Ideology Critique in Historic Preservation», in *Future Anterior: Journal of Historic Preservation, History, Theory, and Criticism* 3/2(2006), IX-XIII, qui XIII, lo riferisce al potere nel campo delle

metodo ricostruttivo o restauro stilistico, emblematicamente rappresentato da E. Viollet-le-Duc; però, fin dall'inizio, si scontrò con le tesi di J. Ruskin, che accettava lo stato finale del monumento, eventualmente degradato.¹⁶ Sono famose le pagine dei dialoghi sul «Restaurare o conservare» di Camillo Boito, redattore di quella che è considerata la Carta italiana del restauro (1883).¹⁷ Oggi è sempre più criticata una pratica come quella di Arthur Evans, che oltre a inventare il Palazzo di Minosse, inventò la civiltà minoica come culla della civiltà europea, influenzando per decenni gli studiosi.¹⁸ Per di più, la ricostruzione della civiltà minoica era modellata sui caratteri della società vittoriana.¹⁹ Nel Novecento si è poi iniziato a de-restaurare quelle opere che, giunte frammentarie dall'antichità, il collezionismo del Sei e Settecento aveva integrato per completarle.²⁰

costruzioni edilizie. Per le opere musicali si pongono gli stessi problemi nelle esecuzioni «filologiche» (solo col Novecento si ritornò a suonare i pezzi per clavicembalo sullo stesso strumento e non sul pianoforte).

¹⁶ Le polemiche hanno coinvolto anche i direttori di famosi musei: G. PERUSINI, «Il dibattito sulla pulitura dei dipinti della National Gallery e del Louvre alla metà dell'Ottocento: alcune considerazioni generali», in AA.VV., *La cultura del restauro. Modelli di ricezione per la museologia e la storia dell'arte*, Roma 2013, 335-349. Il direttore della National Gallery di Londra fu costretto a dimettersi (ma poi riottenne il posto) a causa delle puliture troppo drastiche di importanti dipinti: G. PERUSINI, *Il restauro dei dipinti e delle sculture lignee. Storia, teorie e tecniche*, Udine 1989, 33. Già negli anni venti e trenta dell'Ottocento si esponevano opere in stato frammentario senza sottoporle a integrazione: O. ROSSI PINELLI, «“La bellezza involontaria”: dalle rovine alla cultura del frammento tra Otto e Novecento», in M. BARBANERA (ed.), *Relitti riletti. Metamorfosi delle rovine e identità culturale*, Torino 2009, 140-157, qui 146.

¹⁷ C. BOITO, *Questioni pratiche di Belle Arti*, Milano 1893, 3-85. Il dibattito sui restauri ha portato alla redazione della Carta del restauro di Atene (1931) e alla Carta di Venezia (1964). Il problema era anche quello delle ricostruzioni di monumenti distrutti durante le due guerre mondiali, come negli inizi dell'Ottocento fu quello delle ricostruzioni dopo le distruzioni dei rivoluzionari francesi. Un esempio recente è la ricostruzione del «Vecchio ponte» di Mostar.

¹⁸ J.K. PAPADOPOULOS, «Inventing the Minoans. Archaeology, Modernity and the Quest for European Identity», in *Journal of Mediterranean Archaeology* 18(2005), 87-149, qui 91-92.

¹⁹ Si veda L. HITCHCOCK – P. KOUDOUNARIS, «Virtual Discourse: Arthur Evans and the Reconstructions of the Minoan Palace at Knossos», in Y. HAMILAKIS, *Labyrinth Revisited: Rethinking Minoan Archaeology*, Oxford 2002, 40-58, che rimandano a ulteriori autori.

²⁰ ROSSI PINELLI, «“La bellezza involontaria”», 154-155, descrive il progressivo smantellamento di un *Polluce* del Louvre. Cf. anche A. PASQUIER, «À propos de la restauration des marbres antiques du Louvre», in *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 141(1997), 129-143. Pasquier ha dedicato diversi scritti a questo tema. Il completamento dei frammenti è diventato un fenome-

Un processo analogo di de-restauro forse va fatto anche per molti testi della cosiddetta biblioteca di Qumran. Da frammenti con alcune lettere dell'alfabeto si sono ricostruiti interi versetti biblici, usando il testo masoretico per colmare il buco nel manoscritto, oppure una retroversione in ebraico del testo greco quando ragioni di spazio lo rendevano necessario. A questo punto qualsiasi uso dei frammenti entra in un circolo vizioso.²¹ Ad esempio, con un ragionamento induttivista si conclude che centinaia di frammenti accostati e ricostruiti confermano che si tratta del libro biblico di Samuele;²² tuttavia, basterebbe un frammento che non coincida per rendere falsa una conclusione basata solo su un accumulo di prove a favore.²³

Le precedenti osservazioni suggeriscono di inserire il dibattito tra *BHQ-UHBP* e *HBCE* nel quadro più ampio della critica testuale *non* biblica.²⁴ Il metodo che finora ha goduto di grande prestigio nella cri-

no *kitsch* in alcune culture del Novecento (U. ECO, *Dalla periferia dell'impero*, Milano 1977, 22-31: «I presepi di Satana»).

²¹ Si tratta di un *bias* frequente nello studio del passato. Un esempio sulla circolarità del ragionamento e sulla pseudo-logica della «fitta rete di rapporti» è la ricostruzione dei legami tra Qumran e gli esseni, come ha mostrato E. ULLMANN-MARGALIT, «Writings, Ruins, and Their Reading: The Dead Sea Discoveries as a Case Study in Theory Formation and Scientific Interpretation», in *Social Research* 65(1998), 839-870; un'idea che l'autrice ha sviluppato in lavori successivi e si può leggere anche in «Interpretive Circles: The Case of the Dead Sea Scrolls», in A.D. ROITMAN – L.H. SCHIFFMAN – S. TZOREF (edd.), *The Dead Sea Scrolls and Contemporary Culture. Proceedings of the International Conference Held at the Israel Museum, Jerusalem (July 6-8, 2008)* (STDJ 93), Leiden-Boston 2011, 649-664.

²² I frammenti di 4QSam^a hanno provenienze diverse: la maggior parte fu recuperata da beduini nel 1952, 27 frammenti furono rinvenuti in un successivo scavo e altri continuarono a essere comprati da un intermediario dei beduini fino al 1958: F.M. CROSS – D.W. PARRY – R.J. SALEY – E. ULRICH, *Qumran Cave 4. XII: 1-2 Samuel* (DJD 17), Oxford 2005, 2.

²³ Un evidente frammento che non coincide col testo masoretico è citato in C. BALZARETTI, *1-2Samuele. Nuova versione, introduzione e commento* (I libri biblici. Primo Testamento 8), Milano 2020, 711-712. La critica all'induttivismo che farebbe K.R. Popper (falsificazionista) è ben illustrata dal famoso caso del tacchino induttivista di B. Russell. Si può scambiare una lista della lavanderia per un messaggio cifrato dei templari: U. ECO, *Il pendolo di Foucault*, Milano 1988, 418-425 (c. 106); un'idea cara a Eco, che si trova già in «Frammenti» (1959), in *Diario minimo*, Milano 1975, 17-25.

²⁴ Non si vuole qui affrontare il dibattito sulla scientificità della filologia, per la quale bastano le critiche di J. VAYNTRUB – L. QUICK – I. LILLY, «Gender and Philology's Uncommon Sense», in *HeBAI* 8(2019), 379-387, alle quali si può aggiungere, come prova, l'atteggiamento di A.E. HOUSMAN, «The Application of Thought to Textual Criticism», in *Proceedings of the Classical Association* 18(1921), 67-84, che conclude così: «la critica testuale, come la maggior parte delle scienze, è una faccenda aristocratica... Essere un critico del testo richiede attitudine e propensione... bisogna che tu abbia una testa, non una zucca, sulle tue spalle e un cervello, non un budino, nella tua testa». La violenza delle pa-

tica testuale è stato quello stemmatico (una *reductio ad unum*) o lachmanniano, supposto anche dai propugnatori di un'edizione critica della Bibbia ebraica. Anche se questo metodo ha avuto molti precursori e altri l'hanno perfezionato, esso deve il suo nome alla prefazione di Karl Lachmann all'edizione del poeta latino Lucrezio del 1850, anche se negli altri suoi lavori non usò mai tale metodo. Paul Maas ha dato una chiara e sintetica presentazione del metodo, che poteva apparire meccanico, ma mettendo subito all'inizio un *caveat*: «Presupposto di quanto segue è che le copie trascritte dopo la divisione principale riproducano ciascuna sempre un modello soltanto (cioè che nessun copista fonda insieme più modelli, 'contamini')».²⁵ Però buona parte della tradizione manoscritta è fatta di codici contaminati, perciò si rese necessaria una correzione al metodo. Giorgio Pasquali a tal proposito parlava di recensione aperta o orizzontale. Sulla tradizione di Pasquali e poi sulla critica delle varianti di Gianfranco Contini (in particolare la teoria della diffrazione), gli studiosi italiani sono rimasti per molto tempo immuni agli «assalti tutt'altro che irresistibili di Bernard Cerquiglini (...), della "New Philology" e delle "Textual Cultures"».²⁶ Gli «assalitori» appena citati si collocano nella linea opposta a Lachmann e che risale a Joseph Bédier: dal momento che la tradizione manoscritta di opere medievali è talmente contaminata da rendere impossibile la

role mostra l'argomento della forza piuttosto che la forza dell'argomento (ovvero: non aveva argomenti a favore). Spesso negli *incipit* dei libri di critica testuale si cita il seguente passo, sempre di Housman: «un uomo che ha *common sense* e l'uso della ragione non deve aspettarsi di imparare da trattati o lezioni di critica del testo niente che non possa scoprire da solo con agio e operosità»; non è chiaro se il *common sense* di Housman faccia riferimento all'omonima scuola filosofica scozzese oppure al cosiddetto buon senso, comunque l'antropologia ha già mostrato il carattere etnocentrico e illusorio di tali pretese. La stessa citazione è in E. TOV, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis, MN-Assen, 2001, 1, e in P.D. WEGNER, *A Student's Guide to Textual Criticism of the Bible*, Downers Grove, IL 2006, 24. Nei due studiosi si riconosce un *errore congiuntivo*: per la citazione di Housman ambedue indicano la p. 67, ma è a p. 68.

²⁵ P. MAAS, *La critica del testo*, Roma 2017, 10 (trad. G. Ziffer).

²⁶ F. BAUSI, «Settant'anni di filologia in Italia», in *Ecdotica* 8(2011), 175-192, qui 187. I riferimenti sono a B. CERQUIGLINI, *Éloge de la variante. Histoire critique de la philologie*, Paris 1989, all'approccio della *New Philology* rappresentato dagli articoli apparsi in *Speculum* 65(1990), 1-108, e alla rivista *Textual Cultures* della Indiana University, subentrata a *Text*. Esempi della reazione polemica degli studiosi italiani a queste nuove tendenze sono la recensione di A. STUSSI in *Zeitschrift für romanische Philologie* 108(1992), 199-202, e A. VARVARO, «The "New Philology" from an Italian Perspective», in *Text* 12(1999), 49-58.

costruzione di uno *stemma codicum*, è meglio pubblicare un buon manoscritto e indicare le varianti.²⁷ Gli stessi problemi si pongono anche per un'edizione critica di opere a stampa, che ha davanti una situazione analoga ai manoscritti (si pensi ai dibattiti attorno all'edizione in quarto o in folio di Shakespeare) e deve decidere la forma finale di un testo quando un autore apporta cambiamenti tra le varie edizioni oppure si scoprono varie fasi che hanno preceduto la stampa (nel linguaggio del *textual criticism* sarebbe l'*avant-texte*, fisicamente esistente, e per l'esegeta sarebbe la storia della formazione del testo, puramente immaginata). Forse, per evitare le critiche al metodo di Lachmann i filologi italiani preferiscono parlare di critica «ricostruttiva» opposta a critica «documentaria». Già da tempo nell'ambito dei classici latini e greci è stato messo in crisi l'approccio lachmanniano e si comincia a guardare a quello bédieriano.²⁸ Addirittura «in Germania si assiste a un progressivo abbandono della prassi stemmatica, che trova compimento nell'odierno *Leithandschriftenprinzip*, vicino alla proposta bédieriana dell'ottimo manoscritto».²⁹ Tra le critiche alle edizioni «critiche» (si scusi il gioco di parole) vi sono quelle della loro scarsa utilità (spesso si hanno più edizioni dello stesso testo e nessun lettore usa l'apparato delle varianti), della ricerca affannosa di un qualsiasi manoscritto inedito (qualcuno aggiunge: che farebbe bene a restare tale!), del fatto che

²⁷ Bédier aveva criticato il metodo lachmanniano anche perché gli editori quasi sempre costruivano (più o meno inconsciamente) alberi a due rami, così da avere libertà di scelta fra le lezioni. P. TROVATO, «Bédier's Contribution to the Accomplishment of Stemmatic Method: An Italian Perspective», in *Textual Cultures* 9(2014), 160-176, critica Bédier formulando statisticamente casi ipotetici, pur di difendere la tradizione italiana. Comunque, è una caratteristica della mente umana funzionare per coppie di opposti, in particolare quando si tratta di classificare; si pensi ai pitagorici e alla dialettica dicotomica platonica (*Sofista* 219e - 223a), senza dover andare alle culture del lontano Oriente. Il giudizio dei filologi italiani su Bédier può essere così riassunto: «il pregiudizio, ancora imperante nella *Crestomazia* del Monaci e risuscitato, malauguratamente, dal Bédier, ma già combattuto per la verità dal Rajna», S. TAMPANARO, «Brevi parole introduttive», in FERRARI (ed.), *Filologia classica*, 3-9, particolarmente 4.

²⁸ B. GENTILI, *Poesia e pubblico nella Grecia antica. Da Omero al V secolo* (Manuali Laterza 66), Roma-Bari 1995, 297-312 («L'arte della filologia»).

²⁹ W. DILLEN - E. SPADINI - M. ZANARDO, «Il "Lexicon of Scholarly Editing": una bussola nella Babele delle tradizioni filologiche», in *Ecdotica* 13(2016), 169-197, soprattutto 172. Una tendenza recente propugna una «filologia materiale» ovvero un'attenzione ai caratteri fisici del manoscritto e agli elementi del peritesto, con cui si può costruire una *kodikologische Stemmantik*, che può correggere la tradizionale stemmatica basata solo sul testo. Per le tematiche relative al *format* di un'edizione critica si veda la rivista *Editio* (De Gruyter).

serve solo alla carriera accademica.³⁰ In conclusione, la critica testuale è tutt'altro che una disciplina scientifica, come pretendeva la tendenza stemmatica dominante in Italia. Negli anni ottanta «apart from Italy, the stemma was definitely out».³¹

Più volte è stato notato come la reazione francese (Bédier) alla filologia germanica (Lachmann) vada letta anche sullo sfondo dell'esito della guerra franco-prussiana.³² Ma la tensione tra cultura tedesca e francese ha una lunga storia, dai *Discorsi alla nazione tedesca* di Fichte (dopo la conquista napoleonica) alla prima delle *Considerazioni inattuali* di Nietzsche (dopo la vittoria prussiana). Spostandosi al secolo precedente, questa dialettica si manifesta, sempre in Germania, nella contrapposizione tra gli intellettuali borghesi e gli universitari, che usano la lingua tedesca, da una parte, e gli uomini di corte, che usano il francese, dall'altra.

Più in generale, si potrebbe dire che la critica testuale lachmanniana ha elevato a principio quella che sembra una caratteristica della società tedesca dell'Ottocento: l'ossessione per l'igiene, che consiste nell'eliminare quegli elementi estranei, come microbi, percepiti come una minaccia alla purezza del corpo. Per trovare l'archetipo bisogna andare oltre la tradizione manoscritta, che è fatta di codici «contaminati».³³

³⁰ Un giudizio critico sullo stato della filologia soprattutto italiana è quello di P. CHERCHI nel presentare in *Ecdotica* 5 (2008), 249-278 il volume di A. COZZO, *La tribù degli antichisti. Un'etnografia ad opera di un suo membro*, Roma 2006; cf. sempre di P. CHERCHI, «Filologia in pericolo. Considerazioni di un outsider», in *Ecdotica* 9(2012), 125-147.

³¹ R. TRACHSLER, «How to Do Things with Manuscripts: From Humanist Practice to Recent Textual Criticism», in *Textual Cultures* 1(2006), 5-28, qui 19. Di fronte alle nuove vie della critica del testo gli italiani hanno cercato di trovare una soluzione mediatrice (tipica della cultura italiana): «come per essere oggi lachmanniani, sia indispensabile aver attraversato e un tirocinio antilachmanniano (cioè Bédier) e un'esperienza postlachmanniana (cioè, se non altro in filologia classica, Pasquali)»: CONTINI, *Breviario di Ecdotica*, 68. Cf. anche G. CHIARINI, «Prospettive translachmanniane dell'ecdotica», in *Ecdotica e testi ispanici. Atti del Convegno di Verona, 18-19-20 giugno 1981*, Verona 1982, 45-64; P. PUGLIATTI, «Textual Perspectives in Italy: From Pasquali's Historicism to the Challenge of 'Variantistica' (and Beyond)», in *Text* 11(1998), 155-188; M. BUZZONI – E. BURGIO, «The Italian 'Third Way' of Editing between Globalization and Localization», in M. STOLZ – Y.-C. CHEN (edd.), *Internationalität und Interdisziplinarität der Editionswissenschaft* (Beihefte zu Editio 38), Berlin-Boston, MA 2014, 169-178.

³² Si veda la recensione di F. DEMBOWSKI in *Romance Philology* 56(2002), 165-173, qui 169.

³³ Il potere e il prestigio della biologia spiegano il successo delle teorie razziali. Antisemitismo, razzismo, etnocentrismo, nazionalismo si sviluppano mentre la medicina si occupa di epidemiologia e la biologia di evoluzione umana. Questo clima influenza la linguistica indoeuropea, ma anche l'esegesi biblica, che va alla ricerca delle fonti. Per

«La filologia è un pensiero borghese, paternalista e igienista della famiglia, che ama la filiazione, dà la caccia all'adultero, si spaventa della contaminazione: un pensiero dell'errore (la variante è una condotta deviante) che fonda una metodologia positiva».³⁴ Nell'ottica foucaultiana secondo cui la nascita della follia e dei manicomi serve a definire la ragione e i sani di mente, si potrebbe dire che la critica testuale marginalizza le varianti in fondo alla pagina, magari distinte con una riga dal testo originale: l'apparato critico è un ospedale psichiatrico che raccoglie errori, alterazioni, lapsus. La filologia è anche una forma di terapia: ripristina le condizioni del testo; come la medicina essa si basa su sintomi, su tracce che guidano la diagnosi di una certa alterazione.³⁵ L'Ottocento è il secolo del potere dei medici, che medicalizzano tutta la società e giustificano il grande monumento di geografia urbana che è l'ospedale psichiatrico. Questo distanziamento dal diverso e dagli altri rientra nel processo di civilizzazione (Norbert Elias) e si sposa con la tipica ossessione dell'Ottocento per l'igiene, che è diventata una caratteristica della società occidentale, segnata dalla dialettica esclusione/inclusione. Questa ossessione è funzionale al processo di disciplinamento sociale (Gerhard Oestreich). Da una parte, si impone il testo critico (controllato dagli studiosi, che Gramsci chiamerebbe i «commessi» del gruppo dominante), ma, dall'altra, stanno le varianti che attestano la pluralità delle interpretazioni (l'ideale è l'edizione poliglotta).³⁶

Al di là delle interpretazioni storiche, i due approcci, lachmanniano e bédieriano, si possono leggere anche all'interno del *Methodenstreit* che riguardò le scienze storico-sociali tra fine Ottocento e inizi Novecento. Da una parte, si cercano leggi generali (scienze nomotetiche che spiegano), dall'altra si guarda il particolare, storicamente deter-

l'influenza dell'evoluzionismo si veda la polemica tra B. ALEXANDERSON, «Why phylogenetic Methods Do Not Work Very Well in Textual Criticism», in *Revue d'histoire des textes* 13(2018), 383-410, e C. MACÉ, «Textual Criticism Is Not Only an Art. A Response to B. Alexanderson», in *Revue d'histoire des textes* 14(2019), 353-358. Il legame della critica testuale con la linguistica storica e la biologia è approfondito da M.D. REEVE, «Shared Innovations, Dichotomies, and Evolution», in FERRARI (ed.), *Filologia classica*, 445-505, che ne sottolinea alcune differenze.

³⁴ CERQUIGLINI, *Éloge de la variante*, 76-77.

³⁵ C. JACOB, «From Book to Text: Towards a Comparative History of Philologies», in *Diogenes* 47/2(1999), 4-22.

³⁶ Si potrebbe anche sottolineare la funzionalità della critica testuale in una società che deve fondare un nuovo principio di autorità (P. CHERCHI, «Filologia d'autorità», in *Critica del testo* 8[2005], 891-888) non sulla tradizione o sul carisma, ma sulla razionalità (cf. la tipologia del potere in Weber).

minato (scienze idiografiche che comprendono): si tratta, in altri termini, dell'opposizione tra edizione critica ricostruttiva e manoscritto particolare. Ambedue ambiscono al titolo di «scienza» (nello scontro tra *Naturwissenschaften* e *Geisteswissenschaften*) e Weber cerca di ricondurre le seconde alle prime: parla di avalutatività delle scienze storico-sociali, intende la comprensione come spiegazione causale e pensa di poter trovare spiegazioni generali grazie alla teoria dell'*Idealtypus*.

All'interno di queste ampie prospettive in cui collocare il dibattito sulle attuali edizioni della Bibbia ebraica vi è un ulteriore elemento da esaminare: l'accusa agli editori del manoscritto masoretico di non essere scientifici, ma condizionati dalla teologia. Chi accusa qualcuno di avere una precomprensione o di essere condizionato da un'ideologia, sta definendo se stesso come libero da pregiudizi e da ideologie, ovvero di essere neutro e oggettivo. È un noto artificio retorico. Alla fine della propria critica al *Preliminary and Interim Report on the Hebrew Old Testament Text*, Albrektson conclude ricordando Wellhausen, che nel 1882 abbandonò la cattedra di Antico Testamento per passare a quella di filologia semitica: «Allora Theodor Noeldeke gli inviò una cartolina: “Caro Wellhausen, come puoi far cambio dell'oasi dell'Antico Testamento con il deserto degli studi orientali?” Wellhausen gli rispose a giro di posta: “Se soltanto questa oasi non fosse contaminata da così tanti cammelli teologici!” E i cammelli, come i poveri sono sempre con noi». Chi scrive questo è un animale razionale in mezzo ai cammelli.³⁷ La creazione del nemico è sempre funzionale a stabilire la propria identità. Si tratta di un'autodefinizione *oppositiva*, come fa Eschilo nei *Persiani*, dove rappresenta le loro caratteristiche come vizi esattamente simmetrici alle fondamentali virtù democratiche ateniesi.³⁸

Definendo ideologica la posizione dell'avversario si insinua l'idea che la propria non lo sia. In realtà, si tratta di un evidente scontro tra

³⁷ La recensione si può leggere anche in B. ALBREKTSON, *Text, Translation, Theology. Selected Essays on the Hebrew Bible*, Farnham 2010, 86. Nel 1883 F. NIETZSCHE nella prima parte di *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, dove parla delle tre metamorfosi dell'*Übermensch*, presenta il cammello come colui che porta il peso della tradizione.

³⁸ I costumi barbari compaiono con tutte quelle caratteristiche che segnano l'inferiorità all'interno della comunità, essi rappresentano vizi morali, perciò per greci diventa naturale credere nella propria superiorità: C. BALZARETTI, «Confini “porosi” nei libri storici dell'AT con un'appendice sui matrimoni misti in Esdra-Neemia», in *RStB* 31(2019), 115-161, particolarmente 121.

due ideologie, che nel linguaggio ottocentesco si può descrivere come l'opposizione del pensiero positivo alla metafisica o della scienza alla teologia.³⁹ Da più di un secolo è emerso quanto sia ingenua la distinzione tra fatti e interpretazioni. I fatti, i dati «oggettivi» sono tali solo all'interno di una teoria, sono perciò *theory laden*, carichi di teoria. Ad esempio, un errore suppone una teoria grammaticale.⁴⁰ Una *lectio difficilior*, una *lectio singularis* o un *hapax* sono tali per il lettore moderno, ma magari non lo erano per gli antichi lettori, contemporanei all'autore. La nostra conoscenza dell'ebraico antico dipende dal testo masoretico, perché grammatiche e lessici sono il risultato della sistemazione del corpus linguistico di quel testo.

Kennicott e De Rossi

Chi intraprende un'edizione critica comincia con la collazione dei manoscritti. Nel caso della Bibbia ebraica questo lavoro è già stato fatto: le due più famose sono quelle di Kennicott e di De Rossi.⁴¹ Benjamin Kennicott non ha personalmente controllato tutti i manoscritti, ma si è servito di diverse persone pagate a questo scopo, soprattutto all'estero.⁴² Egli elenca 694 *codices*, ma con questo termine comprende

³⁹ A volte la pretesa libertà dalle tradizioni ecclesiastiche produce una rincorsa alle mode culturali, alla ricerca di consenso, anche per garantire un posto alla Bibbia ebraica nelle università statali: C. BALZARETTI, «La torah di fronte ai libri storici», in *RStB* 16(2004), 87-151, qui 130.

⁴⁰ L'errore «può rivelarsi non essere lo scarto erroneo rispetto a una norma, ma il testo genuino rispetto a una norma fondata su presupposti erronei»: E. FLORES, *Elementi critici di critica del testo ed epistemologia*, Napoli 1998, 12. L'autore mostra le aporie e i circoli viziosi di alcune procedure della critica testuale, che minano, da un punto di vista popperiano, le presunte basi scientifiche della disciplina (cf. 92-94). Le critiche di Flores devono aver suscitato un certo imbarazzo tra i filologi dal momento che hanno scelto di non parlarne (una «disconferma», secondo la teoria del doppio legame della scuola di Palo Alto).

⁴¹ B. KENNICOTT, *Vetus Testamentum Hebraicum cum variis lectionibus*, Oxford 1776-1780, 2 voll.; G.B. DE ROSSI, *Variae lectiones Veteris Testamenti*, Parma 1784-88, 4 voll., cui aggiungere *Scholia critica in V.T. libros seu supplementa ad varias Sacri Textus lectiones*, Parma 1798.

⁴² W. MCKANE, «Benjamin Kennicott: An Eighteenth-Century Researcher», in *The Journal of Theological Studies* 28 (1977), 445-464, scrive: «Kennicott himself apparently made only one foreign journey in connection with his work – to Paris in 1767» (447). Invece, M^A TERESA ORTEGA-MONASTERIO, «Some Hebrew Bibles in the Bodleian Library: The Kennicott Collection», in *JSS* 62(2017), 93-111, a p. 94 scrive: «Between 1770 and 1773 he visited the libraries in Paris, Leuven, Cologne, Turin, Milan, Rome, Florence, Bologna, Venice, Vienna, Dresden, Berlin, Hamburg, Kassel and Leiden». Ma Ortega-Monasterio si è sbagliata: Kennicott ha incaricato P.J. Bruns per questo lavoro.

anche le edizioni a stampa. Di solito si ritiene che le più antiche edizioni equivalgano a un manoscritto, perché potrebbero riportare varianti da un manoscritto scomparso, ma per prudenza è meglio non prenderle in considerazione, vista la modalità della produzione libraria nei primi secoli dell'età moderna.⁴³ Pertanto, chi vuol citare i *codices* di Kennicott deve controllare a cosa corrispondono i singoli numeri.

In seguito, Giovanni Bernardo De Rossi ha controllato di persona alcuni manoscritti usati da Kennicott e nella propria raccolta elenca solo i manoscritti effettivi, ai quali aggiunge i propri; ma dalla raccolta di Kennicott seleziona solo varianti degne di nota, non quelle che sono evidenti errori scribali. Già i loro contemporanei notarono che queste raccolte non risolvevano le difficoltà del testo ebraico, dal momento che le varianti confermano di provenire da una stessa tradizione testuale (i testimoni sono tutti posteriori al XII secolo⁴⁴) e sono quelle tipiche di ogni processo scribale di copiatura; esse possono avvenire spontaneamente e indipendentemente in più manoscritti.⁴⁵ Sono queste le osservazioni di Rosenmüller nel 1797.⁴⁶

Il numero impressionante di *codices* presi in esame da Kennicott nasconde una realtà ben diversa, perché bisogna solo tener conto degli effettivi *codices* usati per collazionare ogni singolo libro biblico. Kennicott per Genesi usa 376 *codices* (il numero più alto), ma per Esdra-

⁴³ Nel passaggio dal manoscritto di un autore al testo per la stampa ci fu la mediazione dei correttori, che agivano come un moderno *editor* e intervenivano direttamente nel testo, non solo per correggerlo, ma anche facendo congetture: A. GRAFTON, «Correctores corruptores? Notes on the Social History of Editing», in MOST (ed.), *Editing Text*, 54-76.

⁴⁴ Kennicott riteneva che il proprio codice n. 1 fosse di gran valore e antichissimo: «de praestantissimo hoc Codice mea est opinio, aetatem ejus ad annos 800 revera assurgere» (*Dissertatio generalis*, 71). Nell'edizione della *Dissertatio* con le note di P.J. BRUNS (Braunschweig 1783, 340), questi fa notare che Kennicott si è sbagliato nell'identificarlo come spagnolo, perché è italiano e fa notare che i criteri per datarne l'antichità non sono adeguati. Il manoscritto ha i nn. 14-15 in A. NEUBAUER, *Catalogue of Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library*, Oxford 1886: «no MS. in this Library is earlier than 1204» (VII).

⁴⁵ Ripetando il giudizio dei contemporanei di Kennicott, D. BARTHÉLEMY, *Critique textuelle de l'Ancien Testament: 1. Josué, Judges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther* (OBO 50/1), Fribourg-Göttingen 1982, 28*-39*, conclude sull'inutilità di questa raccolta.

⁴⁶ È.F.K. ROSENMÜLLER, *Handbuch für die Literatur der biblischen Kritik und Exegese. Erster Band*, Göttingen, 1797, 247. È stato il giovane H. Gunkel a scoprire il giudizio di Rosenmüller in un'edizione stereotipa dell'AT del 1834 e a segnalarlo a B. Stade, che l'ha reso noto su *ZAW* 4(1884), 302-303; poi E. Preuschen ha identificato la fonte originale e l'ha segnalata in *ZAW* 9(1889), 303. Da allora il giudizio di Rosenmüller è stato più volte ripetuto.

Neemia solo 147 (il numero più basso). Per 1-2Samuele usa 320 *codices*, che sono così distribuiti: 190 manoscritti, 139 libri stampati e 99 *Haphtaroth* (le letture sinagogali dal libro di Samuele). Di questi 320 *codices*, solo 75 tra manoscritti e libri stampati sono stati «per totum collati», mentre 136 sono stati «in locis selectis collati». ⁴⁷ A questo punto sorgono alcuni problemi per l'apparato di *BHS*:

- 1) se non si conosce il totale cui si fa riferimento, le sigle usate sono prive di significato: pc Mss (3-10), nonn Mss (11-20), mlt Mss (più di 20);
- 2) non si capisce perché i numeri usati per Samuele siano diversi dagli altri libri biblici: pc Mss (3-6), nonn Mss (7-15), mlt Mss (16-60), permlt Mss (più di 60);
- 3) se tra i *codices* si trova uno del gruppo «in locis selectis collati» va escluso dal calcolo statistico, anche perché non sappiamo se la sua assenza in un altro lemma sia dovuta al fatto che quello non era un «locus selectus»; ⁴⁸
- 4) conoscere il numero di manoscritti che presentano la stessa lezione non serve, perché i manoscritti *ponderantur non numerantur*, ovvero ci potrebbero essere nell'elenco manoscritti che si sono copiati tra di loro: può darsi che uno solo (antigrafo) sia all'origine degli altri manoscritti che condividono la stessa variante (apografi).

La prima conclusione da trarre è che le raccolte di Kennicott e di De Rossi vanno usate con molta cautela. Prima di tutto si dovrebbero ricostruire i rapporti tra i *codices*, procedendo in seguito a una *eliminatio codicum descriptorum*, cioè di quei codici che sono una copia di un altro codice presente nell'elenco. ⁴⁹ Nonostante Kennicott pensasse che

⁴⁷ DE ROSSI, *Scholia critica*, 148, dà il numero di *codices* usati per ogni libro; ad esempio: «In LIB. SAM. *codices* 553. Mss. 427, editi 126. Kenn. 271, auctoris 147, exteri 9, editi auctoris 119, exteri 7».

⁴⁸ Kennicott incaricò P.J. Bruns di controllare 1170 difficoltà testuali sui manoscritti conservati nelle biblioteche del continente, il quale per fortuna ne ha fatto un elenco: «Index locorum quae mandante Cl. Kennicotto in codicibus Hebraicis V.T. evoluit Paul. Iac. Bruns», in *Repertorium für biblische und morgenländische Litteratur* 13(1783), 200-256. I manoscritti esaminati da Bruns costituiscono la quinta classe in cui Kennicott ha raggruppato i *codices* (numeri dal 301 al 649: metà dei *codices* citati da Kennicott). Ciò non significa che gli altri furono «per totum collati»: la classe terza (numeri da 145 a 257) raggruppa i manoscritti non conservati in Gran Bretagna e che furono controllati da studiosi europei, alcuni integralmente, altri in passi scelti. H. GESE, «Die hebräischen Bibelhandschriften zum Dodekapropheten nach der Variantensammlung des Kennicott», in *ZAW* 69(1957), 55-69, non ha tenuto conto dei «loci selecti». Ma, ignorando l'elenco di Bruns ed escludendo quindi i codici della classe quinta, Gese ha finito, per ironia, con l'usare quelli meno affidabili.

⁴⁹ BARTHÉLEMY, *Critique textuelle de l'Ancien Testament: Tome 3, XXXVII-XLIX*, mostra, con numerosi esempi, che la tradizione medievale non è affidabile per la critica

fosse possibile recuperare il testo originale confrontando i manoscritti,⁵⁰ il massimo che si può fare è studiare la tradizione medievale del testo masoretico, ma anche in tal caso si potrebbe dubitare della sua utilità, perché Kennicott riporta solo il testo consonantico, mentre molti problemi testuali sono legati alla vocalizzazione; inoltre, dal materiale raccolto emerge «che di regola si estende solo a minuzie irrilevanti per il senso e che per lo più non rappresentano che evidenti corruzioni».⁵¹

Se Kennicott e De Rossi sono scomparsi da *BHQ* ciò non è dovuto solo ai problemi tecnici sopra rilevati, ma anche per un motivo inerente alla natura di un tale lavoro: la quantità di manoscritti e di informazioni raccolte lascia supporre che ci siano molti errori nella pubblicazione dei risultati⁵². D'altronde, lo stesso lavoro di Kennicott ha per presupposto la possibilità umana di commettere errori nel copiare. Perché attribuire solo agli altri questa possibilità e non a se stessi?⁵³ Una descrizione precisa di questi errori è stata fatta da un importante collabo-

testuale. In particolare analizza tre manoscritti (93, 96, 150). È strano che gli editori dello *Hebrew University Bible Project* non abbiano risposto a questa critica, dal momento che questi tre manoscritti, assieme a 30 e 89, sono stati scelti per i loro apparati critici di Isaia, di Geremia e di Ezechiele: «These five manuscripts were selected from the hundreds recorded by him [Kennicott] because of the unparalleled quantity of variants they contain. If it can be claimed that some medieval manuscripts preserve 'non-receptus' readings, these are the most likely candidates» (*The Book of Ezekiel*, Jerusalem 2004, XXXVII); cf. anche M.H. GOSHEN-GOTTSTEIN, «Hebrew Biblical Manuscripts Their History and Their Place in the HUBP Edition», in *Bib* 48(1967) 243-290. Tuttavia, dalla stessa premessa («unparalleled quantity of variants») si potrebbe trarre una conclusione opposta: questi manoscritti mostrano l'incuria dello scriba.

⁵⁰ «Because one of the Various Readings may be the true Reading, which obtain'd at first in the Original»: B. KENNICOTT, *The State of the Printed Hebrew Text of the Old Testament considered*, Oxford 1753, 272.

⁵¹ J. HEMPEL in *ZAW* 48(1930), 188. Per avere un'idea delle reazioni negative all'opera di Kennicott si veda il quarto volume delle *Kritische Sammlungen zur neuesten Geschichte der Gelehrsamkeit*, Bützow-Wismar 1777, 230-260.353-371, dove sono citate le numerose recensioni comparse in area tedesca. «In distinction to earlier editions in the *Biblia Hebraica* series, *BHQ* will not cite the medieval manuscripts in the collations of Kennicott and de Rossi, or the editions of Ginsburg, as witnesses for cases in the apparatus. This is a consequence of following the carefully argued views of Moshe H. Goshen-Gottstein that these manuscripts are essentially derivative of the text and Masorah established by the great Tiberian Masoretes»: *Biblia Hebraica Quinta. 18. Megillot*, Stuttgart 2004, «General Introduction», XIV.

⁵² Lo dice sempre ROSENMÜLLER, *Handbuch*, 245.

⁵³ Purtroppo la necessità di citare il più gran numero di fonti o di autori nella produzione scientifica (per rinforzare la fiducia accordata all'autore e non per suggerire al lettore di controllare) produce negli studiosi dell'era tipografica gli stessi errori degli amanuensi: C. BALZARETTI, «Missa». *Storia di una secolare ricerca etimologica ancora aperta* (Bibliotheca Ephemerides liturgicae - Subsidia 107), Roma 2000, 165-170.

ratore di Kennicott, Paul Jacob Bruns.⁵⁴ Egli osserva che, delle molte note che contenevano varianti, alcune sono state inserite senza motivo e altre omesse per incuria. Inoltre, rileva che quelli che hanno fatto la collazione dei manoscritti in Inghilterra erano «imperitos et artis criticae plane rudes»: molte varianti sono solo errori scribali; nei codici inglesi risultano grossolane sviste delle quali «multa soli collatorum negligentia tribuenda sint».⁵⁵ Inoltre, la brama di trovare varianti ha portato Kennicott a prendere note masoretiche come varianti testuali.⁵⁶

L'effetto dell'impresa di Kennicott sui suoi contemporanei è stato quello di mostrare l'inutilità della sua raccolta per risolvere i problemi del testo ebraico e pertanto ha spinto la ricerca nella direzione opposta: usare le versioni antiche. Ma quando Kittel e *BHS* mettono assieme i manoscritti ebraici e le varianti testimoniate dalle antiche versioni offrono un'informazione equivoca. Le varianti di Kennicott e De Rossi non sono necessariamente un argomento a favore delle lezioni delle versioni, bensì potrebbero anche essere usate come un argomento contro di esse. Esse mostrerebbero che la variante nelle versioni antiche potrebbe essersi prodotta spontaneamente: come ha fatto l'amanuense del testo masoretico, così potrebbe aver fatto anche il traduttore an-

⁵⁴ «De variis lectionibus Bibliorum Kennicottianorum», in *Repertorium für biblische und morgenländische Litteratur* 12(1783), 242-278, dove descrive gli errori in Genesi ed Esodo. Alle pp. 225-235 aveva già discusso «De mendis typographicis editionis van der Hooghtianae a Kennicotto non sublatis». Errori furono subito segnalati da J.G. EICHHORN (*Jenaische Zeitungen*, 13 dicembre 1776, 825-832).

⁵⁵ «Non si intendono di cancellature, pensano che siano state eliminate lettere quando solo il Silluk è cancellato; attribuiscono cancellature alla fine di una parola che, invece, sarebbe meglio assegnare all'inizio della seguente; se sono rimaste parti di lettere, raramente le spiegano correttamente; non distinguono bene la lettura della prima mano e della mano successiva; non capiscono i caratteri che si allontanano leggermente dalla forma ordinaria; del tutto tralasciano le letture in margine, e fanno altri errori di tal genere» («De variis lectionibus», 242-243).

⁵⁶ Queste osservazioni sono citate anche da Rosenmüller e riprese da BARTHÉLEMY, *Critique textuelle de l'Ancien Testament: 1*, *36-*37. Dopo la dissertazione del 1753, J.D. MICHAELIS accusa Kennicott anche di scarsa conoscenza della grammatica ebraica (*Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen*, 1756, vol. 1, 729-733). J.D. Michaelis ha pubblicato in latino il dossier della polemica nella *Orientalische und exegetische Bibliothek. Anhang zum Zwölften Theil*, Frankfurt am Main 1778. Non va neppure dimenticata una contraddizione rilevata da un anonimo libretto, composto da alcuni padri cappuccini di Parigi: Kennicott riteneva che il testo stampato della Bibbia ebraica, che conteneva errori, fosse stato «de MSS. desumptos, quos Judaei suppeditaverunt», ma allora «quae fides danda est tuis emendationibus, si omnia antiqua exemplaria a Te collata, & ex quibus emendationes proponuntur ab iisdem manibus profecta sunt?» (P.J. BRUNS, *De libello contra Beniaminum Kennicott*, Roma 1772, VI).

tico.⁵⁷ Tale variante sarebbe un errore poligenetico e non attesterebbe un originale ebraico diverso.⁵⁸

Recensioni orientali ed occidentali

Le osservazioni generali sulla collazione di Kennicott trovano conferma nell'analisi di casi particolari. Nell'apparato critico di *BHS* si trovano diverse indicazioni di *ketib* o *qere* occidentali e orientali (K^{Occ} K^{Or} Q^{Occ} Q^{Or}) oppure semplicemente di *Occidentales* e *Orientales* (Occ Or). Si tratta di informazioni che non compaiono più in *BHQ*.⁵⁹ All'origine di questa informazione sta la seconda Biblia rabbinica, edita da Ben Hayyim nel 1524/25. Alla fine del quarto e ultimo volume (f. 293rv) in due pagine sono elencate 216 differenze tra gli occidentali (Babilonia) e gli orientali (Palestina). Non vanno confuse con le differenze tra Ben Asher e Ben Naftali che sono elencate nelle pagine precedenti (ff. 290v-292v) e che riguardano solo vocali e accenti. Invece, le differenze tra occidentali e orientali riguardano esclusivamente il testo consonantico (i libri della Torah sono esclusi). Questo breve elenco ha influenzato tutti gli studiosi per più di tre secoli; infatti è stato ripub-

⁵⁷ Lo stesso si può dire quando le varianti appoggiano le congetture di uno studioso moderno: anche un antico scriba potrebbe aver fatto lo stesso ragionamento dello studioso. Invece, per J.W. WEVERS, «A Study in the Hebrew Variants in the Book of Kings», in *ZAW* 61(1945-48), 43-76, il frequente accordo tra le varianti dei manoscritti medievali e le versioni greche indicherebbe che queste varianti conservano tradizioni pre-masoretiche, almeno nei libri dei Re. Ma il ragionamento di Wevers è puramente quantitativo e non ha tenuto conto della distinzione tra manoscritti, libri a stampa e «loci selecti».

⁵⁸ Chi costruisce lo *stemma codicum* procede con una causalità lineare: come Freud parte dal sintomo-errore e risale al trauma iniziale. Invece, chi guarda agli errori poligenetici potrebbe essere paragonato a Jung, che dal sintomo-simbolo risale agli archetipi o engrammi dell'inconscio collettivo. C'è molto in comune tra il filologo e lo psicanalista se S. TIMPANARO (*Il lapsus freudiano. Psicanalisi e critica testuale*, Firenze 1975) si sforza di mostrare «l'aspetto antiscientifico della psicanalisi» (2) interpretando come errori meccanici o scribali gli errori nei quali Freud (al quale Timpanaro preferisce Pavlov) riconosce sintomi di conflitti inconsci. In tal modo viene dato *by default* che la critica testuale sia scientifica. Per le critiche a questo libro si veda *Belfagor* 30(1975), 505-516, e il dibattito su *New Left Review* 91(1975), 74-84, con la risposta di Timpanaro sulla stessa rivista (95[1976], 45-54), e la successiva recensione dell'edizione inglese (118[1979], 81-88).

⁵⁹ La motivazione è espressa in poche righe da D. BARTHÉLEMY, *Critique textuelle de l'Ancien Testament: Tome 3. Ézéchiel, Daniel et les 12 Prophètes* (OBO 50/3), Fribourg-Göttingen 1992, XXXI: si tratta di liste confuse e contraddittorie, non esauriscono tutte le varianti consonantiche dei manoscritti a vocalizzazione babilonese (sono solo 218 casi), i quali hanno spesso lezioni che nella lista sono definite occidentali (e viceversa).

blicato da Walton nel sesto volume della sua Poliglotta⁶⁰ (indicato da Kennicott col n. 658). Qui di seguito sono esaminati i dieci casi che riguardano il libro di Samuele, nella forma in cui si trovano in Walton. Nell'ultima colonna è riportato l'apparato di Kennicott. Più sotto si trova una parziale traduzione del testo masoretico per facilitare l'identificazione delle varianti.

1	1Sam 4,15	קמה כתיב קמו קרי	ועניו קמה	קמו 658
2	15,6	עמי כתיב עמו קרי	פן אספך עמו קרי וכתוב	עמי 658
3	18,25	כי אם במאה	כי במאה ערלות	אם 1, 71 187, 250, 300, 355, 658
4	22,9	אל עבדי שאול	והוא נצב על עבדי שאול	אל 658
5	2Sam 6,23	ולד כתיב ילד קרי	לא היה לה ילד כתיב וקרי	ולד *61
6	13,21	שמע כל הדברים האלה	והמלך דוד שמ' את כל הדברי'	את > 93, 114, 658
7	13,32	שימה כתיב שומה קרי	היתה שומה כתיב וקרי	שומה *62
8	13,33	על לבו	אל נא ישים אדני אל לבו	על 658
9	14,7	אל שפחתך	המשפחה על שפחתך	אל 23, 251, 257, 260, 658
10	15,3	דברך כתיב	ראה דבריך טובים	דברך 70, 102, 158, 174, 257, 260, 262, 264, 271, 282, 658

1	1Sam 4,15	<i>e i suoi occhi stavano fissi</i> (qmh / qmw)
2	15,6	<i>affinché non vi accomuni con esso</i> ('mw / 'my)
3	18,25	<i>ma solo</i> (ky / ky 'm) <i>cento prepuzi</i>
4	22,9	<i>che sovrintendeva ai</i> ('l / 'l) <i>servi di Saul</i>
5	2Sam 6,23	<i>non ebbe figli</i> (yld / wld)
6	13,21	<i>udì</i> ('t / -) <i>tutte queste cose</i>
7	13,32	<i>perché era messo</i> (šwmh / šymh) <i>sulla bocca di Assalonne</i>
8	13,33	<i>non si metta il mio signore il re in</i> ('l / 'l) <i>cuore</i>
9	14,7	<i>tutta la famiglia è insorta contro</i> ('l / 'l) <i>la tua ancilla</i>
10	15,3	<i>guarda le tue parole</i> (dbryk / dbrk) <i>sono buone</i>

L'elenco originale non segue l'ordine di successione secondo il libro biblico, ma per i passi di 2Samuele ha la successione 6, 9, 8, 5, 10, 7. Questo stesso ordine si trova nei dieci casi riportati alla fine del manoscritto di Leningrado B 19a (f. 466v), dove, tuttavia, manca il primo caso (1Sam 4,15), che è sostituito da 2Sam 14,25, posto alla fine dell'elenco:

⁶⁰ B. WALTON, *Biblia Sacra Poliglotta Appendix*, London 1657, 13-14, «I. tractatus de Codicum Hebraeorum variis lectionibus», dice di servirsi di L. CAPELLUS, *Critica sacra*, Paris 1650. Cappel non riporta un elenco (187-195; lib. 3, c. 17), ma raggruppa le varianti per tipologia; a sua volta rimanda sia all'edizione di Ben Hayyim, ma si dichiara perplesso sull'elenco perché non c'è indicazione di autore e di fonte, sia a Drusius (J. VAN DEN DRIESCHE, *Opuscula quae ad grammaticam spectant*, Franeker 1609), che riporta l'elenco (106-119).

⁶¹ Sono elencati 49 *codices* (tra cui il 658), ma i manoscritti sono 29.

⁶² Sono elencati 42 *codices* (tra cui il 658), ma i manoscritti sono 32.

למע וכאבשלום ועד קדקדו per gli occid(entali): «E come Assalonne (...) e fino alla cima del capo»
 למד עד קדקדו כת וקר per gli ori(entali): «fino alla cima del capo» scrit(to) e let(to)

Per l'interpretazione di Kennicott bisogna tener presente che i numeri non indicano solo manoscritti, ma anche edizioni stampate. Ad esempio, nei casi 3 e 10 solo i primi quattro sono manoscritti e nel 9 solo i primi due. Per questo motivo è meglio consultare De Rossi, che, tuttavia, di questi dieci casi ne riporta solo due (1, 3). Alla fine dell'Ottocento, con la ripresa degli studi sulla masora, Ginsburg ne elenca 18⁶³ e Baer nella sua edizione del testo ebraico di Samuele ne ha 33;⁶⁴ però Ginsburg mostra come Baer si sia sbagliato nell'interpretare le note masoretiche.⁶⁵ Come si nota dai casi sopra riportati si tratta di varianti facilmente sorte nella trasmissione dello stesso testo. In ogni caso si tratta di una lista artificiale. Qual è stato l'atteggiamento degli esegeti nei confronti di queste varianti?

A metà Ottocento gli studi sul libro di Samuele hanno subito una svolta con il commento di Thenius,⁶⁶ che riconosceva l'importanza della LXX nella ricostruzione del testo di Samuele. Egli cita la tradizione orientale a proposito di 1Sam 4,15: «קמה] Orientt. Codd. קמו». Non riferisce la fonte dell'informazione, ma era opinione comune se già lo scriveva Houbigant: «Lege קמו... *oculi ejus stabant, seu hebetes erant. Eum soloecismum non habet Codex Orat. 42, qui עינו קמה*: Sed melius *oculi hoc loco, quam oculus, ut habent Codices Orientales, po-*

⁶³ C.D. GINSBURG, *The Massorah Compiled from Manuscripts Alphabetically and Lexically Arranged. Vol. I. Aleph - Yod*, London 1880, 593 (π 624). Oltre ai dieci casi di Ben Hayyim, Ginsburg qui aggiunge: 1Sam 1,3; 7,8.16; 10,3; 13,2; 22,9; 30,27; 2Sam 12,25. I casi sono riportati nell'apparato critico della sua successiva edizione della Bibbia ebraica del 1894, dove aggiunge anche 2Sam 14,25.

⁶⁴ S. BAER, *Liber Samuelis textum Masoreticum accuratissime expressit, e fontibus Masorae varie illustravit, notis criticis confirmavit*, Lipsiae 1892, 117-119: «Scripturae libri inter Occidentales et Orientales controversae».

⁶⁵ C.D. GINSBURG, *Introduction to the Massoretico-critical Edition of the Hebrew Bible*, London 1897, 210-213. Per i Profeti anteriori Ginsburg si è servito di sette manoscritti (tra cui Leningrado) che collaziona con l'edizione di Ben Hayyim. Ginsburg qui scrive di aver dimenticato nella sua lista 2Sam 6,19.

⁶⁶ Gli autori qui di seguito citati sono, in ordine cronologico: O. THENIUS, *Die Bücher Samuels*, Leipzig 1842, (²1864; ³1898 curata da M. LÖHR); S.R. DRIVER, *Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel*, Oxford, 1890 (²1913); H.P. SMITH, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Samuel*, Edinburgh 1899; K. BUDDE, *Die Bücher Samuel*, Tübingen 1902; P. DHORME, *Les livres de Samuel*, Paris 1910. Altri commentari dell'epoca non parlano di codici orientali, neppure J. WELLHAUSEN, *Der Text der Bücher Samuelis untersucht*, Göttingen 1871.

sito קמו, non קמה, ut Occidentales». ⁶⁷ Questa osservazione ricompare nei successivi commentari di Smith («for which the Orientals give קמו Qre») e di Budde («Kĕrē der Orientalen und cod. 658 Kennicott»). La formulazione crea l'impressione che ci fossero più manoscritti della Bibbia ebraica con tale variante, mentre si trattava solo di una breve lista di origine ignota pubblicata da Ben Hayyim.

Un secondo autore che mette in gioco gli orientali è Smith, in due occasioni. La prima è a proposito di 1Sam 18,25: «some good ⁶⁸ Hebrew MSS. have כי אם in the text [invece del solo כי] – and this is the reading of the Babylonian school». La seconda è a proposito di 2Sam 6,23: «[ילד] the Orientals read וילד». Budde lo corregge: «ילד (...) ist nicht Kĕrē, sondern das Kĕtib der Orientalen neben dem Kĕrē ילד, vgl. BAER, GINSBURG» (Dhorme lo segue: «pour ילד, le *kethib* des Orientaux a וילד»); infine, Driver scrive: «The Oriental text has וילד, which is also found in some Western MSS. and edd.». ⁶⁹

Questi tre casi del libro di Samuele finiscono nell'apparato delle edizioni di Kittel e di *BHS*:

	<i>TM</i>	<i>Kittel 1906 e 1937</i>	<i>BHS</i>
1Sam 4,15	קמה	l c Q ^{Or} קמו	Q ^{Or} קמו
1Sam 18,25	כי	K ^{Or} 9MSS כי אם	nonn Mss Seb K ^{Or} כי אם
2Sam 6,23	ילד	K ^{Or} וילד	mlt Mss K ^{Or} וילד

Due osservazioni. In primo luogo, קמה (1Sam 4,15) suppone un soggetto singolare e l'edizione del 1906 aggiunge: «15MSS עינו», ma in quella del 1937 si legge «10MSS עינו». Non è chiaro come siano stati contati i manoscritti: Kennicott ne cita nove e De Rossi ne aggiunge solo due. ⁷⁰ In secondo luogo, l'apparato di 1Sam 18,25 è una trascrizione dalla seconda edizione di Driver, che scrive: «9 MSS. have כי אם, the more usual expression; so LXX, 3 Rabb. authorities ap. Aptowit-

⁶⁷ C.F. HOUBIGANT, *Notae criticae*, Frankfurt am Main 1777, vol. 1, 290; De Rossi parla di *Orientales judaei*, ma non di codici, e rimanda a Houbigant.

⁶⁸ I manoscritti sono 5 in Kennicott e 4 in De Rossi, ma per Thenius sono «mehrere Codd.» e per Dhorme sono «plusieurs manuscrits».

⁶⁹ Driver lo scrive nell'edizione del 1913, ma in quella del 1890 si trovava וילד nel testo masoretico scelto da Driver: «וילד Kt.] i.e. וילד... The Qri is the normal וילד». Per trovare un'edizione con וילד nel testo bisogna risalire alla *Biblia Hebraica* di J.H. MICHAELIS (Halle 1720), il quale in nota riporta il Qere degli *Orientales*, ma non parla di codici.

⁷⁰ Grazie a questo particolare si può notare che H.J. STOEBE, *Das erste Buch Samuelis*, Gütersloh 1973, sta usando l'edizione di Kittel del 1906. Il problema della citazione dei manoscritti nella Bibbia di Kittel fu già notato da M.H. GOTTSTEIN, «Die Jesaiah-Rolle und das Problem der hebräischen Bibelhandschriften», in *Bib* 35(1954), 429-442.

zer, I; it is also a סביר (on 12,5)», che a sua volta è una precisazione di quanto aveva già scritto Smith.

Oltre ai precedenti tre casi provenienti dalle discussioni degli esegeti, ve ne sono altri due in cui gli *orientales* sono presenti in *BHS* per il libro di Samuele. Il primo è in 2Sam 13,32, dove già gli esegeti discutevano tra due varianti attestate dai manoscritti, ma senza riferirsi agli orientali. Qui il *textus receptus* ha שימה e nell'apparato di Kittel (1906) si legge: «KQ^{Occ} Q^{Or} שוימה, K^{Or} שימה». Ma se il *textus receptus* corrisponde al Ketib orientale, allora si smentisce la distinzione tra le due tradizioni. Per l'edizione del 1937 fu scelto il manoscritto di Leningrado, quindi il testo pubblicato ora riporta שוימה, però è riprodotto esattamente l'apparato critico precedente. A questo punto l'informazione risulta ridondante, perché sarebbe stato sufficiente scrivere: «K^{Or} שימה». Infatti, in *BHS* si legge: «mlt Mss K^{Or} שימה».

Il secondo caso è in 2Sam 15,3. Qui il *textus receptus* ha דבריה, un plurale che non poneva problemi agli esegeti. Nell'apparato del 1906 non si trova nulla; invece, a differenza del primo caso, nell'edizione del 1937 si conserva il *textus receptus* e si crea una nota: «L 5MSS + 1MS^G K^{Or} דברך». Dunque la lezione di Leningrado, che ha il singolare דברך non viene riportata nel testo, ma è segnalata come variante. Successivamente, in *BHS* viene riportato nel testo esattamente il manoscritto di Leningrado e nell'apparato si indica come variante il plurale: «sic nonn Mss Or, permult Mss רייך-». ⁷¹

Una prima conclusione riguarda i dieci casi riportati da Ben Hayyim e poi da Walton. Ne sono rimasti cinque, ma solo il primo risulta proprio degli orientali, mentre Kennicott segnalava anche i nn. 2, 4, 8.⁷² Gli altri casi, in quanto testimoniati anche in manoscritti occidentali, cessano di essere discriminanti tra le due tradizioni. Una seconda conclusione riguarda l'uso delle collazioni di Kennicott e De Rossi. Budde, che era stato preciso nel correggere Smith, a sua volta si sbaglia quando scrive «K^{črē} der Orientalen und cod. 658». Il n. 658 non è un codice, ma le due pagine del sesto volume della Poliglotta di Walton: non si tratta di due testimoni, ma dello stesso testimone presentato in due modi.

⁷¹ L'editore non si è accorto dell'incoerenza con le precedenti sigle: non avrebbe dovuto scrivere «Or», bensì «K^{Or}».

⁷² Lo scambio tra אל ed על (i casi 4, 8, 9) è frequente nel libro di Samuele, e anche in Re, Geremia ed Ezechiele: A.D. HORNKOHL, *Ancient Hebrew Periodization and the Language of the Book of Jeremiah. The Case for a Sixth-Century Date of Composition* (Studies in Semitic Languages and Linguistics 74), Leiden-Boston, MA 2014, 227-238.

Conclusione

I manuali della critica del testo della Bibbia ebraica sembrano un *hortus conclusus*: non si percepiscono i problemi che da anni agitano la filologia extrabiblica. Tuttavia, riportare la critica testuale biblica all'interno di un capitolo della più ampia disciplina che si occupa di testi classici, di letterature romanze e medievali fino ai testi contemporanei, non significa fare un passo in più verso l'originale, bensì uscire dalla mentalità neo-lachmanniana, che pensa che il proprio modello di edizione critica sia il migliore. Forse accanto a una filologia *author-oriented* bisogna pensare a una filologia *reader oriented*.⁷³ Le varianti non indicano che il testo si è corrotto, ma che ha continuato a vivere. Davanti a una variante non ci sono soluzioni da manuale, a portata di mano, facilmente classificabili con certe formule usate come fossero un rasoio di Ockham (*lectio brevior potior, lectio difficilior, lectio faciliior*...). Non conviene affannarsi a cercare quella variante medievale che potrebbe sostenere una congettura. Gli esempi che sono stati sopra riportati mostrano come le informazioni presenti in un apparato critico vadano controllate prima di essere usate.

CLAUDIO BALZARETTI
via Galvani, 13
28100 Novara
claudiobalz@libero.it

Parole chiave

Critica del testo – Varianti – Qere/Ketib – Edizione critica – Edizione diplomatica – Kennicott

Keywords

Textual criticism – Variants – Qere/Ketib – Critical edition – Diplomatic edition – Kennicott

⁷³ Accanto a una filologia dell'autore va collocata anche una filologia del lettore: V. BRIGATTI, «Lettori e filologi: alcune considerazioni intorno alla filologia editoriale», in *Prassi Ecdotiche della Modernità Letteraria* 1(2016), 47-65; A. ROBERTO, «Il testo fra Autore e Lettore», in *Critica del testo* 15/3(2012), 7-28.

Sommario

In alternativa alla nuova edizione diplomatica del testo ebraico (Biblia Hebraica Quinta) spesso si solleva l'esigenza di una edizione critica che ricostruisca un ipotetico originale o archetipo. Si tratta di alternative presenti anche nelle edizioni di altri testi antichi e recenti. L'uso delle collazioni di varianti di Kennicott e de Rossi sono sempre più guardate con sospetto. Un'ulteriore conferma della loro scarsa significatività viene dall'analisi delle presunte recensioni orientali ed occidentali nel libro di Samuele.

Summary

Discussions on a critical edition of the Hebrew Bible seem to move between two poles: diplomatic or critical-reconstructive. The second alternative, although considered «scientific» because it is based on the traditional editions of the Latin and Greek classics, has been challenged in the last forty years, especially outside the Italian academic world. A critical edition is based on the collection of variants. But can the collations of medieval Hebrew manuscripts be trusted? The publication of Kennicott's work immediately attracted much criticism. The number of witnesses is worthless and the individual variants must be checked again.

Le livre des Juges : Moïse, les Qénites avec Caleb et les Baals des nations, selon Nb 25,5 : Moïse, le Baal de Péor et les Juges d'Israël et Nb 24,21-22 : les Qénites avec Caleb en Nb 13–15

Dans le livre des Juges (שפטים), Moïse (Jug 1,16.20; 3,4; 4,11), les Qénites (Jug 1,16; 3,9; 4,11.17; 5,24) avec Caleb (Jug 1,12-20; 3,9) et les Baals des nations (déjà Jug 2,11), sont présentés en référence à Moïse, le Baal de Péor et les Juges (שפטים) d'Israël (ישראל) en Nb 25,5 et les Qénites de Nb 24,21-22 avec Caleb en Nb 13–15. En effet bien qu'il succède au récit de la conquête de la terre selon le livre de Josué, le livre des Juges, pour présenter les problèmes, de l'époque suivante, se réfère directement au livre des Nombres, période d'avant la conquête de Canaan.¹ Car même après l'installation sur la terre, des nations étrangères ont subsisté au milieu des Israélites. Cette présentation permet de comprendre la continuité des problèmes d'avec la période d'avant la conquête, quant aux relations avec les autres nations dans les différents domaines politiques et militaires mais surtout quant à la question religieuse, avec la tentation du culte des dieux des nations, particulièrement les Baals attachés aux différents lieux. Ainsi, bien qu'il succède au livre de Josué qui traite de l'entrée en terre promise, avec l'accent mis sur l'installation des différentes tribus, le début du livre des Juges s'appuie directement sur des passages du livre des Nombres, avant l'entrée en terre promise, particulièrement les oracles de Balaam, en Nb 24, chapitre qui se réfère non seulement à l'avenir d'Israël, avec allusion à la dynastie davidique, mais encore d'autres nations ennemies, avec

¹ Le texte de Jug 2,10, avec : « qui ne connaissait point YHWH ni l'œuvre qu'il avait accomplie en faveur d'Israël », souligne la différence d'avec l'époque précédente de Josué selon Jug 2,7 : « qui avaient connu toute la grande œuvre que YHWH avait accomplie en faveur d'Israël » ; préparé par Jos 24,31 avec « qui avaient connu toute l'œuvre que YHWH avait accomplie en faveur d'Israël » (מעשה : Jos 24,31 ; Jug 2,7.10 ; 13,12 ; 19,16 pour ces deux livres). En fait le livre de Josué fait l'impasse sur la réalité historique du mélange des populations. La suite de l'histoire pré-monarchique impliquait un traitement différent de la réalité.

l'exception des Qénites (dont Caleb), qui sont mentionnés comme entretenant des liens familiaux avec Moïse, dans le livre des Juges.

Dans le cadre des références aux Qénites, il est également fait usage du texte de Nb 13-15, avec le récit de l'expédition en vue de la reconnaissance de la terre, avec le rôle exemplaire du Qénite Caleb.² Les controverses quant à la réception du compte rendu des explorateurs (Nb 14,1-9) et la question de la fidélité aux commandements comme mise à l'épreuve (Jug 2,22; 3,1.4 comme conséquence de Nb 14,22), justifie que le cas de Caleb soit favorisé par rapport à celui des propres Israélites, avec la promesse de la possession de Hébron qui lui est faite par Moïse (Jug 1,20; Nb 13,22; 14,24, cf. Jos 14,13-14).

Enfin la question du rapport aux dieux des nations, présentes au milieu d'Israël, particulièrement les Baals rattachés aux différents lieux, fait référence à la résolution d'un cas particulier semblable en Nb 25,5, avec le cas du Baal de Péor et l'intervention de Moïse.³ Nous voyons donc que les références du livre de Josué au livre des Nombres constituent également, des renvois au rôle joué par Moïse dans la préparation de l'entrée en terre promise. Ces références soulignent la continuité des problèmes, en ce qui concerne les rapports aux autres nations et à leurs dieux, spécialement les Baals, tout en justifiant des exceptions vis-à-vis de certains groupes ethniques alliés. Dans le livre des Juges ces privilèges sont également renouvelés par leur collaboration ultérieure héroïque, comme dans les cas de Otniel fils de Qenaz, frère cadet de Caleb en Jug 3,7-11; ou de Yaël femme de Héber le Qénite en Jug 4,17-22. Ces « héros » permettent de constituer des parallèles avec

² Le rappel du rôle de Caleb dans le livre des Nombres, permet également d'introduire le thème des « héros », qui joue un rôle important dans la rédaction du livre des Juges, en référence à la période pré-monarchique. Perspective sans doute liée à l'influence historiographique grecque pré-institutionnelle. La parenté de Caleb et des Qénites d'une manière plus générale, fournit plusieurs des héros du livre des Juges, à commencer par le premier mentionné, Otniel.

³ Dans le livre des Juges, Moïse n'est mentionné qu'en Jug 1,16.20; 3,4; 4,11. Ces attestations correspondent à des passages qui soulignent que le problème du rapport aux nations et à leurs dieux, plus spécialement les Baals, à l'époque des Juges, sont du même ordre qu'au moment de la préparation de l'entrée sur la terre avec Moïse (et ses relations aux nations), car les Israélites se trouvent mélangés aux populations locales. Cette référence au Moïse du livre des Juges, renvoie directement à Nb 25,1-5. Moïse n'est donc cité dans la suite du livre des Juges, et s'il l'est dans les premiers chapitres ce n'est donc qu'en raison de la question du rapport aux nations et à leurs dieux, particulièrement les Baals. Dans le livre de Josué, le nom de Moïse est très fréquent, il en est le successeur, suite à la mort de Moïse au terme du Deutéronome. La présentation de la période des Juges est nettement plus anarchique, une période pré-institutionnelle ce qui du reste cadre mieux avec l'histoire réelle que la présentation « processionnelle » qui précède.

l'historiographie grecque pré-institutionnelle, l'époque des « héros », dans une situation passablement anarchique et violente.⁴ Dans cette ligne, alors que dans la Bible Hébraïque le livre de Ruth se trouve en tête des Ecrits, dans la Septante, le livre des Juges est suivi du livre de Ruth, « Au temps où gouvernaient les Juges » (Ruth 1,1).⁵ Toujours est-il que le livre des Juges, précède les livres de Samuel, ou Eli est toujours présenté comme un Juge (1 S 4,18) ainsi que Samuel (1 S 7,16-17; 1 S 8,1 pour ses fils) mais avec l'institutionnalisation du prophétisme avec le même Samuel (1 S 3,20).⁶ C'est Samuel qui introduit finalement la royauté (le roi doit « juger » 1 S 8,6: לשפוטו) avec la transition de Saül puis David et sa descendance pour le royaume du Sud dans un premier temps.

L'Introduction au livre des Juges, en Jug 1,1–3,6, est structurée en deux parties. Après le rappel de la conquête en 1,1–2,5, l'installation sur la terre est présentée en 2,6–3,6.⁷ Suite à la mort de Josué ainsi que la génération qui l'avait connu (2,6–10), est mentionnée à partir de 2,11, la trahison de YHWH par les Israélites au profit de Baal⁸ et des Astartés (Jug 2,13). L'introduction aux récits se rapportant aux « Juges », apparaît en Jug 2,16–19. Mais la mention de l'histoire proprement dite de ces différents « Juges », débute seulement en Jug 3,7, avec la précision que les israélites oublient YHWH⁹ d'où l'oppression du roi d'Aram-Naharayim et en 3,8, l'intervention d'Otniel, fils

⁴ Sur la situation anarchique, voir le vocabulaire au sujet des chefs improvisés avec le qualificatif קצין, en Jug 11,6.11 au sujet de Jephthé au temps de la menace Ammonite et son emploi en Dn 11,18 au sujet des désordres suite à la succession d'Alexandre. Voir Jos 10,24 (contre cinq rois); Is 1,10 (Sodome); 3,6–7 (anarchie à Jérusalem); 22,3 (débandade à Jérusalem), Mi 3,1.9 (annonce de la ruine de Sion). Pr 6,7 (avec négation: contre-exemple de l'organisation indestructible des fourmis); 25,15.

⁵ Dans les steppes de Moab, comme les Israélites en Nb 22–25.

⁶ Un prophète était nécessaire pour l'institution d'une dynastie nouvelle.

⁷ Y. TESFAYE SAHILE, *The Structure and Function of the Prologue of Judges: A Literary-Rhetorical Study of Judges 1:1-3:6*, Carlisle 2017. L'auteur estime qu'il s'agit d'une même introduction en cinq parties 1,1–2; 1,3–3,6; 2,1–10; 2,11–3,4 et 3,5–6 avec des « flashbacks »: 1,8–16.20; 2,6–10 et 2,23–3,4. En fait le livre des Juges se situe au niveau historique et dans le texte biblique, après celui de Josué avec la conquête et il en tient compte, mais les problèmes religieux renvoient au livre des Nombres, avec Moïse, avec certains passages insérés ultérieurement dans le livre des Nombres.

⁸ Baal au singulier, mais au pluriel en 2,11. Les différents Baals correspondent à une même réalité religieuse.

⁹ W. GROSS, *Richter*, Freiburg-Basel-Wien 2009, 219, remarque que le verbe שכח – unique emploi dans le livre des Juges en 3,7 – correspond à Dt 6,12–15 (verbe שכח en 6,12) et Os 2,15; 13,6. Le livre des Juges pour parler de l'oubli de YHWH, préfère le verbe עזב: 2,12.13; 10,6.10.13. Le rapprochement avec le Deutéronome est conforme à la formulation commune avec verbe חרה et אף en Dt 6,15; Jug 2,14.20; 10,7.

de Qenaz frère cadet de Caleb présenté comme « sauveur (ישע) » en 3,9 et qui en 3,10 devient le premier « Juge » (וישפט)¹⁰ d'Israël (avec la *רוח יהוה*), dans la série des « Juges » du livre du même nom. Le texte de Jug 1,1-3,6 constitue donc une introduction en deux parties: l'installation en Canaan suivie de la question de la persistance des nations étrangères et leurs dieux.¹¹ En conclusion de l'introduction du livre des Juges, en Jug 3,1-6, est abordé le thème de la mise à l'épreuve d'Israël par les nations au milieu desquelles les israélites doivent vivre.

¹⁰ Dans le livre des Juges, on note le verbe שפט en Jug 2,16.17.18.19 (Introduction du livre des Juges); 3,10 (I Otniel); 4,4 (IV Débora qui mandate Baraq); 10,2 (VI Tola); 10,3 (VII Yair); 11,27 (YHWH); 12,7 (VII Jephté); 12,8.9 (IX Ibçân); 12,11 (X Élon); 12,13-14 (XI Abdôn); 15,20 et 16,31 (XII Samson). Par contre comme pour Otniel (I) en 3,9 avec מושיע et וישע, nous relevons le vocabulaire du salut (mais sans être accompagné du vocabulaire des Juges שפט), pour Éhud (II) qui est présenté comme un sauveur (מושיע) 3,15; de même que pour Shamgar (III) (וישע) 3,31 (sans doute dans la continuité de l'influence du livre de Josué יהושע, dont il a pu être séparé). En Jug 6,1 nous avons l'introduction habituelle selon laquelle Israël fait le mal aux yeux de YHWH et en conséquence est livrée à ses ennemis. Gédéon (V) est présenté comme un sauveur envoyé par YHWH (Jug 6,14: והושעת), Mais en 9,33-35, après la mort de Gédéon les Israélites se prostituent de nouveau avec les Baals. L'infidélité est particulièrement marquée par Abimèlek fils de Yeroubbal (ירבעל) (9,1, car Gédéon en 6,32, est présenté comme recevant ce nom pour avoir détruit l'autel de Baal), identifié à Gédéon dans le verset précédent en 8,35 qui tue ses 70 frères avant de mourir en 9,55-57. On voit donc que le thème du « Juge » sert à unifier le livre en lien avec Nb 25,5 (שפטי ישראל). Voir la section 3 de cet article, et la question du rapport aux nations non dépossédées de leurs terres et à leurs dieux, particulièrement les Baals des différents lieux. Dans le livre des Juges, les Baals sont souvent mentionnés au pluriel pour souligner la généralisation du problème aux cas des différentes tribus; Jug 2,11: Baals; 2,13: Baal et Astartés; 3,7: Baals et Ashéras; 6,25-32: destruction de l'autel dédié à Baal de son père Yoash (6,29) par Gédéon; 8,33: les Baals et plus particulièrement Baal-Berit; 9,4: Baal-Berit; 10,6: les Baals, les Astartés et les dieux d'Aram, de Sidon, de Moab, des Ammonites et des Philistins; 10,10: les Baals. En 3,3 est mentionné Baal-Hermôn et en 20,33 nous notons la mention d'un autre lieu, Baal-Tamar. Ces mentions doivent être rapprochées de celle de בעל פעור en Nb 25,3.5. Ce point souligne une nouvelle fois l'enracinement du livre des Juges sur le texte de Nb 25,5. On passe du cas particulier et symbolique du Baal de Péor (lieu particulier), aux différents Baals des nations (dans des lieux différents). Dans le texte biblique, Baal, est souvent mentionné en référence à un lieu, ainsi בעל גר en Jos 11,17; 12,7; 13,5. Les noms composés avec בעל sont nombreux dans le texte biblique (voir concordances). La généralisation du thème des Baals apparaît avec le livre des Juges par l'application du cas particulier du Baal de Péor de Nb 25,1-5, aux Baals des différents lieux. Le terme Baal sert du reste également à désigner le « maître » d'un lieu particulier en Jug 9,2-51; 19,22.23 et 20,5, dans des histoires ayant du reste une tonalité très négatives.

¹¹ Voir בעל: Nb 2,11.13, puis 3,7, pour le premier Juge et on relève bien en 3,10: וישפט (3,9: מושיע). Important d'un point de vue rédactionnel, le verbe ישע est utilisé pour les deuxième et troisième « sauveur », comme également pour le cinquième Gédéon (sans le vocabulaire de שפט). Ce point doit correspondre à un apport rédactionnel concurrent. Mais le livre a été unifié en référence au vocabulaire de Nb 25,1-5.

Ce point fait référence à l'épisode des plaines de Moab en Nb 25,1-5, avec le cas emblématique de la prostitution d'Israël avec le Baal de Péor¹² et la condamnation par Moïse. D'une façon plus générale nous allons voir que l'ensemble de l'introduction de Jug 1,1-3,6 s'inspire du livre des Nombres, en référence à Moïse et ses relations avec différents groupes ethniques. Ces points trouvent du reste une continuité dans la suite du récit, avec notamment le cas de Caleb et des Qénites, dès la mention d'Otniel en 3,9,¹³ mais encore en 4,11 avec Héber le Qénite « beau-père de Moïse » (c'est la seule mention de Moïse; par rattachement familiale, en dehors de l'introduction de Jug 1,1-3,6), dont la femme tue Sisera, chef de l'armée de Yabîn roi de Haçor en 4,17-22, avec un rappel dans l'hymne de 5,24. Dans le récit du livre des Juges, le problème des relations avec Moab est également de nouveau pris en compte, dès la mention du deuxième « Juge » en fait « Sauveur » (voir מושיע en 3,15; avec l'influence du livre de Josué qui demeure pour une part), en Jug 3,12-30, ce qui souligne la proximité d'avec l'histoire du livre des Nombres.

La question de la persistance des nations étrangères qui ne peuvent pas être asservies, au milieu du territoire d'Israël, distingue le livre des Juges de la présentation historique du livre de Josué. Demeure toutefois l'exception du cas de Caleb,¹⁴ qui peut expulser les habitants an-

¹² L'expression de Nb 25,5: הנצמדים לבעל פעור, correspond à celle de Ps 106,28: ויצמדו לבעל פעור, avec les seuls emplois du verbe צמד au *niphal* dans la Bible en Ps 106,28 et Nb 25,3.5 (seulement 2 autres emplois du verbe dans la Bible). Quant à בעל פעור, il est mentionné dans la Bible en Nb 25,3.5; Dt 4,3.3 (suppose Nb 25); Ps 106,28; Os 9,10. Nous relevons également l'intervention de Pinhas en Nb 25,7 et Ps 106,30. Les Ps 90-106 soulignent le rôle donné à Moïse, dans un premier temps, suite à la disparition apparente de la dynastie davidique (Ps 89), particulièrement dans le Ps 106, avec la mention de Moïse en Ps 106,16.23.32. Cette importance donnée à Moïse doit correspondre également au rôle que Moïse joue dans l'introduction rédactionnelle du livre des Juges. Il n'est pas impossible que le Ps 106 ait pu également influencer le livre des Nombres. Ainsi en Ps 106,16-18, est mentionnée la révolte de Datân et Abiram (sans la mention de Coré). L'épisode est repris en Nb 16,1-3, en mettant Coré en tête de la révolte, ce qui correspond à une évolution anti-Coréite. Dans le Psautier les Coréites ont encore leur place, Ps 42-49 et 84-85.87-88, avec leurs alliés Ezrahites Ps 88-89. Il n'en est plus de même en 1Ch 15-16, où par contre les Ezrahites ont rejoint les Asaphites qui prétendent avoir été institués chantres lévites par David! Dans les Chroniques les Coréites sont catalogués comme portiers (1Ch 9,19). La promotion du rôle de Moïse dans l'introduction du livre des Juges apparaît donc comme relevant d'un mouvement littéraire beaucoup plus large au retour de l'exil, y compris dans le Psautier.

¹³ « Otniel fils de Qenaz, frère cadet de Caleb », en Jug 3,9.

¹⁴ G. KUGLER, « Who Conquered Hebron? Apologetic and Polemical Tendencies in the Story of Caleb in Josh 14 », dans *VT* 67(2017), 570-580. Caleb un « étranger », qui participe à la conquête, du clan « Kenizzite », peut-être un Edomite.

térieurs de Hébron et est donné en exemple, sa parenté jouant par extension un rôle important dans le livre des Juges. Dans le livre de Josué, les israélites sont supposés pratiquer l'anathème des populations conquises.¹⁵ Or la pratique de l'anathème est presque absente du livre des Juges sauf dans l'introduction en Jug 1,17,¹⁶ qui correspond à Nb 21,1-3 (explication du nom de Horma assimilé à חרם), et au sujet de Yabesh de Galaad en 21,11. La reprise de Nb 21,1-3 en Jug 1,17, constitue également un signe de la continuité entre ces deux livres, par-dessus le livre de Josué. L'absence de la mention de la pratique de l'anathème, également peu présent dans le livre des Nombres, correspond au constat historique de la présence des nations étrangères et de leurs dieux au milieu des Israélites, dieux qui représentent une menace pour le yahvisme, en raison de l'influence notable des Baals des différents lieux. Baal était le dieu des agriculteurs qui nécessitaient la pluie. Le cas du Baal de Péor va servir d'exemple emblématique.

Les Qénites dans les prophéties de Balaam en Nb 24,21-22.¹⁷ Les relations familiales de Moïse et des Qénites dans le livre des Juges selon Jug 1,16 et 4,11 et dans le Pentateuque, les mentions de Moïse et Hobab en Jug 4,11 et en Nb 10,29¹⁸

Les relations familiales de Moïse avec les Qénites sont mentionnées dès le commencement du livre des Juges, ce qui souligne l'importance du thème dans la rédaction finale de ce livre, en Jug 1,16: « Les fils de Qéni (ובני קיני), beau-père de Moïse (חתן משה), montèrent de la ville des Palmiers (מעיר התמרים) avec les fils de Juda jusqu'au désert de Juda qui est au sud d'Arad, et ils vinrent habiter avec le peuple ». Le

¹⁵ חרם (verbe): Nb 21,2.3; Jos 2,10; 6,18.21; 8,26; 10,1.28.35.37.39.40; 11,11.12.20.21; Jug 1,17; 21,11. חרם (substantif): Nb 18,14 (premiers nés); Jos 6,17.18.18; 7,1.1.11.12.12.13.13.15; 22,20. Absent Juges.

¹⁶ Au sujet du jeu de mots sur Horma et la conquête conjointe du Sud par Siméon et Juda, voir N. NA'AMAN, « The Inheritance of the sons of Simeon », dans *ZDPV* 96(1980), 136-152.

¹⁷ Nb 24,21-22, est très proche à Nb 25,1-5. De plus Nb 24,23-24, avec la mention d'Assur apparaît comme une réponse à Nb 24,22 concernant l'oppression des Qénites par Assur selon Nb 24,22, et Nb 25,25 conclut l'épisode avec Balaam, juste avant l'épisode avec Moïse en Nb 25,1-5.

¹⁸ En Nb 10,29, Hobab fils de Réuel est Madianite. Il est difficile de déterminer les relations entre les Madianites et les Qénites. Dans le livre de l'Exode, le beau-père de Moïse est Madianite, et s'appelle également Réuel, en, Ex 2,16-20. Mais en Ex 3,1, le beau-père de Moïse, s'appelle Jéthro, et est prêtre de Madiân. M.E. MONDRIAAN, « Who were the Kenites », dans *OTE* 24(2011), 414-430.

rôle exemplaire des Qénites est également élargie à l'Israël du Nord en Jug 4,11:¹⁹ « Héber, le Qénite (והבר הקיני), s'était séparé de Qayîn (מקיין), des fils de Hobab (חבב), beau-père de Moïse (חתן משה); il avait planté sa tente près du chêne de Çaananim (בצענים),²⁰ non loin de Qédesh²¹ ». Ces attestations des liens familiaux de Moïse apparaissent donc liées aux mentions des relations des Qénites avec Juda lors de leur entrée conjointe sur la terre, puis aux développements ultérieurs inclusifs, quant à l'histoire de l'Israël du Nord. En ce qui concerne l'importance du rôle du beau-père de Moïse, il faut particulièrement mentionner Nb 10,29: « Moïse dit à Hobab (לחבב), fils de Réuel le Madienite, son beau-père (חתן):²² Nous partons pour le pays dont YHWH a dit: Je vous le donnerai. Viens avec nous, et nous te ferons du bien, car YHWH a promis du bonheur à Israël ». Nous relevons les deux seules attestations bibliques du nom de Hobab (חבב) dans la Bible, en Nb 10,29 et Jug 4,11.²³ Cette relation familiale de Moïse avec les Qénites, correspond également aux perspectives des prophéties de Balaam

¹⁹ Dans le livre des Juges en Jug 1,20, est rappelée la promesse par Moïse du don de Hébron à Caleb, dans le territoire des tribus du Sud. L'épisode mentionné à la suite de Jug 4,11, en 4,17-22, se situe par contre sur le territoire des tribus du Nord, avec un épisode glorieux face aux ennemis d'Israël, de la part de Yaël la femme de Héber le Qénite. Ainsi l'exemple des Qénites est également valorisé vis-à-vis des tribus du Nord. Cela laisse un espoir pour les tribus du Nord, malgré le caractère négatif de la présentation de la situation des tribus du Nord dans le livre des Juges, C. AYROLLE, « Le prologue du livre des Juges: Juges 1,1-3,6 », dans *ETR* 84(2009), 198: « Ainsi se dessinent deux groupes: au Sud, Juda, obéissant et bien noté, avec en son sein l'étranger, Caleb le parfait, mais aussi Benjamin la brebis galeuse qui par son action s'assimilerait d'avantage aux tribus du Nord (est-ce là une prolepse de la critique de la royauté de Saül ?); au Nord, la maison de Joseph qui dépossède de moins en moins le Cananéen! ».

²⁰ צענים: Jos 19,33 et Jug 4,11 pour toute la Bible hébraïque. En Jos 19,33 il s'agit d'un point frontière de Nephtali. En Jug 4,10-11, est mentionné Héber le Qénite en ce même lieu, près duquel se rassemblent les guerriers de Zabulon et Nephtali pour faire la guerre à Sisera. C'est finalement Yaël, la femme de Héber le Qénite qui tue Sisera.

²¹ Il s'agit d'expliquer le fait que Héber le Qénite ne se trouve plus du côté d'Hébron, au Sud du pays mais à Qédesh dans la région de Zabulon et Nephtali. En Jug 4,21, Yaël la femme de Héber le Qénite, tue Sisera chef de l'armée de Yabîn roi de Haçor en fuite devant Baraq. Jug 4,17 précise toutefois qu'il y avait la paix entre Yabîn roi de Haçor et la maison de Héber le Qénite. Le lien des Qénites avec Israël est finalement présenté comme prépondérant.

²² En Jug 4,11 et Nb 10,29, Hobab est le beau-père de Moïse, mais en Nb 10,29 il est « Madienite », alors qu'en Jug 4,11 il est rattaché aux Qénites. On peut relever qu'en 1 S 15,6, Saül invite les Qénites à se séparer des Amalécites. En Ex 3,1; 4,18; 18,1-27, le beau-père de Moïse s'appelle Jéthro et est Madienite.

²³ Voir également dans la LXX, en Jug 1,16: Ἰωβαβ τοῦ Κιναίου. W.F. ALBRIGHT, « Jethro, Hobab and Reuel in Early Hebrew Tradition », dans *CBQ* 25(1963), 1-11.

en Nb 24. En Nb 24,17, Balaam bénit « l'astre issu de Jacob », ²⁴ avant l'entrée sur la terre promise. En 24,17-20, sont mentionnés des malédictions contre Moab (24,17), Edom dans le pays de Séir (24,18) ²⁵ et Amaleq (24,20), ennemis traditionnels. Mais vient ensuite une proclamation cette fois en faveur des Qénites, en conformité avec les alliances ethniques exprimées en termes de liens familiaux avec Moïse comme nous l'avons relevé précédemment, selon Nb 24,21-22: « Puis il vit les Qénites (הקיני), il proféra son poème. Il dit: “Solide est ton habitat et ton nid (קנך) ²⁶ placé sur le roc. Mais Qaïn (קין) va se consumer (לבער); ²⁷ jusques à quand Assour te tiendra-t-il captif ?” ». ²⁸ Les Qénites, ²⁹ sont mentionnés dans le livre des Juges en Jug 1,16; 3,9 (Otniel rattaché à Caleb); 4,11.17.17; 5,24 d'une part et dans le livre des Nombres en Nb 24,21 d'autre part. De plus les seules mentions dans la Bible hébraïque de ce personnage Qayîn (קין) ³⁰ apparaissent en Nb 24,22 avec un jeu de mots sur « ton nid (קנך, Nb 24,21) » et en Jug 4,11 où l'on mentionne la séparation de Héber le Qénite d'avec Qayîn des fils de Hobab, beau-père de Moïse, le livre des Juges devant s'inspirer librement du terme קין de Nb 24,22. Concernant la mention de Hobab en Jug 4,11, la seule autre mention dans la Bible Hébraïque se rencontre, en lien avec la mention de Moïse son beau-père (חתן), ³¹ en Nb 10,29 cité ci-dessus. Ainsi les références, du début du livre des Juges, aux oracles de Balaam présents dans le livre des Nombres, en lien avec les relations familiales de Moïse avec Hobab, selon le même livre des Nombres, ³² se comprennent bien dans la perspective du rapprochement du récit de la conquête du pays, conformément aux promesses faites à Israël et aux Qénites, dans le même contexte, que représente les oracles de Balaam de Nb 22-24, suivi de l'épisode de Baal Péor en Nb 25. La mention de

²⁴ Après 42 sacrifices en vue de maudire (3 fois 7 fois 2). Voir les 42 psaumes du psautier Elohiste Ps 42-83. Sur l'ambigüité du nombre 42, malédiction ou bénédiction, comme dans le « Livre des Morts » en Égypte, voir B. GOSSE, « The 42 Generations of the Genealogy of Jesus in Matt 1: 1-17, and the Symbolism of Number 42, Curse or Blessing, in the Bible and in Egypt », dans *Studia Biblica Slovaca* 10(2018), 142-151.

²⁵ On peut rétablir Séir dans le texte de Nb 24,19 (מזעיר: lire משיעיר).

²⁶ Jeu de mots sur la racine du nom des Qénites. Nid: קן *qn*; Qénite: קיני.

²⁷ La Septante a lu l'appartenance (ל) à Béor.

²⁸ Les Qénites ont pu subir le même sort que les Israélites selon 2 R 15,29.

²⁹ Autres attestations de קיני: Gn 15,19; 1 S 15,6.6; 27,10; 30,29; 1 Ch 2,55.

³⁰ Nom identique à celui de קין en Gn 4; voir également la localité הקין en Jos 15,57.

³¹ חתן (participe *poël*): Exode 3,1 (Moïse et Jéthro); 4,18 (Idem), 18,1-27 (Idem); Nb 10,29 (Moïse et Réuel); Dt 27,23; Jug 1,16; 4,11; 19,4.7.9.

³² Hobab, Madianite en Nb 10,29 mais Qénite en Jug 4,11, conformément à Nb 24,21-22.

Otniel fils de Qenaz frère cadet de Caleb, comme premier « Juge », dès Jug 3,9, et de manière beaucoup plus développée de « Yaël, la femme³³ de Héber le Qénite », en Jug 4,17-22;³⁴ (voir mention de Yaël dans un cantique en 5,24), avec la mise à mort de l'oppresseur Sisera, accentue le rôle et le caractère héroïque de ce clan familiale.³⁵ De plus, dans le cas de Yaël, il s'agit d'une extension de l'exemplarité des Qénites vis-à-vis des tribus du royaume du Nord, alors que par leurs origines les Qénites apparaissent très liés à Juda, au Sud, comme nous allons encore le souligner, d'après les indications géographiques de l'entrée sur la terre. Ainsi dans le livre des Juges, l'exemple des Qénites concerne tout Israël, d'abord le Sud avec Juda mais également l'Israël du Nord, par extension rédactionnelle parfaitement volontaire.

En ce qui concerne la localisation de l'implantation d'origine des Qénites au Sud lors de la conquête, il est précisé en Jug 1,16, que les fils de Qéni, montent avec les fils de Juda, depuis la « ville des palmiers (מעיר התמרים) ». Cette ville ne peut pas être identifiée avec la « ville des palmiers » Jéricho, comme en Dt 34,3 ou 2 Ch 28,15, mais elle doit être

³³ Comme souvent dans des textes où la monarchie est absente les femmes jouent un rôle important. C. LANOIR, *Femmes Fatales, Filles Rebelles. Figures Féminines dans le livre des Juges*, Genève 2005. Elle date le livre des Juges de l'époque Perse. On retrouve la même importance du rôle de la femme dans le livre de Ruth, situé à l'époque des Juges, et qui fait le lien avec l'époque monarchique ultérieure avec référence à Bethléem. Samuel assurera la transition.

³⁴ Le récit de Jug 4,17-22 sur la mort de Sisera par Yaël, peut être rapproché du récit d'Ulysse et Polyphème (*Odyssée IX*, 380-395), où Ulysse crève l'œil du cyclope. C'est la perspective de l'époque des « héros », thème repris par le livre des Juges, et développé à partir du cas de Caleb et de sa famille.

³⁵ Le livre des Juges correspond à la période des « Héros », en parallèle de l'historiographie grecque. Voir P. GUILLAUME, « Hesiod's Heroic Age and the Biblical Period of the Judges », dans T.L. THOMPSON – P. WAJENBAUM (edd.), *The Bible and Hellenism: Greek influence on Jewish and early Christian culture*, Durham 2014, 154: « I turn to the Age of the Heroes conceived by the Greeks as a specific period in the history of humanity, in order to find another model ». Il suppose cette conception en relation avec l'influence d'Alexandrie sur la Bible. Il en rapproche le livre de Ruth, 1,1: « Au temps où gouvernaient les Juges, une famine survint dans le pays et un homme de Bethléem de Juda s'en alla avec sa femme et ses deux fils pour séjourner dans les Champs de Moab ». On note l'absence de roi et le rôle de héros d'une femme. Le livre de Ruth prépare également la période royale ultérieure, avec David, par la mention de Bethléem. Par ailleurs la mention des « Champs de Moab », nous renvoie au lieu où se déroulent les événements de Nb 25 avec Moïse les Juges et le peuple. Sur les différentes périodes de l'histoire, voir T.C. BUTLER, *Judges*, Nashville-Dallas- Mexico City-Rio de Janeiro 1989, 18: « The opening of Judges imitates that of Joshua (1:1) and will be repeated in 2 Sam 1:1 to provide periodization for the narratives. The editor sees Israel's history in four stages: the Mosaic period, the Joshua period, the period without king, and the royal period introduced by David ».

située au Sud de la mer morte selon les parallèles de 1 R 9,18 et surtout Ez 47,19 et Ez 48,28. En Ez 47,19, la frontière du pays, au Sud va depuis Tamar³⁶ jusqu'à la grande mer, comme en Ez 48,28 : « À la frontière de Gad, du côté sud (נגב), vers le midi (תימנה), la frontière ira depuis Tamar (מתמר) jusqu'aux eaux de Meriba de Qadesh, vers le Torrent, jusqu'à la Grande Mer ». En Ez 47,18, le Jourdain sert de frontière jusqu'à la mer orientale où l'on peut situer Tamar.³⁷

Il devait donc exister un Tamar au Sud de la mer Morte. La répartition imaginée de la terre dans le livre d'Ézéchiel, à une époque tardive, doit rejoindre la perspective littéraire de la reconstruction de la conquête par le livre des Juges. La répartition de la terre dans le livre d'Ézéchiel, présente des similitudes avec le texte sur les frontières de Canaan en Nb 34. En Nb 34,10-12, la frontière Est, suit en partant de Kinnérèt, le Jourdain jusqu'à la mer de Sel.³⁸ En Nb 34,3, la frontière Sud démarre à « l'extrémité de la mer de Sel à l'orient (ים המלח קדמה) ». Ainsi les correspondances entre le livre des Nombres et le livre d'Ézéchiel quant à la description des frontières conçues à la même époque postexilique, permettent de souligner l'enracinement de la rédaction du livre des Juges dans la continuité du livre des Nombres.

L'accomplissement des promesses de Moïse à Caleb en Jug 1,20 selon Nb 14,24 et mise à l'épreuve (נסה) d'Israël en Jug 2,22; 3,1.4, comme conséquence de la mise à l'épreuve (נסה) de YHWH en Nb 14,22-23, suite aux controverses de Nb 13

La mise en valeur de l'exception du Qénite Caleb,³⁹ qui chasse les habitants antérieurs de Hébron contrairement aux tribus israélites qui

³⁶ Ez 47,19 : « Du côté du midi vers le sud, depuis Tamar jusqu'aux eaux de Meriba de Qadesh, vers le Torrent jusqu'à la Grande Mer. C'est la limite méridionale ».

³⁷ On a également proposé de corriger le תמרו d'Ez 47,18 en תמר(ה), avec 47,18 : « Du côté de l'est, entre le Haurân et Damas, entre Galaad et le pays d'Israël, le Jourdain servira de frontière jusqu'à la mer orientale vers Tamar תמרו corrigé (ה) תמר(ה). C'est la limite orientale ».

³⁸ Voir Nb 34,10.12 : « Puis vous tracerez votre frontière orientale de Haçar- Ênân à Shepham. [...] La frontière suivra alors le Jourdain pour aboutir à la mer Salée. Tel sera votre pays avec les frontières qui en font le tour ».

³⁹ Le rôle de Caleb permet d'introduire également le thème des femmes courageuses du clan avec Yaël, Jug 4,17-22; 5,6; dans la continuité de Aksa fille de Caleb (Jug 1,12-15), reprise de Jos 15,15-19. AYROLLE, « Le prologue du livre des Juges : Juges 1,1-3,6 », 196 : « La seconde notice, en 1,12-15, qui concerne Caleb et sa fille Aksa est une reprise de Jos 15,15-19. On peut ne pas voir immédiatement l'intérêt de cette histoire concernant l'héritage d'une fille. Objet donné par son père au vainqueur, en récompense de la

doivent tolérer les habitants antérieurs sur leurs propres territoires, apparaît dès le début de l'introduction du livre des Juges en Jug 1,20: «Comme Moïse l'avait promis (דבר משה) on donna Hébron (חברון) à Caleb, lequel en chassa (ויורש)⁴⁰ les trois fils d'Anaq». La mise en valeur de cette promesse est conforme à la présentation de l'exemplarité du cas de Caleb par rapport aux comportements des israélites selon la réponse de YHWH à Moïse en Nb 14. La promesse en faveur de Caleb, par opposition au cas des Israélites, est mentionnée en Nb 14,22-24: «Tous ces hommes qui ont vu ma gloire et les signes que j'ai produits en Égypte et au désert, ces hommes qui m'ont déjà dix fois mis à l'épreuve (וינסו אותי)⁴² sans obéir à ma voix, ne verront pas le pays que j'ai promis par serment à leurs pères. Aucun de ceux qui me méprisent ne le verra. Mais mon serviteur Caleb puisqu'un autre esprit l'a animé et qu'il m'a parfaitement obéi, je le ferai entrer dans le pays où il est allé et sa descendance le possédera (יורשנה)». Les données concernant les habitants de Hébron, selon Nb 13,22: «Ils montèrent par le Négeb et parvinrent à Hébron où se trouvaient Ahimân, Sheshai et Talmaï, descendance de Anaq (ילדי הענק)⁴³ (Hébron avait été fondée sept ans avant Tanis d'Égypte)⁴⁴», sont reprises dans le livre des Juges

prise d'une ville, elle devient ensuite sujet incisif d'une requête: peu respectueuse mais très déterminée, elle sollicite son père qui acquiesce à sa demande. Avec elle, on sent poindre proleptiquement ces femmes volontaires, courageuses et terriblement efficaces, qu'on rencontre dans la première partie du livre des Juges».

⁴⁰ Ainsi Caleb a pu chasser les occupants antérieurs, ce qui n'est pas le cas des groupes israélites mentionnés dans le premier chapitre du livre des Juges. Dans ce premier chapitre du livre des Juges, le privilège de Caleb est souligné par rapport aux tribus israélites avec l'usage réitéré de l'expression (לא הורישו) en 1,21.27.28.29.30.31.32.33, pour indiquer que les tribus du Nord n'ont pas pu expulser quelques nations voisines. Il en est de même pour le Sud en 1,17-19 (v. 19: לא להוריש), avec Juda et Siméon, qui ont pu occuper la montagne (v. 19: וירש את ההר), mais non la plaine. Ces passages sur le maintien des populations étrangères, ont des parallèles dans le livre de Josué. Pour le livre des Juges, de ce maintien des populations étrangères provient la continuité de la mise à l'épreuve par les nations, thème du livre des Juges emprunté au livre des Nombres. (Nb 25,1-5).

⁴¹ Le cas de Caleb sert de contre-exemple, dès le début du livre des Juges. Les tribus israélites ne pourront pas, pour leur part, chasser les nations.

⁴² Seul emploi du verbe נסה dans le livre des Nombres en Nb 14,22 et pour le livre des Juges: Jug 2,22; 3,1.4; 6,39 (mise à l'épreuve de Dieu par Gédéon, avec précautions, pour confirmer sa mission). Ce verbe n'apparaît jamais dans le livre de Josué.

⁴³ ענק: Nb 13,22.28.33; Jug 1,20 pour ces deux livres. Ce point souligne la continuité entre ces deux livres. Voir également Dt 9,2; Jos 15,13.14. ענקים: 5 fois en Dt; 4 fois dans Jos.

⁴⁴ Cette remarque peut se référer à l'origine du culte de Hébron, voir également Jug 16,1-3. E.G.H. KRAELING, «The Early Cult of Hebron and Judg. 16:1-3», dans *A/SL*

en Jug 1,10: « Puis Juda marcha contre les Cananéens qui habitaient Hébron – le nom d’Hébron était autrefois Qiryat-Arba – et il battit Shéshai, Ahimân et Talmaï ». ⁴⁵

Dans le cadre de l’influence du livre des Nombres sur le livre des Juges quant à la conception des relations d’Israël avec les nations, on peut comprendre que pour les Israélites à la différence du cas de Caleb (un Qénite), il y a un retournement de la mise à l’épreuve (verbe נסה) de YHWH par les israélites à la propre mise à l’épreuve des Israélites par YHWH. Ce retournement de la mise à l’épreuve de YHWH par les israélites, selon Nb 14,22, à la mise à l’épreuve par YHWH des Israélites, ⁴⁶ apparaît en Jug 3,4: « Ils (les nations mentionnées en 3,3) servirent à éprouver (לנסות) ⁴⁷ Israël, pour connaître (לדעת) s’ils écouteraient les commandements (מצות) que YHWH avait prescrits (צוה) à leurs pères par l’intermédiaire de Moïse ». ⁴⁸ La perspective de mise à l’épreuve des Israélites selon Jug 3,4, correspond également à Jug 2,22: « afin de mettre par elles Israël à l’épreuve (נסות), pour savoir s’il garderait (השמרים) ou non le chemin de YHWH comme l’ont suivi ses pères », et Jug 3,1: « Voici les nations que YHWH a laissé subsister afin de

31(1925), 174: « The very curious remark that Hebron was founded seven years before Zoan (= Tanis), Nb 13:22, makes it likely that there is some connection between the cult of Hebron and that of Tanis, or between the people that built them both ».

⁴⁵ Le seul autre parallèle, de la mention commune de ces trois noms des habitants d’Hébron (individuellement ils apparaissent pour d’autres personnages dans divers livres bibliques), apparaît en Jos 15,14. Les correspondances sur ce point, entre le livre de Josué et le livre des Juges, doivent faire allusion à une réalité historique quant aux relations d’Israël avec les Qénites. Dans le livre de Josué, Caleb rappelle à Josué la promesse que lui a faites Moïse en Jos 14,6-15, particulièrement Jos 14,9: « Ce jour-là, Moïse fit ce serment (וישב): “Sois en sûr, le pays qu’a foulé ton pied t’appartiendra en héritage (לנחלה), à toi et à tes fils pour toujours, car tu as suivi parfaitement YHWH mon Dieu” ». D’où l’attribution de Qiryat-Arba selon l’ordre de YHWH à Josué en Jos 15,13-14: « A Caleb, fils de Yephunné, on donna une part au milieu des fils de Juda, selon l’ordre de YHWH à Josué: Qiryat-Arba, la ville du père d’Anaq - c’est Hébron. Caleb en déposséda (וירש) les trois fils d’Anaq: Shéshai, Ahimân et Talmaï, descendants d’Anaq ». Cf. Jos 14,6.12.15.

⁴⁶ En Dt 6,16 nous avons un appel à ne pas mettre YHWH à l’épreuve (verbe נסה) comme il a été mis à l’épreuve (verbe נסה) par les israélites à Massa (במסה) et en conséquence en Dt 8,2, il est rappelée la mise à l’épreuve (לנסות) des israélites pendant 40 ans dans le désert. Dans le livre des Juges cette mise à l’épreuve va continuer à travers le rôle d’autres nations présentes au milieu des Israélites, même après la conquête.

⁴⁷ נסה: Nb 14,22; Jug 2,22; 3,1.4.

⁴⁸ Cette perspective est conforme à Dt 8,2: « Souviens-toi de tout le chemin que YHWH ton Dieu t’a fait faire pendant quarante ans dans le désert, afin de t’humilier, de t’éprouver (לנסות) et de connaître (לדעת) le fond de ton cœur: allais-tu ou non garder (השמר) ses commandements (מצות) ? ».

mettre par elles Israël à l'épreuve (לנסות), tous ceux qui n'avaient connu aucune des guerres de Canaan». ⁴⁹ Dans le livre des Nombres, la mise à l'épreuve de YHWH par les Israélites selon Nb 14,22, a déjà pour conséquences les châtiments mentionnés dans le désert en 14,23-25 et dans le parallèle de Nb 14,27-35, même si le verbe נסה de Nb 14,22 n'est pas repris dans ce passage. Il faut encore remarquer que le terme מצוה apparaît dans le livre des Nombres uniquement en Nb 15,22.31.39.40, avec également une reprise en 36,13, passage qui conclut le livre des Nombres au sujet des commandements et des lois de YHWH transmis par Moïse, dans les « Steppes de Moab (לערבת מואב) »! ⁵⁰ De même *mšwh* est mentionné deux fois dans le livre des Juges, comme en Jug 3,4, que nous venons de citer, dans lequel il est dit que YHWH voulait voir si Israël allait écouter ses commandements, et également en Jug 2,17, où il est constaté qu'il n'en a pas été ainsi, dans un passage que nous allons prendre en compte maintenant.

**La non prise en compte du rôle des «Juges»,
par les Israélites adorateurs des dieux étrangers, selon le livre
des Juges en Jug 2,17, négation de la charge donnée par Moïse
aux «Juges d'Israël», en Nb 25,5, dans les steppes de Moab
(בערבות מואב)⁵¹ (22,1)**

A la suite du texte de Nb 13,22, qui concerne la reconnaissance de la terre promise, particulièrement Hébron et celui de Nb 14,22-24, qui se rapporte à la mise à l'épreuve de YHWH par les Israélites, avec le contre-exemple de Caleb, le texte de Nb 15,39 souligne l'importance

⁴⁹ N. STEMMER, «The Introduction of Judges, 2.1-3.4», dans *JQR* 57(1967), 239, fait commencer le livre proprement dit en 3,5, avec le constat de l'échec de la mise à l'épreuve selon 3,4. Mais la formule d'introduction à l'histoire de chaque Juges en particulier, commence pour le premier en 3,7: «Les Israélites firent ce qui est mal aux yeux de YHWH...». Voir 3,12; 4,1; 6,1; 10,6; 13,1. Les mentions courtes de certains Juges ne mentionnent pas cette formulation, 3,31; 10,1; 10,3-5; 12,8-10; 12,11-12; 12,13-15.

⁵⁰ Dans le livre des Nombres, en Nb 22,1, l'expression « Steppes de Moab », ouvre les chapitres sur Balaam, suivis de l'intervention de Moïse en Nb 25 au sujet de l'idolâtrie du Baal de Péor.

⁵¹ L'expression ערבות מואב, concerne le lieu, de toute la fin du livre des Nombres: Nb 22,1; 26,3.63; 31,12; 33,48.49.50; 35,1; 36,13. Le livre des Juges ne mentionne jamais cette expression, mais mentionne le nom de Moab aux chapitres 3 et 11 et en 10,6, tout en opérant une généralisation aux Baals des autres nations. L'introduction du livre des Juges suppose les conseils de Moïse aux « juges d'Israël » (Nb 25,1-5), dans les plaines de Moab.

du rappel des commandements (מצות)⁵² de YHWH, commandements qui de même que YHWH lui-même, vont être également mis à mal selon le récit du début du livre des Juges. Mais en retour, les commandements vont également permettre une mise à l'épreuve des Israélites. Vont-ils suivre ces commandements selon les ordres de Moïse? Le terme מצוה, est présent dans le livre des Juges, uniquement dans l'introduction en Jug 3,4 et également 2,17: « Mais même leurs Juges (שפטיהם), ils ne les écoutaient pas, ils se prostituèrent (זנו)⁵³ à d'autres dieux, et ils se prosternèrent devant eux. Bien vite ils se sont détournés du chemin qu'avaient suivi leurs pères, dociles aux commandements (מצות) de YHWH; ils n'agirent pas ainsi ». Ce passage sert d'introduction générale, pour décrire un comportement constant des Israélites, selon la suite de la rédaction du livre des Juges.⁵⁴ Cette présentation souligne la volonté d'établir une continuité entre la période des « Juges », et celle d'avant la conquête au sujet des problèmes religieux, en rapport aux dieux des autres nations, particulièrement les Baals. L'importance accordée aux « commandements de YHWH » est particulièrement manifeste en Nb 15,39: « Vous aurez donc une frange, et sa vue vous rappellera tous les commandements de YHWH (כל-מצות יהוה). Vous les mettrez alors en pratique, sans plus suivre les désirs de vos cœurs et de vos yeux, qui vous ont conduits à vous prostituer (זנים)! ». Le texte de Jug 2,17 souligne l'importance de ces commandements et donc la gravité de l'échec de la recommandation de Nb 15,39.

Dans le livre des Nombres, la dénonciation du dévoiement avec les autres dieux, exprimée selon le langage de la prostitution est présente en Nb 25,1b: « Le peuple se livra à la prostitution (לזנות) avec les filles de Moab ». Cette prostitution est assimilée à celle avec le Baal de Péor et est particulièrement dénoncée selon le conseil de Moïse aux Juges

⁵² Le terme מצוה, apparaît dans le livre des Nombres, uniquement en Nb 15,22.31.39.40; 36,13. De même il n'apparaît dans le livre des Juges, uniquement dans l'introduction en Jug 2,17 et 3,4. En Nb 36,13, la mention des « commandements » est rapprochée de l'épisode des « steppes de Moab », ce qui correspond à la prise en compte de Nb 25,5, dans le texte du livre des Juges, en Jug 2,17 (voir בערבת מואב en Nb 36,13, cf. Nb 22,1).

⁵³ Verbe זנה: dans le livre des Nombres: Nb 15,39 et 25,1 (au sujet du Baal de Péor et de l'intervention de Moïse). Et dans le livre des Juges: 2,17; 8,27.33; 11,1; 16,1; 19,2. Les emplois de Jug 8,27, et particulièrement Jug 8,33, illustrent l'échec des recommandations de Moïse selon Nb 25,5, comme cela est dénoncé en Jug 2,17.

⁵⁴ Le cadre rédactionnel des « Juges » (en référence à Nb 25,1-5), a été imposé à des textes préexistants comme manifestement dans le cas d'Abimélek (Jug 9,1-57), qui ne cadre pas du tout avec cette perspective, T.C. BUTLER, *Judges* (WBC 8), Nashville, TN 2009.

d'Israël, toujours dans les steppes de Moab, juste après les oracles de Balaam, en Nb 25,5: « Moïse dit aux juges (שפטים)⁵⁵ d'Israël: Que chacun mette à mort ceux de ses hommes qui se sont commis avec le Baal de Péor ». Dans le livre des Juges en Jug 2,17, il est suggéré que la prostitution avec d'autres dieux devrait tomber sous le coup de la condamnation de Nb 25,5;⁵⁶ mais il est précisé que l'opinion de « leurs Juges » n'est même pas prise en compte. Or comme annoncé en Jug 2,18, le livre des Juges est construit sur le thème des « Juges » (שפטים) suscités par YHWH, pour sauver (verbe ישע)⁵⁷ les israélites de leurs oppresseurs, mais le verset suivant (2,19), précise qu'une fois le « Juge » mort, les israélites recommençaient à servir d'autres dieux. Le livre des Juges se réfère donc d'une manière particulière à l'épisode concernant la prostitution avec le Baal de Péor de Nb 25,1-5 et plus particulièrement aux consignes données aux juges d'Israël par Moïse en Nb 25,5. La proximité de la mention des Qénites en Nb 24,21, permettait la prise en compte du contre-exemple des Qénites par rapport aux Israélites, avec un renvoi au cas de Caleb en Nb 13-15.

Conclusion

Ainsi le livre des Juges situe les événements postérieurs à l'installation sur la terre des diverses tribus d'Israël, non dans la continuité des perspectives du livre de Josué, mais selon le livre des Nombres, dans la continuité des événements d'avant la conquête, en relation avec le rôle et les conseils de Moïse. Ce point concerne particulièrement les épisodes dans les steppes de Moab avec Nb 25,1-5 au sujet du Baal de Péor et également par opposition, le cas exemplaire de Caleb en Nb 13-15. La référence à Caleb est à rapprocher de la mention des Qé-

⁵⁵ Dans le livre des Juges, l'usage du vocabulaire de la racine שפט, est clairement dépendant de la relation à Nb 25,1-5. Sur l'origine de l'usage de cette racine, voir J.A. SOGGIN, *Judges. A Commentary*, Philadelphia, PA 1981, 3: « The 'major' judges were described especially by Dtr, for reasons which escape us at present, with derivatives of the root *špt*; but this might be connected with the fact that *šopeṭ* and similar titles were in use in the West Semitic world (Phoenicia) for the highest magistrates at this time ». Dans la Bible la thématique du livre des Juges est littérairement rattachée à Nb 25,1-5.

⁵⁶ Le passage de Nb 25,1-5, ne fait pas partie du « Register » de GROSS, *Richer*, 890. De même dans l'ouvrage de Y. AMIT, *The Book of Judges: The Art of Editing*, Leiden-Boston, MA-Köln 1999, 408.

⁵⁷ Ce point intègre les présentations des « Juges (שפטים) », présentés pour les « sauver » (ישע), selon les récits du livre des Juges. Dans le livre des Juges, l'usage de la racine ישע doit se comprendre dans la continuité de l'influence du livre de Josué.

nites dans les oracles de Balaam en Nb 24,21-22, juste avant Nb 25,1-5. Le livre des Juges généralise le cas de l'idolâtrie avec le Baal de Péor aux idolâtries commises avec les Baals des différentes nations au milieu desquelles vivent les tribus israélites installées sur la terre. En effet le livre des Juges ne se situe pas dans la ligne de la conception de l'histoire du livre de Josué, qui présente l'installation des tribus sur la terre en laissant supposer l'élimination des nations (voir l'usage fréquent du substantif et du verbe *חרם*). Dans le livre des Juges, Israël est au contraire présenté comme cohabitant avec différentes nations, que les tribus n'ont pas été capables d'expulser, à l'exception du cas exemplaire du héros Qénite, Caleb à Hébron. Le livre des Juges souligne la continuité des liens ethniques des Israélites avec les Qénites, selon une alliance familiale rattachée à Moïse. Et ce sont eux qui montrent l'exemple aux tribus Israélites. Dans le livre des Juges les membres de la famille et plus largement de l'ethnie de Caleb constituent les premiers exemples des « héros » des temps pré-monarchiques, en parallèle du modèle de l'historiographie grecque pré-institutionnelle.

Dans le livre des Juges, la promesse de la possession d'Hébron faites à Caleb, un Qénite selon le livre des Nombres, est rappelée en raison de son caractère héroïque, en opposition à la mise à l'épreuve de YHWH par les propres Israélites. En conséquence de quoi, en retour, ces derniers subiront l'épreuve de la présence des autres nations aux milieux d'eux, d'où particulièrement la tentation religieuse des autres dieux, particulièrement les Baals.⁵⁸ Sur ce point justement, dans l'introduction générale du livre des Juges, en Jug 2,17, il est mentionné que les Juges ne sont pas entendus, ce qui ne leur permet pas de mettre en œuvre l'équivalent de l'ordre de Moïse aux Juges d'Israël en Nb 25,5, dans le cas du Baal de Péor, dans les plaines de Moab, immédiatement après les récits liés aux oracles de Balaam. Le cas de Caleb est particulièrement mis en valeur, parce qu'il apparaît comme un contre-exemple du comportement des Israélites, non seulement pour le temps de la conquête, mais encore pour la période postérieure à l'installation sur la terre dont traite le livre des Juges. Les chapitres de Jug 4–5, au sujet de Héber le Qénite (installé du côté des tribus de Zabulon et Nephtali dans le Nord) et de sa femme Yaël qui tue Sisera, permet d'étendre l'enseignement du comportement exemplaire de

⁵⁸ Des divinités féminines sont également parfois mentionnées. Voir les Baals et les Ashéras en Jug 3,7. Mais le texte Biblique n'insiste pas trop sur cet aspect. Dans le Yahvisme officiel, il n'y a pas de divinité féminine associée à YHWH.

Caleb à l'Israël du Nord, et non pas seulement aux tribus du Sud. Les cas de Caleb, Otniel et Yaël permettent également d'introduire dans le livre des Juges le thème des « héros » en parallèle de l'historiographie grecque pré-institutionnelle, comme cela apparaît déjà avec le cas de Otniel fils de Qenaz frère cadet de Caleb en 3,9. Il constitue le premier Juge de la série. Le thème des « commandements (מצוות) », en Jug 2,17 et 3,4, correspond également au thème de la mise à l'épreuve des Israélites (qui eux n'ont pas expulsé les nations), dans la continuité de Nb 15, pour savoir s'ils vont garder les commandements de YHWH.

Les enseignements liés au comportement exemplaire de Caleb, d'où la promesse de la possession d'Hébron qui lui est faite, et en opposition la mise à l'épreuve des tribus Israélites se réfèrent particulièrement à Nb 13-15 et à l'épisode de la reconnaissance de Canaan. Pour sa part le thème des « Juges d'Israël », renvoie de manière caractéristique à l'épisode des plaines de Moab et à Nb 25,5. Un rapprochement textuel avec un passage sur les Qénites en Nb 24,21-22,⁵⁹ sur un ton très différent des condamnations des autres nations mentionnées en 24,17-20, Moab, Edom, Amaleq, facilite le lien avec l'histoire de Caleb.

Finalement le livre des Juges s'appuie particulièrement sur Nb 25,5, avec les ordres de Moïse aux Juges d'Israël, concernant les idolâtries commises avec le Baal de Péor. Dans le livre des Juges, il est dit que YHWH envoie régulièrement des « Juges » à Israël dans la détresse. Mais en Jug 2,17 il est précisé que les israélites n'écoutent pas les Juges et qu'ils se prostituent à d'autres dieux. Le livre des Juges constate donc le non-respect de l'enseignement de Moïse selon le livre des Nombres, avec l'exception notoire du cas de Caleb un Qénite. D'où l'importance rédactionnelle des privilèges qui sont donnés accordés à Caleb, avec extension à sa famille et plus largement à son clan. L'exemplarité des Qénites est étendue à l'Israël du Nord, alors que Caleb est primitivement, lié à Hébron. Suite au « temps des héros » du livre des Juges, le livre de Ruth avec en Ruth 1,1: « Au temps où gouvernaient les Juges, une famine survint dans le pays et un homme de Bethléem de Juda s'en alla avec sa femme et ses deux fils pour séjourner dans les Champs de Moab » assure une transition vers l'époque royale et davidique, depuis les « champs de Moab », où se trouvait Moïse et le peuple d'Israël en Nb 25. Ces perspectives impliquent une rédaction tardive

⁵⁹ On peut y rattacher Nb 24,23-24, avec la fin de l'oppression de Assur, cf. v. 22.

du livre des Juges en imitation de l'historiographie grecque,⁶⁰ le livre de Ruth assure une transition vers l'époque de l'institution royale. Le vocabulaire des Juges (racine שפט), apparaît encore dans la suite de l'histoire d'Israël, pour le prêtre Eli en 1 S 4,18 et pour le prophète Samuel en 1 S 7,15-17. Cette fonction de « Juge », sera transférée sur le roi, selon 1 S 8,20.

BERNARD GOSSE
4 Rue Molière
4 résidence Opéra
92160 Antony
France
gosse.bernard.old@orange.fr

Mots-clés

Juges – Qénites – Baa – Nombres 25 – Moïse

Keywords

Judge – Kenites – Baal – Number 25 – Moshe

Résumé

Le livre des Juges, qui ignore la thématique du הָרֶם du livre de Josué, transpose sur la relation d'Israël avec les nations qui demeurent sur la terre et qui n'ont pas pu être asservies, l'influence de leurs Baals et divinités, en parallèle du cas du comportement d'Israël avec le Baal de Péor en Nb 25,1-5. D'où l'usage de la racine שפט dans la rédaction du livre des Juges (שפטים) en référence aux « Juges » institués par Moïse de Nb 25,5. Mais contrairement aux ordres de Moïse les Israélites ne respectent pas leurs « Juges ». En contre-exemple et en parallèle de l'époque grecque historique pré-institutionnelle des « héros », Caleb un Qé-

⁶⁰ Une réaction à la perspective de l'historiographie grecque, apparaît avec l'ajout de Jug 6,7-10, par rapport à 4QJudg^a; pour donner ultérieurement un caractère plus prophétique au livre des Juges, comme les interventions prophétiques dans les livres de Samuel (un prophète) en rapport à l'émergence de la royauté. Voir R. REZETKO, « The Qumran Scrolls of the Book of Judges: Literary Formation, Textual Criticism and Historical Linguistics », dans *JHS* 13(2013), article 2; DOI: 10.5508/jhs.2013.v13.a2, 33: « The argument above was that scholars have been correct to conclude that MT 6:7-10 is a very late addition to the story of Gideon. Given this conclusion it is remarkable that the passage is written in EBH, with exception of the “late” » (lire EBH: Early Biblical Hebrew). Le livre de Ruth prépare également la transition vers la naissance de la monarchie.

nite (Nb 24,21-22), fournissait l'exemple d'une image de héros (Nb 13-15), qui plus est un étranger. En continuité, le premier «Juge» en 3,9 est le fils de Kenaz frère cadet de Caleb et nous notons une extension au royaume du Nord de ce contre-exemple des Qénites, qui s'opère par Yaël la femme de Héber le Qénite (Jug 4,18-22).

Summary

The Book of Judges does not mention the thematic of the *הָרָם* of the Book of Joshua. We have a transposition on the relation of Israel with the Nations that remain on the earth and had not been enslaved, with the influence of their Baal's and divinities, in parallel of the case of the Baal of Péor in Num 25,1-5. From this point comes the use of the root *שפט* in the redaction of the Book of Judges (*שפטים*) by reference to the «Judges» of Num 25,5. But the Israelites do not have regard for the Word of Moses and do not respect their Judges. In another way and as a parallel to the Greek period of the History before the politic-institutions, we have the intervention of the Hero's. Caleb a Kenite (Num 24,21-22), he is an example of the Hero (Num 13-15), and more he is a stranger. In continuity of this model, the first «Judge» in 3,9, is the son of Kenaz the junior brother of Caleb. We have an extension to the North Kingdom of this opposite example of the Kenites, with Yael the wife of Heber the Kenite (Jug 4,18-22).

FEDERICO BADIALI

«Voce e mente si accordino»

Un invito a pregare i Salmi

Un breve commento per ogni salmo aiuta a comprendere la ricchezza spirituale di parole e immagini a volte lontane dalla nostra cultura e dalla nostra quotidianità.

L'invito contenuto in questo libro è partecipare, con consapevolezza e profondità, alla voce della Chiesa che, lungo i secoli, nella preghiera dei Salmi riconosce e celebra la presenza di Dio nella vita dei suoi figli.



«SENTIERI»

pp. 200 - € 15,00

EDB Edizioni
Dehoniane
Bologna

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

www.dehoniane.it

Un pio giudeo in attesa del regno di Dio: Giuseppe d'Arimatea nel Vangelo di Marco

Uno sguardo sinottico

Fra i personaggi più misteriosi della tradizione evangelica si può annoverare senza dubbio Giuseppe d'Arimatea, il sinedrita che, in maniera concorde, i vangeli canonici designano come colui che chiese a Pilato il corpo di Gesù e gli diede sepoltura. Le esigue informazioni fornite dagli evangelisti rendono difficile la comprensione di questa figura e dei motivi che lo spinsero a esporsi per ottenere il corpo di un uomo contro cui il sinedrio aveva pronunciato una sentenza di morte e che l'autorità romana aveva condannato alla crocifissione. Uno sguardo sinottico ai racconti evangelici della sepoltura di Gesù (Mc 15,42-47; Mt 27,57-61; Lc 23,50-56; Gv 19,38-42) mostra uno sviluppo nella presentazione di questo personaggio. Marco, autore del vangelo più antico, ne evidenzia tre aspetti (Mc 15,43). Anzitutto richiama l'appartenenza di Giuseppe al sinedrio, di cui era membro autorevole; in secondo luogo, ne definisce lo *status* religioso, presentandolo come un uomo che attendeva il regno di Dio; infine, rimarca il coraggio nella sua richiesta del corpo di Gesù mediante il ricorso al verbo *τολμάω*. Il testo matteoano apporta notevoli modifiche rispetto a quello marciano. Matteo non allude all'identità di Giuseppe come sinedrita, probabilmente per evitare il problema che, invece, il racconto marciano lascia aperto: com'era stato possibile che un membro della suprema assise giudaica, che precedentemente, all'unanimità, aveva condannato a morte Gesù (Mc 14,64) e lo aveva consegnato a Pilato (Mc 15,1), si era interessato in seguito alla sua sepoltura? Matteo fa riferimento inoltre alla condizione economica di Giuseppe, definendolo uomo ricco (Mt 27,57) e indicandolo come proprietario del sepolcro nuovo in cui egli pose Gesù (Mt 27,60), mentre, sul piano religioso, egli omette l'informazione marcana sull'attesa del regno di Dio, presentando invece Giuseppe come discepolo di Gesù (Mt 27,57). In tal modo, proprio la sua identità di discepolo giustificerebbe l'azione intrapresa per ottenere il cadavere di Gesù. Dal canto suo, pur rimanendo maggiormente

fedele alla fonte marciiana, Luca ne risolve la problematica che abbiamo prima evidenziato. Infatti, sebbene presenti Giuseppe come membro del sinedrio e faccia riferimento alla sua attesa del regno di Dio, Luca ne richiama espressamente la bontà e la giustizia, rivelatesi nella sua mancata adesione alla condanna pronunciata contro Gesù dagli altri sinedriti (Lc 23,50-51). Il lettore del terzo vangelo, pertanto, può inferire che il disaccordo di Giuseppe verso quella sentenza di morte possa essere stata la causa di quanto egli fece per Gesù dopo la sua morte. Infine, il racconto della sepoltura di Gesù nel Quarto Vangelo non menziona l'appartenenza di Giuseppe al sinedrio, ma lo affianca alla figura di Nicodemo: al pari di quest'ultimo, che era venuto da Gesù di notte (Gv 3,2), egli è caratterizzato come discepolo di Gesù, ma in segreto, per timore dei giudei (Gv 19,38). Come per il vangelo di Matteo, proprio il rapporto di discepolato diventa la causa implicita del suo interesse per la sepoltura del maestro.

Il confronto sinottico fra i quattro vangeli permette di avanzare una duplice considerazione. Da una parte, l'accordo di fonti tra loro indipendenti (tradizione sinottica e Quarto Vangelo) nella menzione del personaggio di Giuseppe d'Arimatea come attore della sepoltura di Gesù sancisce l'alta probabilità storica di questa informazione, per il criterio di molteplice attestazione.¹ Dall'altra, il confronto evidenzia una maggiore problematicità e ambiguità della caratterizzazione di Giuseppe nel vangelo secondo Marco, che lascia aperti diversi interrogativi: come conciliare la sentenza di morte del sinedrio contro Gesù, cui Giuseppe aveva partecipato, con la sua azione pietosa a favore di quel condannato? Cosa significa l'espressione «attendere il regno di Dio»? In che senso l'operato di Giuseppe è da intendere come espressione di coraggio? Il presente studio tenterà di fornire una risposta a questi interrogativi cui il testo di Marco, come vedremo, risponde in modo implicito, presupponendo nel lettore una conoscenza adeguata delle consuetudini funerarie giudaiche e della prassi riguardante la sepoltura dei condannati a morte, e dei crocifissi in particolare.

Tra due estremi interpretativi

Se si considerassero solo i contributi riguardanti esclusivamente il personaggio di Giuseppe d'Arimatea nel secondo vangelo, probabil-

¹ Sulla storicità della figura di Giuseppe d'Arimatea cf. G. O' COLLINS – D. KENDALL, «Did Joseph of Arimathea Exist?», in *Bib* 75(1994), 235-241.

mente ci si dovrebbe limitare a segnalare l'articolo di S. Schapdick, pubblicato qualche anno fa (che andremo a riprendere).² Tuttavia, per una presentazione adeguata dello *status quaestionis* sull'oggetto del presente studio, non è possibile trascurare le interpretazioni della pericope di Mc 15,42-47 contenute nei commentari sul secondo vangelo, negli studi sul racconto della passione nel vangelo di Marco³ e in alcuni contributi di taglio storico sulla passione e/o sepoltura di Gesù.⁴ Tre sono le principali interpretazioni della figura di Giuseppe d'Arimatea proposte finora. Un primo gruppo di studiosi sostiene una caratterizzazione positiva di questo personaggio, affermando che Marco lo descriva implicitamente come discepolo di Gesù. Suggesta dalle informazioni contenute negli altri vangeli (Matteo e Giovanni in particolare), quest'interpretazione si fonda su tre argomenti principali. Anzitutto, la presentazione di Giuseppe come un uomo in attesa del regno di Dio implicherebbe la sua identità di discepolo di Gesù, poiché, fin dall'inizio del suo racconto (Mc 1,14-15), Marco indica proprio nell'annuncio della βασιλεία τοῦ θεοῦ il nucleo fondamentale della missione di Gesù. Un secondo argomento addotto a sostegno di quest'i-

² S. SCHAPDICK, «Feindschaft und Ehrenrettung. Zur Funktion der Erzählfigur des Josef von Arimathäa im Markusevangelium», in *BZ* 59(2015), 179-207.

³ Fra i più importanti contributi sul racconto della passione nel secondo vangelo cf. D. DORMEYER, *Die Passion Jesu als Verhaltensmodell. Literarische und theologische Analyse der Traditions- und Redaktionsgeschichte der Markuspassion* (NTA 11), Münster 1974; W. SCHENK, *Der Passionsbericht nach Markus. Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte der Passionstraditionen*, Gütersloh 1974; H. SCHLIER, *Die Markuspassion*, Einsiedeln 1974; F.J. MATERA, *The Kingship of Jesus. Composition and Theology in Mark 15* (SBL.DS 66), Chico, CA 1982; D. SENIOR, *The Passion of Jesus in the Gospel of Mark*, Wilmington, DE 1984; T.A. MOHR, *Markus- und Johannespassion. Redaktions- und traditionsgeschichtliche Untersuchung der Markinischen und Johannischen Passionstradition* (ATANT 70), Zürich 1982; J. SCHREIBER, *Die Markuspassion. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (BZNW 68), Berlin 1993; U. SOMMER, *Die Passionsgeschichte des Markusevangeliums. Überlegungen zur Bedeutung der Geschichte für den Glauben* (WUNT 2/58), Tübingen 1993; E. K. BROADHEAD, *Prophet, Son, Messiah. Narrative Form and Function in Mark 14-16* (JSNTS 97), Sheffield 1994; E. SALVATORE, «Gesù il Nazareno, il crocifisso, è risorto» (Mc 16,6). *Il racconto drammatico della passione di Gesù nel vangelo di Marco* (Mc 14,1-16,8), Trapani 2017.

⁴ Cf. P. BENOIT, *The Passion and Resurrection of Jesus Christ*, New York, NY 1969; I. BROER, *Die Urgemeinde und das Grab Jesu. Eine Analyse der Grablegungsgeschichte im Neuen Testament* (SANT 31), München 1972; J. BLINZLER, «Die Grablegung Jesu in historischer Sicht», in E. DHANIS (ed.), *Resurrexit. Actes du symposium international sur la Résurrection de Jésus*, Città del Vaticano 1974, 56-107; R.E. BROWN, *The Death of the Messiah. From Gethsemane to the Grave. A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*, London 1994; J.G. COOK, *Crucifixion in the Mediterranean World* (WUNT 1/327), Tübingen 2014.

potesi è il rimando al testo di Mc 6,29, dove il narratore termina il racconto della morte di Giovanni il Battista con il riferimento ai suoi discepoli che seppelliscono il suo cadavere: al pari del precursore, anche Gesù sarebbe stato sepolto da un suo discepolo.⁵ Infine, il coraggio dimostrato da Giuseppe nella sua richiesta a Pilato sarebbe spiegabile solo in una relazione di discepolato del sinedrita con Gesù.⁶ Gli ultimi due argomenti richiamati appaiono piuttosto deboli, perché fondati su deduzioni che non possono essere ritenute stringenti: non perché Giovanni Battista era stato sepolto dai suoi discepoli doveva esserlo anche Gesù; inoltre, come si mostrerà, una relazione di discepolato non è l'unica causa ipotizzabile per giustificare il coraggio alla base della richiesta di Giuseppe. A proposito dell'argomento fondato sulla menzione del regno di Dio, è possibile una duplice obiezione. In Mc 12,34 una relazione di vicinanza con la βασιλεία τοῦ θεοῦ è attribuita da Gesù anche allo scriba che riconosce la verità della sua risposta sul comandamento più grande, ma queste parole di Gesù non implicano in alcun modo che il suo interlocutore sia suo discepolo. Inoltre, circa l'espressione ἦν προσδεχόμενος τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ (Mc 15,43), sono assolutamente pertinenti le parole di Schapdick:

Per Giuseppe la βασιλεία τοῦ θεοῦ costituisce soltanto una realtà da sperare che si realizzerà nel futuro (ἦν προσδεχόμενος). Invece, l'intero racconto finora dedicato a Gesù in Mc serviva a rendere plausibile che il regno di Dio, con la venuta di Gesù, Cristo e Figlio di Dio (cf. Mc 1,1), è una realtà già attuale e che determina il presente, che è venuto in Gesù stesso [...]. Ciò che Giuseppe attende per il futuro è, secondo le informazioni dell'evangelista, diventato già da tempo realtà in Gesù Cristo. La βασιλεία τοῦ θεοῦ influenza già il presente e gli dà nuova forma con la salvezza. Giuseppe deve essere difficilmente presentato come immediato seguace di Gesù. Chi considera il regno di Dio come una speranza che si deve realizzare può essere caratterizzato, secondo la sequenza della storia di Gesù propria dell'evangelista, soltanto come qualcu-

⁵ Questa corrispondenza sarebbe corroborata sul piano lessicale dall'espressione τίθημι ἐν μνημείῳ (Mc 6,29; 15,46) e dal sostantivo πῶμα (Mc 6,29; 15,45), comuni ai due passi. A nostro parere, si tratta di corrispondenze lessicali troppo generiche per stabilire una connessione come questa.

⁶ Sostengono quest'interpretazione di Giuseppe come discepolo A. AMBROZIC, *The Hidden Kingdom. A Redactional-Critical Study of the References to the Kingdom of God in Mark's Gospel* (CBQMS 2), Washington, DC 1972, 243; BROER, *Urgemeinde*, 160; G.W. SHEA, «On the Burial of Jesus in Mark 15:42-47», in *FaRe* 17(1991), 87-108; BROADHEAD, *Prophet*, 227; J.R. EDWARDS, *The Gospel according to Mark* (PilNTC), Grand Rapids, MI-Cambridge 2002, 488; R.H. STEIN, *Mark* (BECNT), Grand Rapids, MI 2008, 724; M.L. STRAUSS, *Mark*, Grand Rapids, MI 2014, 708; D. BOCK, *Mark* (NCBiC), New York, NY 2015, 375; SALVATORE, «Gesù», 141.

no che non ha percepito la svolta decisiva nell'agire di Dio in riferimento alla missione salvifica di Gesù.⁷

Se dunque l'interpretazione discepolare di Giuseppe d'Arimatea non può essere sostenuta per la narrazione marciana, non meno problematica è la caratterizzazione negativa di questa figura, proposta da alcuni studiosi. Nel suo articolo, Schapdick ritiene che il secondo vangelo caratterizzi Giuseppe come nemico di Gesù: in quanto membro autorevole del sinedrio, egli era stato corresponsabile della condanna di Gesù. Secondo lo studioso tedesco, la sepoltura resa a Gesù dopo la sua morte, quando ormai egli era stato definitivamente sconfitto, può essere assimilata agli onori che spesso alcuni celebri personaggi antichi rendevano ai loro avversari *post-mortem*.⁸ Un quadro ancor più negativo è tracciato da J. Schreiber, che individua in Giuseppe un esempio di quella pietà ipocrita contro la quale Gesù si era scagliato in precedenza nel racconto di Marco (Mc 7,1-23; 12,37-40). Il sinedrito, infatti, nel tentativo di assicurare il rispetto di alcuni precetti della Legge, ne avrebbe trasgrediti altri ben più gravi. Così, ad esempio, preoccupandosi di non lasciare appeso sul legno un cadavere durante la notte, in osservanza di Dt 21,22-23, egli non si accorge di contrarre impurità rituali che gli avrebbero precluso la celebrazione della Pasqua, come la sua probabile venuta nel pretorio e il suo contatto con il pagano Pilato (cf. Gv 18,28) o con il cadavere di Gesù (Nm 9,6-7.10). La difficoltà di un'interpretazione simile è implicitamente riconosciuta da Schreiber quando, al termine della sua trattazione, egli finisce per interpretare positivamente l'attesa del regno di Dio da parte di Giuseppe, facendo

⁷ SCHAPDICK, «Feindschaft», 185: «Für Josef stellt die βασιλεία τοῦ θεοῦ ein erst in der Zukunft einzulösendes Hoffnungsgut dar (ἦν προσδεχόμενος). Dagegen diene die gesamte bisherige Jesusgeschichte des MkEv der Plausibilisierung, dass Gottes Basileia mit dem Kommen Jesu, dem Christus und Gottessohn (vgl. Mk 1,1), bereits eine aktuelle und damit gegewartsbestimmende Größe ist, die in Jesus selbst angebrochen ist [...]. Was Josef noch für die Zukunft erwartet, ist nach Auskunft des Evangelisten in Jesus, dem Christus, längst Realität geworden. Die βασιλεία τοῦ θεοῦ berührt schon jetzt die Gegenwart und gestaltet sie zum Heil hin neu. Insofern soll Josef kaum als unmittelbarer Anhänger Jesu ausgewiesen werden. Wer weiterhin die Basileia Gottes als noch zu realisierende Hoffnung betrachtet, kann nach dem bisherigen Ablauf der Jesusgeschichte des Evangelisten nur als jemand charakterisiert werden, der die entscheidende Wende im Handeln Gottes in Bezug auf die Heilsmission Jesu nicht wahrgenommen hat».

⁸ Così SCHAPDICK, «Feindschaft», 197-202, che richiama il caso di Cesare, che assicura una degna sepoltura al suo nemico Pompeo (CASSIO DIONE, *Historia romana*, 42,8,1) e quello di Augusto, che concede gli onori funebri al suo contendente Marco Antonio e a Cleopatra (SVETONIO, *Divus Augustus*, 17,4-5).

di quest'ultimo un discepolo inconsapevole di Gesù.⁹ Una presentazione simile della figura di Giuseppe d'Arimatea non trova sufficiente sostegno nel testo: se Marco avesse voluto caratterizzare in modo negativo questo sinedrita, difficilmente avrebbe menzionato la sua attesa del regno di Dio. Inoltre, come si mostrerà, l'interesse di Giuseppe per la sepoltura di Gesù non lo conduce a comportamenti che denotano una falsa pietà e in contraddizione con la Legge.

In questo contributo, al pari di altri studiosi del secondo vangelo,osterremo l'ipotesi che Marco presenti la figura di Giuseppe d'Arimatea come un pio giudeo che, pur avendo partecipato alla condanna di Gesù, è spinto dal suo desiderio di osservare la Legge a dare degna sepoltura a Gesù.¹⁰ A nostro avviso, è questo il significato dell'affermazione che presenta Giuseppe come un uomo che attendeva il regno di Dio (v. 43). Tuttavia, a differenza di quanto avviene in diversi commentari e studi, dove spesso è affermata senza essere giustificata, questa tesi sarà qui motivata con ragioni storiche inferite da testi antichi e dall'analisi della pericope di Mc 15,42-47, considerata sul piano sia diacronico che sincronico.

Un operato secondo la Legge (Mc 15,42-47)

La richiesta del corpo di Gesù (Mc 15,42-43)

Il racconto marciano della sepoltura di Gesù si apre con una duplice indicazione temporale (v. 42), che fa pensare alla tecnica letteraria, tipica del secondo vangelo, definita da F. Neiryck con il termine *duality*.¹¹ Questo dato implica un intervento redazionale di Marco nell'ambientazione cronologica di Mc 15,42-47. Sicuramente marciano è il genitivo assoluto *ὀψίας γενομένης*, posto spesso da Marco all'inizio di nuove unità narrative (Mc 1,32; 4,35; 6,47; 14,17). All'evangelista può essere ascritto anche l'inciso esplicativo *ὃ ἐστὶν προσάββατον*, che ha la chiara funzione di spiegare l'aramaismo *παρασκευή* ai destina-

⁹ Cf. SCHREIBER, *Markuspassion*, 273-285.

¹⁰ Per un'interpretazione simile cf. BENOIT, *Passion*, 213; J. GNILKA, *Das Evangelium nach Markus*, 2 Vols. (EKK 2), Neukirchen-Vluyn 1978-1979, II, 333; BROWN, *Death*, 1215-1216; J.R. DONAHUE – D.J. HARRINGTON, *The Gospel of Mark* (SaPaSe 2), Collegeville, PA 2002, 454.456; R.A. CULPEPPER, *Mark*, Macon, GA 2007, 570; A. YARBRO COLLINS, *Mark. A Commentary*, Minneapolis, MN 2007, 776.

¹¹ F. NEIRYNCK, *Duality in Mark. Contributions to the Study of the Markan Redaction* (BETHL 31), Louvain ²1988.

tari di origine gentile del secondo vangelo, come di solito avviene nel racconto marciano.¹² Alla tradizione anteriore all'evangelista deve essere attribuita, invece, la proposizione causale ἐπεὶ ἦν παρασκευή, caratterizzata da *hapax* marcani (ἐπεὶ, παρασκευή) e, in particolare, dal termine παρασκευή, che rimanda a uno strato precedente della tradizione.¹³ Questa valutazione diacronica consente di dedurre la grande importanza che Marco attribuisce all'indicazione temporale, imprescindibile per comprendere il successivo operato di Giuseppe d'Arimatea. In particolare, Marco, mediante il suo intervento redazionale, sottolinea che la vigilia del sabato volgeva ormai a conclusione e il sabato (che, secondo il computo giudaico del tempo, iniziava al tramonto) era alle porte.

Quello che stava per terminare era il solenne giorno di Pasqua in cui, secondo la cronologia marcana (e sinottica), Gesù era stato crocifisso ed era morto (Mc 15,25.34). Il termine ὄψια denota di solito il momento serale della giornata, ma potrebbe anche riferirsi al tardo pomeriggio, in prossimità del tramonto.¹⁴ In ogni caso, la successiva indicazione cronologica fuga ogni dubbio in merito: notando che è ancora la Parasceve, ossia la vigilia del sabato, Marco implica un contesto temporale precedente all'arrivo del giorno di festa. Il fatto che la seconda annotazione cronologica sia riportata in una proposizione causale (ἐπεὶ) suggerisce che quanto sarà narrato in seguito sarà motivato dall'imminenza del sabato.¹⁵ Questo nesso causale tra il calare della sera, l'imminenza del sabato e la sepoltura di Gesù, per la quale Giuseppe si attiva, ha le sue radici nella rilevanza data dal giudaismo alla sepoltura e in alcuni precetti della Legge. Considerata espressione di

¹² Cf. Mc 3,17; 5,41; 7,11.34; 15,22.34.

¹³ Per la distinzione fra tradizione e redazione in Mc 15,42 sono dello stesso avviso anche BLINZLER, «Grablegung», 57.60; DORMEYER, *Passion*, 216; SCHENK, *Passionsbericht*, 255; MOHR, *Markus- und Johannespassion*, 352-353; SOMMER, *Passionsgeschichte*, 218.

¹⁴ Le altre occorrenze marcani del termine ὄψια sembrano implicare il tempo della sera (Mc 1,32; 4,35; 6,47; 14,17). Tuttavia, nel caso di Mc 1,32, BROER, *Urgemeinde*, 141-142, ipotizza che se il narratore sente il bisogno di specificare il genitivo assoluto ὄψιας γενομένης con il riferimento al tramonto del sole, è possibile che il termine ὄψια possa denotare anche il tardo pomeriggio. Una conferma in questo senso potrebbe essere il riferimento alla sera contenuto in Mt 20,8, dove il contesto della parabola permette di inferire che sono circa le sei del pomeriggio (cf. Mt 20,12).

¹⁵ Che il tempo successivo all'ora nona della παρασκευή fosse visto in stretta correlazione con il sabato è confermato da FLAVIO GIUSEPPE, *Ant.* 16,6,2: in questo passo, lo storico giudaico riferisce di un decreto di Cesare Augusto che proibiva che i giudei fossero costretti a comparire in giudizio in giorno di sabato o dopo l'ora nona del giorno della Parasceve.

pietà (Sir 7,33; 38,16), la sepoltura era vista come un dovere sacro: basti pensare alla figura anticotestamentaria del vecchio Tobi e al suo indefesso e coraggioso impegno per i cadaveri delle persone morte (Tb 1,17-19; 2,3-7; 12,12-13). L'importanza di questo dovere è suggerita dal fatto che persino ai nemici non dovevano essere negati gli onori funebri, come mostra nell'Antico Testamento l'esempio di Davide, che si preoccupa che le ossa del suo avversario Saul e di suo figlio Gionata siano poste in un sepolcro (2Sam 21,12-14), e come conferma Flavio Giuseppe in più occasioni (*Bell.* 3,8,5; *Ant.* 4,8,24). Al contrario, la mancata sepoltura dei cadaveri era ritenuta un segno di maledizione divina.¹⁶ Sempre Flavio Giuseppe ricorda che dal diritto alla sepoltura non erano esclusi nemmeno i corpi dei crocifissi, che dovevano essere deposti dal patibolo prima del tramonto del sole,¹⁷ secondo le prescrizioni di Dt 21,22-23: quanti erano stati giustiziati e appesi al legno per essere esposti al pubblico ludibrio non dovevano restarvi durante la notte, affinché l'impurità dei loro cadaveri non contaminasse l'intero paese. Questo dovere religioso è richiamato nel *Rotolo del Tempio* (11Q19 64,10-13), da Filone d'Alessandria¹⁸ e da testi rabbinici successivi (*mSanh* 6,6; *bSanh* 46b). Si comprende allora perché, in Mc 15,42, l'evangelista abbia rimarcato l'imminenza della sera, per giunta alla vigilia del sacro giorno di sabato, durante il quale la deposizione del corpo di Gesù dalla croce e la sepoltura erano vietate dalla Legge, al pari di molte altre mansioni. Si potrebbe obiettare che, se non consentita di sabato, la deposizione e la sepoltura di un cadavere non sarebbero state permesse neanche in un giorno festivo come la Pasqua. Tuttavia, per non lasciare corpi insepolti per troppo tempo, non è escluso che, in caso di successione di più giorni festivi (come quello tra la Pasqua e il sabato, secondo la cronologia sinottica), potesse esserci qualche deroga, soprattutto per un dovere così sacro come quello della sepoltura e, ancor più, nel caso del cadavere di un crocifisso, che rischiava di contaminare l'intero paese proprio durante la principale festa giudaica¹⁹. Pertanto, che un pio giudeo richiedesse il corpo di Gesù per seppellirlo prima del tramonto del sole, anche a costo di contrarre perso-

¹⁶ Cf. 1Re 14,11; Sal 79,2-3; Ger 14,16; 16,4; 22,19; Ez 29,5. Nella sua critica agli zeloti, FLAVIO GIUSEPPE, *Bell.* 4,6,1.3, afferma la loro mancanza di pietà alludendo al loro rifiuto di seppellire i morti.

¹⁷ FLAVIO GIUSEPPE, *Bell.* 4,5,2.

¹⁸ FILONE D'ALESSANDRIA, *Spec.* 3,152.

¹⁹ Come suggerito da GNILKA, *Evangelium*, II, 332; R. PESCH, *Das Markusevangelium*. 2 Vols. (HThKNT 2), Freiburg-Basel-Wien ²1977-1980, II, 512.

nalmente impurità rituale (come sarebbe stato per Giuseppe entrando nel pretorio di Pilato per fare la sua richiesta) è assolutamente plausibile, senza alcun bisogno di supporre una relazione di discepolato tra il sinedrita e Gesù.²⁰

Le informazioni fornite da Marco su Giuseppe d'Arimatea sono coerenti con questo quadro (v. 43). Né il loro contenuto né il linguaggio in cui sono espresse sono riconducibili all'evangelista e pertanto devono essere quasi interamente attribuite alla tradizione a sua disposizione, con l'unica eccezione della proposizione relativa che menziona l'attesa del regno di Dio.²¹ Infatti, sebbene il verbo προσδέχομαι sia un *hapax* nel secondo vangelo, il significato peculiare di questo verbo (su cui torneremo) e la costruzione perifrastica, caratterizzante lo stile di Marco, suggeriscono un intervento redazionale dell'evangelista.²² Trattandosi di un'aggiunta alla tradizione, quest'espressione è rilevante per la caratterizzazione marciana di Giuseppe d'Arimatea: torneremo su di essa alla fine del nostro studio, quando il suo significato potrà essere meglio chiarito alla luce delle altre informazioni su Giuseppe. In questo versetto, Marco nota anzitutto la provenienza di quest'uomo, Arimatea, da identificare con Ramataim, il villaggio di Elkanà (1Sam 1,1), una trentina di chilometri a nord-ovest di Gerusalemme. Dunque, a differenza dei discepoli (cf. Mc 1,16-20; 2,14; 3,13-19) e discepoli (Mc 15,40-41) di Gesù nel secondo vangelo, Giuseppe non è galileo e questo potrebbe suggerire che egli non appartiene al gruppo dei seguaci di Gesù.²³ Oltre alla sua provenienza, il narratore richiama lo *status*

²⁰ Così conclude anche B. McCANE, «Where No One Had Yet Been Laid». The Shame of Jesus' Burial», in B. CHILTON – C.A. EVANS (ed.), *Authenticating the Activities of Jesus* (NTTS 28/2), Leiden 1999, 444: «It is not necessary to assume that most, or even many, of the council members, were involved in the events which led to Jesus' death. Nor is it necessary to suppose that any of the council members had any secret allegiance to Jesus. It is only necessary to recognize that at least a few of them were involved in the proceedings against Jesus, and that they were devout Jews. In that situation, Jewish religious and cultural norms would have prompted them to see that Jesus was buried in shame at sunset on the day of his death. And to do that, someone had to approach Pilate about the body of Jesus».

²¹ Concordi sull'origine tradizionale del v. 43 sono BROER, *Urgemeinde*, 164-165; SCHENK, *Passionsbericht*, 255-256, secondo cui al v. 43 possono essere ritenuti marciiani al massimo i partecipi ἐλθὼν e πολήσας.

²² A favore del carattere redazionale di questa proposizione relativa sono BROER, *Urgemeinde*, 161; AMBROZIC, *Kingdom*, 242; DORMEYER, *Passion*, 216-217; SCHREIBER, *Markuspasion*, 306; STEIN, *Mark*, 722. Di parere opposto sono SCHENK, *Passionsbericht*, 255-256; MOHR, *Markus*, 353-354; SOMMER, *Passionsgeschichte*, 219.

²³ Così SCHAPDICK, «Feindschaft», 181.

sociale di Giuseppe: egli è un membro autorevole del sinedrio di Gerusalemme.²⁴ L'appartenenza di Giuseppe al sinedrio, che aveva condannato Gesù a morte (Mc 14,64), rende ancora più improbabile che egli possa essere stato suo discepolo. D'altro canto, la sua pietà conforme alla Legge non esclude che egli avesse partecipato alla seduta notturna del sinedrio che aveva giudicato Gesù.²⁵ L'aggettivo *εὐσχήμων*, utilizzato per denotare persone appartenenti a un ceto sociale elevato (cf. At 13,50; 17,12), suggerisce una posizione rilevante di Giuseppe e permette di comprendere come mai egli poté recarsi senza difficoltà dal governatore romano. Marco connota la richiesta del corpo di Gesù come espressione di audacia (*τολμήσας*): infatti, presentata a favore di un condannato, essa avrebbe potuto destare qualche sospetto da parte di Pilato. Secondo la prassi romana, i corpi dei crocifissi non erano sepolti, ma lasciati sul patibolo, alla mercé di uccelli e animali selvatici, in attesa della loro decomposizione, e vigilati da soldati.²⁶ La severità di questo trattamento aveva una duplice finalità: infliggere la massima umiliazione al condannato e fornire un deterrente per altri ribelli e briganti che si opponevano all'autorità di Roma. Non a caso, al pari dei crocifissi, spesso condannati per motivi di carattere politico, la sepoltura era negata dai romani a quanti si erano macchiati del reato di lesa maestà. Svetonio ricorda, ad esempio, il divieto, stabilito da Augusto, di rendere gli onori funebri a quanti avevano combattuto al fian-

²⁴ Forse per risolvere il problema dell'appartenenza di Giuseppe d'Arimatea al sinedrio che aveva condannato Gesù, alcuni autori suggeriscono che Marco faccia qui riferimento a un consiglio di carattere locale e non al sinedrio gerosolimitano: cf., ad esempio, SCHENK, *Passionsbericht*, 255; SCHLIER, *Markuspasion*, 84; GNILKA, *Evangelium*, II, 332; PESCH, *Markusevangelium*, II, 513. Contro quest'ipotesi, si può affermare che nessun altro organo assembleare giudaico è richiamato nel secondo vangelo (ad eccezione dei sinedri locali ai quali saranno consegnati i discepoli a causa dell'annuncio del Vangelo: Mc 13,9). Inoltre, l'uso del termine *βουλευτής* in FLAVIO GIUSEPPE, *Bell.* 2,17,1, riferito ai membri del sinedrio di Gerusalemme, suggerisce uno stesso referente per Mc 15,43: così anche BROWN, *Death*, 1213-1214; CULPEPPER, *Mark*, 569; SCHAPDICK, «Feindschaft», 181-182.

²⁵ L'interpretazione di Mc 14,64 come iperbole, che permetterebbe di non includere Giuseppe nell'assemblea che aveva condannato Gesù, o l'ipotesi che egli fosse assente sono destinate a restare congetture indimostrabili.

²⁶ Un simile uso è attestato da diversi autori latini: cf. PLAUTO, *Miles gloriosus*, 372-373; ORAZIO, *Epistulae*, 1,16,48; SENECA IL VECCHIO, *Controversiae*, 8,4,1; APULEIO, *Metamorphoseon Libri XI*, 6,32. Per una rassegna completa cf. J. G. COOK, «Crucifixion and Burial», in *NTS* 57(2011), 206-209. Circa la vigilanza dei soldati sui cadaveri dei crocifissi, emblematico è il testo di PETRONIO, *Satyricon*, 111, nel quale egli allude con toni irrisori al caso di un soldato che, sedotto da una matrona, era venuto meno al suo dovere di vigilare sui corpi di alcuni briganti morti sulla croce.

co di Bruto durante la guerra civile.²⁷ Sulla stessa falsariga è da leggere la medesima proibizione ordinata da Tiberio per i sostenitori del prefetto Seiano, da lui giustiziato per tradimento.²⁸ Sebbene si tratti di un caso più tardivo (II sec.), si può richiamare la condanna inflitta ai cristiani di Lione, i cui cadaveri, dopo l'esecuzione, furono lasciati esposti per sei giorni e poi bruciati, e le cui ceneri furono disperse nel Reno.²⁹ Infine, per spiegare il motivo per cui Marco interpreta la richiesta di Giuseppe come un atto di coraggio, può essere utile richiamare un importante testo legislativo romano che, seppur posteriore, si addice alla situazione del sinedrino. Si tratta di un passo del *Codex Theodosianus* (9,14,3,1), secondo cui quanti avrebbero tentato anche solo di intercedere a favore di condannati per tradimento ne avrebbero mutuato la stessa infamia. La pericolosità della richiesta di Giuseppe, suggerita da queste testimonianze, mostra il suo zelo per l'osservanza della Legge: pur di non lasciare esposto il corpo di un crocifisso durante la notte del sabato, egli non esita esporsi a un rischio così grande per la sua reputazione e per la sua stessa vita.

L'accertamento della morte e la concessione del cadavere (Mc 15,44-45)

I versetti successivi (Mc 15,44-45) sono ritenuti spesso un'aggiunta posteriore, inserita da Marco o addirittura da un redattore successivo con la finalità apologetica di certificare la realtà della morte di Gesù. La mancanza di questo consulto di Pilato con il centurione nel racconto degli altri Sinottici, il cambiamento di soggetto non segnalato in alcun modo tra il v. 45 e il v. 46 (da Pilato a Giuseppe), il flusso coerente della narrazione se priva dei vv. 44-45 e alcuni termini propri del lessico marciano (*προσκαλέομαι, κεντυρίων, ἐπερωτάω*) sono gli argomenti di solito addotti a favore di quest'ipotesi.³⁰ Un'origine completamente redazionale di questi versetti non può essere sostenuta. Se la richiesta di informazioni che Pilato rivolge al centurione è riferita solo da Mar-

²⁷ SVETONIO, *Divus Augustus*, 13,1-2.

²⁸ TACITO, *Annales* 6,19.

²⁹ EUSEBIO DI CESAREA, *Hist. Eccl.* 5,1,61-62.

³⁰ Sostenuta già da R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1931, 296, questa tesi si ritrova, fra gli altri, in BROER, *Urgemeinde*, 166-169; C.A. EVANS, *Mark 8:27-16:20* (WBC 34B), Dallas, TX 2001, 516. Di parere opposto sono, invece, BLINZLER, «Grablegung», 58-60; SOMMER, *Passionsgeschichte*, 219, che propongono un'origine tradizionale di questi versetti.

co (v. 44), la concessione del corpo di Gesù a Giuseppe (v. 45b) trova riscontro anche nel parallelo matteo (Mt 27,58). L'esplicita menzione di Giuseppe alla fine del v. 45 (τῷ Ἰωσήφ) rende meno problematico il cambiamento di soggetto al v. 46, dove si può pensare a una *constructio ad sensum*;³¹ in tal modo, la presenza del v. 45b nella tradizione pre-marciana non può essere esclusa. Infine, i vocaboli propri di Marco si concentrano al v. 44 e non sono presenti al v. 45, dove, eccetto il riferimento al centurione (v. 45a), il linguaggio non è marciano (δωρέομαι è addirittura *hapax* nel Nuovo Testamento). Perciò è probabile che l'informazione sulla concessione del corpo di Gesù a Giuseppe (v. 45b) risalga alla tradizione precedente.³² Circa il riferimento allo stupore di Pilato per la repentinità della morte di Gesù e alla sua consultazione del centurione per la verifica di questo dato (v. 44), si può attribuire a questi elementi, esclusivi della narrazione marciana e aggiunti dall'evangelista alla tradizione a sua disposizione, un significato teologico. Alla luce delle informazioni a nostra disposizione sull'agonia dei condannati alla crocifissione, che poteva protrarsi per alcuni giorni,³³ la sorpresa di Pilato per la morte di Gesù e il suo bisogno di accertare la cosa sono più che giustificati. In tal modo, Marco coglie la possibilità per affermare l'eccezionalità della morte di Gesù e, implicitamente, ribadire la straordinarietà della sua figura.³⁴ Quest'interpretazione cristologica è corroborata dal riferimento al motivo dello stupore, tipico del secondo vangelo e spesso associato alla grandezza della persona di Gesù, e dal coinvolgimento del centurione, il cui riconoscimento della figliolanza divina di Gesù al momento della morte (Mc 15,39) è comunemente ritenuto il vertice della rivelazione cristologica del secondo vangelo.³⁵ La presa di coscienza della morte prematura di

³¹ Come osservato da BROWN, *Death*, 1221.

³² Circa una distinzione sull'origine delle due informazioni contenute in Mc 15,44-45 cf. anche GNILKA, *Evangelium*, II, 331; MOHR, *Markus- und Johannespassion*, 354-356.

³³ Cf. SENECA, *Epistulae* 101,10-13. Si può richiamare anche l'esperienza autobiografica raccontata in FLAVIO GIUSEPPE, *Vita*, 75: avendo visto tre suoi amici fra gli uomini crocifissi da Tito, lo scrittore giudaico chiese al comandante romano l'autorizzazione a toglierli dalla croce e, nonostante i patimenti sofferti sul patibolo, almeno uno di essi riuscì a sopravvivere.

³⁴ Alcuni studiosi leggono nella brevità dell'agonia di Gesù la volontà marciana di presentare la morte di Gesù come una sua auto-consegna: cf. G. SCHOLZ, «Joseph von Arimathäa und Barabbas. Beobachtungen zur narrativen Ausgestaltung der Auslieferungs- und der Stellvertretungstheologie», in *LB* 57(1985), 85-86; SOMMER, *Passionsgeschichte*, 222.

³⁵ Per il legame tra il motivo dello stupore e l'eccezionalità della persona e dell'insegnamento di Gesù cf. Mc 1,22.27; 2,12; 5,20.42; 6,2.51; 7,37; 9,15; 10,24.26.32; 11,18;

Gesù contribuisce anche in modo rilevante alla caratterizzazione della figura di Giuseppe d'Arimatea, confutando un'obiezione talora mossa contro la sua pietà. Secondo alcuni autori, infatti, sarebbe strano che, se il sinedrita fosse stato spinto dal suo zelo per la Legge a seppellire Gesù e non da una relazione di discepolato con lui, egli avesse trascurato gli altri due malfattori crocifissi (Mc 15,27).³⁶ Lo stupore destato dalla repentinità della morte di Gesù, insieme alle testimonianze antiche sull'agonia dei crocifissi, potrebbe suggerire che i due briganti giustiziati insieme con lui non fossero ancora morti, dato confermato dal Quarto Vangelo (Gv 19,31-34). In tal caso, la preoccupazione esclusiva di Giuseppe per il corpo di Gesù, nell'imminenza del sabato, sarebbe giustificata e la pietà giudaica del sinedrita non sarebbe in alcun modo intaccata.

Dopo il responso del centurione, Pilato concede a Giuseppe il cadavere di Gesù (v. 45). Nonostante la severa prassi riservata solitamente ai condannati a morte per lesa maestà e ai crocifissi, la concessione della salma a quanti ne facevano richiesta era possibile anche in questi casi, specie se avanzata da familiari. Anche su questo punto non mancano testimonianze letterarie, giuridiche e archeologiche. Sul finire del periodo repubblicano, Cicerone accoglie l'istanza delle mogli di alcuni compagni di Catilina che richiedevano il corpo dei loro mariti per una degna sepoltura.³⁷ Una conferma di questo dato si ritrova in Filone, che ricorda come, in occasione di alcune ricorrenze (come il genetliaco dell'imperatore), le autorità romane erano solite concedere i cadaveri dei crocifissi, consuetudine a cui non si era attenuto Flacco, governatore d'Egitto, criticato per questo motivo dallo scrittore giudaico.³⁸ Sebbene sotto pagamento di tangenti, anche il governatore della Sicilia, Verre, aveva consegnato ai familiari di alcuni condannati il corpo dei loro congiunti.³⁹ Alcuni testi giuridici romani confermano questa ten-

12,17. Su questo tema cf. T. DWYER, *The Motif of Wonder in the Gospel of Mark* (JSNT.S 128), Sheffield 1996.

³⁶ Cf. J.D. CROSSAN, *Who Killed Jesus? Exposing the Roots of Anti-Semitism in the Gospel Story of the Death of Jesus*, San Francisco, CA 1995, 173; McCANE, «No One», 444-445; J. MATEOS – F. CAMACHO, *El Evangelio de Marcos. Análisis lingüístico y comentario exegético*. 3 Vols., Cordoba 1993-2008, III, 748; STEIN, *Mark*, 724.

³⁷ CICERONE, *Philippicae* 2,7,17; PLUTARCO, *Antonius* 2.

³⁸ FILONE D'ALESSANDRIA, *Flacc.* 10, 83-84.

³⁹ CICERONE, *In Verrem* 2,1,7. A tal proposito, senza però giustificare la sua ipotesi, J.S. KENNARD, «The Burial of Jesus», in *JBL* 74(1955), 238, ritiene che anche la concessione del corpo esanime di Gesù a Giuseppe d'Arimatea sia avvenuta sotto pagamento di una somma di denaro.

denza. Nelle sentenze di due giuristi vissuti tra il II e il III sec., Giulio Paolo Prudentissimo e Ulpiano, contenute nel *Digesto*, è stabilito che i cadaveri dei giustiziati siano concessi a quanti li richiedono per dare loro sepoltura, fatta eccezione per i condannati per lesa maestà.⁴⁰ Anche la scoperta archeologica dei resti di un crocifisso, Yehohanan ben Hagkol, ritrovati a Gerusalemme, nel quartiere di Givat HaMitvar, nel 1968, con un chiodo conficcato nell'osso del piede, è una testimonianza evidente di un crocifisso sepolto. Alla luce di questi dati, la concessione del corpo a Giuseppe si configura come un dato plausibile. Infatti, pur essendo interpellato da Pilato come re dei giudei (Mc 15,2), non sembra che il governatore romano avesse considerato Gesù una minaccia politica o un ribelle sedizioso. Su questo punto, Marco nota che Pilato è consapevole della reale motivazione che aveva indotto il sinedrio a consegnare Gesù: l'invidia nei suoi confronti (Mc 15,10). Pertanto, si può presumere che il governatore romano non abbia opposto resistenza alla richiesta di Giuseppe, sia per evitare di incrinare i rapporti di collaborazione con il sinedrio (di cui Giuseppe era membro) sia per non esacerbare gli animi dei giudei, impedendo l'adempimento di un dovere sacro come la sepoltura, proprio nei giorni della Pasqua, in cui la gestione dell'ordine pubblico era già complicata per il notevole flusso di gente che confluiva a Gerusalemme.⁴¹ Tuttavia, la concessione del corpo resta un atto grazioso di Pilato, come implicato dal verbo *δωρέομαι*, con cui Marco denota l'esaudimento della richiesta del cadavere di Gesù.⁴² I dati richiamati non intendono sminuire il coraggio dell'azione intrapresa da Giuseppe, ma vogliono mostrare che essa non fu un gesto sconsiderato, poiché, da uomo autorevole, il sinedrio era consapevole non solo del rischio della sua richiesta, ma anche di una certa possibilità di accoglienza che essa poteva trovare da parte del governatore.

⁴⁰ Cf. *Iustiniani Augusti Digesta seu Pandectae* 48,24,3; 42,24,1. La conformità tra queste leggi e i racconti evangelici della sepoltura di Gesù è oggetto dello studio di C.A. EVANS, «“He laid him in a tomb” (Mark 15.46): Roman Law and the Burial of Jesus», in K.A. BENDORAITIS – N.K. GUPTA (ed.), *Matthew and Mark across Perspectives. Essays in Honour of Stephen C. Barton and William R. Telford* (LNTS 538), London-New York, NY 2016, 56-63.

⁴¹ Cf. McCANE, «No One», 436; EVANS, *Mark*, 517; STEIN, *Mark*, 722; EVANS, «“He laid”», 53.

⁴² Come notato da GNILKA, *Evangelium*, II, 333; BROWN, *Death*, 1221; FOCANT, *Évangile*, 590-591; B. STANDAERT, *Évangile selon Marc. Commentaire* (EtB.NS 61), Pendé 2010, 1191 .

La sepoltura (Mc 15,46)

Ottenuto il corpo di Gesù, Giuseppe provvede alla sua sepoltura (v. 46). I diversi *hapax legomena*, sia neotestamentari (ἐνειλέω) che marciiani (λατομέω, πέτρα, προσκυλίω), e l'assenza di tratti lessicali, stilistici o contenutistici riconducibili all'evangelista fanno propendere per il carattere tradizionale di questo versetto.⁴³ L'imminenza del sabato, segnalata in apertura di Mc 15,42-47, fa pensare che la serie di azioni compiute da Giuseppe (acquisto di un lenzuolo, deposizione del corpo dalla croce, sepoltura e rotolamento di una grande pietra all'ingresso della tomba) non siano state compiute tutte da lui in prima persona. Per la sua posizione sociale (ed economica), è probabile che Giuseppe avesse a disposizione servi che, su suo comando, realizzarono quanto il narratore racconta in modo conciso.⁴⁴ Se così fu, egli evitò la contaminazione rituale dovuta al contatto con un cadavere, sebbene R.E. Brown affermi a ragione che, anche ammettendo che la sepoltura del corpo di Gesù sia stata operata in prima persona da Giuseppe, la sua decisione sarebbe stata pienamente coerente con la Legge, poiché la sepoltura di un cadavere che rischiava di contaminare l'intero paese era un bene superiore rispetto alla condizione d'impurità rituale di un singolo individuo.⁴⁵ La stringata descrizione della sepoltura non allude ad alcune pratiche tipiche della consuetudine funeraria giudaica, come il lavaggio del corpo, la sua unzione e i riti di lutto che venivano compiuti su di esso.⁴⁶ Il mancato riferimento a queste pratiche ha indotto alcuni autori a ritenere che Marco (al pari degli altri evangelisti) abbia voluto presentare la sepoltura di Gesù come disonorevole.⁴⁷ Questo giudizio, certamente esagerato, riesce tuttavia a cogliere un aspetto fondamentale della sepoltura data a Gesù dal sinedrita.

⁴³ Così anche DORMEYER, *Passion*, 217-218; MOHR, *Markus*, 356-357; STEIN, *Mark*, 722.

⁴⁴ Pertanto, diversi autori propongono di interpretare i verbi riferiti a Giuseppe in Mc 15,46 in senso causativo: così BLINZLER, «Grablegung», 60-61; PESCH, *Markusevangelium*, II, 514-515; LANE, *Gospel*, 580; MARCUS, *Mark 8-16*, 1073.

⁴⁵ BROWN, *Death*, 1216.

⁴⁶ Per la prassi funeraria nella Palestina del I sec. cf. R. HACHLILI, *Jewish Funerary Customs, Practices and Rites in the Second Temple Period* (JSJ.S 94), Leiden-Boston, MA 2005; J. ZANGENBERG, «Körper, Grab und Jenseits. Beobachtungen zu palästinisch-jüdischen Bestattungssitten in hellenistisch-römischer Zeit», in A. FABER – P. FASOLD (edd.), *Körpergräber des 1. bis 3. Jahrhunderts in der römischen Welt. Internationales Kolloquium Frankfurt am Main 19. –20. November 2004*, Frankfurt am Main 2007, 35-55.

⁴⁷ Così, ad esempio, McCANE, «No One», 448-449.

Considerando che il corpo di Gesù non fu posto da Giuseppe in uno dei sepolcri comuni, riservati ai criminali giustiziati per evitare che essi contaminassero le loro tombe di famiglia (*mSanh* 6,5), non si può parlare di una sepoltura ignominiosa per Gesù.⁴⁸ D'altro canto, è troppo semplicistico giustificare l'omissione di elementi importanti del rituale funebre giudaico con il poco tempo a disposizione di Giuseppe, ancor più che il lavaggio e l'unzione di un cadavere erano azioni consentite anche in giorno di sabato (cf. *mShab* 23,5).⁴⁹ Una soluzione intermedia è probabilmente quella più corretta. L'avvolgimento del corpo in un lenzuolo e la deposizione nella tomba suggeriscono una sepoltura dignitosa ma essenziale, priva di particolari onori, che le donne, lì presenti come spettatrici attente (Mc 15,47), avrebbero dovuto completare una volta passato il sabato (Mc 16,1).⁵⁰ Circa la tipologia di tomba adoperata da Giuseppe, le testimonianze archeologiche della Palestina di epoca neotestamentaria attestano la particolare diffusione di tombe scavate nella roccia argillosa, comune nella zona di Gerusalemme. Tuttavia, una tomba caratterizzata da una chiusura con una grande pietra, posta per custodire il sepolcro da animali selvatici e ladri, era di solito prerogativa delle classi sociali più ricche.⁵¹ Questo dato non sconfessa la sobrietà della sepoltura di Gesù: probabilmente, essendo un uomo di condizione elevata, Giuseppe disponeva soltanto di una tomba come quella descritta qui, sebbene Marco non specifichi che essa fosse di sua proprietà. In definitiva, la sepoltura decorosa, ma senza particolari onori, riservata a Gesù da Giuseppe, conferma il quadro di quest'ultimo tracciato in precedenza: secondo il racconto marciano, egli fu spinto a provvedere alla sepoltura del corpo di Gesù dal suo zelo per

⁴⁸ Di questi sepolcri comuni parlano BLINZLER, «Grablegung», 94; H. COUSIN, «Sépulture criminelle et sépulture prophétique», in *RB* 81(1974), 375-393; TROCMÉ, *Évangile*, 373; MARCUS, *Mark 8-16*, 1075; SCHAPDICK, «Feindschaft», 199. È a questi sepolcri che si riferisce probabilmente FLAVIO GIUSEPPE, *Ant.* 5,1,14, quando allude a sepolture ignominiose. Circa i cadaveri degli individui giustiziati, sempre la *Mishna* (*Sanh* 6,7) ricorda che, dopo la decomposizione dei loro corpi nei sepolcri comuni, le loro ossa potevano essere traslate e riunite a quelle dei loro padri.

⁴⁹ Come ritenuto, invece, da YARBRO COLLINS, *Mark*, 779; MARCUS, *Mark 8-16*, 1077.

⁵⁰ Dello stesso avviso BROWN, *Death*, 1246, che scrive: «The only burial preliminary reported by Mark is that Joseph “tied up” Jesus’ body in the linen material, i.e., the absolute minimum one could do for the dead».

⁵¹ Così YARBRO COLLINS, *Mark*, 776; BOCK, *Mark*, 376; SCHAPDICK, «Feindschaft», 184. Cf. anche BROER, *Urgemeinde*, 171-175, che fonda la sua argomentazione sull'unica occorrenza nella LXX in cui il verbo λατομέω è riferito alla tomba di Sebna, maggiordomo del re Ezechia (Is 22,16).

la Legge, senza che si possa intravedere dietro questo gesto una relazione più stretta con il maestro galileo crocifisso.⁵²

Un uomo che attendeva il regno di Dio: il significato di un'espressione

Alla luce dell'analisi del racconto marciano della sepoltura di Gesù, possiamo ora ritornare sull'espressione denotante l'atteggiamento religioso di Giuseppe d'Arimatea e tentare di delineare il suo significato: *ὁς καὶ αὐτὸς ἦν προσδεχόμενος τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ* (v. 43). Per interpretare questo inciso che, come visto in precedenza, è da ascrivere con buona probabilità alla redazione di Marco, partiamo dal significato del verbo *προσδέχομαι*. *Hapax* nel secondo vangelo, esso ha due significati nel Nuovo Testamento: «accogliere» (Lc 15,2; Rm 16,2; Fil 2,29; Eb 10,34; 11,35) e «attendere». Focalizzando i passi in cui ricorre in questo secondo senso, perché più indicato per la traduzione di *προσδέχομαι* in Mc 15,43, è possibile notare una duplice accezione. In alcuni passi, il verbo si riferisce all'attesa del compimento escatologico (Lc 12,36; Tt 2,13; Gd 21), mentre in altri denota la tensione verso la realizzazione della salvezza divina da parte di giudei pii. In Lc 2,25 *προσδέχομαι* è riferito al vecchio Simeone che attende la consolazione d'Israele; similmente, in Lc 2,38, lo stesso verbo è utilizzato per esprimere l'attesa della liberazione di Gerusalemme da parte degli ascoltatori della profetessa Anna. Infine, in At 24,15, *προσδέχομαι* denota l'attesa della risurrezione, condivisa da Paolo con i giudei.⁵³ Questo significato peculiare di *προσδέχομαι*, presente soprattutto nell'opera lucana, suggerisce di leggere in questo senso anche l'attesa del regno di Dio da parte di Giuseppe d'Arimatea. D'altronde, il lettore di Marco, esperto delle Scritture d'Israele, sapeva che quella della regalità divina era una metafora impiegata nell'Antico Testamento per riferirsi talora alla salvezza che Dio avrebbe operato nel tempo finale.⁵⁴ A conferma di quest'attesa della venuta del regno di Dio nell'ambiente religioso giudaico si potrebbero richiamare due delle più importanti preghiere del-

⁵² Poiché non contribuisce in alcun modo alla caratterizzazione del personaggio di Giuseppe d'Arimatea, omettiamo l'analisi di Mc 15,47: il riferimento conclusivo alle donne che osservano la sepoltura di Gesù funge da ponte con il racconto successivo della scoperta della tomba vuota in cui esse sono protagoniste (Mc 16,1-8).

⁵³ A questi passi si aggiunge il parallelo lucano di Mc 15,43 (Lc 23,51).

⁵⁴ Cf., ad esempio, Is 24,23; 33,22; Dn 2,44; 7,13-14; Abd 21; Mi 2,13; 4,7; Zc 9,9; 14,1-21.

la tradizione religiosa d'Israele. Nel *Qaddish*, così il pio giudeo pregava ogni sabato al termine della liturgia sinagogale: «Venga il suo regno nei nostri giorni, durante la nostra vita, e durante la vita di tutta la casa di Israele, presto e nel prossimo futuro». Simile è la richiesta contenuta nell'undicesima della *Diciotto Benedizioni*, dove l'orante invoca: «Regna su di noi tu solo. Benedetto sei tu, YHWH, che ami il giudizio».⁵⁵ In questa prospettiva, si deve richiamare anche l'annuncio programmatico sul regno di Dio, che Marco pone sulle labbra di Gesù all'inizio della sua missione, in cui l'approssimarsi del regno di Dio sancisce il compimento del tempo, ossia la realizzazione delle promesse contenute nell'Antico Testamento (Mc 1,15).⁵⁶ Definendo Giuseppe come un uomo in attesa del regno di Dio, Marco non intende riferirsi a un discepolo di Gesù: d'altronde, se egli attendeva la realizzazione della salvezza, significa che non aveva riconosciuto il compimento di quest'attesa nella predicazione e nella missione di Gesù. Tuttavia, la pietà e lo zelo per la Legge, che egli dimostra preoccupandosi di rendere una sepoltura dignitosa a Gesù prima dell'arrivo della festa del sabato, e che Marco permette di inferire nell'unico racconto in cui questo sinedrita compare (Mc 15,42-47), suggeriscono la sua attesa della realizzazione del piano divino della salvezza. In tal senso, pur non presentandolo come un discepolo di Gesù, Marco indica che Giuseppe condivideva la stessa tensione che doveva animare anche i discepoli di Gesù, essendo anch'essi giudei. Questo dato è suggerito dall'espressione *καὶ αὐτός* (v. 43), da leggere in continuità con i versetti precedenti (Mc 15,40-41), in cui si parlava delle donne che avevano seguito Gesù dalla Galilea. Tuttavia, anche questa comune attesa della manifestazione della salvezza finale non è sufficiente a sostenere che Marco volesse inglobare Giuseppe d'Arimatea nel gruppo dei seguaci di Gesù. Nel secondo vangelo Giuseppe è caratterizzato come un pio giudeo, la cui attesa del Regno si manifesta nella sua scrupolosa osservanza della Legge.

Confrontando Mc 15,42-47 con i paralleli evangelici, questa presentazione della figura di Giuseppe d'Arimatea, fornita da Marco, è probabilmente da considerare quella più fedele alla storia. Rendendolo discepolo (segreto) di Gesù (Mt 27,57; Gv 19,38), negando la sua parte-

⁵⁵ Per i testi del *Qaddish* e delle *Diciotto Benedizioni* cf. F. MANNS, *La preghiera d'Israele al tempo di Gesù*, Bologna 2017, 150-161.170-176.

⁵⁶ Per quest'interpretazione cf. la nostra recente discussione in F. FILANNINO, *The Theological Programme of Mark. Exegesis and Function of Mark 1:1,2-15* (WUNT 2/551), Tübingen 2021, 165-167.

cipazione alla condanna di Gesù (Lc 23,51) e aggiungendo che, insieme a Nicodemo, egli aveva provveduto anche all'unzione del corpo di Gesù (Gv 19,40), la tradizione successiva «cristianizzò» la figura di questo sinedrita, assimilandolo gradualmente a un discepolo. Tuttavia, nel racconto di Marco, oggetto del nostro studio, Giuseppe è presentato semplicemente come un giudeo che, non avendo creduto in Gesù, partecipò alla seduta notturna del sinedrio che condannò quest'ultimo, ma che, in quanto zelante osservante della Legge, si adoperò per la sua sepoltura, rivelandosi nella sua pietà. In questo senso dovrebbe essere intesa l'attesa del regno di Dio che il narratore marciano gli attribuisce in Mc 15,43 e non dovrebbero essere proiettate sul testo marciano le informazioni contenute negli altri vangeli.

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

Parole chiave

Giuseppe d'Arimatea – Mc 15,42-47 – Sepoltura di Gesù – Regno di Dio

Keywords

Joseph of Arimathea – Mk 15,42-47 – Jesus' burial – Kingdom of God

Sommario

L'articolo focalizza il personaggio di Giuseppe d'Arimatea nel secondo vangelo. Rispetto agli altri evangelisti, che definiscono questo sinedrita come discepolo di Gesù (Mt e Gv) o tentano di scagionarlo dalla responsabilità di aver partecipato alla seduta del sinedrio che aveva condannato Gesù (Lc), Marco presenta un quadro più ambiguo e, per questo, più complesso di Giuseppe. Il racconto della sepoltura di Gesù (Mc 15,42-47) permette di inferire che Marco intese presentare Giuseppe d'Arimatea non come discepolo di Gesù (come sostenuto da diversi autori), ma come un pio giudeo, scrupoloso osservante della Legge, che attendeva la manifestazione della salvezza definitiva di Dio.

Summary

The article focuses on the figure of Joseph of Arimathea in the Second Gospel. Compared with the other evangelists, who define this member of the Sanhedrin as a disciple of Jesus (Matthew and John) or try to free him from the blame to have taken part in the Sanhedrin session which had condemned Jesus (Luke), Mark presents a more ambiguous and, therefore, more complex portrait of Joseph. The account of Jesus' burial (Mk 15,42-47) allows inferring that Mark intended to show Joseph of Arimathea not as a disciple of Jesus (as claimed by several authors), but as a pious Jew, scrupulous observant of the Law, who was waiting for the manifestation of God's final salvation.

«*Hoc facite in meam commemorationem*».
 La traduzione di *in meam* nelle parole conclusive
 della Consacrazione eucaristica

Introduzione

Le parole della Consacrazione prima e dopo il Concilio Vaticano II

Dopo il Vaticano II, nel quadro della riforma generale della liturgia, ha avuto luogo una completa revisione dei testi liturgici secondo le raccomandazioni del Concilio (SC 21).

In particolare, nel rito della Messa, oltre all'aggiunta di nuove preghiere eucaristiche, si è provveduto a una revisione del tenore verbale della formula della consacrazione del pane e del vino.

Il testo del Canone Romano nella Messa preconciliare (Messa di San Pio V secondo l'Edizione Tipica del Messale promulgato dal Papa San Giovanni XXIII nel 1962) è il seguente (viene conservata per quanto possibile la grafica):

Le parole sul pane:

Accípite, et manducáte ex hoc ómnes.
 HOC EST ENIM CORPUS MEUM.

Le parole sul calice:

Accípite et bíbite ex eo ómnes.
 HIC EST ENIM CALIX SÁNGUINIS MEI,
 NOVI ET ÆTÉRNÍ TESTAMÉNTI:
 MYSTÉRIUM FÍDEI:

QUI PRO VOBIS ET PRO MULTIS EFFUNDÉTUR
 IN REMISSIÓNEM PECCATÓRUM.

Hæc quotiescúmque fecéritis, in mei memóriam faciétis.¹

* Ringrazio p. Franco Sottocornola e mons. Enrico Mazza per i loro preziosi suggerimenti. Gli errori sono comunque solo miei.

¹ *Missale Romanum Ex Decreto SS. Concilii Tridentini Restitutum Summorum Pontificum Cura Recognitum* Editio Iuxta Typicam, Mediolani 1962, 398-400. Tra la formula della consacrazione e il comando della iterazione si trova la seguente rubrica: «Quibus verbis prolatis, deponit calicem super corporale, et dicens».

La Messa di san Paolo VI ha il seguente formulario, usato sia nel Canone Romano che negli altri nuovi Canoni.

Le parole sul pane:

ACCÍPITE, ET MANDUCÁTE EX HOC OMNES:
HOC EST ENIM CORPUS MEUM.
QUOD PRO VOBIS TRADÉTUR.

Le parole sul calice:

ACCÍPITE ET BÍBITE EX EO OMNES:
HIC EST ENIM CALIX SÁNGUINIS MEI,
NOVI ET ÆTÉRNÍ TESTAMÉNTI:
QUI PRO VOBIS ET PRO MULTIS
EFFUNDÉTUR IN REMISSIÓNEM
PECCATÓRUM.
HOC FÁCITE IN MEAM COMMEMORATIÓNEM.
Mysterium fidei.²

Come si può vedere, le variazioni non sono poche. Si può notare anche che i cambiamenti sono in funzione di un'aderenza maggiore al testo del Nuovo Testamento, e che la preferenza cade sulle formulazioni di Matteo, Paolo e Luca.

In relazione all'argomento della presente ricerca, prendiamo in considerazione solo la conclusione delle parole sul calice nel nuovo rito, il comando di Gesù di *compiere* quanto lui ha fatto come suo memoriale: *Hoc facite in meam commemorationem*. Questo comando, sulla scorta della formula preconciare, viene indicato come comando della iterazione (interpretando le parole: *Hæc quotiescumque feceritis*), dicitura che ora dovrebbe essere modificata, in quanto nel testo liturgico postconciare l'avverbio *quotiescumque* scompare: Gesù comanda semplicemente di *fare*, senza porre questa azione in una sequenza temporale. La sua intenzione potrebbe essere quella di invitare a fare *sempre*, cioè continuamente, e quindi *soltanto*, senza tutte le limitazioni implicate in una ripetizione.

La nostra ricerca si limita al problema di come tradurre *in meam commemorationem* sulla base del testo biblico soggiacente a questa frase, alla diversa portata di significato veicolata da traduzioni diverse, con un commento finale sulle traduzioni liturgiche ufficiali in alcune lingue europee.

Il testo liturgico e il suo antecedente neotestamentario

Innanzitutto si nota che il testo latino del nuovo rito è preso alla lettera dalla traduzione latina del Nuovo Testamento. Questa frase si trova in Lc 22,19 e in 1Cor 11,23-25.

² *Missale Romanum Ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II Instauratum Auctoritate Pauli PP. VI Promulgatum*, Romae MCMLXXI, 451-452.457-458.462.469. Viene conservata la forma grafica. La rubrica: «Calicem ostendit populo, deponit super corporale, et genuflexus adorat» viene inserita dopo «hoc facite in meam commemorationem».

Nel Vangelo secondo Luca la frase segue le parole sul pane: *Et accepto pane gratias egit et fregit et dedit eis dicens: Hoc est corpus meum, quod pro vobis datur; hoc facite in meam commemorationem*. Alle parole sul calice (Lc 22,20) non segue di nuovo il cosiddetto comando della iterazione; Gesù nota invece che la mano del traditore è con lui nel piatto (Lc 22,21).

Il testo greco ha:

καὶ λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.

La traduzione latina della frase: *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* rispetta alla lettera il tenore del greco.

In 1Cor 11,23-25 il comando «fate questo» è duplice e segue sia le parole sul pane che quelle sul calice. Innanzitutto la traduzione latina:

Ego enim accepi a Domino quod et tradidi vobis, quoniam Dominus Iesus in qua nocte tradebatur accepit panem et gratias agens fregit et dixit: Accipite et manducate, hoc est corpus meum quod pro vobis tradetur; pro vobis hoc facite in meam commemorationem. Similiter et calicem postquam cenavit dicens: Hic calix novum testamentum est in meo sanguine. Hoc facite, quotiescumque bibetis, in meam commemorationem.

Nel versetto seguente Paolo interpreta il comando del Signore, spiegandone il significato: *Quotiescumque enim manducabitis panem hunc et calicem bibetis, mortem Domini adnuntiabitis, donec veniat.*

Il testo greco è il seguente:

Ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου, ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν, ὅτι ὁ κύριος Ἰησοῦς ἐν τῇ νυκτὶ ἣ παρεδίδοτο ἔλαβεν ἄρτον καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ εἶπεν· τοῦτό μου ἐστιν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνήσαι λέγων· τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι· τοῦτο ποιεῖτε, ὡσάκις ἐὰν πίνητε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.

ὡσάκις γὰρ ἐὰν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ τὸ ποτήριον πίνητε, τὸν θάνατον τοῦ κυρίου καταγγέλλετε ἄχρι οὗ ἔλθῃ.

Nelle parole di Gesù il comando della iterazione appare solo alla fine, e offre a Paolo il termine necessario alla conclusione che egli ne trae.

τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν

Hoc facite in meam commemorationem

Il testo greco e quello della traduzione latina presentano entrambi un aggettivo possessivo, che in greco è ulteriormente determinato dall'articolo: εἰς τὴν ἐμὴν / *in meam*. La traduzione quindi deve essere «come *la mia* memoria», «come *la* memoria *che appartiene a me*», memoria che diventa il mio appello a voi, la manifestazione del mio progetto su di voi. Nell'epistolario paolino, oltre che in 1Cor 11,24.25 (2x), l'aggettivo possessivo ἐμός ricorre nei seguenti testi: Rm 3,7: «Ma se la verità di Dio abbondò nella mia menzogna (ἐν τῷ ἐμῷ ψεύσματι),

risplende di più per la sua gloria, perché anch'io sono giudicato ancora come peccatore?»; Rm 10,1: «Fratelli, il desiderio del mio cuore (ἡ μὲν εὐδοκία τῆς ἐμῆς καρδίας) e la preghiera salgono a Dio per la loro salvezza»; 1Cor 1,15: «Perché nessuno possa dire che siete stati battezzati nel mio nome (εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα)»; 1Cor 5,4: «Nel nome del Signore nostro Gesù, essendo radunati voi e il mio spirito (συναχθέντων ὑμῶν καὶ τοῦ ἐμοῦ πνεύματος) insieme alla potenza del Signore nostro Gesù»; 1Cor 7,40: «Ma se rimane così com'è, a mio parere (κατὰ τὴν ἐμὴν γνώμην) è meglio; credo infatti di avere anch'io lo Spirito di Dio»; 1Cor 9,3: «La mia difesa (ἡ ἐμὴ ἀπολογία) contro quelli che mi accusano è questa»; 1Cor 16,18: «Hanno allietato il mio spirito (τὸ ἐμὸν πνεῦμα) e allieteranno anche il vostro. Appreziate persone come queste»; 1Cor 16,21: «Il saluto è di mia mano (τῆ ἐμῆ χειρὶ), di Paolo»; 2Cor 1,23: «Io chiamo Dio a testimone sulla mia vita (ἐπὶ τὴν ἐμὴν ψυχὴν), che solo per risparmiarvi rimproveri non sono più venuto a Corinto»; 2Cor 2,3: «Ho scritto proprio queste cose per non dovere poi essere rattristato, alla mia venuta, da quelli che dovrebbero rendermi lieto; sono persuaso, riguardo a voi tutti, che la mia gioia (ἡ ἐμὴ χαρά) è quella di tutti voi»; 2Cor 8,23: «Quanto a Tito, egli è mio compagno (κοινωνὸς ἐμός) e collaboratore presso di voi; quanto ai nostri fratelli, essi sono delegati delle Chiese e gloria di Cristo»; Gal 1,13: «Voi avete certamente sentito parlare della mia condotta (τὴν ἐμὴν ἀναστροφήν) di un tempo nel giudaismo: perseguitavo ferocemente la Chiesa di Dio e la devastavo»; Gal 6,11: «Vedete con che grossi caratteri vi scrivo, di mia mano (τῆ ἐμῆ χειρὶ)»; Fil 1,26: «Affinché il vostro vanto nei miei riguardi cresca sempre più in Cristo Gesù, con il mio ritorno (διὰ τῆς ἐμῆς παρουσίας) fra voi»; Fil 3,9: «Ed essere trovato in lui, avendo come mia giustizia (μὴ ἔχων ἐμὴν δικαιοσύνην) non quella derivante dalla Legge, ma quella che viene dalla fede in Cristo, la giustizia che viene da Dio, basata sulla fede»; Col 4,16: «Il saluto è di mia mano (τῆ ἐμῆ χειρὶ), di me, Paolo. Ricordatevi delle mie catene. La grazia sia con voi»; 2Ts 3,17: «Il saluto è di mia mano (τῆ ἐμῆ χειρὶ), di Paolo. Questo è il segno autografo di ogni mia lettera; io scrivo così»; Flm 10: «Ti prego per Onèsimo, figlio mio (περὶ τοῦ ἐμοῦ τέκνου), che ho generato nelle catene»; Flm 12: «Te lo rimando, lui che mi sta tanto a cuore (τοῦτ' ἔστιν τὰ ἐμὰ σπλάγχνα)»; Flm 19: «Io, Paolo, lo scrivo di mio pugno (τῆ ἐμῆ χειρὶ): pagherò io. Per non dirti che anche tu mi sei debitore, e proprio di te stesso!».

In tutte queste ricorrenze, oltre all'ovvio significato possessivo di ἐμός, si nota anche l'uso enfatico che Paolo fa di esso, confermato dal confronto con le moltissime occorrenze del genitivo del pronome personale di prima persona singolare,³ il quale ha in genere funzione soggettiva, indicare cioè possesso o appartenenza, oppure, raramente, funzione oggettiva (un esempio di tale funzione si trova in Rm 16,23: «Vi saluta Gaio, che ospita me, ὁ ζῆνος μου, e tutta la comunità»), ma senza enfasi particolare. In Luca – Atti l'aggettivo ἐμός occorre poche volte e come in Paolo indica possesso, a volte in modo enfatico. Usando l'aggettivo possessivo invece del genitivo del pronome personale, Paolo vuole accen-

³ In Paolo occorre 22 volte; nel NT 132 volte. R. MORGENTHALER, *Statistik des Neutestamentlichen Wortschatzes*, Zürich-Stuttgart 1973, 158.

tuare la forza del legame, il fatto che l'oggetto o la persona qualificata con l'aggettivo possessivo appartenga al soggetto a tal punto da partecipare in qualche modo della sua identità.

Joachim Jeremias, che ha dedicato alle parole dell'ultima cena una importante monografia, divenuta un classico, stranamente intende il possessivo come indicante un genitivo oggettivo: «Resta stabilito che ἐμήν rappresenti un genitivo oggettivo. La locuzione significa dunque "affinché ci si ricordi di me", "in memoria di me" (Lutero)».⁴ In nota, egli adduce alcuni esempi per confermare che «il genitivo oggettivo con ἀνάμνησις, μνημόσυνον è un uso linguistico costante».⁵ Può forse non essere inutile scorrere i testi che adduce a riprova della sua tesi. La lista è la seguente:

Mc 14,9: «In verità io vi dico: dovunque sarà proclamato il Vangelo, per il mondo intero, in ricordo di lei si dirà anche quello che ha fatto (ἀμήν δὲ λέγω ὑμῖν, ὅπου ἔαν κηρυχθῆ τὸ εὐαγγέλιον εἰς ὅλον τὸν κόσμον, καὶ ὃ ἐποίησεν αὕτη λαληθήσεται εἰς μνημόσυνον αὐτῆς)»; Sap 16,6: «Per correzione furono turbati per breve tempo, ed ebbero un segno di salvezza a ricordo del precetto della tua legge (εἰς ἀνάμνησιν ἐντολῆς νόμου σου)»; Sir 10,17: «Le ha cancellate dal consorzio umano e le ha annientate, ha fatto scomparire dalla terra il loro ricordo (τὸ μνημόσυνον αὐτῶν)»; Sir 23,26: «Lascerà il suo ricordo (τὸ μνημόσυνον αὐτῆς) come una maledizione, la sua infamia non sarà cancellata»; Sir 38,23: «Nel riposo del morto lascia riposare anche il suo ricordo (τὸ μνημόσυνον αὐτοῦ); consolatevi di lui, ora che il suo spirito è partito»; Sir 39,9: «Molti loderanno la sua intelligenza, egli non sarà mai dimenticato; non scomparirà il suo ricordo (τὸ μνημόσυνον αὐτοῦ), il suo nome vivrà di generazione in generazione»; Sir 41,1: «O morte, com'è amaro il tuo ricordo (σου τὸ μνημόσυνον) per l'uomo che vive sereno nella sua agiatezza, per l'uomo senza assilli e fortunato in tutto e ancora in forze per provare il piacere»; Sir 44,9: «Di altri non sussiste memoria (ὧν οὐκ ἔστι μνημόσυνον), svanirono come se non fossero esistiti, furono come se non fossero mai stati, e così pure i loro figli dopo di loro»; Sir 45,1: «Amato da Dio e dagli uomini: Mosè, il cui ricordo (οὗ τὸ μνημόσυνον) è in benedizione»; Sir 46,11: «Ci sono poi i Giudici, ciascuno con il suo nome: di coloro il cui cuore non commise infedeltà e di quanti non si allontanarono dal Signore, sia il loro ricordo in benedizione! (τὸ μνημόσυνον αὐτῶν)»; Sir 49,1: «Il ricordo di Giosia (μνημόσυνον Ἰωσίου) è come una mistura d'incenso, preparata dall'arte del profumiere. In ogni bocca è dolce come il miele, come musica in un banchetto»; Sir 49,13: «Anche la memoria di Neemia (Νεεμίου ἐπι πολὺ τὸ μνημόσυνον) durerà a lungo; egli rialzò le nostre mura demolite, vi pose porte e sbarre e fece risorgere le nostre

⁴ J. JEREMIAS, *Le parole dell'ultima cena*, Brescia 1973, 313. Tale è anche l'interpretazione data da F. BLASS – A. DEBRUNNER – F. REHKOPF, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1997, 365 (§ 285 n. 4). Ma come è possibile che nello stesso versetto le due ricorrenze di ἐμός (ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι e εἰς τὴν ἐμήν ἀνάμνησιν) abbiano un tale diverso significato? Non avrebbe Paolo dovuto, anche per non ripetere, scrivere μου la seconda volta? Tra l'altro, anche se lo avesse fatto, μου avrebbe potuto avere senso possessivo, come nel precedente τοῦτό μου ἐστίν τὸ σῶμα.

⁵ JEREMIAS, *Le parole dell'ultima cena*, 313 nota 297.

case»; Est 8,12u^{LXX}: «Quanto a voi, dunque, tra le vostre feste commemorative celebrate questo giorno insigne con ogni sorta di banchetti, perché, ora e in avvenire, sia salvezza per noi e per gli amici dei Persiani, ma per quelli che ci insidiano sia ricordo della loro perdizione (μνημόσυνον τῆς ἀπωλείας)»; 1Mac 3,7: «Inflisse amarezze a molti re, rallegrò con le sue gesta Giacobbe; sempre la sua memoria (τὸ μνημόσυνον αὐτοῦ) sarà benedetta»; 1Mac 3,35: «Gli ordinò di mandare contro di loro milizie, per distruggere ed eliminare le forze d'Israele e quanto restava a Gerusalemme e cancellare il loro ricordo (τὸ μνημόσυνον αὐτῶν) dalla regione»; 1Mac 8,22: «Questa è la copia della lettera che trascrissero su tavolette di bronzo e inviarono a Gerusalemme, perché vi rimanesse come documento di pace (μνημόσυνον εἰρήνης) e alleanza per i Giudei»; 1Mac 12,53: «Tutte le nazioni intorno a loro cercarono subito di sterminarli, dicendo appunto: Non hanno più né capo né sostegno: scendiamo ora in guerra contro di loro e così cancelleremo dagli uomini il loro ricordo (τὸ μνημόσυνον αὐτῶν)»; 2 Mac 6,31: «In tal modo egli morì, lasciando la sua morte come esempio di nobiltà e ricordo di virtù (μνημόσυνον ἀρετῆς) non solo ai giovani, ma anche alla grande maggioranza della nazione».

L'esatto valore delle frasi riportate sopra merita un'attenta analisi caso per caso, in particolare quando μνημόσυνον è seguito da un nome e non da un pronome. Tuttavia due dati appaiono evidenti a prima vista.

Innanzitutto, in nessuno dei testi citati si trova un aggettivo possessivo accanto ai termini indicati. In questo modo Jeremias non riesce ad addurre prove convincenti in favore della sua affermazione del valore oggettivo di ἐμήν nei passi citati di Luca e Paolo.

Inoltre, Jeremias compie una ricerca riguardo a μνημόσυνον, mentre dovrebbe ricercare le occorrenze di ἀνάμνησις nella LXX. Egli cita solo Sap 16,6, dove ἀνάμνησις significa «memoriale», «segno di salvezza posto a memoria, che fa ricordare il precetto della legge».

Nella LXX ἀνάμνησις occorre in tutto solo cinque volte. Oltre al citato Sap 16,6, il sintagma εἰς ἀνάμνησιν appare in altri tre passi della LXX. In due di questi passi non è seguito da altri termini, sta isolato nelle frasi in cui compare: Lv 24,7: «Porrai incenso puro sopra ogni pila, perché serva da memoriale per il pane (καὶ ἔσονται εἰς ἄρτους εἰς ἀνάμνησιν [TM: לְאַזְכָּרָה] προκείμενα τῷ κυρίῳ) [lett.: «e saranno come pani come memoriale che stanno davanti al Signore»], come sacrificio consumato dal fuoco in onore del Signore»; Sal 37/38,1: «Salmo di Davide ψαλμὸς τῷ Δαυιδ εἰς ἀνάμνησιν [לְהַזְכִּיר] περὶ σαββάτου» [lett.: «Per far ricordare/a ricordo riguardo al sabato»]; Sal 69/70,1: εἰς τὸ τέλος τῷ Δαυιδ εἰς ἀνάμνησιν [TM: לְהַזְכִּיר].

Nei due passi dal Libro dei Salmi ἀνάμνησις traduce una forma *hiph'il* del verbo זָכַר. In Lv 24,7 ἀνάμνησις traduce אֶזְכְּרָה, nome verbale, sempre dalla coniugazione *hiph'il* di זָכַר.⁶ In entrambi i casi viene espressa l'idea di causalità, il «far ricordare».

⁶ Gesenius' *Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures*: Translated, with additions and corrections from the author's Thesaurus and other works by S. PRIDEAUS TREGELLES, New York-London 1879, *ad loc.* xxvi.

In Nm 10,10 («Nel vostro giorno di gioia, nelle vostre solennità e al principio dei vostri mesi, suonerete le trombe durante i vostri olocausti e i vostri sacrifici di comunione. Esse saranno per voi un richiamo davanti al vostro Dio (καὶ ἔσται ὑμῖν ἀνάμνησις [יְזַכְּרֶיךָ] ἕναντι τοῦ θεοῦ ὑμῶν). Io sono il Signore, vostro Dio»), ἀνάμνησις traduce (unica volta nella LXX) il termine יְזַכְּרֶיךָ, con significato analogo.

In sintesi, i testi adottati confermano la funzione attiva di ciò che viene categorizzato come ἀνάμνησις: esso fa ricordare, induce il ricordo, piuttosto che essere oggetto di un ricordo la cui sorgente sta in colui che richiama alla propria mente.

Nel suo commentario, G. Barbaglio dà del testo paolino una traduzione formalmente corretta («fate questo come mia memoria», senza tuttavia tradurre l'articolo),⁷ e offre una sintesi delle discussioni che hanno fatto seguito alla posizione di Jeremias. Ma nel corso della sua spiegazione del testo non sembra far tesoro della portata di significato dell'aggettivo possessivo, inavvertitamente intendendolo come genitivo oggettivo: «In breve, il commemorato è qui il risorto, non un morto».⁸

Gordon Fee era stato più chiaro, avendo individuato la peculiare intenzione di Gesù, veicolata dal suo comando:

Thus just as the Passover meal itself was such a 'remembrance' to be kept forever in Israel, so Jesus is now reconstituting the 'memorial' for the true Israel that will gather around the table in his name to 'remember' its own deliverance through him. That is why he describes it as 'my remembrance'. It is not simply 'in memory of him', but it is eaten as a 'memorial' of the salvation that he has effected through his death and resurrection. In the same way, it is very difficult to escape the conclusion, based on Paul's own interpretation in v. 26, that for him the 'remembrance' was primarily 'manward'. After all, that is quite the point in the larger context, where the Corinthians' meal had turned into such a fiasco that the 'remembrance' of Christ is precisely what is missing.⁹

Anamnēsis: oggetto passivo del ricordo o fonte del ricordare?

Si può a questo punto porre un'ulteriore domanda sul significato del termine ἀνάμνησις, usato da Gesù secondo Paolo e Luca.¹⁰

In At 10,4 le parole dell'angelo a Cornelio («αἱ προσευχαί σου καὶ αἱ ἐλεημοσύναι σου ἀνέβησαν εἰς μνημόσυνον ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ») hanno qualche similitudine con quelle pronunciate da Gesù, in particolare riguardo alla funzione di ἀνάμνησις e μνημόσυνον.

⁷ G. BARBAGLIO, *La Prima Lettera ai Corinzi. Introduzione, Versione e Commento*, Bologna 1995, 555.

⁸ BARBAGLIO, *La Prima Lettera ai Corinzi*, 593.

⁹ G.D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians* (NICNT), Grand Rapids, MI 1987, 553.

¹⁰ Per un sintetico *excursus* sul significato di *anamnesis* in chiave teologica e liturgica, si veda E. MAZZA, «La liturgia come 'anamnesis': una nozione da riesaminare?», in *Didaskalia* 37(2007), 13-26.

Confrontando i due contesti, vediamo che queste due realtà sono poste rispettivamente davanti ai discepoli e davanti a Dio, in un comune ambito liturgico (Lv 24,7). Le preghiere ed elemosine di Cornelio sembrano essere salite da sole, secondo un movimento naturale, al cospetto di Dio, per stare alla sua presenza, mentre ἡ ἀνάμνησις è data da Gesù per essere celebrata. Entrambe rendono presente una intenzione, entrambe hanno come funzione quella di suscitare una reazione, che passa attraverso il ricordo, ma non intende fermarsi in esso, quanto piuttosto diventare operativa e storicamente visibile.

Le preghiere e le elemosine agiscono da μνημόσυνοι, da «cosa» visibile, presente, che «fa ri-cordare», ri-chiama a Dio qualcosa, ri-chiama Dio a fare qualcosa per Cornelio. Nelle lingue neolatine si trova il temine «monumento», che deriva dal latino *monère*, rammentare, ricordare qualcosa a qualcuno, ammonire, avvertire, avvisare (si veda anche «monito»): tutto ciò che serve a far ricordare qualche grande avvenimento o personaggio illustre. Esso ha una funzione attiva: la sua presenza richiama il ricordo, riporta chi viene a contatto con essa a qualche evento e alla forza comunicativa, alla intenzione che ha prodotto tale evento e la sua incidenza nella storia.¹¹

Il monumento deriva la sua forza non dal fatto che qualcuno ricorda, e quindi di conseguenza il monumento parla. Al contrario, il monumento parla e quindi qualcuno ricorda, il monumento costringe qualcuno a ricordare. La preghiera di Cornelio, come il sangue di Abele (Gen 4,10; Eb 11,4) e di Giobbe (Gb 16,18) parla, grida davanti a Dio, gli rende presente chi ha pregato, chi è stato ucciso, per l'esaudimento o per la vendetta.

Questo sembra essere, in senso generale, il significato corretto di quanto viene chiamato ἀνάμνησις, ο μνημόσυνοι (sempre tenendo presente che i due termini, pur avendo la stessa radice, non coincidono): essi indicano qualcosa che ha *da se stesso* la forza di far ricordare, che mette il destinatario in contatto con l'intenzione di chi l'ha posto in atto; non qualcosa che dipenda passivamente dal ricordo, possibile o meno, di chi lo incontra. La capacità di mettere in contatto con l'evento passato risiede nel memoriale, non in chi lo vede o percepisce. Attraverso il memoriale l'evento rimane presente a molti tempi e supera il limite spazio-temporale in cui è accaduto. Si pensi a piramidi e ziqqurat. Costringono

¹¹ A riprova di questo si può addurre il fatto che dopo trasformazioni notevoli negli assetti politici o culturali di un gruppo umano, si rimuovono, spesso con emozioni forti, i monumenti dei precedenti poteri. Questo proprio perché tali monumenti hanno la capacità di far tornare chi li guarda a esperienze, attitudini, miti di un passato sentito ancora come forte e capace di destabilizzare i nuovi assetti. I monumenti parlano. In questo senso si può intendere quanto Ester dice nella sua preghiera: «Ma ora non si sono accontentati dell'amarezza della nostra schiavitù: hanno anche posto le mani sulle mani dei loro idoli, giurando di abolire il decreto della tua bocca, di sterminare la tua eredità, di chiudere la bocca di quelli che ti lodano e spegnere la gloria del tuo tempio e il tuo altare, di aprire invece la bocca delle nazioni per lodare gli idoli vani e proclamare per sempre la propria ammirazione per un re mortale» (Est 4,17o-p). Ester vede il suo popolo come il memoriale di Dio nel mondo, il 'monumento' che mostra, rende presente, e fa ricordare la sua divinità e onnipotenza.

a indagare eventi antichissimi, se si vuole spiegare la loro presenza; costringono a ricercare il loro significato al di là di quanto le presenti generazioni possano spontaneamente ricordare.

Sulla base della somma dei valori sia dell'aggettivo possessivo ἐμός che del termine ἀνάμνησις si può quindi affermare che sia Paolo che Luca, con la frase εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν abbiano voluto trasmettere un messaggio particolare, le cui radici affondano sicuramente nella tradizione biblica, ma che nello stesso tempo è unico e deriva il suo significato a partire da Gesù, dalla sua intenzione, in una novità senza precedenti.

In altri termini, secondo Paolo e Luca, Gesù chiede agli apostoli di compiere, ogni volta che celebrano la cena del Signore, qualcosa che *appartiene* a lui in maniera unica. Questo si vede anche a partire dal contesto di 1Cor 11,23 che suggerisce di enfatizzare «l'importanza della prima parte della frase, ossia: 'fate questo', ove l'accento va messo su 'questo', dato che il problema che sta davanti a Paolo è quello della cena dei Corinzi che egli qualifica semplicemente come 'non Cena del Signore'. E come potrà, la loro cena, diventare la 'cena del Signore'? Paolo racconta loro l'ultima cena affinché la prendano a modello del loro comportamento. In altri termini: il racconto paolino dell'ultima cena dice come deve essere una cena comunitaria che voglia essere una 'Cena del Signore' vera e propria».¹²

Anche la preposizione εἰς viene a confermare l'enfasi sulla intenzionalità di Gesù nella frase εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. In questo contesto εἰς potrebbe avere diverse valenze.¹³ Potrebbe innanzitutto indicare scopo. Si potrebbe tradurre: «fate questo *per* il mio memoriale», ma allora occorrerebbe inserire un altro verbo, ad esempio: «fate questo *per compiere* il mio memoriale». Potrebbe avere anche una sorta di valenza spaziale, indicare l'ingresso nell'ambito, nell'intenzionalità del memoriale di Cristo. Potrebbe avere anche una valenza predicativa. Gesù chiederebbe di «fare questo» «*come*», «in quanto», secondo il significato da lui attribuito a quello che è «il suo memoriale».

Una ulteriore conferma viene dalla intertestualità paolina. 1Cor 11,23-24 (ὁ κύριος Ἰησοῦς ἐν τῇ νυκτὶ ἣν παρεδίδοτο ἔλαβεν ἄρτον καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ εἶπεν· τοῦτό μου ἐστὶν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν) si trova rispecchiato in Gal 1,4 (τοῦ δόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν) e Gal 2,19-20 (ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῆ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός· ὃ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκί, ἐν πίστει ζῶ τῆ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ). L'*actus Christi* crea una nuova e misteriosa situazione relazionale, nella quale alla fine è lui ad agire in coloro che vivono nella fede da lui richiesta.

¹² E. Mazza, e-mail del 2 settembre 2021.

¹³ A.T. ROBERTSON, *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*, Nashville, TN 1934, 592-595. Per 1 Cor 11,24, afferma: «εἰς does not mean 'for', though that is clearly the resultant idea» (595). Ma riguardo a Mt 28,19 e Rm 6,3,4 dice: «the notion of sphere is the true one» (592). Questo si potrebbe applicare anche a εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.

Aprirsi all'intenzione di Cristo

Si possono quindi interpretare così le parole di Gesù riportate da Luca e Paolo: «Sappiate che quando mangiate il pane e bevete dal calice, come miei ospiti, siete entrati nella mia casa, state realizzando qualche cosa *che mi appartiene*: ha la sua origine in me e in essa io trasfondo la mia intenzione. Per cui, quando compite questo gesto, dovete lasciare che questa mia intenzione vi pervada e agisca in voi, così che voi diventiate a voi stessi e al mondo memoriale della mia morte. Mangiando e bevendo voi diventate la parola viva del mio amore, del mio mistero pasquale al quale io vi attraggo».

Occorre inoltre notare che il suffisso $-σις$ del termine $ἀνάμνησις$ indica un processo, il *processo* del far memoria, piuttosto che il suo effetto o una sua realizzazione statica. Per questo, forse, Luca usa $μνημόσυον$ non per il comando di Gesù, ma per le preghiere del centurione, iniziate e finite nel tempo. L'attrazione verso l'intenzione di Cristo è attrazione verso qualcosa di vivente, la cui potenza non viene meno per il fatto di essersi manifestata in un passato, ma anzi si rivela attraverso coloro che, per la celebrazione, ne sono pervasi e ne diventano visibilità, monumento vivo, in un processo continuo. Per questo, anche parlare di «comando dell'*iterazione*» ha qualche cosa di improprio.

Paolo e Luca sono consapevoli che, come il tempo è *nella risurrezione*, così anche, in qualche modo, la risurrezione è *nel tempo*: è avvenuta, almeno alle prime apparenze, in un tempo ormai distante, cui il memoriale porta. Forse si può dire con più precisione che c'è il tempo *della risurrezione*, cioè la risurrezione *del tempo*; e invero si dice: *Anno Domini*, anno (quindi circoscritto, limitato), che appartiene al Signore (al suo eterno presente, all'il-limite della sua intenzione). Paolo e Luca vedono il tempo presente come tempo della rivelazione della Risurrezione e della potenza di Cristo, nella presenza e nell'opera del suo Spirito Santo e della sua visibilità nella Chiesa. In essa la celebrazione del $κυριακὸν δεῖπνον$ (1Cor 11,20), della cena che appartiene al Signore, offre alla risurrezione, al Risorto, il modo di farsi più visibile («voi annunciate», 1Cor 11,26) e di continuare ad attirare a sé ogni cosa. La cena appartiene al Signore perché lui invita, lui offre il pane e il vino, offre se stesso. Non semplicemente come cibo oggetto di assunzione fisica, ma, in quanto assunto, come principio di vita che si irradia su chi lo riceve.

Se questo è vero, anche il comando $τοῦτο ποιεῖτε$ si arricchisce di nuove valenze di significato. Infatti, se si deve celebrare la cena come il memoriale di Cristo, l'enfasi della frase sembra cadere non tanto sul *compiere* umano dell'azione, ma sull'intenzione in base alla quale essa viene compiuta. Questa crea una misteriosa passività nel fare, un trasfondersi di soggettività, al punto tale che chi compie l'azione è Cristo, in tutti coloro che la compiono.¹⁴ A tal punto che poi Paolo dice: «Ogni volta infatti che *mangiate questo pane e bevete al calice*», senza apparentemente mettere in evidenza l'argomento della frequenza (anche se proprio

¹⁴ Questo può spiegare quanto avviene quando il celebrante narra la consacrazione del pane e del vino e l'evento narrato si compie: in ciò che il celebrante è e fa, agisce l'intenzione di Cristo.

da 1Cor 16,2 risulta chiaro che la comunità si raduna, e quindi probabilmente celebra la cena del Signore, il primo giorno della settimana). Importante per Paolo è *il modo*: vivere la celebrazione *come la memoria che appartiene a Cristo*, non secondo consuetudini più o meno derivate dalle culture di partenza dei singoli credenti. Occorre entrare nella intenzione di Cristo, o meglio lasciare che la sua intenzione, il suo Spirito pervada i singoli credenti e tutta la comunità nei suoi rapporti. Altrimenti si celebra sì, ma non la cena *del Signore*. L'intenzione di Cristo, resa visibile dall'uso enfatico del possessivo con l'articolo (εἰς τὴν ἑμὴν), è il fattore chiave che unifica il gesto unico da lui compiuto nella notte in cui veniva tradito e la sua celebrazione liturgica, nella quale confluiscono ulteriori interpretazioni di tale intenzionalità, quale ad esempio l'offerta che la comunità fa di Cristo al Padre. È a partire dal *fare* come *il suo* memoriale che si unificano il prendere, il mangiare, l'annunciare, l'attendere (1Cor 11,26), l'offrire (1Cor 5,7; Rm 6,11-13; Ef 5,2), il diventare (Gal 2,20; 3,28). L'intenzione di Cristo unifica i tempi, unifica i gesti, unifica gli attori perché agisce in loro, li *compie*. L'ordine di *fare* realizzando *il suo* memoriale rende gli agenti, proprio in quanto attori, passivi, posseduti, in quanto fanno, da colui che dà loro l'ordine di fare secondo la sua intenzione.

Tutto questo si può dialetticamente considerare partendo dall'altra possibilità, che cioè Gesù sia semplicemente oggetto del ricordo dei credenti che celebrano, interpretazione suggerita dal genitivo oggettivo. Si creerebbe una situazione strana: Gesù sarebbe costantemente sull'orlo dell'abisso della dimenticanza, in pericolo di scomparire nel nulla dell'oblio, e con lui tutto quanto egli ha fatto, il suo mistero pasquale, la risurrezione, la rivelazione di Dio, lo Spirito Santo, la divinizzazione. Celebrando, ricordandolo, i credenti gli offrirebbero come una corda di salvataggio, fino a quando si ricordano di farlo. La sorgente di tale forza risiederebbe nei credenti, non si sa in base a quale ragione. Inteso in senso stretto, questo significherebbe che in realtà Gesù è come uno dei grandi del passato, niente di più. E che tutto il potere sia nel momento presente e in quelli che vi sono alloggiati in attesa di scomparire anche loro con la morte. Non si vede la potenza del «Centro del tempo», il luogo limitato che si irradia su tutti i luoghi perché in esso si è fatta presente la illimitata divinità di Cristo. Non ci sarebbe che l'intenzione di quelli che ricordano (ma in base a quale «monumento» sono invitati a farlo? Una città, una mente senza tali «monumenti» è senza storia, vive un presente vuoto, preda dell'ultima intenzione comunicativa, quella gridata più forte). Ci sarebbe inoltre l'equivocità dei segni, ciascuno di essi posseduto da chi lo mette in atto, dalla sua intenzione, la quale si pone a signora della intenzione di Cristo. Una babele liturgica, una mistica della equivocità.

Alcune traduzioni liturgiche sbagliate e da correggere

Dato il significato così pregnante, veicolato dall'uso in Paolo e Luca dell'aggettivo possessivo ἐμός, in congiunzione con il significato attivo di ἀνάμνησις, stupisce come alcune traduzioni liturgiche delle parole della Consacrazione, invece dell'aggettivo possessivo, riportino dei pronomi personali con valenza og-

gettiva. In verità questo cambiamento si trova già nel Rito di San Pio V, come si è visto sopra: *Hæc quotiescumque feceritis, in mei memoriam facietis*, e questo mentre l'antecedente testuale del NT latino è del tutto chiaro e semplice da riportare: *hoc facite in meam commemorationem, hoc facite quotiescumque bibetis in meam commemorationem*.

Forse per la forza di attrazione di questo cambiamento, diventato tradizione secolare, anche del testo latino della Messa di san Paolo VI, sono state fatte traduzioni non corrette. Si possono prendere come esempio le traduzioni in alcune lingue europee:

Italiano: «Fate questo in memoria di me»;

Inglese: «Do this in memory of me»;

Francese: «Vous ferez cela, en mémoire de moi»;

Portoghese: «Fazeis isto em memoria de mim».

Sono invece corrette, almeno formalmente, le traduzioni:

Spagnola: «Haced esto en conmemoración mía»;

Tedesca: «Tut dies zu meinem Gedächtnis».

Data la grande portata di significato di questa frase, è doveroso quindi auspicare che le traduzioni errate vengano corrette. In realtà, basterebbe tradurre alla lettera il testo: *Hoc facite in meam commemorationem*, in italiano: «fate questo come mio memoriale», oppure, integrando il latino con il greco, che ha l'articolo: «fate questo come il mio memoriale», in maniera ancora più pregnante.

Se questa traduzione appare di difficile comprensione, occorre ricordarsi della distinzione tra traduzione e spiegazione. Le traduzioni devono essere fedeli agli originali, anche a costo di non essere molto chiare, qualche volta a motivo proprio del loro contenuto, nella lingua e cultura di arrivo. In questo modo si rende utilmente necessaria la figura dell'interprete, che aiuta il lettore a capire. Nell'interprete si mostra la presenza della Chiesa nella trasmissione della Parola di Dio. I primi a farlo sono stati proprio gli autori del testo biblico, che hanno aiutato con i loro scritti le loro comunità a capire il mistero di Cristo. E ancora, prima di loro, Dio stesso, che ha mandato il suo angelo al profeta Zaccaria perché gli spiegasse le visioni. Non le ha rese meno enigmatiche, ha mandato l'angelo.

Fabrizio Tosolini
 Facoltà Teologica S. Roberto Bellarmino - Taipei
 P.O. Box 93-378
 Wenshan Wugong 11699
 Taipei City
 Taiwan ROC
 fabriziotosolini@yahoo.it

Parole chiave

Anamnesi – Memoriale – Parole della Consacrazione Eucaristica – Testi Biblici Liturgici – Traduzione

Keywords

Anamnesis – Memorial – Words of the Eucharistic Consecration – Biblical Liturgical Texts – Translation

Sommario

La *Nota* richiama l'attenzione sul fatto che nelle parole εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν, pronunciate da Gesù all'Ultima Cena, (1Cor 11,23-24; Lc 22,19-20), tradotte in latino con *in meam commemorationem* e così entrate nel Canone della Messa di Paolo VI, l'aggettivo con articolo τὴν ἐμὴν / *meam* indica possesso: esso indica in modo determinato l'*anamnesis* che *appartiene* a Cristo, il memoriale attraverso il quale lui parla ed agisce nella storia, non il ricordo che si fa di lui. Questo evidenzia l'importanza della intenzionalità del Signore, che qualifica tutti gli elementi ed aspetti della celebrazione liturgica. Su questa base diventa necessario correggere alcune traduzioni sbagliate nelle edizioni dei messali in varie lingue.

Summary

The contribution draws attention to the fact that in the words εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν, pronounced by Jesus at the Last Supper, (1Cor 11:23-24; Lk 22:19-20), translated into Latin as *in meam commemorationem* and thus entered the Canon of the Mass of Paul VI, the adjective with article τὴν ἐμὴν / *meam* indicates possession. It indicates in an emphatical way the *anamnesis* that *belongs* to Christ, the memorial through which he speaks and acts in history, not the memory that is made *of him*. This fact highlights the importance of the Lord's intentionality, which qualifies all the elements and aspects of the liturgical celebration. On this basis, it becomes necessary to correct some wrong translations in the editions of the Missals in various languages.

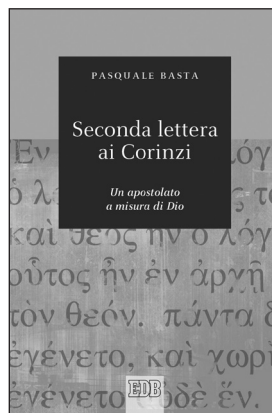
PASQUALE BASTA

Seconda lettera ai Corinzi

Un apostolato a misura di Dio

Le tredici epistole attribuite a san Paolo si distinguono in lettere maggiori, lettere della prigionia e lettere pastorali. Tra le maggiori, la seconda ai Corinzi è la più enigmatica, sofferta e personale e pone al lettore molti interrogativi. Con grande maestria Paolo riesce a controbattere agli avversari regalandoci pagine meravigliose in cui parla di sé, della sua esperienza mistica e della sua autorità di apostolo.

Ecco perché la seconda lettera ai Corinzi si configura come la *magna charta* del suo ministero.



«BIBLICA»

pp. 200 - € 20,00

EDB Edizioni
Dehoniane
Bologna

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

www.dehoniane.it

L'Apocalisse di Giovanni: approcci recenti di autori italiani

Negli ultimi cinque anni è continuato il *trend* positivo dell'Apocalisse, contraddistinto – senz'altro anche per la complessità e le incognite del tempo che stiamo vivendo – da un incremento di studi, secondo le più diverse prospettive, caratteristiche e modalità di approccio al testo. Per una visione più dettagliata, ci permettiamo di rimandare al nostro recente contributo «L'Apocalisse di Giovanni, tra *Old e New Perspectives*» (*Archivio teologico torinese* 26[2020], 475-489).

In ambito internazionale, procede a ritmo battente, nel contesto del progetto generale inerente l'ECM (*Editio Critica Maior*) dell'intero NT, il lavoro che tende a definire un'edizione criticamente fondata e riveduta dell'Apocalisse. Come è possibile riscontrare nelle recensioni riportate puntualmente in questa rivista, tale progetto a lungo termine, approvato e sostenuto dalla *Deutsche Forschungsgemeinschaft* e sviluppato presso l'*Institut für Septuaginta und biblische Textforschung* (ISBTF) della *Kirchliche Hochschule Wuppertal-Bethel*, ha visto la pubblicazione di un nuovo contributo, curato da Darius Müller e Marcus Sigismund (*Studien zum Text der Apokalypse III* [ANTF 51], Berlin-Boston, MA 2020). Questo lavoro risulta assai prezioso, in quanto le attuali edizioni dell'Apocalisse, nonostante siano assolutamente pregevoli per ciò che concerne il retroterra di studio storico-critico, mettono a disposizione un testo che lascia ancora irrisolte un gran numero di questioni.

Per un quadro attuale della ricerca, invece, rimandiamo all'ultima raccolta curata da Adela Yarbro Collins – riferimento assoluto per quanto riguarda lo studio dell'Apocalisse – dal titolo eloquente *New Perspectives on the Book of Revelation* (BETHL 291), Leuven 2017. In questo volume vengono riportati gli Atti del sessantaquattresimo *Colloquium Biblicum Lovaniensium*, dedicato nel luglio 2015 proprio all'Apocalisse, con l'intento di individuare le nuove prospettive di ricerca che si profilano in tale ambito.

Hanno visto la stampa poi alcuni Commentari. Tra questi ci permettiamo di segnalare quello del compianto Klaus Berger (*Die Apokalypse des Johannes. Kommentar. I-II*, Freiburg-Basel-Wien 2017), quello in due volumi di Peter J. Leithart (*Revelation. I. Revelation 1-11. II. Revelation 12-22*, London-New York 2018) e quello recente di Francis J. Moloney (*The Apocalypse of JOHN. A Commentary*, Grand Rapids, MI 2020).

Sempre sul piano internazionale, ci piace menzionare anche due stimati ricercatori italiani: Giovanni Battista Bazzana e Luca Arcari. Il primo, membro dell'Università di Harvard, a Boston, prende in esame la varietà estremamente ricca di codici con cui sono circolati gli scritti apocalittici e la prospettiva diversa

che caratterizza l'Apocalisse di Giovanni rispetto altri libri del NT. Il secondo, del Dipartimento di Discipline storiche *Ettore Lepore*, presso l'Università degli studi di Napoli *Federico II*, mette a fuoco invece i rapporti tra i testi apocalittici giudaici e cristiani e alcune concrete prassi visionarie, senza trascurare le connessioni con pratiche cosiddette *sciamaniche*, attestate in alcuni ambiti di interesse etnografico. Molto apprezzati risultano sempre anche i contributi di Edmondo Lupieri e Daniele Tripaldi.

Venendo all'ambito più strettamente italiano, si registra una serie di pubblicazioni sull'Apocalisse alquanto interessanti, secondo diversi approcci. Quello che sembra emergere, come elemento comune, sta nella crescente percezione che questo libro vada collocato e letto in continuità con tutto il corpo scritturistico e in particolare nel suo legame con gli altri testi giovannei. È risaputo come, soprattutto nell'ambito dell'esegesi e degli studi storico-critici, tale unità di fondo sia stata messa fortemente in discussione. Nel leggere nel suo insieme il cosiddetto *Corpo giovanneo*, sembra emergere però che, sebbene sia complesso chiarire con precisione il rapporto fra gli scritti che lo compongono, essi risultano in un certo qual modo uniti da un filo conduttore, caratterizzato da uno sviluppo progressivo, avente al contempo una connotazione sia cronologica che qualitativa, ossia di valore. Emblematiche in tal senso sono le monografie, già recensite nei numeri precedenti di questa rivista, di Marida Nicolaci (*La salvezza viene dai Giudei. Introduzione agli Scritti giovannei e alle Lettere Cattoliche* [Parola di Dio 49], Cinisello Balsamo [MI] 2014; si vedano in particolare le pp. 15-36) e di Claudio Doglio (*La testimonianza del discepolo. Introduzione alla letteratura giovannea* [Graphé 9], Torino 2018).

In questo Osservatorio abbiamo pensato di presentare sette lavori pubblicati, come anticipato, nel corso dell'ultimo quinquennio. Ci scusiamo subito con gli autori degli altri contributi che avrebbero senz'altro meritato di far parte di questa rassegna, ma che non abbiamo potuto includere solo per ovvi limiti di spazio. Questa selezione, però, è stata pensata, per così dire, nella forma di una *staffetta*: ciascuna opera infatti risulterà in qualche modo legata, per via della tematica o dell'autore, a quella precedente e a quella successiva, quasi a voler suggerire l'idea della corsa che ci accomuna nella comprensione della ricchezza e della profondità del testo dell'Apocalisse. Ed è suggestivo come questo itinerario si apra con padre Ugo Vanni e si concluda con Giancarlo Biguzzi: è il modo migliore per rendere un tributo colmo di gratitudine a questi due grandi studiosi e maestri.

1. U. Vanni, *Apocalisse di Giovanni. 1. Primo Volume. 2. Secondo Volume*, a cura di L. Pedroli (Commenti e studi biblici), Cittadella, Assisi 2021, p. 223 + 778.

Nel settembre 2021 è stata data alle stampe, a soli tre anni dalla sua uscita, la seconda edizione del commentario del grande maestro Ugo Vanni, opera pubblicata postuma e curata da Luca Pedroli.

Il commentario è composto da due volumi, legati intrinsecamente l'uno all'altro.

Il primo offre un approccio tecnico al testo, esponendo le coordinate storiche e teologiche, illustrando le peculiarità e le caratteristiche a livello linguistico e grammaticale, analizzando la struttura e facendo emergere gli elementi stilistici caratteristici, con una trama di note che analizza gli argomenti di critica testuale e gli aspetti filologici e letterari più rilevanti.

L'introduzione presenta gli elementi e le tematiche necessarie per conoscere e affrontare il testo, attraverso l'analisi della struttura e del genere letterario (vol. 1, cc. 2 e 3). Già dall'inizio Vanni fa entrare in contatto diretto il lettore col testo dell'Apocalisse attraverso l'analisi del quadro letterario e delle sue tipicità proprie, dimostrando quanto il suo autore si muova agilmente nell'alveo della lingua greca, nonostante le asperità sintattiche e grammaticali che a volte emergono nel testo. Ciò farebbe parte di una «strategia teologica» dell'autore stesso, tesa a suscitare e mantenere alte l'attenzione e la partecipazione dell'assemblea/soggetto interpretante, fino a giungere ai «vertici letterari» espressi tra l'altro dalle dossologie inserite all'interno del testo, nei punti più cruciali (vol. 1, 29-30).

Il simbolismo emerge come una delle principali caratteristiche dell'Apocalisse, ed è proprio grazie a questo elemento che secondo Vanni il livello letterario dell'opera «decolla», in forza del potere evocativo insito nel simbolo stesso, che spinge il lettore a una rielaborazione dell'elemento simbolico, il quale va al di là dell'ambito razionale dell'immediata evidenza, giungendo così al vero senso del messaggio e spesso alla dimensione trascendente. Questa operazione di traduzione del simbolo è calata all'interno della dimensione liturgica del testo. L'elemento liturgico e quello simbolico si intrecciano, a dimostrazione della loro frequente interdipendenza, come nel caso dell'esperienza dell'incontro con il Cristo risorto, elemento che risulta preponderante nella teologia dell'Apocalisse e che l'autore propone già sin dall'inizio al lettore/ascoltatore (cf. 1,12-18), come anticipazione di altri eventi celebrativi che attendono il soggetto interpretante nei passaggi-chiave dello sviluppo narrativo del libro.

Vanni fa emergere in più punti la genialità dell'autore che si esprime a livello letterario, teologico e comunicativo e che spinge il lettore a percepire e gustare le singolarità e le sfumature letterarie concepite e utilizzate. Questi possiede un'accentuata capacità di presa sul gruppo di ascolto, una sorta di contatto diretto, anche emotivo, «parlando specialmente al suo cuore», come Vanni precisa esplicitamente (vol. 1, 50). È il caso dell'esempio riportato all'interno della pericope del «Figlio dell'uomo» in 1,14-18 (vol. 1, c. 4), dove viene evidenziato come la «sensibilità emotiva» dell'autore costituisca un elemento condizionante per la comprensione del testo e del suo senso ultimo, in grado di coinvolgere il lettore/ascoltatore e fargli percepire attraverso l'intensità evocativa della descrizione quasi la presenza del soggetto descritto, in questo caso il Cristo risorto (vol. 1, 43). Questa sensibilità emotiva dell'autore coinvolge i suoi destinatari anche attraverso brani di natura poetica, con un andamento spesso «musicale» (vol. 1, c. 5), attraverso un'architettura testuale che ora vivacizza, ora rallenta il ritmo narrativo, per mezzo di espressioni ricorrenti e di richiami a termini-chiave che fanno emergere il *leitmotiv*, proprio come in una composizione musicale (vol. 2, 192, nota 233).

Non sfugge a Vanni il gusto e la propensione dell'autore per le variazioni messe in atto attraverso le modifiche del testo biblico ebraico e greco, quando

si rivela necessario al suo intento teologico. Un esempio è costituito dal riferimento in 2,28 alla «stella del mattino» (τὸν ἄστὲρα τὸν πρωϊνόν), dove si può rilevare con tutta probabilità una rielaborazione a partire da Nm 24,17: «Una stella spunterà da Giacobbe, una verga si alzerà da Israele» (vol. 2, 152, nota 194; si veda anche, sempre nel vol. 2, 148, nota 190; 150, nota 192; 198, nota 240; 270, nota 325; 619, nota 697).

Un'altra interessante e originale intuizione introdotta da Vanni è quella degli «elementi satelliti» e delle relative forme letterarie (vol. 1, c. 3) che egli definisce «uno specifico letterario dell'Apocalisse» (36); si tratta di elementi aggiuntivi a una struttura letteraria di base che ne evidenziano ulteriormente il contenuto e il significato, spingendo a un livello più alto la comprensione del testo in cui sono inseriti. Tra questi espedienti vanno annoverati anche i settenari, sia le serie maggiori – lettere, sigilli, trombe, coppe – che quelle minori – come il brano di 2,2-3 (37-39) – che hanno in comune la totalità raggiunta e realizzata e la tensione verso la completezza, espresse proprio dal numero simbolico 7. Oltre a queste serie, sono individuate altre forme letterarie, questa volta quadripartite, tripartite o bipartite, nonché le «parentesi», inserimenti che accentuano e ampliano il valore e la portata del testo di riferimento (vol. 1, 40-42; vol. 2, 116, nota 147). Vanni ritiene queste espressioni rilevanti per la comprensione del testo, evidenziandole all'interno della sezione del primo capitolo riguardante il testo e la traduzione e fornendone altresì le indicazioni operative (vol. 1, 63-64).

Quanto alla sua proposta di traduzione, Vanni, conformandosi in ciò ad altri studiosi, presenta una versione che segue pedissequamente – parola per parola e nel costruito della frase – l'originale greco. Il presupposto che giustifica una tale procedura starebbe nel fatto che l'Apocalisse va resa tale e quale, senza interventi apparentemente migliorativi che la possano stravolgere, di modo da mantenere fede al ritmo e all'impatto che il testo originale esercita sul lettore/ascoltatore; questo criterio viene impiegato da Vanni anche a costo di pregiudicare talvolta l'estetica e il senso logico. Un esempio fra tutti è rappresentato dal passo di 6,6: «Una misura di grano per un danaro e tre misure d'orzo per un danaro, e non danneggiare (ἄδικήσης) l'olio e il vino». Questo rigore nel rendere il passo originale, anche a discapito di qualche (plausibile) punto controverso per quanto riguarda la comprensione e l'armonizzazione della traduzione dal greco (il senso ovviamente sarebbe «non sprecare», come suggerito nella seconda edizione), conferma la coerenza nel recepire il testo così come ci è stato consegnato.

Le «durezze grammaticali» presenti in diversi punti dell'Apocalisse vengono giustificate da Vanni come un espediente letterario voluto e ricercato dal suo autore che, interrompendo la continuità del racconto, costringono il lettore/ascoltatore in quanto «soggetto interpretante» a porre maggior attenzione e a riflettere sul salto logico presentato (vol. 2, 46); tali «forzature espressive» (vol. 2, 81, nota 96) fanno parte secondo Vanni di quella capacità evocativa dell'autore, il quale in tal modo spinge il soggetto interpretante (lettore e assemblea liturgica) a superare l'istintiva e immediata evidenza espressa dal testo per giungere a un livello più alto, grazie anche all'elemento simbolico, efficace nell'assegnare all'oggetto descritto una valenza trascendente, di modo da suscitare di volta in volta la comprensione del messaggio soggiacente e da farne fare esperienza diretta. Così

è per esempio per alcune espressioni quali «vedere la voce» (1,12), «lavare le vesti nel sangue dell'agnello» (7,14), o per certe immagini, quali lo stesso «Figlio dell'uomo» di 1,12-16, il cavaliere di 19,11-16, l'agnello che diventa leone (5,5-7) o la morfologia del drago e delle due bestie (12,3; 13,2.11).

In sostanza, secondo Vanni queste «anomalie» o «forzature grammaticali» ed espressive hanno lo scopo di richiamare l'attenzione sul testo: è il caso di 4,4 dove la forma erronea τέσσαρες serve a richiamare l'attenzione, secondo lo stile dell'autore, e non è imputabile a una svista o a ignoranza, in quanto appena dopo lo stesso termine viene indicato nella forma corretta τέσσαρας; queste forzature vanno dunque intese come una forma letteraria di accentuazione adottata dall'autore (vol. 2, 202-203, nota 245; si veda anche il caso di 21,9, segnalato da Vanni in vol. 2, 666, nota 732).

Il secondo volume si concentra sul commento del testo, preceduto da un'introduzione generale (vol. 2, 7-28) che espone le caratteristiche principali dell'Apocalisse, quali la struttura letteraria, la lingua e lo stile, il genere letterario, autore e data di composizione e il messaggio teologico, e illustra i temi principali che emergono all'interno del testo: Gesù Cristo, l'Agnello, lo Spirito, la Chiesa, l'escatologia e la teologia della storia.

Lo schema del commento al testo si articola secondo quattro parametri: profilo letterario, profilo teologico, esegesi dei versetti, visione biblico-teologica d'insieme. Attraverso questa strutturazione del commento, Vanni offre un esauriente inquadramento per una comprensione del testo, orientandone in modo sistematico l'analisi, passo-passo.

Lo stretto rapporto tra testo e assemblea/gruppo di ascolto in qualità di «soggetto interpretante» è inteso come tema unitario di fondo dell'Apocalisse (vol. 2, 27-28), una tesi ricorrente peraltro anche in molti altri contributi di Vanni e che affiora soprattutto in diversi passi dalla specifica connotazione liturgica, in modo particolare all'inizio (1,3.4-8) e alla fine (22,6-21), dove vengono riscontrate numerose corrispondenze, evidenziate nella tabella di p. 691 e nel successivo commento. Il «soggetto interpretante», in quanto destinatario delle visioni e del messaggio dell'Apocalisse, è chiamato a meditare sul simbolo di volta in volta proposto e a superare il significato immediatamente sensibile, reinterpretandolo e giungendo a decifrarlo, spesso in chiave cristologica; è il caso dell'agnello del c. 5, del cavaliere di 19,11-16, del «Figlio dell'uomo» di 1,12-18 e dell'«angelo forte» di 10,1-7.

Un brano dotato di particolare carica simbolica ed evocativa, all'interno del dialogo liturgico che caratterizza la prima parte dell'Apocalisse, è costituito dall'incontro con il «Figlio dell'uomo» nel giorno del Signore (vol. 2, c. 2), che per Vanni assume i connotati dell'incontro domenicale con il Cristo risorto della comunità cristiana (71-99). Va detto che questa implicita identificazione del Cristo con il «Figlio dell'uomo» (aspetto antropomorfo), così come successivamente con l'agnello (aspetto teriomorfo), trova un accenno anche nel suo aspetto angelomorfo, ma soltanto nel commento di 10,1-3 (vol. 2, 380-381), dove Vanni intravede negli attributi simbolici dell'«angelo forte» una manifestazione di Cristo e di Dio stesso. Forse poteva essere interessante a tale riguardo un'indagine più approfondita sull'identificazione angelomorfa del Cristo in al-

tre parti del libro, come peraltro evidenziato da alcuni studi degli ultimi decenni; si rimanda in tal senso al lavoro di Salvatore Panzarella che verrà preso in esame qui di seguito.

Un altro aspetto sottolineato da Vanni nel suo commento è rappresentato dalla massiccia presenza – seppure sempre indiretta – di riferimenti all'AT; attraverso questo «patrimonio genetico» l'autore inquadra gli eventi descritti, in particolare quelli in chiave cristologica, nel più ampio orizzonte della storia della salvezza, preannunciata dalle Scritture (vol. 2, 35, nota 30; 97, nota 120).

In generale, l'impressione nell'analizzare il commentario è quella di sentirsi accompagnati da padre Vanni in persona, il quale com'era solito fare, al di là del rigore scientifico nella trattazione e nell'analisi del testo, associa la fluidità espressiva a una scrupolosa accuratezza interpretativa; queste peculiarità fanno dell'opera uno strumento di lavoro per studiosi, ma allo stesso tempo anche un ottimo approccio per coloro che si affacciano alla lettura e allo studio dell'Apocalisse.

In questo ultimo suo lavoro traspare tutto l'amore per la Parola (vedi in particolare vol. 1, cc. 7 e 8). A tale proposito egli mette in risalto in alcune pericopi – soprattutto in 1,2,9; 19,11-13; 6,9 – il valore del sintagma «Parola di Dio», che giunge a identificarsi, con la sua configurazione di fondo, con lo stesso Gesù Cristo, Parola del Padre (vol. 1, 53-54), una Parola che cambia la vita del lettore/ascoltatore (58).

Si può senz'altro affermare che anche Vanni, attraverso il suo stile appassionato e stimolante, è riuscito a coinvolgere il lettore, da conoscitore qual è della Parola, ma al tempo stesso da discepolo attento e rigoroso, rispettoso della stessa; in quest'ultima sua opera infatti, con la medesima discrezione e delicatezza con cui iniziava gli allievi alle profondità del messaggio dell'Apocalisse, rende in grado il lettore di qualsiasi livello di cogliere a ogni passaggio del testo ulteriori significati e nuove sfumature interpretative.

La ricchissima bibliografia, unitamente all'elenco delle citazioni bibliche e degli autori, completa l'opera, mettendo in luce la vastità dell'analisi compiuta e offrendo così un ulteriore contributo al panorama contemporaneo degli studi e della ricerca.

Il libro dell'Apocalisse, con le sue sfide, le sue asperità e le sue difficoltà interpretative, viene affrontato da Vanni con l'autorità del maestro e al tempo stesso l'umiltà dell'allievo che si pone in ascolto del testo per ricavarne senso e offrirlo al lettore/ascoltatore di oggi. Per tale motivo, questo commentario, che si presenta come uno straordinario punto di riferimento per l'analisi e lo studio del testo, si può definire a tutti gli effetti il *testamento* di padre Vanni, sintesi dell'attività di indagine appassionata di una vita intera, e rappresenta un elemento di continuità tra il suo insegnamento orale e uno scritto che fissa nel tempo il frutto della sua pluridecennale attività di studioso della Parola di Dio e dell'Apocalisse in particolare.

Roberto Rossella
 Università degli Studi di Pavia
 roberto.rossella@unipv.it

2. S. Panzarella, *Visione del Cristo angelo in Apocalisse* (Commenti e studi biblici), Cittadella, Assisi 2016, p. 220.

Come già anticipato sopra, nel corso degli ultimi decenni la questione inerente la cristologia angelomorfa dell'Apocalisse è stata oggetto di un numero considerevole di pubblicazioni.

Da una prima definizione dell'espressione biblico-teologica di «angelomorfo» è possibile già cogliere diversi significati, accomunati dalla medesima categoria di cristologie angeliche: si tratta di un modo di esprimere la rivelazione di Cristo tramite elementi propri delle angelofanie. Queste cristologie si suddividono sostanzialmente in «angelo-cristologie», che consistono in una identificazione di Cristo come angelo e «cristologie angelomorfe», caratterizzate da una configurazione di Cristo secondo «forme» e/o «funzioni» tipicamente angeliche, senza però giungere a una piena assimilazione ad esse. Sarà quest'ultima categoria a essere utilizzata all'interno dei capitoli dell'Apocalisse nel delineamento di alcune figure angeliche, le quali vengono ad assumere, nella loro eccezionalità descrittiva, un ruolo strategico, superiore a quello dei comuni angeli.

Con questo volume, Salvatore Panzarella, docente della Facoltà Teologica di Sicilia, contribuisce a una maggior chiarificazione dell'intricato *status quaestionis*, già messo a fuoco l'anno prima nella pubblicazione della sua tesi di dottorato – *L'angelo e Giovanni* (Studi e ricerche. Sez. teologica), Assisi 2015, p. 532 – e in alcuni articoli riportati nella rivista *Laurentianum*. In continuità con i contributi precedenti, l'obiettivo principale del testo è quello di presentare la cristologia-angelomorfa non come un aspetto marginale, ma come una chiave di lettura dell'Apocalisse nella sua forma definitiva e di mostrare come le immagini angelomorfe del Cristo sarebbero situate in punti strategici della narrazione del libro.

Per supportare questo tipo di ermeneutica, l'A. sostiene che il contatto con il trascendente, di cui il veggente fa esperienza in 1,9-20, si ripresenta similmente, almeno nei tratti descrittivi, nelle angelofanie apocalittiche; tuttavia, in Apocalisse l'angelo è «più che una articolazione fra tante di un modulo tradizionale, essendo questo Angelo, il “volto”, e la “voce” di Cristo nella sua epifania escatologica» (9).

Come detto, lo studio presenta nella prima parte (cc. 1-3) un quadro storico inerente lo *status quaestionis* del processo d'asestamento che si muove da una «cristologia angelica» a una «cristologia angelomorfa» (c. 1). Vengono proposti in una linea cronologica progressiva i contributi fondamentali di Martin Werner (1941), Wilhelm Michaelis (1942), Jean Daniélou (1958), Eugen Schmitt (1960), Anthony T. Hanson (1965), Richard N. Longenecker (1968), James D.G. Dunn (1980), Christopher Rowland (1985), Richard Bauckham (1980-81), fino ai tempi più recenti con Larry W. Hurtado. Il merito di questa prima parte sta soprattutto nell'offerta di una lettura sintetica e allo stesso tempo puntuale della stabilizzazione della questione sul piano terminologico («cristologia angelica» e «cristologia angelomorfa» appunto) e di una chiarificazione dell'utilizzo di tali modalità descrittive, tipiche del mondo giudaico, nella tradizione cristiana. L'A. si sofferma sulla puntualizzazione dello stato della ricerca all'interno di Apocalisse. Il lettore infatti si accorge della sempre più diffusa presenza di una cristologia

angelomorfa. Questa categoria, espressiva del mistero teandrico di Cristo, non evidenzia solo il profondo rapporto che alcune rappresentazioni di Cristo rivelano con le tradizionali angelofanie bibliche ed extrabibliche, ma le ri-significa cristologicamente. I rimandi bibliografici dello *status quaestionis* in questo ambito specifico sono indirizzati in particolare agli studi di Loren T. Stuckenbruck (1994), Robert H. Gundry (1994); Peter R. Carrell (1997), Charles A. Gieschen (1998); Darrell D. Hannah (1999). Le pubblicazioni di Håkan Ulfsgård (2002) e Matthias Reinhard Hoffmann (2005) segnano invece, secondo l'A., una risoluzione positiva della questione nell'identificazione cristologica di alcuni angeli presenti in Apocalisse (26-29). A titolo bibliografico, sarebbe stato interessante cogliere la sintesi di altri autori minori, come è il caso di Louis A. Brighton (*The Angel of Revelation: an Angel of God and an Icon of Jesus Christ* [Ph. D. Saint Louis University], Saint Louis, MO 1991).

La tesi di fondo dell'A. mira all'identificazione dell'angelo presente nel titolo (cf. 1,1) con il Cristo, in modo da definire lo schema rivelativo determinato dalla seguente catena: Dio (fonte), Gesù Cristo-Agnello-Angelo (mediatore), Giovanni (recettore), i servi-la comunità ecclesiale (ultimo destinatario). La peculiarità della monografia sta nel fatto che tale catena rivelativa viene rilevata costantemente nella narrazione di Apocalisse e Panzarella lo dimostra all'interno di quei testi in cui emerge la categoria di base di riferimento di «cristologia angelomorfa» (1,1-3.9-20; 10; 14,6-20; 19,11-21; 22,6-21).

La prima parte del libro offre un sintetico ma prezioso dibattito circa la struttura del libro di Apocalisse (c. 2). L'A. assume come impianto metodologico una lettura dei testi secondo l'impostazione narratologica. Questa scelta evidenzia la trama che soggiace, nella prospettiva di un racconto esperienziale in cui al veggente, in un contatto straordinario con il trascendente, vengono rivelate le realtà ultime da comunicare a un gruppo di destinatari per l'interpretazione della storia (37-44).

Il c. 3 espone alcune delle maggiori ipotesi, a livello diacronico, circa la storia della composizione del libro. L'A., ponendosi all'interno della corrente della duplice edizione del testo, come ipotizza David E. Aune (50-52), ne fornisce un ulteriore interessante contributo, sostenendo l'ipotesi che le presentazioni angelomorfe di Cristo siano dovute alla fase di «riscrittura» del racconto (53). Questa ipotesi viene puntualmente dimostrata alla luce dei diversi punti di saldatura che le cristologie angelomorfe realizzano all'interno della narrazione del macro racconto (54-59).

Seguendo il testo, nella seconda parte del libro (cc. 4-7) è presentata l'analisi dei brani di 1,1-3.9-20; 10; 14,6-20; 19,11-21; 22,6-21. La metodologia adottata dall'A. nell'analisi dei testi è prettamente narratologica, integrata da osservazioni storico-critiche; ogni testo, infatti, è analizzato e definito nei suoi limiti testuali che ne rivelano un'unità narrativa, partendo dal suo rapporto con il *background* profetico-veterotestamentario. Il nucleo complessivo dell'analisi è costituito dal commento specifico, seguito da un utilissimo paragrafo di sintesi e considerazioni conclusive.

Partendo dalla constatazione dell'unicità di Cristo come mediatore della Rivelazione, l'A. indica l'identità dello stesso Cristo, mediatore del messaggio

trasmesso a Giovanni (88-89), appunto con l'angelo inviato da Dio in 1,1. A partire da questa considerazione e dagli elementi angelomorfi con cui si descrive la visione del Figlio dell'uomo in 1,9-20, si deduce una sovrapposizione di questo titolo cristologico con la presentazione visiva angelomorfa. L'A. nella descrizione della figura del Figlio dell'uomo (1,13-16) trova numerosi punti di contatto con altri testi biblici (Dn 10,5-6 soprattutto) ed extrabiblici (66-73) così da determinarne a livello narrativo una specifica scena-tipo di «angelofania con formula autorivelativa» che si svilupperebbe in 1,1-3; 1,9-20; 22,6-21 (73-75). Dal punto di vista metodologico è interessante l'utilizzo che Panzarella fa dell'espressione tecnica «scena tipo»: tale convenzione letteraria vuol sottolineare un orientamento al testo dinamico e libero da ogni tipo di rigidità, da cui l'autore di Apocalisse sembra costantemente rifuggire; inoltre, il termine, ripreso dalla narratologia, aiuta il lettore a individuare formalmente una modalità specifica del momento narrativo così come suggerito principalmente da Robert Alter (*L'arte della narrativa biblica* [Biblioteca biblica 4], Brescia 1990, ²2019, 232).

Il secondo testo in oggetto (c. 5) è rappresentato dal racconto di elezione profetica di Ap 10, a sua volta risultato della relazione convergente di molteplici passi veterotestamentari (cf. Am 3,8; Dn 12,7) e di investitura profetica (cf. Ez 1-3; Is 6), e presente anche in scene-tipo extrabibliche di «investitura durante la visione della maestà» (cf. *1Enoch* 14-15; *2Enoch* 20-22). Secondo l'A. il c. 10, in continuità con i cc. 4-5, ripropone gli elementi tipici della scena-tipo e forma un dittico volto a delineare lo schema di rivelazione presentato in 1,1-2. Non essendoci, infatti, un trasferimento di rivelazione – in linea con la dinamica rivelativa di 1,1,2 – tra l'«agnello» del c. 4 e l'«angelo» del c. 10, Panzarella coglie una identificazione di Cristo come «agnello» e «angelo», per cui dal punto di vista narrativo si assisterebbe in Ap 4 all'accesso al consiglio divino, per cui il profeta Giovanni viene messo al cospetto della sala dell'Agnello e del libro sigillato (c. 5); il rotolo nella mano di colui che siede sul trono, affidato al Cristo/Agnello immolato per esser aperto (cc. 5-6), risulterebbe allora consegnato a Giovanni dal Cristo (angelomorfo) incaricato di profetare.

Il c. 6 offre invece la presentazione di una cristologia angelomorfa all'interno delle narrazioni di 14,5-20 e 19,11-20. I due brani mostrano il tema del giudizio, presentandolo attraverso elementi escatologici come la mietitura e la vendemmia (cf. Gl 4,13-14; Is 63,1-6). L'A. sottolinea l'identificazione cristologica del personaggio di 14,14, evidenziandone gli attributi che lo paragonano all'icona angelomorfa del «simile ad un Figlio dell'uomo» di 1,12-13 e alla descrizione dell'annuncio della venuta del messia in 1,7. Anche nell'analisi della narrazione del cavaliere bianco di 19,11-21, Panzarella, commentando accuratamente il passo, ne evidenzia gli elementi angelomorfi (154). Vengono inoltre esposti interessanti motivi di parallelismo tra le funzioni belliche dell'arcangelo Michele, tipiche delle tradizioni tardo-giudaiche e quelle del cavaliere: anche i tratti descrittivi del protagonista del passo di 19,11-21 sarebbero paralleli a quelli cristologici, già visti per il «simile ad un Figlio di uomo» di 14,5-20.

Nell'ultimo capitolo (c. 7) viene analizzato uno dei brani che comportano maggiori problemi dal punto di vista letterario e dell'interpretazione cristologica: 22,6-21. L'A. propone delle ipotesi risolutive in relazione ad alcu-

ne questioni, apparentemente inconciliabili con l'individuazione di una cristologia-angelomorfa. Riprendendo l'intuizione di Ulfgard, il divieto di prostrarsi al Cristo-angelo (v. 9) risponderebbe al tentativo di salvaguardare l'eminenza di Cristo all'interno del contesto monoteistico. Un secondo problema, evidenziato da Panzarella, è ravvisabile nella presenza nel v. 16 dell'angelo di Cristo (τὸν ἄγγελόν μου). Questo angelo sarebbe da identificare con il messaggero Giovanni, profeta-testimone, che al termine delle sue visioni «viene accreditato nella sua attività profetica presso le Chiese, già espresso in forma narrativa in Ap 10» (186).

Nelle conclusioni del libro, con relativa tabella sinottica dei brani presi in considerazione e sopra citati (187-188), si offre un'accurata sintesi biblico-teologica dei testi apocalittici connessi alle cristologie angelomorfe, con l'intento di recuperare il valore biblico tradizionale dell'angelo, appunto nella prospettiva di una specifica connotazione cristologica (193-199). Oltre alla simbologia inerente l'angelo, l'A. accenna al rapporto tra le due grandi icone cristologiche presenti in Apocalisse: l'angelo e l'agnello (190-192). I due simboli interagiscono tra loro in modo specifico: il simbolo teriomorfo sottolinea come la Pasqua di Cristo sia la chiave interpretativa della storia e il segno della vittoria sulle potenze del male, mentre il Cristo-angelomorfo definisce l'interazione di quest'ultima con il ministero profetico di Giovanni.

Lo studio di Panzarella si presenta, quindi, come un contributo scientifico, ma allo stesso tempo accessibile, capace di offrire un apporto considerevole in merito alla questione inerente la cristologia-angelomorfa di Apocalisse.

Salvatore Glorioso
Studio Teologico Interdiocesano «Bartoletti» – Pisa
salvo86glorioso@gmail.com

3. R. Pérez Márquez, *Apocalisse e beatitudine. Un invito alla fiducia in tempi di crisi* (Orizzonti biblici), Cittadella, Assisi 2020, p. 144.

Qual è il significato vero e attuale dell'ultimo libro della Sacra Scrittura? Infonde inquietudine o speranza? «Apocalisse» e «beatitudine» sono termini compatibili?

Il contributo di Ricardo Pérez Márquez non è nuovo riguardo a questo tema; sempre restando nell'ambito italiano, non possiamo non menzionare l'ampio studio (455 pagine) che nel 2010 è stato pubblicato da Francesco Piazzolla (*Le sette beatitudini dell'Apocalisse. Studio esegetico e teologico-biblico* [Studi e ricerche. Sez. biblica], Assisi).

Sempre nel 2010 Pérez Márquez aveva dato alle stampe un lavoro che riproduceva la sua tesi di dottorato difesa l'anno precedente presso la Pontificia Università Gregoriana: *L'Antico Testamento nell'Apocalisse. Storia della ricerca, bilancio e prospettive* (Studi e Ricerche. Sez. biblica), Assisi, p. 514. Per una visione dettagliata rimandiamo alla recente sintesi di Luca Pedrolì offerta nel saggio già citato «L'Apocalisse di Giovanni, tra *Old e New Perspectives*» (484-486). Come si può rilevare dal titolo, l'intento era quello di definire lo stato della ricerca e di offrire

allo stesso tempo un quadro teologico in merito a una delle questioni fondamentali che da sempre hanno attirato l'attenzione dei commentatori dell'Apocalisse, vale a dire la problematica inerente l'utilizzo che l'autore fa delle Sacre Scritture.

Pérez Márquez aveva avuto l'accortezza di contestualizzare la ricerca in una prospettiva ecclesiale, alla luce dell'attuale orientamento nei confronti dei testi della Scrittura, con particolare riferimento a quelli anticotestamentari. In tal senso, prendendo come riferimento il documento *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture* della Pontificia Commissione Biblica (2001), aveva messo in rilievo il rapporto stretto che lega la Bibbia del popolo d'Israele a quella cristiana. Questa analisi aveva costituito la base su cui aveva preso forma lo studio più specifico delle modalità e della valenza teologico-biblica che caratterizza l'utilizzo delle Scritture da parte dell'Apocalisse. In modo particolare, il respiro ecumenico che alimenta il documento della Commissione Biblica ha aiutato a liberare finalmente da ogni pregiudizio antigudaico anche quei passi del testo giovanneo in cui si riflette il conflitto tra le singole chiese e le sinagoghe.

In tal modo, Pérez Márquez aveva concluso il suo studio mettendo in evidenza come la questione presa in esame finisca per assumere una connotazione tipicamente ermeneutica, per cui il lettore e la comunità cristiana in generale sono chiamati a cogliere e interpretare la modalità in cui l'esperienza di fede del popolo d'Israele, sedimentata nelle Scritture, viene riformulata nell'orizzonte del suo compimento nella Pasqua. Questa considerazione risulta ancor più significativa se si pensa che i cristiani a cui era rivolto il messaggio dell'Apocalisse provenivano per la maggior parte da un ambito marcatamente giudaico. Giovanni sapeva bene che, dovendo esprimere in tale contesto il suo pensiero teologico, non poteva non utilizzare un linguaggio che si nutrisse in larga misura degli scritti dell'AT. Allo stesso tempo, era perfettamente consapevole che l'annuncio evangelico affonda le sue radici proprio in questi testi e nella storia salvifica di Israele. Ora, la sua originalità è stata quella di offrire forse, come già sosteneva Anthony T. Hanson (*The Living Utterances of God. The New Testament Exegesis of the Old*, London 1983), la più completa e «cristianizzata» lettura delle Scritture che si possa trovare nel NT, per cui il loro contenuto viene sfilato da quella che costituisce di per sé la tradizione religiosa giudaica per essere rivestito di una configurazione nuova conferita dalla realizzazione in Cristo.

La nuova pubblicazione di Pérez Márquez che viene qui presentata si pone per tanti versi in continuità con la precedente. La lettura è scorrevole, il linguaggio semplice e la struttura immediata; il volume risulta quindi adatto anche a un lettore non esperto o non conoscitore del greco. L'obiettivo esplicito è quello di sottrarre il libro dell'Apocalisse a una valutazione distruttiva e di presentarlo come una riflessione sul valore del messaggio di Gesù in quanto rivelatore del disegno divino di salvezza (25), riconciliando così la comunità cristiana con quest'opera; le beatitudini sparse nel libro donano infatti un'impronta talmente positiva da rendere l'Apocalisse incompatibile con le interpretazioni catastrofiche e punitive a cui spesso viene associata (20).

L'introduzione è essenziale e passa rapidamente in rassegna l'utilizzo del termine «beato» nell'AT e nel NT, sottolineando l'importanza del numero sette per le ricorrenze delle beatitudini nell'Apocalisse: sono realtà positive «da con-

siderarsi quale importante strumento letterario per la comprensione dell'opera e la corretta percezione del dono della salvezza» (23) e hanno la qualità di sottolineare la dimensione profetica in quanto annuncio del disegno di salvezza e denuncia di ogni sistema che si oppone ad esso (25).

I capitoli quindi non a caso sono sette e affrontano analizzandole ciascuna delle sette beatitudini, secondo una struttura simile: l'autore espone il versetto in cui compare la beatitudine, lo colloca nel suo contesto, seguendo la struttura proposta da Vanni nell'opera *La struttura letteraria dell'Apocalisse* ([Aloisiana 8a], Brescia 2^a1980); quindi, utilizzando in particolare altri riferimenti scritturistici sia dell'AT che del NT, propone una propria lettura della beatitudine. Viene poi ripresentato il versetto all'interno di un riquadro separato dal corpo del testo, per poi riprendere e approfondire le espressioni e i termini che compongono la beatitudine. Le note a piè di pagina, quando fanno riferimento ai termini greci, cercando i paralleli sia in Apocalisse che nel resto del NT, hanno il merito di presentare la chiave teologico-biblica per interpretare le parole del versetto preso in considerazione (è il caso delle pp. 32; 57; 60; 69; 83; 93; 95; 108).

Il primo capitolo mette in relazione la beatitudine iniziale con l'apertura del libro dei Salmi, dove la prima parola è proprio «beato», sottolineando però alcune differenze: l'invito è formulato in modo positivo, e non come privazione dell'agire; inoltre si rivolge non solo al singolo, bensì all'intera comunità dei credenti. Interessante è lo spunto in cui si sottolinea che «nonostante le numerose visioni [...] non si trova nessun accenno ad esse quale motivo di beatitudine; ciò vuol dire che è nell'ascoltare, e non nel "vedere", dove il credente trova il motivo per essere felice» (40).

Per quanto riguarda la seconda beatitudine, viene rimarcato l'accostamento di due realtà che sembrano contrapporsi: morte e felicità. Emerge così il carattere *kerygmatico* dell'Apocalisse, centrato sulla buona notizia che in Gesù Cristo la morte non ha l'ultima parola e che le avversità e gli ostacoli sono segno dell'appartenenza al Regno di Dio. A differenza del pensiero religioso, caratterizzato dalla categoria del merito, Giovanni afferma che le opere non precedono coloro che muoiono nel Signore quali credenziali per poter accedere alla salvezza, ma li seguono, in quanto espressioni concrete e tangibili della loro nuova condizione (54-55).

La terza beatitudine viene identificata nel suo ruotare attorno al vegliare e al non restare nudi: se per il primo termine l'autore considera i riferimenti dei Sinottici, tra cui Mc 13,37 (57), nel caso del secondo termine sembra invece sfuggire il parallelo con Mc 14,52 («lasciato il lenzuolo, fuggì via nudo») a cui non si rimanda l'attenzione del lettore. Le sole 10 pagine di questo capitolo si sarebbero forse potute ampliare per una presentazione più completa.

Il quarto capitolo si concentra su una beatitudine che pone l'attenzione sul banchetto dell'Agnello a cui tutti sono invitati, «rompendo in questo modo con le norme legate alla mensa» (74). Questa beatitudine si trova in posizione centrale e l'autore rileva che in questo modo la sua funzione è quella di irradiare la verità delle sue parole sul resto delle altre sei e che risulta inoltre pienamente comprensibile solo alla luce dell'Eucarestia (76); queste affermazioni però, alquanto suggestive, non vengono spiegate.

La quinta beatitudine «riguarda il primato della vita che supera la morte e offre una valida chiave di lettura di tutto il capitolo 20» (79) ed è l'unica delle sette in cui Dio è menzionato esplicitamente (83). Secondo l'autore, Giovanni avrebbe coniato l'espressione «prima risurrezione» (84), mentre avrebbe preso in prestito dai *targum* la terminologia della «seconda morte» (85). Quest'ultima posizione però non appare così certa: e se fossero i *targum* ad aver preso spunto dall'Apocalisse...?

Il sesto capitolo è il più conciso di tutti (8 pagine) e analizza la sesta beatitudine, che invita a custodire le parole profetiche annunziate in Apocalisse, chiudendo così il processo di comprensione dell'intero libro, aperto con la prima beatitudine (93): ora resta solo il passaggio all'azione, mantenendo viva la parola proclamata (100). Ciò avverrà con la settima e ultima beatitudine, il cui contenuto appare «altamente simbolico, con il riferimento evidente al racconto della creazione» (104) per quanto riguarda la menzione dell'albero della vita, mentre l'indicazione a entrare per le porte della città esplicita l'aspetto che la felicità non può essere ottenuta e vissuta da soli (110).

Nelle conclusioni l'autore ribadisce che l'Apocalisse ha come dimensione fondamentale un messaggio di speranza e una visione ottimista della storia, denunciando in maniera decisa ogni potere che ha l'obiettivo di dominare e sottomettere (114).

Il merito dell'A. è certamente quello di aiutare il lettore nella comprensione dell'Apocalisse e di restituire all'ultimo libro della Scrittura – spesso associato a immagini catastrofiche e a situazioni drammatiche – la speranza e il suo valore positivo: «Le beatitudini non sono orientate verso un futuro incerto e lontano, ma sono uno stimolo e un impegno continuo a vivere oggi il vangelo» (114).

Il limite del volume, suddiviso in sette capitoli, è invece costituito dalla brevità: in molti casi gli argomenti sono solamente accennati e le affermazioni sono raramente giustificate e approfondite.

Un ulteriore interrogativo resta aperto sull'utilità dei due schemi posti alla fine del libro: il primo offre un riepilogo dei versetti in cui compaiono le sette beatitudini in Apocalisse; il secondo invece si apre sostenendo che esse «sono strutturate in maniera speculare» e che al centro «è collocata la quarta, che contiene l'invito a *partecipare al banchetto di nozze dell'Agnello*» (124). Ora, cosa significa speculare? Ci si aspetterebbe uno schema concentrico del tipo A B C D C' B' A', oppure A B C D A' B' C'; invece – senza un'esplicita spiegazione – vengono indicati gli abbinamenti in modo che risulta uno schema così strutturato: A B C D B' A' C' (che non pare potersi definire «concentrico»). Questo tipo di struttura, inoltre, non è stato per nulla accennato nel corso del libro; tantomeno si è fatto riferimento nella spiegazione di ciascuna beatitudine a quale altra risulterebbe connessa. In alcune occasioni, anzi, si era fatta allusione a diversi abbinamenti, come quando, in modo senz'altro pertinente, l'A. afferma che «la prima delle sette beatitudini [...] verrà ripresa in modo simile alla fine del libro (cf. Ap 22,7), racchiudendo tutta l'Apocalisse nello stesso invito a essere felici» (33).

Davide Tisato
Apostolato biblico di Roma
dondavidetisato@gmail.com

4. F. Piazzolla, *Il Cristo dell'Apocalisse* (CSB 93), EDB, Bologna 2020, p. 328.

Il lavoro di Piazzolla costituisce una guida piuttosto articolata alla comprensione del complesso testo dell'Apocalisse, attraverso la chiave di lettura dei titoli cristologici. Non ci troviamo quindi di fronte a un manuale di introduzione, bensì a una ricerca approfondita sulla tematica cristologica a partire dalla titolatura associata a Cristo e presente nelle pagine dell'Apocalisse.

Lo studio presuppone una certa dimestichezza con i più recenti lavori biblici e si pone nella linea di un'indagine cristologica capace di spaziare all'interno della letteratura giudaica ed ellenistica – dei primi secoli cristiani in particolare –, non trascurando l'apporto veterotestamentario ed extrabiblico dei secoli precedenti.

Piazzolla è specializzato nell'ambito apocalittico: si veda, oltre ai numerosi contributi, la licenza in Scienze Bibliche, conseguita con una presentazione della figura dell'Agnello in Apocalisse, a cui ha fatto seguito il dottorato, con la tesi già menzionata (*De beatitudinibus in libro Apocalypsis*). La chiave di lettura da lui proposta si basa come detto sui titoli cristologici, facendo luce sull'uso intenzionale messo in atto dall'autore. L'obiettivo finale è di dimostrare un'evoluzione nella comprensione della figura di Cristo, che nell'Apocalisse diventa, per la comunità giovannea di riferimento, dottrina cristologica ricca a livello terminologico e propositiva a livello etico, tale per cui è possibile rilevare che «in diversi momenti cristologia ed ecclesiologia si mostrano come aspetti marcatamente correlati» (272).

Il contributo principale del presente manuale è fondamentalmente di tipo contenutistico: si evidenzia l'evoluzione cristologica di Apocalisse, a partire da un'impostazione schematica a livello metodologico. Ogni capitolo infatti è corredato di un'introduzione e da una sintesi teologica finale. Le indagini teologiche sono allestite per aree tematiche e quindi risultano trasversali, partendo sempre dal contesto letterale e letterario dell'espressione presa in esame, con rimandi sia al TM che alla LXX. A livello filologico sono prese in considerazione le fonti sia biblico-giudaiche che pagane (la letteratura greca in particolare), dimostrando un forte interesse per la contestualizzazione storica e sociologica. L'A. infine si confronta sempre con le ricerche degli studiosi più o meno contemporanei, arrivando a proporre una sua soluzione per ogni questione aperta. Questa impostazione metodologica raggiunge sostanzialmente due obiettivi: il primo consiste nell'individuazione dell'originalità nello sviluppo contestuale che Giovanni compie nell'Apocalisse, riversando su termini noti alla comunità a livello liturgico, oltre che a livello dottrinale, la novità cristologica proposta; il secondo, come evidenzia esplicitamente lo stesso A., sta nel fatto di aver potuto affrontare la cristologia apocalittica, attraverso la mediazione dei titoli, per aree tematiche, piuttosto che analizzando una pericope dopo l'altra, cosa che ha consentito di «riconoscere nel libro una visione unitaria» (269). La rilettura in modo trasversale dei titoli cristologici si presenta sempre accompagnata da approfondimenti e proposte di soluzioni esegetiche e filologiche, e ciascun capitolo (dieci in totale) chiude con una sintesi teologica che chiarifica il contributo giovanneo alla dottrina cristologica.

Già dai primi capitoli, quelli soprattutto dedicati al famoso settenario epistolare (2–3), è evidente la metodologia di Piazzolla che, dopo una breve introdu-

zione, conduce un'indagine meticolosa, prima filologica e poi teologica. La ricerca si concentra specialmente attorno ai due titoli «Figlio dell'uomo» e «Agnello» sui quali ritorna più volte nel suo studio, scavando nella profondità semantica, testuale e teologica.

Il primo capitolo esamina subito il titolo «Figlio dell'uomo» (υἱὸς ἀνθρώπου) inserito nella visione inaugurale di 1,9-20, dove già si notano svariate allusioni cristologiche. Passati in rassegna i vari dettagli che accompagnano questa figura cristologica (più specificatamente, voce, vesti, capelli, occhi, bocca e volto), si giunge a rimarcare la natura liturgica del brano in questione, dove il Risorto risulta celebrato come la maestà trascendente e, attraverso la morte e la risurrezione, diventa orizzonte messianico-giudiziario per tutta la comunità cristiana. Dopo questa analisi di tipo esegetico e intratestuale, Piazzolla si sofferma prima sulla grande autorivelazione («Io sono il Primo e l'Ultimo») sviluppata nei vv. 17 e 18, comparandola con l'autodichiarazione finale di 22,13 e con le auto-proclamazioni pasquali sempre del v. 18 («il Vivente, ero morto...»). La formula ἐγὼ εἶμι, non essendo mai usata in modo assoluto, richiama secondo l'A. i testi di Isaia dove riecheggiano le stesse affermazioni impiegate in 1,17, mentre l'uso ellittico del verbo εἶμι nel contesto dialettico di risurrezione-morte del v. 18 ricorda il potere cosmico ed ecclesiale tipico di Dio Padre e conferito al *Kyrios* pasquale.

Nel secondo capitolo, Piazzolla analizza le affermazioni cristologiche presenti nelle lettere alle sette chiese. Lo studio, piuttosto approfondito, parte col dimostrare l'aggancio con la cristofania iniziale attraverso le autopresentazioni del Risorto nelle varie lettere. Riconoscendo un linguaggio e uno stile atipico rispetto al restante corpo del libro, risulta evidente come il genere letterario impiegato in questa sezione tenga conto del discorso deliberativo, costituito da uno schema di cinque elementi fissi per ogni lettera: 1) presentazione del titolo proprio di ciascuna lettera; 2) recupero del messaggio (*narratio*) alla chiesa in questione; 3) esposizione del traguardo – una sorta di premio finale – che la chiesa può raggiungere se segue i suggerimenti (*dispositio*); 4) formula di risveglio (*Weckformel*: «Chi ha orecchio ascolti ciò che lo Spirito dice alle chiese»). A livello stilistico, Piazzolla individua l'uso del linguaggio sarcastico e satirico, specie nel contesto di polemica e ostilità con le comunità e autorità giudaiche e pagane. A partire da queste ripartizioni e attenzioni a livello retorico, si cerca di rintracciare l'apporto cristologico tipico di ogni lettera, riconoscendo anche la radice profetica e veterotestamentaria del linguaggio liturgico di cui si fa ampio uso anche in questa sezione.

La figura del «Cristo-Agnello» (ἀρνίον), analizzata nel terzo capitolo, viene esaminata a partire dalla cornice narrativa (4,1-5,4) che prepara la prima menzione, in 5,6. Piazzolla, dopo aver esposto la tesi secondo cui il simbolo teriomorfo, che rinvia alla passione di Cristo, serve a equilibrare il trionfalismo messianico, passa in rassegna il *background* letterario biblico e giudaico inerente l'agnello, con particolare riferimento alla narrativa pasquale dell'Esodo e a quella del «servo sofferente» in Isaia. La cristologia dell'Agnello è completata dalla prospettiva cosmica e regale che è richiamata da più elementi: il libro sigillato apribile solo dal leone-agnello, nonché la forza combattiva del simbolo delle sette corna,

come pure la celebrazione cosmica presente in 5,9-14. Questa ampiezza cristologica consente all'A. di pensare al «mistero pasquale come ad un evento preordinato da Dio, ancor prima della creazione, e manifestato storicamente nella vicenda di Gesù» (134).

Dopo aver dato spazio ai due più evidenti titoli cristologici, il quarto capitolo raccoglie le affermazioni riconducibili alla tematica giudiziaria, recuperando le titolature incontrate in apertura del libro e esaminandone di nuove, con riferimento in particolare al cap. 6 (Cristo seduto sul cavallo bianco e l'ira dell'Agnello), al c. 14 (la mietitura escatologica) e al c. 19 (il cavaliere escatologico). La conclusione a cui giunge Piazzolla è che la funzione giudiziaria del Cristo, distribuita complessivamente su tutto il testo, conferma il fatto che, per Giovanni, egli sarebbe giudice non solo escatologico ma anche cosmico della storia, svolgendo quindi la sua funzione per la Chiesa e per tutti gli uomini.

Nel quinto capitolo, come per la precedente tematica, vengono affrontati, attraverso la figura del Regno, altri titoli sparsi in diversi punti dell'Apocalisse che richiamano la regalità di Cristo. Più specificatamente, il tema regale risulta evidenziato attraverso la figura del bambino che governa le nazioni (12,1-5), con il simbolo del trono che Cristo condivide con il Padre. L'autore apocalittico mette in campo un circuito semantico ampio, che recupera anche figure negative in contrapposizione al Cristo stesso (Satana, il drago e le bestie soprattutto). Ancora una volta, nella sintesi finale Piazzolla delinea il contributo cristologico apportato dal tema regale: nell'imitazione del sacrificio pasquale sta la soluzione ai contrasti tra regni e poteri che la donna-comunità ecclesiale di ogni tempo si trova ad affrontare.

L'importanza della semantica nuziale, esaminata nel sesto capitolo, offre a Piazzolla l'occasione di parlare delle metafore sponsali che già abbondano nei testi dell'AT e del NT – in particolare nei Vangeli e nella letteratura paolina –, ma che nel testo apocalittico subiscono un'ulteriore evoluzione concettuale. In 19-21 il tema raggiunge l'apice attraverso la celebrazione delle nozze di Cristo con la Chiesa e la comparsa della nuova Gerusalemme che scende dal cielo. Anche questo sviluppo risulta funzionale alla dialettica escatologica tra il presente, contrassegnato dall'amore di Cristo nella storia della Chiesa e il futuro, rappresentato dal banchetto di nozze dell'Agnello. Il tema sponsale quindi corrisponde per Piazzolla alla dialettica tra una fase preparatoria in cui Cristo si dona ai credenti e una finale di sponsalità totale con l'Agnello, anticipata dall'eucaristia e prefigurata dalla nuova Gerusalemme.

A partire dalla constatazione che i riferimenti alla futura vita celeste dell'Agnello con i credenti sono sparsi lungo tutta la narrazione, Piazzolla ne propone un'analisi trasversale nel settimo capitolo. Questo approfondimento consiste nello studio di alcune specifiche pericopi (più precisamente 7,1-17; 14,1-5; 15,2-4; 20,1-6) nelle quali emerge l'intento giovanneo di consolidare la speranza nella ricompensa futura, già godibile nel presente storico. Le scene di vita celeste, interrompendo il dramma del racconto apocalittico, hanno funzione consolatoria, ricordando alla comunità che già nella vita liturgica si può pregustare la pienezza promessa dal Risorto. I credenti, seguendo Cristo anche fino al dono della vita, offrono la testimonianza più autentica circa il compimento di tale promessa.

La pericope del regno millenario (20,1-6) suggerisce poi, attraverso il riferimento alla seconda risurrezione e al linguaggio simbolico dei «mille anni», l'idea di una condizione già partecipe della vita celeste, pur nella situazione di martirio.

Nell'ultima sezione (21,1-22,5), presa in esame nell'ottavo capitolo, la tensione binaria presente-futuro lascia spazio ad altri elementi, come il richiamo al passato, il riferimento a Dio Padre e l'universalità della salvezza. Ritorna in qualità di cifra escatologica l'Agnello, associato alla tematica sponsale e utilizzato come mediazione dell'antico tempio giudaico, dal momento che Cristo e il Padre costituiscono il nuovo tempio: si tratta della nuova Gerusalemme, commisurata all'Agnello, come città di salvezza a carattere universale. La novità affermata, quindi, sta proprio nell'universalità, che amplia l'idea tradizionale del testo profetico di Ezechiele.

In 1,5.9; 11,1-13; 14,12.13, il riferimento alla passione di Cristo come modello esistenziale è esplicitato secondo la terminologia della *martyria* e diventa oggetto di studio del capitolo IX. I fedeli che lottano contro un altro storico nemico, Satana, e sono capaci di donare la propria vita, sono i testimoni che ottengono la ricompensa eterna, perché riescono a seguire fino in fondo l'esempio di Cristo. Questo *leitmotiv* cristologico-pasquale è inaugurato dal dialogo liturgico in 1,5 dove Cristo stesso è il *martyr*. Piazzolla procede secondo il suo solito schema e analizza tutta la gamma lessicale e stilistica legata alla *martyria* e recensibile sia nel testo dell'Apocalisse che nei rimandi biblici ed extrabiblici, evidenziando anche l'apporto positivo alla vita ecclesiale generato dalla riflessione intorno alle singole tematiche. Nel caso specifico, l'A. precisa: «La morte e la risurrezione di Gesù costituiscono un costante riferimento paradigmatico per la vita dei singoli credenti e delle comunità. [...] La testimonianza di Gesù costituisce il principale motivo della sofferenza dei credenti, ma anche paradossalmente l'inizio della loro vittoria» (254-255). In tal senso, si segnala anche l'interesse – particolarmente caro, come è già stato segnalato, all'A. – per il tema del *macarismo*, connesso ai tempi della prova: secondo Piazzolla, il «beati i morti» di 14,13 non rappresenta altro che l'evoluzione di un motivo già sviluppato nel NT.

Nel decimo capitolo l'autore, affermando che «l'Apocalisse è un'apocalittica cristiana e cristologica» (257), intende dimostrare che il libro nella sua interezza può essere considerato lo sviluppo programmatico di quanto annunciato nell'intestazione stessa: Ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ (1,1). Gesù è la sorgente ma anche il contenuto stesso della rivelazione. Il libro apocalittico risulta fortemente cristocentrico fin dal suo esordio, come anche nel suo epilogo (22,16-21). La formulazione della rivelazione consente a Giovanni di recuperare l'aspetto trinitario, con la menzione dello «Spirito della profezia» in riferimento alla testimonianza di Gesù (19,10).

In conclusione è possibile rilevare come per Piazzolla abbiamo a che fare nell'Apocalisse con un'elevata elaborazione della dottrina relativa a Cristo. Tale convinzione nasce dai punti-cardine ribaditi dall'A. 1) Innanzitutto, la portata teologica dei titoli cristologici: Giovanni trasferisce alla figura di Cristo ruoli e prerogative tipiche di Dio. 2) La relazione con lo Spirito, che riattualizza e reinterpretava le parole del Cristo. 3) Il rapporto con molteplici fonti letterarie di riferimento (bibliche – in particolare profetiche – e non), consultate non in mo-

do acritico, ma insistendo sul tema della speranza e della promessa del ritorno trionfante di Cristo. 4) La figura dell'Agnello, sviluppata in modo originario. 5) La novità giovannea del «regno di Cristo», espressa tramite la dialettica del *non ancora*, che è in attesa della pienezza ma già inaugurato con la vittoria di Cristo sulla morte. 6) La preoccupazione di Giovanni di incoraggiare la comunità credente nella prova (tema sponsale e pasquale).

L'ultima argomentazione di Piazzolla inerente l'originalità cristologica dell'Apocalisse viene affrontata nel c. X. L'elaborazione dell'autore risulta speculare rispetto a quella del primo capitolo incentrato sul «Figlio dell'uomo», in quanto la trasversalità del tema lega l'inizio e la fine del libro, dimostrando l'intento unitario di Giovanni, caratterizzato non a caso da una certa *premura* cristologica a favore della comunità credente.

Alessandra Rogiani
Apostolato biblico e missionario di Novara
a.rogiani73@gmail.com

5. F. Manzi, *Il Cavaliere, l'Amata e Satana. Percorsi odierni del Vento nell'Apocalisse* (Biblioteca biblica 30), Queriniana, Brescia 2020, p. 274.

Il saggio di Franco Manzi persegue l'intento di favorire un approccio teologicamente fondato al libro dell'Apocalisse, orientando le diverse suggestioni che da sempre ruotano attorno a questo scritto verso la genuina rivelazione che esso trasmette, a dispetto delle più intricanti – spesso superstiziose – interpretazioni e del rischio – sempre attuale – di cadere in equivoci procurati da un approccio fondamentalista che ne altera inevitabilmente il messaggio.

L'A. introduce pertanto il lettore alla distinzione fondamentale tra il *linguaggio simbolico* e quello *realistico*, distinzione utile per l'interpretazione adeguata di un testo che si presenta costellato di parole-segno, intrinsecamente capaci di rinviare a differenti livelli di significato. In modo semplice ed efficace, viene esposto quindi un codice di riferimento per poter affrontare lo spessore simbolico-teologico in cui si intreccia il messaggio di questo libro, che corre su una traslazione di significati «frutto della geniale *creatività immaginativa* dell'autore ispirato».

A questa, sottolinea Manzi, deve saper rispondere «una notevole dose di *creatività interpretativa*», richiesta a coloro che si dispongono a leggere o semplicemente ad ascoltare il contenuto dell'Apocalisse di Giovanni. Ciò significa divenire altrettanto «bilingui», nell'accresciuta capacità di riconoscere i diversi tipi di linguaggio. Inoltre, per non fraintendere il simbolo, si evidenzia la necessità di distinguere tra quelli «naturali» – comprensibili a tutti perché radicati nella realtà stessa dell'essere umano – e quelli «convenzionali» – relativi, invece, a una determinata cultura e che, per tale motivo, esigono la conoscenza della stessa per essere adeguatamente interpretati.

Certamente l'intenzione dell'A. non è quella di risolvere ogni difficoltà ermeneutica con queste indicazioni introduttive, ma le spiegazioni fornite gli sembra-

no opportune per aprire un varco attraverso cui accompagnare i lettori – senza che questi siano del tutto sprovveduti – a incamminarsi lungo i sentieri che attraversano l'Apocalisse di Giovanni.

Fondamentalmente egli dispone questi elementi su quattro fronti: «l'alfabeto dei simboli»; «il discernimento profetico della storia»; «il parto del “Cristo totale” e il suo combattimento contro il drago»; «la vittoria di Cristo e della Chiesa su Satana». Questi costituiscono il corpo centrale del testo, precedute dalle indicazioni introduttive già descritte – «passi iniziali» – e un sentiero conclusivo – «un filo d'Arianna per l'Apocalisse» – che ne ripercorre interamente il senso e lo scopo attraverso un esempio strutturale dell'intera opera.

Il primo sentiero. Coerentemente con i presupposti, il primo percorso rivela lo spessore profetico del simbolo, percepito nella sua capacità di adeguarsi all'attualità di ogni tempo e, quindi, di trasmettere il suo contenuto in ogni circostanza, promuovendo in quanti lo incontreranno una riflessione «sui propri itinerari di vita, per discernere i “segni di rivelazione” della volontà salvifica di Dio». Perché ciò sia possibile e porti il frutto sperato, l'A. dichiara la necessità di «studiare» l'alfabeto simbolico almeno nei suoi aspetti principali, che egli presenta distinguendo tra simboli cosmici, numerici e cromatici. A ognuno di essi dedica uno spazio adeguato nella trattazione, cercando di non isolarli in un'asettica presentazione, ma di leggerne il significato in base al loro contesto letterario e alla finalità per cui sono stati disposti. Secondo questo modo di procedere, l'A. presenta il valore più appropriato da attribuire alla cornice simbolica degli sconvolgimenti cosmici che, lungi dal voler esprimere una volontà punitiva da parte di Dio, rappresenta invece la dinamica di «autocastigo» che l'umanità procura su di sé nel momento in cui risente degli effetti autodistruttivi delle malvagità commesse. Inoltre, evoca l'univoca bontà di Dio che soggiace a ogni vicenda umana, alla quale egli partecipa attraverso la silenziosa provvidenza dello Spirito, che accompagna l'umanità verso la nuova creazione: una dinamica che si muove in una progressiva autodistruzione del male verso il definitivo compimento del bene. Questo processo è significato anche dal simbolismo numerico, capace com'è di mediare la percezione della parzialità, dell'imperfezione e, allo stesso tempo, della perfezione e dell'illimitatezza: cifre simboliche che aiutano a rileggere il presente, aprendolo a una visione d'insieme che si estende sino a un futuro di salvezza, come la scelta cromatica che caratterizza i personaggi – umani e animali – conferma, annuncia e profetizza. In tal modo – sostiene Manzi – Giovanni offre una rilettura di fede per la situazione drammatica delle sue comunità e della Chiesa di ogni tempo, capace di mettere in luce i reali desideri di Dio che, seppur dentro una storia travagliata, giungeranno a compimento.

Il secondo sentiero. Nell'ottica appena esposta, si coglie come il discernimento costituisca una dimensione propria dell'Apocalisse, tanto che per l'A. questo scritto rappresenta una sorta di «manuale di discernimento spirituale», il cui contenuto è dischiuso nel testo attraverso quattro parole-chiave: «storia», «profezia», «liturgia» e «teologia». Ciascuna di esse costituisce un elemento irrinunciabile per accedere al significato del suo messaggio. La storia costituisce, infatti, il contesto vitale della Chiesa e in essa si realizza il rapporto con il Risorto che, attraverso i messaggi alle Chiese dell'Asia Minore, mette in luce il chiaroscuro

determinato da diversi fattori di crisi, interni ed esterni: dalle persecuzioni al disamore della comunità, all'intiepidimento del rapporto. Dentro queste realtà, la Chiesa è sollecitata dallo Spirito a compiere un discernimento ecclesiale (2,7) per maturare un rinnovato affetto credente e riappropriarsi di ciò che le è più necessario per «essere ciò che deve», cioè la sposa dell'Agnello (21,9). Per venire incontro alla crisi di fede della comunità, Giovanni si fa portavoce di Cristo e come «profeta» trasmette ciò che riesce a discernere nella storia attraverso una successione di visioni ricche di segni. In buona parte – spiega Manzi – questi erano incomprensibili ai persecutori, ma non ai cristiani dell'Asia Minore che avevano dimestichezza con l'Antico Testamento e i suoi simboli profetici e apocalittici. Giovanni fornisce così alle comunità uno strumento utile a decodificare il presente, ossia a cogliere «i segni salvifici» di cui è gravida la storia, insegnando ai credenti «come essere “profeti” all'interno delle rispettive comunità». Capacità quest'ultima che trova nel contesto liturgico un luogo idoneo dove maturare. L'A. è infatti dell'idea che, in conformità ad alcuni indizi letterari su cui si sofferma – il dialogo liturgico che apre il settenario delle lettere (1,4-8) e l'indicazione che introduce la visione preparatoria (1,10) – Giovanni abbia presupposto la lettura del suo libro profetico nell'assemblea domenicale, dove è data alla comunità – recuperando il pensiero di Anthony R. Nusca – la possibilità di sperimentare già «nell'eterno presente della liturgia» il rinnovamento significato nelle visioni profetiche. Qui, infatti, si può cogliere sempre più pienamente lo spessore teologico della rivelazione di questo libro, che mostra in Cristo la realizzazione dell'opera salvifica di Dio: sostenuti dalla sua *agápē* i credenti perseverano nella fede e sconfiggono le interferenze malefiche che vi si oppongono.

Il terzo sentiero. Questa prospettiva si affaccia già sul terzo percorso che Manzi individua nell'Apocalisse, quello che passa attraverso il travaglio della storia, significato nel grande segno della donna vestita di sole perseguitata dal drago. L'attenzione è tutta concentrata sul c. 12. Con abile dimestichezza, viene interpretata la gamma simbolica relativa a entrambi i soggetti, per introdurre il lettore, da una parte, alla realtà collettiva della donna-popolo di Dio, che già trascende il tempo «pur proseguendo il proprio cammino nella storia»; dall'altra, per cogliere l'identità misteriosa del drago, penetrando l'immaginario irrazionale che rimanda a Satana e alle sue schiere. Se della prima viene sottolineata la capacità e la missione generativa che perdura nel tempo travagliato – mentre la Chiesa continua a partorire Cristo nelle sue membra –, dell'altro si descrive la furia astuta e distruttiva, con riferimenti significativi alla strumentalizzazione satanica degli uomini e delle strutture di potere. È forte la suggestione prodotta dalla visione, che l'A. espone seguendo il discernimento di Giovanni, ossia mostrando come all'opera anti-creativa, mortifera, di Satana, faccia fronte la creazione salvifica di Dio che, nel rapimento celeste del figlio partorito dalla donna, assicura la sua diretta custodia su tutto ciò che di buono e di vero la Chiesa dà alla luce con la sua fedele testimonianza. Tutto ciò che genera Cristo nella storia è da Dio preservato.

Il quarto sentiero. Sulla scia della rivelazione di Apocalisse, l'A. suggerisce che la speranza della sconfitta di ogni male non resterà delusa: la vittoria è assicurata per quanti si lasceranno condurre dal vento dello Spirito, che guida la

comunità credente tra le diverse manifestazioni storiche del male verso l'incontro definitivo con il Risorto. Si apre la riflessione sul *teodramma* della storia che l'A. espone sommando diversi contributi di natura biblica, letteraria, teologica e della tradizione ermeneutica, non ultimo con un intelligente recupero di esempi storici e attualizzazioni sempre valide, attraverso le quali si rendono evidenti le influenze e le forme che il male esercita e assume nel tempo. Si esaminano allora le due bestie che in Apocalisse rappresentano le incarnazioni storiche del diavolo: la bestia-pantera (13,1-8) e la bestia-agnello (13,11-14), simboli dello stato totalitario e della propaganda politica, vere e proprie strutture di peccato attraverso cui Satana attua la sua opera malefica in ogni tempo. Ma la scelta di questi due simboli da parte di Giovanni rivela già il loro destino: infatti – spiega l'A. – in Apocalisse gli animali evocano realtà inferiori a Dio e superiori agli uomini. Ciò significa che per quanto siano drammatiche e strazianti le persecuzioni, gli eccidi, i genocidi, tutta la violenza e la morte attuate dagli uomini sedotti da Satana e perpetrate attraverso le strutture di peccato, per quanto queste sovrastino l'uomo, non avranno mai la meglio su Dio che continua ad attrarre a sé con amore. Tutto ciò produce in Apocalisse la formazione di due simboli urbani che rappresentano due sistemi di vita antitetici: Babilonia e Gerusalemme. Nel primo l'influsso di Satana si insinua in diverse realtà e settori della vita sociale (politica, economia, terziario: cf. 17-18); ma anche la vita della Chiesa non è immune da certe infiltrazioni, come si evince dalle lettere a Smirne, Filadelfia, Pergamo e Tiatira. Ciò sta a rappresentare che la differenza tra i due sistemi di vita sopraccitati è determinata dal riferimento a cui ogni uomo accorda il proprio assenso: se asseconda la ribellione del drago satanico, oppure se avanza tra coloro che vanno incontro al Cavaliere, che esce «vittorioso per vincere ancora» (6,2).

Sulla scorta dei dati esposti, l'A. conclude tracciando una bipartizione dell'intera opera che, dentro un clima prettamente liturgico, si evolve dall'invito alla conversione della prima parte (1,4-3,22) all'insegnamento sul discernimento intra-storico della seconda (4,1-22,5), approdando così alla conclusione dell'intero libro, che rivela la pienezza della comunione con Dio attraverso l'espedito del simbolo matrimoniale (22,6-21).

Complessivamente, è possibile riconoscere che nell'ottica di un'introduzione alla lettura di Apocalisse, il testo di Manzi risulta efficace. Infatti, seppur a volte ripetitivo – ma forse anche grazie a questo –, favorito da un linguaggio accessibile a supporto di un contenuto teologicamente fondato, chi non conosce o conosce solo per via superficiale, o ancor più chi conosce in modo alterato il suo significato, può accedere a quelle coordinate ermeneutiche basilari e fondamentali che si rendono necessarie per accostarsi correttamente alla rivelazione del mistero salvifico che questo libro profetico testimonia per la storia di ogni tempo.

Daniele La Pera
Istituto Teologico Sant'Antonio Dottore
Padova
laperadaniele@gmail.com

6. G. Biguzzi, *Paura e consolazione nell'Apocalisse* (Biblica), EDB, Bologna 2017, p. 168.

L'opera costituisce un tributo di Giuseppe De Carlo al lavoro decennale di Giancarlo Biguzzi sull'Apocalisse di Giovanni. Raccoglie undici contributi di carattere tematico, pubblicati sulla rivista *Parola, Spirito e Vita* tra il 1996 e il 2016. Ogni contributo coglie un tema maggiore dell'opera, sceglie una immagine che più lo rappresenta e cerca un sano equilibrio tra il testo e la sensibilità del lettore odierno che lo legge. Allo stesso modo, i contributi non sono estremamente tecnici, ma rappresentano un buon compromesso comunicativo col lettore medio dell'Apocalisse, del quale l'A. si preoccupa di intercettare la mentalità, i sentimenti e la possibilità di decifrare l'opera. Per questo, il titolo *Paura e consolazione* vuole essere un buon binomio che sappia tenere insieme due poli emotivi caratteristici della letteratura apocalittica che parlano al lettore.

Il primo contributo (c. I) lavora sui testi violenti e scomodi che permeano gran parte dell'opera. Per questo, un sorvolo rapido di alcune pericopi permette al lettore di ricavarci una panoramica dell'opera e la percezione del clima narrativo segnato dalla tensione e dal timore. Dal quadro emergono i rapporti carichi emotivamente tra il Cristo e i suoi, che richiamano sentimenti aggressivi come l'odio (2,6), il distacco (2,9) e la richiesta di vendetta da parte dei giusti perseguitati (6,9-10), mentre, con una dinamica inversa, evidenzia dall'altra parte gli interventi di Dio che incendia (8,7), tormenta (9,5), uccide (9,18). Si tratta di una comunicativa diretta e senza mediazione angelica tra Cristo e i suoi, un rapporto interventista e senza edulcorazione tra Dio e la sua creazione. Con un sorvolo su diversi passi l'A. intavola un *macrotema* di Apocalisse, cercando di mettere in dialogo positivo un linguaggio ricco di violenza verbale e di contenuto e il lettore moderno, che ha difficoltà ad ascoltare la comunicazione aggressiva, ponendo a confronto l'espressione di un'epoca di forte identità e il lettore, figlio della nostra epoca debole, in crisi di identità. Per Biguzzi, instaurare il primo approccio del lettore con il linguaggio della violenza permette di impostare il rapporto tra il lettore e il suo testo in termini di identità, che fa da base al concetto chiave dell'amore come aggressività sublimata, il massimo della violenza fatta a se stessi come criterio di identità forte.

I successivi contributi esplicitano i due poli legati alla violenza: il potere cioè che esercita la violenza (c. II) e il giusto sofferente che la soffre (c. III). Biguzzi offre la scenografia di Apocalisse, organizzata dalla presenza scenica del potere e del giusto sofferente e dall'impatto che l'uno ha sull'altro nella stessa scena.

Il secondo contributo si sofferma sull'immagine della bestia come potere autoreferenziale che si presenta esagerato, con un esercizio sproporzionato dell'affermazione di sé, fino all'uso della violenza. Particolare attenzione si dà alla bestia policefala di 13,1-2 e all'adorazione che suscita nei suoi riguardi (13,4.5-8), tramite l'attività propagandistica che le offre una copertura accettabile e finanche religiosa. La stessa attenzione si dà a Dio e alla scenografia del suo trono (4,4-7) e al riconoscimento che si offre della sua sovranità (4,11; 5,9.12). La presenza scenica di questa realtà duale, conflittuale, risponde alla domanda centrale dell'opera: «Chi è il vero Signore di questo mondo?».

L'effetto di questa conflittualità viene analizzato nel terzo contributo che De Carlo fa seguire. Anche in questo caso, per Biguzzi è essenziale la presenza scenica del giusto sofferente, che grida a Dio pur senza capire i criteri del suo agire e delle modalità. Particolare rilievo si dà a 11,3-13 come immagine icastica: i due servi, i due profeti, i due testimoni svolgono il loro ministero per conto de «il dominatore di tutta la terra» (si veda l'allusione a Zc 4,14) come invito alla conversione e ne ricevono persecuzione, morte e vilipendio di cadavere. In questo contributo si tirano le fila soteriologiche della scenografia conflittuale analizzata in quello precedente: si fa emergere come il potere autoreferenziale e la sua violenza stimolino all'aspirazione, a ristabilire la giustizia, alla sublimazione della violenza nell'amore.

Il quarto contributo (c. IV) solleva l'attenzione sul lavoro maledetto, quando è complice del potere e della sua logica, asservendogli l'orizzonte economico, con particolare riferimento ad Ap 18.

De Carlo presenta quindi tre contributi per così dire *ermeneutici*, con cui Biguzzi ha messo in evidenza l'attitudine di un'identità cristiana forte nei confronti della realtà in cui vive. All'*angelismo* l'Apocalisse oppone una presa d'atto del reale – conflittuale e ruvido – nei confronti del quale l'identità cristiana si pone interprete. L'immagine che la rappresenta è il profeta. Per questo, si presenta Giovanni non come un visionario che si astraie dalla realtà, ma come un uomo profetico che sa guardare gli eventi nel loro svolgimento. Tre contributi sviluppano la figura del profeta in tre aspetti: il ritorno ermeneutico sul reale come «vedere in Spirito» (c. V), l'atto profetico (c. VI) e la possibilità profetica di entrare negli eventi, fino ad arrivare a cogliere i processi sommersi della storia (c. X).

In primo luogo, perciò, il quinto contributo propone al lettore l'analisi della capacità di «vedere» in Apocalisse, soffermandosi sull'espressione «in spirito» (1,10; 4,2; 17,3; 21,10) e declinandola come una caratteristica della percezione di Giovanni. Da qui ne consegue la sua funzione (e missione) in rapporto alle chiese e la sua capacità di vedere il reale a beneficio della capacità delle chiese stesse di poter vedere, non solo e non tanto ciò che è fuori dal loro ambiente e l'ostilità che proviene dall'esterno, quanto e soprattutto ciò che è dentro, ciò che sono e che viene dall'interno. Al tempo stesso, evidenzia il tema del «non saper vedere» e la drammatica che ne consegue, quando non si ha la capacità di poter decifrare il presente, che diventa così inaccessibile. Tra il «saper vedere» e il «non saper vedere» si colloca Giovanni, la sua natura profetica e la sua funzione di lettura. Nel sesto contributo, Biguzzi esplicita l'identità profetica di Giovanni nel suo legame col Cristo e nella sua capacità di trarne lo spirito, la forza, la legittimità. Nel nono contributo esplicita, invece, la sua ricaduta sul reale nel suo svolgimento come storia, sui processi e le dinamiche interne, che è fatto oggetto di lettura, per ricavare una narrazione spirituale degli eventi.

Altri due contributi sviluppano l'esito della lettura interprete del reale: la posizione che il profeta e, perciò, il cristiano, assume all'interno della realtà percepita e interpretata (c. VIII) e la veste che lo significa (c. VII). Biguzzi lega al «saper vedere» delle Chiese la capacità di ascoltare lo stesso Spirito che si sta rivolgendo ad esse (2,7.11.17.29; 3,6.13.22). Particolare attenzione è data al dialogo dello Spirito con le comunità e alla capacità che le chiese mostrano, più o meno esplici-

ta, di ascoltarlo e prendere posizione rispetto a ciò che ascoltano. Anche in questo caso, lo schema duale di Apocalisse si riflette in due *pneumatismi* che si contendono la situazione storica. Lo pneumatismo di cui si fa portatore Giovanni si scontra con il profetismo di Gezabele (2,20-23): come Giovanni è associato a membri della chiesa e ad altri, denominati «profeti», allo stesso modo a Gezabele sono associati membri di comunità. Ne consegue una dualità di profetismo. Nel settimo contributo Biguzzi esplicita la visibilità della presa di posizione dei due pneumatismi, mettendo a tema la «veste» e l'identità dei protagonisti che l'abbigliamento significa: il vestito esprime l'origine e l'appartenenza celeste (10,1) ed è segno dell'identità negativa – di interiore corruzione, di aggressività, ostentazione e chiusura alla trascendenza (17,4.5; 18,6) – e positiva (1,14-16; 21), fino a indicare «la sposa».

I due ultimi contributi si concentrano così sull'immagine della donna, sposa dell'Agnello (21–22). Biguzzi la sviluppa con un approccio visivo dall'esterno (c. IX) e dall'interno (c. XI): all'esterno la Gerusalemme escatologica è vista in riferimento ai popoli e all'interno Gerusalemme è vista come città santa e immagine perfetta della città dei santi.

In definitiva, il lavoro di De Carlo raccoglie quei contributi utili per il lettore che voglia avere una buona panoramica della ricerca operata da Giancarlo Biguzzi nell'ambito dell'Apocalisse. In ogni contributo si ricava l'opzione metodologica per chiarificare l'Apocalisse in se stessa, senza ricorrere a riferimenti biblici ed extrabiblici e senza seguire le suggestioni delle reminiscenze e delle allusioni. Questo permette di cogliere riferimenti incrociati interni e di aprire una panoramica all'interno dell'opera. Tra i diversi sistemi interpretativi applicati allo studio dell'Apocalisse, Biguzzi preferisce leggere l'opera in riferimento alla guerra giudaica o alla persecuzione di Nerone, piuttosto che sul versante atemporale ed escatologico. Questo permette di ricavare allusioni a eventi storici, su cui costruire una percezione ermeneutica degli eventi e lo sviluppo che quest'ermeneutica impone all'identità cristiana coinvolta. Lo sviluppo tematico, infine, permette al lettore di costruirsi un ventaglio di immagini con cui poter ricomporre la visione d'insieme dell'opera.

Rocco Malatacca
Dottorando PIB – Roma
Rocco.g.malatacca@gmail.com

7. O. Stefanelli, *Il «trafitto» che viene con le nubi in Ap 1,7. Studio intertestuale del primo annuncio profetico dell'Apocalisse* (RivB Suppl. 64), EDB, Bologna 2017, p. 212.

Tra le tante tematiche messe a fuoco da Biguzzi, prima che una grave e improvvisa malattia ci privasse della sua competenza e della sua amicizia nell'ottobre del 2016, va senz'altro segnalato il connubio articolato e per tanti versi misterioso, nell'Apocalisse, tra il genere più propriamente apocalittico e quello profetico.

In modo particolare, in un breve saggio pubblicato nel 2000 («La profezia nell'Apocalisse di Giovanni», in *PSV* 41, 173-181) Biguzzi suscita una domanda, in merito all'ultimo libro del NT: si può parlare a tutti gli effetti di un'*apocalisse profetica*? Giovanni si sente profeta, come emerge chiaramente in 10,11: «Allora mi fu detto: "Devi profetizzare (προφητεῦσαι) ancora su molti popoli, nazioni, lingue e re"». Già nel Prologo, dopo aver subito definito la sua opera «apocalisse» (1,1: ἀποκάλυψις), la designa anche come «parole di profezia» (1,3: λόγους τῆς προφητείας); tale sintagma ritornerà, con un'insistenza particolare, nell'epilogo (22,7.10.18.19).

Secondo Biguzzi, Giovanni ha utilizzato a tutti gli effetti lo stile profetico. Più precisamente, questo sarebbe riscontrabile nel fatto che non riporta citazioni bibliche esplicite, ma fa ricorso a frequenti parafrasi, che dimostrano la sua grande familiarità con i testi dell'AT. In tal senso, utilizza immagini ed espressioni tipiche proprio dei testi profetici, soprattutto attingendo da Isaia, Ezechiele e Daniele; un caso emblematico è costituito dalle formule «la profezia» (1,3), «la profezia di questo libro» (22,7.10.18) e «il libro di questa profezia» (22,19), avvalorate alla fine dalla definizione della profezia quale sorgente di beatitudine (22,7). È eloquente poi come Giovanni si consideri destinatario del messaggio di Dio che è chiamato a sua volta a condividere con altri; l'imperativo «scrivi» (γράφων) ritma non a caso lo sviluppo narrativo e attribuisce al messaggio un'autorità divina (2,1.8.12.18; 3,1.7.14). Per Biguzzi, quindi, lo stile profetico adottato nell'Apocalisse è la riprova del fatto che questo libro va inteso in continuità con la profezia: Giovanni reinterpreta le tradizioni profetiche dell'AT e proclama l'avvenuto adempimento degli oracoli escatologici e delle promesse che Dio ha fatto nel passato. A questo fine, egli mutua dal panorama profetico biblico innanzitutto il discernimento della situazione attuale, così da svelare profeticamente la verità delle cose. Poi fa ricorso alla predizione, non in quanto vegggenza, ma come tentativo di intravedere e giustificare una connessione tra la speranza escatologica del nuovo regno e la situazione storica percepita. Una costante, infine, è costituita dal libero assenso del lettore al progetto di salvezza, rivelato nel ricco patrimonio immaginifico. Questa confluenza di generi letterari conferisce quindi al libro una specificità unica e irripetibile, oggetto tuttora di indagine. Per un approfondimento della questione, ci permettiamo di segnalare il nostro recente contributo «Strategia della comunicazione profetica e apocalittica» (*RStB* 2 [2021], 101-120).

Alla luce di tutto questo, risulta significativo il fatto che anche l'ultima tesi di dottorato seguita con la sua proverbiale maestria da Biguzzi e difesa presso la Pontificia Università Urbaniana abbia messo a fuoco proprio tale tema. È il lavoro confluito nel volume di Oronzo Stefanelli con il quale non a caso abbiamo deciso di concludere questa rassegna.

Lo studio si concentra su un solo versetto, 1,7: «Ecco, viene con le nubi e ogni occhio lo vedrà, anche quelli che lo trafissero, e per lui tutte le tribù della terra si batteranno il petto». «Sì, amen». L'A. si propone di metterne in evidenza il carattere programmatico, in quanto primo annuncio riferito a Cristo; questo offrirebbe una chiave di lettura privilegiata di tutto il libro, svelandone una intrinseca connotazione profetica.

Nell'introduzione (15-25) viene offerta la motivazione che sta alla base della scelta di incentrare lo studio su un solo versetto. Dallo *status quaestionis*, infatti, emerge non soltanto il numero limitato di contributi specifici, ma anche la necessità di una ricerca accurata: nei primi otto versetti dell'Apocalisse si menziona per ben tre volte il tema della venuta, tema che culmina proprio nel versetto in questione.

Lo sviluppo del lavoro viene articolato in quattro capitoli. Nel primo (27-46) si delinea un'analisi del contesto in cui tale versetto risulta inserito. Innanzitutto, si rileva lo sfondo liturgico, esplicitato dall'«amen» finale (ἀμήν). All'inizio, però, ciò che emerge è la matrice apocalittica, rimarcata dall'apertura caratteristica con ἰδοῦ («ecco»). Per l'A. questa espressione iniziale viene ad assumere una spiccata valenza profetica: dal punto di vista narrativo, infatti, risuona come un invito perentorio a volgere lo sguardo in una direzione specifica, dove sta per accadere qualcosa o qualcuno sta arrivando. Emblematico in tal senso risulta il rimando intertestuale a Mt 25,6 dove, nella *parabola delle dieci vergini*, si legge: «A mezzanotte si levò un grido: “Ecco (ἰδοῦ) lo sposo!”». Questo riferimento appare alquanto significativo, dal momento che anche nell'Apocalisse Cristo si rende presente in quanto sposo (si veda 19,7.9 e 21,2, e poi soprattutto 22,17.20).

I tre capitoli successivi vengono dedicati all'analisi dei tre stichi nei quali il versetto risulta scandito: «Viene con le nubi»; «Ogni occhio lo vedrà, anche quelli che lo trafissero»; «Per lui tutte le tribù della terra si batteranno il petto». Lo studio è compiuto in modo estremamente analitico e dettagliato.

Nel caso del primo stico, preso in esame nel secondo capitolo (47-83), l'accento viene posto sulla *venuta* (ἔρχεται, «viene»). Questo elemento finirebbe per costituire secondo l'A. come una grande inclusione di tutto il libro, dal momento che in 22,20 colui che in 1,7 è annunciato conferma: «Sì, vengo presto» (ναί, ἔρχομαι ταχύ). Apprezzabile è anche la ricostruzione del substrato veterotestamentario di tale rimando, che confluirebbe nell'allusione al *Figlio dell'uomo* di Dn 7,13. Questa connessione permette tra l'altro all'A. di offrire un interessante *excursus* sulla questione sempre aperta dell'utilizzo dell'AT da parte dell'Apocalisse.

Il secondo stico, analizzato nel terzo capitolo (86-123), viene letto in stretta connessione, tra le altre allusioni, con Zc 12,10 dove, all'interno dell'oracolo inerente la restaurazione di Gerusalemme, si rimanda a un personaggio misterioso, che prima viene *trafitto* (TM: וַיִּפְּצוּ אֶת־רֹאשׁוֹ; LXX: κατοργήσαντο; Ap 1,7: ἐξεκέντησαν) e che poi si vede attribuito un grande lutto da parte di tutto il popolo e dagli stessi loro capi. Il testo risulta corrotto e di non facile lettura; oltretutto sono diverse le interpretazioni plausibili, dal riferimento al re Giosia fino al Servo sofferente di YHWH. L'A. mette in evidenza come già nel Quarto Vangelo, e in particolare in 19,37, questo passo venga posto in relazione alla morte di Gesù («volgeranno lo sguardo a colui che hanno trafitto [ἐξεκέντησαν]»). Ap 1,7, quindi, andrebbe inteso nella stessa prospettiva e, mettendo in luce gli elementi divergenti e quelli in comune con Zc 12,10, sarebbe possibile cogliere una continuità tra questo *trafitto* e il Cristo risorto, l'Agnello (ἀρνίον) che per ben tre volte viene definito «sgozzato, immolato» (ἐσφαγμένον: 5,6.12; 13,8).

Il nesso con Zc 12 è al centro anche dell'esame dell'ultimo stico, nel quarto capitolo (125-155), dove l'autore si concentra sul linguaggio e sulle modalità che caratterizzano il lamento, e in modo specifico sul *kopetós*, il gesto rituale di percuotersi il petto. Anche in questo caso sono molti gli elementi di continuità che emergono tra i due testi. La divergenza principale, che rappresenta anche la novità rimarcata in Ap 1,7, viene però individuata nei destinatari, che sono non una famiglia o un popolo solo, distinto, ma «tutte le tribù della terra» (πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς), con un orizzonte salvifico che si apre alla universalità.

Termina il lavoro una breve conclusione (157-165), che sintetizza quanto è emerso dalla ricerca e conferma come Ap 1,7, con il suo annuncio, finisca per prefigurare tutta la trama che viene sviluppata poi nel libro, attorno al tema specifico della venuta: «Dio è dunque il “Veniente”, ma di fatto chi concretizza la sua venuta e richiama alla conversione le Chiese nella storia prima, e poi in vista del giudizio, è il suo “Testimone fedele” (cf. Ap 1,5; 3,14; e anche 19,11)» (165).

A quanto risulta, è la prima volta che questa tematica viene trattata, e appare senz'altro interessante e suggestiva. Lo studio poi si presenta ben strutturato ed elaborato. Può suscitare qualche perplessità il fatto che l'autore metta a fuoco un solo versetto. A partire da quest'ultimo, però, la sua indagine cerca di rileggere la trama e la teologia dell'intero libro; è emblematico in tal senso il titolo attribuito alla conclusione: «Il tutto nel dettaglio» (157). Ci sono delle obiezioni che potrebbero essere mosse, in merito soprattutto alla metodologia utilizzata – vedi in particolare la questione sempre insidiosa della intertestualità – e al mancato tentativo di ipotizzare l'uso della tipologia. Apprezzabile comunque risulta lo sforzo di analisi filologica. Il testo presenta anche citazioni extrabibliche, attinte per lo più dalla letteratura classica, ed è molto curato, segno di un lavoro che si è protratto nel tempo e che è stato accompagnato con grande lungimiranza e attenzione. Da rimarcare è pure l'ampiezza e la specificità della ricerca bibliografica: si vede che l'A. ha avuto modo di sondare a fondo il proprio ambito di studio.

Nella bella presentazione (7-8), nella quale tesse gli elogi dell'autore e del lavoro svolto, Biguzzi rivolge un incoraggiamento a proseguire nella ricerca avviata. Al suo caloroso invito uniamo anche il nostro: Stefanelli, infatti, sta curando la pubblicazione di tre volumi di un commento all'Apocalisse nel quale il suo mentore si stava impegnando con passione e che farebbe seguito al suo precedente commentario, molto apprezzato (*Apocalisse* [I libri biblici. Nuovo Testamento 20], Milano 2005). Il nostro augurio, quindi, è di poter vedere presto il coronamento di questo progetto.

Luca Pedroli
Pontificio Istituto Biblico
Roma
lucapedroli70@gmail.com

GIUSEPPE SAVAGNONE

Il miracolo e il disincanto

La provvidenza alla prova

È ancora possibile credere nella provvidenza oggi, in tempo di pandemia? A prima vista parrebbe proprio di no.

L'autore affronta la questione a partire dalle tematiche della postmodernità in un percorso che ci fa scoprire un Dio più vicino. Fino a offrire una nuova lettura della Provvidenza alla luce della debolezza di Dio.

Il volume non pretende di dare risposte esaurienti.

La visione cristiana della Provvidenza non è certamente il punto di partenza di questa ricerca, ma potrebbe esserne il punto d'arrivo.



«FEDE E ANNUNCIO»

pp. 128 - € 13,00

EDB Edizioni
Dehoniane
Bologna

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

www.dehoniane.it

J.C. OSSANDÓN WIDOW, *The Origins of the Canon of the Hebrew Bible. An Analysis of Josephus and 2 Ezra* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 186), Brill, Leiden-Boston, MA 2018, p. 274, cm 25, € 110,00, ISBN 978-90-04-38160-5.

La pubblicazione qui presentata di Juan Carlos Ossandón Widow, docente di Teologia biblica presso la Pontificia Università della Santa Croce in Roma, è l'esito editoriale in lingua inglese dell'opera di dottorato conseguito nel 2016 presso il Pontificio Istituto Biblico di Roma, sotto la guida del prof. Joseph Sievers. Il titolo e il sottotitolo mostrano l'oggetto della ricerca che vuole indagare le origini del canone della Bibbia ebraica attraverso due testimonianze precise tra loro coeve – Flavio Giuseppe e l'autore del *Quarto libro di Esdra* – cronologizzate dalla maggioranza degli studiosi alla fine del I sec. d.C. Il titolo stesso richiede di definire le categorie fondamentali della questione posta – quali «canone» e «Bibbia ebraica» – che l'autore affronta da subito nel capitolo introduttivo, funzionale a evitare facili anacronismi e a far emergere i termini fondamentali della questione, e la propria scelta di campo di carattere metodologico (1-31). Il testo, poi, si struttura in tre parti: le prime due sono dedicate all'analisi delle due fonti storiche enunciate nel sottotitolo (Flavio Giuseppe, 33-82 e *4Esdra*, 93-189), la terza tenta un bilancio degli aspetti affrontati analiticamente nelle due parti precedenti (191-216). Una ricca bibliografia di settore (217-157) e indici di consultazione (258-274) chiudono l'opera del prof. Ossandón Widow ben composta e documentata con precisione. L'accostamento delle due fonti e lo studio specifico su di esse – in vista di un'ulteriore chiarificazione dell'origine del canone della Bibbia ebraica, nonostante la numerosa bibliografia a disposizione – restano un campo ancora da sondare che questa pubblicazione ha cercato di colmare (3-4).

Nella prima parte, dedicata alle notizie di Flavio Giuseppe relative a una coscienza canonica rispetto ai libri sacri, come «Scritture», il punto di partenza è costituito dal passo del *Contra Apionem* 1,37-42 (37-57) in cui l'autore indica la cifra di 22 libri, a cui la tradizione giudaica ha prestato fede e che riportano la storia di tutti i tempi, indicati, anche numericamente nei sottoinsiemi, in numero di 5, contenenti le leggi e i racconti che vanno dalla creazione del mondo alla morte dell'autore e profeta Mosè, in circa tremila anni di tempo; quindi 13 altri libri di ulteriori profeti dopo Mosè, dalla sua morte fino ad Artaserse e gli ultimi 4 libri, con inni al Signore e consigli di vita per gli uomini. Con tale operazione, disponendo in successione cronologica i testi, Flavio Giuseppe assimila tutti i 22 libri allo stesso livello di sacralità della Tora di Mosè: questa è una caratteristica ermeneutica non altrimenti attestata nel contesto del mondo giudaico antico (54-56). Un confronto con le altre opere di Flavio Giuseppe – *Guerra giudaica*, *Antichità giudaiche* e *Autobiografia* (58-67) – e altri libri collocati sulla linea di confine del canone, quali *Daniele*, *1Esdra*, *Esdra* e *Neemia*, *Ester*, *Tobia*,

Giuditta, Lettera di Aristeo, 1-2Maccabei, Libro dei Giubilei, Rotolo del Tempio, letteratura apocalittica e il caso di *1Enoc* (68-82), conclude l'esposizione della prima parte dell'opera.

Ben più complesse appaiono l'analisi e la risoluzione dei problemi interpretativi posti dal testo di *4Esdra*. Sebbene le due fonti siano sovente citate dagli autori per indicare una distinta numerazione dei libri sacri della tradizione ebraica, 22 libri, secondo Giuseppe Flavio e 24 libri, secondo *4Esdr* 14,37-48, occorre da subito osservare che il numero di libri sacri indicati in *4Esdra* sono 94. Poiché la Torah (secondo il testo latino, *lex*) – che indica *tout court* la rivelazione scritta che ha Dio come unico autore – è stata bruciata (*4Esdr* 14,19-22), Esdra chiede di essere incaricato a scrivere nuovamente quella Torah che raccontava tutte le cose operate da Dio dal principio del mondo. Il Signore acconsente e preannuncia che, aiutato da altri cinque scribi, Esdra deve mettere per iscritto tutto ciò che riceverà in parola ma dovrà curarsi di pubblicare solo alcuni di questi scritti, mentre gli altri avrebbero dovuto restare segreti e consegnati solo ai sapienti (*4Esdr* 14,23-26). E così avviene: quaranta giorni di tempo per la scrittura complessiva di 94 libri, di cui 24 di questi da pubblicare sia per chi è degno come per chi è indegno, a sostituzione della Torah bruciata, verosimilmente per far conoscere a tutti, a Israele e alle nazioni, le opere compiute dal Signore; i 70 libri rimanenti, di contenuto escatologico, dovevano essere consegnati ai sapienti del popolo di Esdra, cioè appartenenti al popolo giudaico. Compiuta questa missione nell'anno settimo, nella sesta settimana, dopo cinquemila anni dalla creazione, tre mesi e dodici giorni, Esdra viene rapito e condotto presso l'Altissimo con coloro che, come lui, trasmisero la parola attraverso la scrittura sacra (*4Esdr* 14,44-48). Tali parole si collocano a chiusura di *4Esdra* ma la loro comprensione richiede di renderle eloquenti entro il tessuto narrativo dell'intera opera qualificata, come genere letterario, «apocalittica». Ed è questo uno dei meriti della ricerca di Ossandón Widow, quello di affrontare la lettura del testo all'interno delle coordinate narrative, di carattere sincronico, che vanno a sondare l'idea di autore creata dall'opera stessa, il punto di vista del narratore, la strategia messa in campo e, infine, la focalizzazione sull'auto-percezione del personaggio centrale, Esdra, nel suo esprimersi in prima persona. Quindi, le conseguenze retoriche sul fronte narrativo che tale operazione ermeneutica pone in essere nello sviluppo e nella presentazione della «unzione caratteriale» di Esdra, ricoperta lungo l'intera opera (98-134).

Al seguito della ricerca sulla figura di Esdra, quale personaggio protagonista e testimone stesso delle parole scritte nell'opera, l'obiettivo è rivolto alla comprensione della finalità per la scrittura sacra dei 94 libri, distinti nelle due destinazioni. È lo studio sulla categoria di Torah che domina questa sezione nell'evidenziare quanto, in *4Esdra*, la Torah (*lex*) non venga mai posta direttamente in contatto con Mosè quale autore, bensì sempre e soltanto intesa come proveniente da Dio, quindi sinonimo di rivelazione divina. Per questo, tale categoria porta a ricollocare tutti i 94 libri all'interno di un valore salvifico attribuito alla rivelazione divina (135-155).

Nel *Contra Apionem* Flavio Giuseppe, invece, oltre ad indicare il numero dei libri, offre alcune segnalazioni specifiche per immaginare a quali testi fare riferimento, nel caso di *4Esdra* non abbiamo alcuna indicazione se non quella che

collega l'azione di bruciatura della Tora e il suo corrispettivo rinnovato nei 24 libri. Tutto ciò impedisce di restringere il campo al solo Pentateuco o Torah di Mosè, bensì la prospettiva è rivolta ad un ambito ben più ampio. L'impossibilità di dettagliare nella fonte di *4Esdra* il contenuto specifico dei libri sacri ha condotto gli studiosi a rivolgere l'attenzione a un significato simbolico dei numeri posti in campo, 94 quale somma di 24 e 70 libri. L'indicazione di un canone delle Scritture richiede un'elencazione di testi e dall'elencazione scaturiscono le somme numeriche, come è possibile osservare nelle fonti sia ebraiche sia cristiane dei primi secoli della nostra era. La volontà di soffermarsi unicamente sulla segnalazione numerica, in effetti, conduce a pensare che il valore sotteso possa essere rielaborato semanticamente in senso simbolico. E questo è ben evidenziato dall'autore alle pp. 170-184 raccogliendo le varie ipotesi avanzate dagli studiosi e, tra queste, il collegamento con il numero di lettere dell'alfabeto ebraico (22 consonanti), seguito dalla tradizione rappresentata da Flavio Giuseppe, e quello dell'alfabeto greco (24 vocali con consonanti), unitamente alla divisione delle opere omeriche in 24 canti, quali testi fondatori della grecità, secondo la tradizione apologeticamente interessata, rappresentata da *4Esdra*; la relazione *ad extra*, rivolta alla cultura greca, può essere motivata anche dal richiamo alla destinazione dei 24 libri a persone degne e indegne. Sul numero 70, al di là della posizione isolata di Louis Ginzberg che ha collegato tale cifra alla somma dei 58 trattati della *Mishnah* e le 12 composizioni della letteratura midrashica, gli altri autori si sono rivolti a un'interpretazione simbolica del numero. Accanto ai significati di totalità attribuiti, in molteplici esempi, al numero 7 e ai suoi multipli, va anche segnalata l'ipotesi di procedimento gematrico, suggerita da D.S. Russel, secondo cui la cifra occulterebbe il termine ebraico סוד (= segreto) il cui valore, secondo la gematria classica, è appunto di 70. L'autore chiude l'esposizione con la sintesi del confronto tra i dati raccolti sulle due fonti analizzate ritornando a porre la questione iniziale evocata dal titolo e cioè l'origine del canone della Bibbia ebraica, intitolando l'ultimo capitolo in senso propositivo: «Elements for an Hypothesis» (202-216). Entrambe le fonti analizzate non rimandano ad alcun momento istituzionale entro il quale un canone biblico fu fissato e, pertanto, resta il dato che negli ultimi decenni del I sec. le due testimonianze dichiarano una delimitazione «misurata» di libri sacri (= canone), lasciando intendere che tale operazione preesisteva alla testimonianza stessa; da qui il dibattito sulla genesi del canone ebraico, prima o dopo l'anno 70 d.C. Pur aderendo agli studiosi che collocano la formazione del canone vero e proprio dopo il 70 d.C., l'autore ritiene che ci siano due aspetti da correlare per tentare di spiegare, da una parte, l'attenzione al passato rivolta da entrambi le fonti nel collocare l'origine dei testi sacri e, dall'altra, la volontà di esplicitare una sorta di primazialità della letteratura sacra del giudaismo rispetto a gruppi o culture rivali. Un'operazione ermeneutica di «idealizzazione del passato» risponde alla prima esigenza nel comprendere la collocazione storica intratestuale del personaggio Esdra a Babilonia, in esilio (*4Esd* 3,1-2), nel trentesimo anno della distruzione di Gerusalemme e del suo tempio (557 a.C.) e l'epoca persiana, al tempo di Artaserse, quale limite storico della parola profetica, secondo Flavio Giuseppe. Anche un'operazione di significato apologetico, d'*interpretatio judaica* nei confronti della produzione cultu-

rale alessandrina nel disporre l'opera omerica in 24 canti, può rappresentare una via di comprensione di queste testimonianze giudaiche alla fine del I sec. Ma in chiusura, riprendendo una suggestione di G.F. Moore e seguita da altri autori, Ossandón Widow ritiene possibile che una spiegazione contestuale che provocò la volontà di delimitare l'identificazione degli scritti sacri al seguito della distruzione del tempio di Gerusalemme fu il contrasto diretto con i discepoli di Gesù che, in quegli stessi anni, andavano producendo una propria testualità di riferimento, utilizzando però le scritture della tradizione giudaica dalla quale provenivano. Tale situazione dialettica provocò la necessità repentina di stabilire un canone biblico per parte ebraica.

Accanto e oltre alla pregevole opera qui presentata si possono aprire alcune piste di approfondimento connesse al tema in analisi. Affrontare la problematica sulle origini del canone richiede solitamente l'individuazione di una data rispetto alla quale viene stabilita una demarcazione precisa tra ciò che sta dentro e ciò che sta fuori. Certamente, a un certo punto della storia, questo è avvenuto, sia nella tradizione ebraica come in quella cristiana. Ma tale operazione prevede un'istituzione dominante rispetto al gruppo o alla tradizione di riferimento. L'aspetto che resta irrisolto nella questione dibattuta è la segnalazione di un numero di libri – 22 o 24 – prima della indicazione precisa degli stessi. I dibattiti rabbinici successivi, attorno alla sacralità di Ben Sira, Ester, Cantico dei cantici, Qoèlet ed Ezechiele (205-206), mostrano che non si approdò a una definizione chiara di un canone prima della testimonianza di Flavio Giuseppe e *4Esdra*. Pertanto, il circolo vizioso che si stabilisce è tra una volontà di antichizzare l'operazione di canonizzazione (durante l'epoca persiana) e l'evidenza storica che ciò non sia ancora avvenuto all'epoca stessa delle due fonti analizzate. Di fatto, però, nei codici più antichi del testo della Bibbia ebraica (Codice di Aleppo, pur incompleto, dell'inizio del sec. X e Codice di Leningrado, inizio del sec. XI) il numero dei libri, secondo la composizione masoretica, è di 24, la cui prima attestazione si ha, appunto, in *4Esdra*. Rispetto alla tradizione documentata da Flavio Giuseppe, la tradizione masoretica, rabbanita e caraita, ha conservato l'altra numerazione. Forse questo potrebbe far pensare che ci sia stato un adeguamento testuale e canonico al numero simbolico di 24 libri, piuttosto che il contrario. Ma esiste anche all'interno della successione dei 24 libri in questi codici antichi una scansione fondata sulla primazialità del numero 12 che plasma la composizione canonica in 24 rotoli: da *Genesi a Ezechiele*, profeta in esilio sul canale Chebar, presso Babilonia (come Esdra in *4Esdra*), sono in tutto 12 libri; il libro stesso di Ezechiele si conclude con un'apoteosi del numero 12 in riferimento sia al territorio santo da dividersi nelle dodici tribù d'Israele (Ez 48,1-29), sia in riferimento alla struttura della città di Gerusalemme e alle sue porte che indicano i nomi delle 12 tribù d'Israele, cioè l'intero popolo di Dio (Ez 48,30-35). A questo approdo al numero 12, segue il rotolo dei 12 profeti minori che rappresenta l'apertura della seconda parte a significare ancora la pienezza del popolo d'Israele ed esso è il primo della serie che, con tutti i *Ketuvim*, compone un'altra sezione di 12 libri che iniziano dal rotolo dei 12 profeti fino a Esdra-Neemia, quale libro unico, a chiusura del canone dei primi codici ebraici medievali. E su tale disposizione dei

testi con «due serie baciato» sul numero 12 sarebbe possibile, ulteriormente, riflettere in senso ermeneutico in un'ulteriore ricerca.

Silvio Barbaglia
Seminario San Gaudenzio
Via Monte San Gabriele, 60
28100 Novara
silvio.barbaglia@gmail.com

D. BONATZ, *Middle Assyrian Seal Motifs from Tell Fekheriye (Syria). With a contribution by Felix Wolter* (Tell Fekheriye Excavation Reports 1), De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2021, p. VIII-139, cm 28, € 99,95, ISBN 978-3-11-069123-8; e-ISBN 978-3-11-069193-1 (PDF).

Il sito archeologico di Tell Fekheriye, situato oggi nella Siria nordorientale ai confini con la Turchia, si trova nell'alta valle del Khabur, affluente principale dell'Eufrate, in prossimità della cittadina di Ras al-'Ain dove il fiume, che nasce in Turchia, si alimenta con abbondanti fonti carsiche locali, e ciò contribuisce a elevare il tasso di fertilità del territorio. L'identificazione del sito con una città antica è controversa e tra le varie ipotesi si è ampiamente diffusa quella di Max von Oppenheim che nel 1927 ha visto in esso la capitale del regno urrita di Mitanni, cioè Waššukanni; ad ogni modo la documentazione ivi rinvenuta conferma il passaggio della località dalla dominazione urrita a quella assira, avvenuta sotto il re assiro Assur-uballit I (1353-1318 a.C., secondo la cosiddetta cronologia bassa o corta, adottata dall'autore del volume in recensione: cf. 5 nota 2), ma la popolazione è rimasta composita, formata da assiri, cassiti di provenienza babilonese ed elamiti.

Gli scavi del sito sono stati condizionati purtroppo dagli eventi politici che hanno coinvolto il territorio. Nel 1940 sono stati intrapresi dagli americani (Oriental Institute di Chicago e Boston Museum of Fine Arts) ma subito interrotti sono stati continuati poi a varie riprese, fino alle ultime quattro campagne condotte dal 2006 al 2010 da una *équipe* siro-tedesca (a cui hanno collaborato il Syrian Department of Antiquities and Museums e la Freie Universität di Berlino), che ha dovuto sospendere i lavori all'insorgere di quella guerra siriana che non si è ancora assopita. Il materiale rinvenuto è abbondante e, poiché non vi è speranza di poter riprendere le ricerche sul campo in un prossimo futuro, si è deciso di pubblicarlo, pur in questa sua veste provvisoria, in una apposita collana. Tra i reperti di maggior spicco merita di essere menzionata in questa sede una statua con iscrizione bilingue (accadica sul fronte e aramaica sul retro) che in qualche modo può interessare gli studi biblici, ad esempio per le tecniche di traduzione e le relazioni di alleanza (studiate recentemente in C.L. Crouch – J.M. Hutton, *Translating Empire. Tell Fekheriye, Deuteronomy, and the Akkadian Treaty Tradition* [FAT 135], Tübingen 2019; per il testo bilingue si veda H.

Donner – W. Röllig, *Kanaanäische und aramäische Inschriften. Band 1*, Wiesbaden ⁵2002, 74-75 [nr. 309]).

Il presente volume, primo della serie e curato da Dominik Bonatz (che, tra l'altro, propende anch'egli per l'identificazione del sito con Waššukanni), si dedica a un'analisi dei motivi o dei soggetti grafici presenti nelle impressioni di sigilli rinvenuti *in loco* per l'epoca medio-assira, quindi nel periodo più recente del Tardo Bronzo. Se ne trattano 50, che si aggiungono ai 560 collezionati da altre località su cui si estende il dominio medio-assiro. Come spiega Felix Wolten nel suo contributo al volume (e cioè il capitolo terzo), essi sono ricavati da 690 oggetti, di cui 587 sono sigilli di vario genere, 86 sono impressi su tavolette cuneiformi e 21 sui loro involucri (o buste in cui sono racchiuse). E si riunisce qui il materiale rinvenuto negli scavi americani del 1940 e quello delle campagne siro-tedesche del 2006-2010. Per di più, si tenta anche di collocare questi motivi nel contesto politico, sociale ed economico del periodo storico da cui provengono.

Le immagini sono impresse su grumi di argilla apposti su vari oggetti sigillati e qui si prendono in considerazione quelle costruite (o meglio in gran parte ricostruite) interamente, mentre quelle parziali saranno pubblicate in altro volume assieme a sigilli senza immagine impressa. I motivi sono qui classificati secondo criteri tematici e non puramente compositivi (ad esempio il formato a triangolo) e sono divisi in quattro gruppi. Inoltre, nella descrizione di ognuno si dà ampio spazio a un confronto con materiale proveniente da altri siti assiri o acquisito su mercato antiquario (e il cui elenco di 75 voci è aggiunto alla fine del volume alle pp. 111-129).

Ovviamente non possiamo soffermarci qui su ogni descrizione dettagliata dei 50 motivi (c. 4) e ci limitiamo a elencare solo gli argomenti dei quattro gruppi, con i relativi sottogruppi. Il primo (molto più numeroso rispetto agli altri) presenta scene di lotta tra due contendenti: tra figure mostruose (e per mostri si intende qui quegli esseri che in tedesco vengono chiamati *Mischwesen*, per evitare di pensare solo a realtà demoniache: 13 nota 2), tra mostri e animali, soltanto tra animali, lotta in cui uno dei contendenti riproduce una figura di *labmu* (che è un mostro mitologico, un essere soprannaturale, sebbene non di natura divina), lotta tra eroi e animali, tra eroi e mostri e altre non meglio specificate. Il secondo gruppo è dedicato a scene di mostri e animali in posizione pacifica: mostri singoli, animali singoli, scene di alberi e animali. Il terzo riguarda scene rituali: alcune in cui compare una palma (che si ritiene connessa a riti di purificazione) e altre raffiguranti un culto o offerte. Il quarto gruppo, infine, comprende solo due motivi di incerta identificazione. L'analisi è certo molto accurata, soprattutto appunto per via dei confronti che la potenziano, ma talvolta si ha la sensazione che l'immagine su cui è condotta sia alquanto ipotetica, ricostruita da frammenti troppo minuti, che ne rendono l'interpretazione aleatoria e forzata.

Al capitolo quarto, il più esteso del volume, ne segue un quinto che delinea il contesto archeologico in cui è stato rinvenuto il materiale delle impressioni. In sintesi, e limitandosi agli scavi del 2006-2010, è stata esplorata la zona del pendio occidentale della collina su cui sorge il sito, suddivisa in due aree, C e D, e due case in C (casa 1 e casa 2), con vari livelli sottostanti. In realtà, questo capitolo avrebbe dovuto precedere quello dedicato all'analisi, per poter orientare meglio

il lettore nel situare spazialmente i singoli reperti e soprattutto per poter comprendere le varie sigle che li designano (e che vengono spiegate, almeno parzialmente, proprio qui, nel capitolo quinto: cf. 77).

Si passa poi a una rassegna degli oggetti su cui sono apposte le impressioni e le modalità di esecuzione. Essi consistono in giare (la maggior parte), sacchi, pioli di porte, uno (ipotetico) su chiavistello di porta e un altro (anch'esso ipotetico) su etichetta, e infine su tavolette e involucri. Al capitolo (6) è aggiunto un elenco dei vari pezzi da cui sono tratte le impressioni analizzate (96-98); esso riprende le indicazioni che erano state citate all'inizio dell'analisi dei singoli motivi, ma con varianti (alcune in più e altre in meno) di cui non si capisce la ragione.

E infine un ultimo capitolo (7) tenta di illustrare il contesto politico, sociale ed economico che queste impressioni può testimoniare. Si riprendono i motivi che attestano un più forte dominio assiro e in cui si nota una differenza rispetto alla glittica di Mitanni, ossia sotto Salmanassar I (1263-1234 a.C.), e poi quelli che documentano un periodo di transizione tra il regno di quest'ultimo e quello di Tukulti-ninurta I (1233-1197; si collocherebbero qui, ad esempio, alcune scene rituali); sotto Tukulti-ninurta I si assiste (sempre interpretando quanto rivelerebbero le impressioni) alle vicende del gran visir (*sukallu/sukkallu rabiū*) Assur-iddin, che secondo l'ipotesi dell'autore risiederebbe altrove ma si renderebbe presente occasionalmente in questa località, dove agisce in sua vece il suo delegato *Sîn-mudammeq*, e si tratta di un periodo in cui non mancano momenti critici. Del resto, dopo qualche tempo, ossia dopo il 1180, gli Assiri perdono il controllo della regione e Tell Fekheriye diventa sede della dinastia aramaica di Guzana.

Come si è accennato sopra, il volume include a questo punto un elenco di 75 impressioni di sigilli provenienti soprattutto da Assur e poi anche da altre località assire. Segue infine la bibliografia e anche un compendio in arabo (138-139).

A questa presentazione sintetica del contenuto del volume è opportuno aggiungere alcune annotazioni di ordine redazionale, nella speranza che possano essere tenute presenti, almeno in parte, per la pubblicazione degli altri volumi della collana programmata.

Anzitutto è deplorabile che manchi qui un elenco delle sigle e delle abbreviazioni, per cui il lettore deve orientarsi come può in un dedalo che talvolta è difficile decifrare; poiché sarebbe insufficiente un rimando a repertori già confezionati nel campo dell'assiriologia, si rende necessario compilare una lista specifica per questo e gli altri volumi della serie.

Nella bibliografia finale (131-137) non sono inseriti diversi titoli citati in abbreviazione nel corso del volume: Akkermans 1998 (3 nota 1), Bonatz 2020 (81 e 102), Brown 2014 (7), Feller 2004 (18 nota 6), Feller 2005 (129 Comp 73), Freydank-Feller 2007 (113 Comp 9 e 123 Comp 49), Freydank-Feller 2010 (113 Comp 10 e 114 Comp 15), Green 1983 (bis, 28), Kühne 1984 (125 Comp 59), Porada 1979 (64 nota 17), Weber 1920 (119 Comp 35). L'ordine alfabetico, inoltre, va ritoccato in alcuni punti.

Nelle intestazioni dei singoli motivi vengono indicati l'oggetto o gli oggetti su cui il motivo si trova ma talvolta si usa il singolare (*Object*) quando essi sono due (60) oppure più spesso il plurale (*Objects*) quando si tratta di uno solo (63.67.68.69bis.70.73.74.75).

Nella descrizione del *lahmu* del motivo 11 (32), la posizione di quest'ultimo è invertita (destra per sinistra e viceversa) rispetto alla figura stampata.

Talvolta le riproduzioni planimetriche non contengono tutte le indicazioni citate nella descrizione: ciò si verifica soprattutto per quella della casa 1 (8, Fig. 5.4) e della casa 2 (83, Fig. 5.9).

E infine le icone elencate a p. 10 sono riprodotte in seguito in dimensioni troppo piccole per cui è quasi impossibile identificarle.

Segnaliamo inoltre alcune altre incoerenze o *errata* di minor peso. Per il motivo 1 si indica il numero di ritrovamento TF-6911 (20) che è però TF-6311 alle pp. 95 e 96. Così pure, per il motivo 8 si dà F204 (26) che è F205 a p. 95 (a p. 97 204). A p. 53 il motivo 28 va corretto in 27 e a p. 59 il motivo 32 va letto 33. A p. 64 r. 1 del testo il rimando per la cifra di 560 disegni di sigilli medio-assiri deve essere a p. 3, non 11. A p. 67b si legga «comparison no. 72» (non 73) e verso la fine della colonna le «comparisons nos. 72 and 73» devono essere 71 e 72. A p. 74a nella penultima riga *her* va corretto in *here*. A p. 89 nella n. 4 si rimanda a una n. 36 inesistente. A p. 109 le date di Adad-bél-gabbe devono essere 1230-1229 (non 1230-1299). Più volte si cita un Bonatz 2015 che dovrebbe essere precisato come Bonatz 2015b (28.30.32.33.34, a p. 102 resta incerto se debba essere a o b; a p. 81 va letto sicuramente 2015a). Nella bibliografia (136) Radner 2016 è forse citato erroneamente come Radner 2014 a p. 7, con numero di pagine incompatibile con quelle del saggio del 2016 (il 2014 è l'anno della conferenza tenuta dall'autore a Udine, da cui è ricavato il saggio).

Gian Luigi Prato
Via G. Saredo 43, B/2
00173 Roma
gianluigi.prato@fastwebnet.it

The Samaritan Pentateuch. A Critical Editio Maior. Volume 1: Genesis. Edited by STEFAN SCHORCH, in collaboration with EVELYN BURKHARDT, ULRIKE HIRSCHFELDER, IRINA WANDREY and JÓSEF ZSENGELLÉR, de Gruyter, Berlin-Boston, MA 2021, p. LXIV-451-~~82~~, cm 25, € 119,95, ISBN 978-3-11-070950-6; e-ISBN 978-3-11-071178-3 (PDF).

Il progetto di un'edizione critica del Pentateuco Samaritano (= PS) prosegue con il volume dedicato a *Genesi*, dopo quello del *Levitico*, edito nel 2018. In realtà, questo doveva essere il primo della serie, prevista in sei volumi, e ad esso si era cominciato a lavorare all'inizio, ma la complessità del materiale e della ricerca ne hanno posticipato la pubblicazione. Nel frattempo si è ampliata la cerchia dei collaboratori, coinvolgendo anche un gruppo di studenti, e si è potuto tener conto qui delle critiche espresse in alcune recensioni al *Levitico*: alle sei elencate in nota alle p. X (tedesco), XIV (inglese) e 1 (ebraico) si può aggiungere anche quella che abbiamo scritto per questa rivista (67[2019], 631-633), alla quale rimandiamo per la presentazione del progetto, nell'ambito della storia

delle edizioni del PS, e l'impostazione generale di quel volume, analoga a quella di questo secondo.

L'edizione del testo è preceduta quindi anche qui da una prefazione e una introduzione trilingue (tedesco, inglese ed ebraico), con l'ovvio adattamento al testo di *Genesi* e l'aggiunta di alcuni esempi, illustrati più volte con la riproduzione *in loco* del ms. che sta alla base del testo pubblicato.

Quest'ultimo è rappresentato ancora dal ms. D¹, ossia il Ms. Dublin, Chester Beatty Library 751, copiato nel 1225 dallo scriba Abi Barakata e si utilizzano accanto ad esso (come già per *Levitico*) altri 24 mss. (integri, parziali o frammentari), indicati in calce al testo e prima degli apparati (naturalmente in ogni pagina solo quelli che contengono la relativa porzione di testo). Seguono cinque apparati critici, che riproponiamo con qualche osservazione critica, in relazione anche alle integrazioni o alle variazioni apportate qui, rispetto a *Levitico*.

Il primo segnala le varianti nel testo consonantico di altri mss., nei confronti di D¹. Il secondo indica le traduzioni del PS ebraico nei targum samaritano-aramaici e in arabo: si tratta di versioni importanti, perché effettuate in epoca anteriore ai mss. ebraici, compreso D¹, e quindi possono essere utili per ricostruire la tradizione del testo ebraico stesso.

Il terzo e il quarto sono esposti nell'introduzione in questa loro sequenza naturale, mentre in *Levitico* erano invertiti nell'introduzione rispetto alla loro sequenza nel testo (il quarto prima del terzo). Pur correggendo questa incoerenza (segnalata anche nella nostra recensione al *Levitico*), sono rimaste purtroppo tracce dell'anomalia: così a p. XXXII terzultima e penultima r. del testo si legga «Apparat IV» (non III) per il tedesco e analogamente a p. LIV r. 7 per l'inglese e a p. 22 r. 22 per l'ebraico, e nell'elenco delle «Abkürzungen – Abbreviations» a p. LIX seconda colonna si legga «Apparatus III» (non IV) alla r. 17 e «Apparatus IV» (non III) alla r. 26.

Il terzo apparato riporta i segni critico-testuali e quelli delle vocali presenti nei vari mss., a completamento di quelli del ms. D¹, tenendo presente però che i segni usati per le vocali non hanno corrispondenza nella tradizione masoretica. Il quarto registra i paralleli tratti dai mss. di Qumran, dalla LXX, dalla Peshitta, dalla Volgata a dai targum giudaici, nei casi in cui il PS diverge dal testo masoretico (= TM); si tratta propriamente di corrispondenze, più che di varianti, e si aggiungono anche paralleli ricavati dalla tradizione della vocalizzazione trasmessa oralmente. Rispetto al *Levitico*, nell'introduzione si aggiungono alcune annotazioni riguardanti la Peshitta e la Volgata, non prese in considerazione allora. Va osservato ancora una volta tuttavia che questi paralleli o corrispondenze sono certo utili alla critica testuale (e per Qumran lo conferma ancora recentemente il volume collettaneo curato da Michel Langlois: *The Samaritan Pentateuch and the Dead Sea Scrolls* [Contributions to Biblical Exegesis and Theology 94], Leuven-Paris-Bristol, CT 2019), ma questa edizione critica non permette di verificare le divergenze rispetto al TM, se non attraverso tali paralleli, per cui quelle dirette restano ignorate (diversamente da quanto avviene nell'apparato critico della *Biblia Hebraica Stuttgartensia* e della *Biblia Hebraica Quinta*, a cui si fa riferimento per il resto in questa edizione critica del PS). Il fruitore non viene a sapere, ad esempio, dell'aggiunta מואר כבר מקנה in Gen 12,16, né della va-

riante תשיב invece di תשב in 24,8. Effettivamente, il rapporto tra il PS e il TM è ciò che, oltre al resto, interessa senz'altro il comune esegeta del TM, a cui qui si rende un servizio inadeguato.

Il quinto apparato elenca le varianti (peraltro numerose) nei segni di punteggiatura o interpunzione nei diversi mss., rispetto sempre a D¹. E infine in margine al testo di quest'ultimo si annotano sporadicamente le trascrizioni in caratteri latini della lettura o recitazione, secondo la tradizione orale, praticata nelle comunità samaritane, seguite da una trasposizione di questa lettura in vocalizzazione tiberiense. La trascrizione è effettuata seguendo i criteri fissati da Ze'ev Ben-Hayyim nel volume IV (*The Words of the Pentateuch*, 1977) della sua opera *The Literary and Oral Tradition of Hebrew and Aramaic Amongst the Samaritans* (The Academy of the Hebrew Language 1/2.3.6.10.11), Jerusalem 1957-1977. Ma lo stesso curatore principale di questa edizione critica del PS, Stefan Schorch, già da tempo si era occupato della problematica e per conoscere una spiegazione (in diversi casi solo ipotetica) di tutte le annotazioni marginali che si trovano qui per *Genesi* rimandiamo alle pp. 83-244 del suo *Die Vokale des Gesetzes. Die samaritanische Lesetradition als Textzeugnis der Tora. 1: Das Buch Genesis* (BZAW 339), de Gruyter, Berlin-New York 2004.

Gian Luigi Prato
Via G. Saredo, 43
00173 Roma
gianluigi.prato@fastwebnet.it

J.H. CHARLESWORTH (ed.), *The Unperceived Continuity of Isaiah* (Jewish and Christian texts in contexts and related studies 28), T&T Clark, London 2020, p. XIV-236, cm 24, £ 114,00, ISBN 978-0-567-68424-0.

Ancora uno studio collettivo sull'evoluzione del libro di Isaia dall'VIII al II sec. a.C. e sulla sua ricezione nell'ambito della letteratura giudaica e cristiana nei primi secoli. Quello che probabilmente era uno dei testi più utilizzati e letti nel primo giudaismo (così almeno mostrano la grande quantità di rotoli e frammenti di Isaia ritrovati a Qumran e anche le numerose citazioni presenti nei testi neotestamentari nonché nella letteratura apocrifia vetero e neotestamentaria) non cessa di interrogare gli studiosi sia di matrice ebraica, sia di matrice cristiana. Il volume è specificamente dedicato all'influenza (diretta e indiretta) che il testo di Isaia ha esercitato sui testi ebraici, giudaici e cristiani fino al suo utilizzo nelle liturgie sinagogali e cristiane. Il curatore del libro, James H. Charlesworth, ha una indiscussa competenza nel campo: professore emerito di Nuovo Testamento e Direttore del *Dead Sea Scrolls project* al Princeton Theological Seminary (USA), ha nella sua bibliografia numerose pubblicazioni sul Vangelo di Giovanni e sulla letteratura apocrifia tra I sec. a.C e II sec. d.C. Il libro *The Unperceived Continuity of Isaiah* raccoglie contributi di un seminario di studi svoltosi a Gerusalemme nell'agosto 2015. L'introduzione al libro (a opera del curatore) mostra

come studiosi di vario orientamento e provenienti da diversi contesti culturali si sono confrontati intorno alla domanda se «il testo di Isaia rappresenti il pensiero dall'VIII fino al III sec. a.C., oppure rifletta anche aggiunte e inserzioni che ci traporino oltre il III sec. a.C., avendo eccezionalmente influenzato i Rotoli del Mar Morto, Giovanni il Battista, Gesù, Paolo, gli Evangelisti, e, fino ad oggi, attraverso le liturgie giudaiche e cristiane» (xiii). Questa sarebbe la *Unperceived Continuity* di Isaia. Il testo presenta otto contributi che discutono questa *Continuity*, a questi si aggiungono una *conclusione* e due *appendici*. Arricchiscono il volume un indice dei passi esaminati (biblici ed extrabiblici) e degli autori citati.

Il primo contributo – di J.H. Charlesworth – porta lo stesso titolo dell'intero volume, si tratta di un intervento fondamentale per la tematica, motivo per cui ci si deve soffermare particolarmente. Sin dalle prime righe l'autore afferma che se si considera il libro di Isaia come una «unità» frutto di un solo autore, non si coglie (*unperceive*) il fatto che tale testo ebraico possieda un suo dinamismo, che va ben oltre il confine segnato dal rotolo di 1QIs^a. Ogni tentativo di fissare la forma e i contenuti di tale testo deve tener conto di uno sviluppo e di una fluidità che oltrepassa il I sec. d.C. Tale fluidità è attestata sia nei Rotoli di Qumran sia nella letteratura pseudoepigrafa dell'Antico Testamento (come ad esempio le *Parabole di Enoch* [Enoch, cc. 37–71]) sia negli scritti neotestamentari e nei primissimi scritti cristiani. Solo con la critica storico-letteraria del XIX secolo (Gesenius, 1820; Duhm, 1892) sono state pensate nel libro di Isaia tre partizioni successive 1–39 (Primo Isaia); 40–55 (Secondo Isaia); 56–66 (Terzo Isaia), ascrivibili a tre autori di epoche differenti. Moltissimi studiosi hanno assunto questa tripartizione come punto di partenza, quasi da farla diventare un *a priori* acritico. Lo stesso Charlesworth, pur discutendolo, assume questo schema. Egli parla di «successive edizioni» e «interpolazioni» soprattutto in Is 1–39 (4), e discute l'idea di una «scuola isaiana» (cioè aggiunte di successivi discepoli, 4-5), che può essere assunta solo come idea di continuità teologica (ad esempio come per gli scritti pseudoepigrafati di Paolo). Scandendo le tre parti, Charlesworth ne mostra le differenze storiche e teologiche, ma non tace le inferenze le une con le altre. Soprattutto l'autore mostra come nei frammenti di Qumran (databili dopo il II secolo a.C.) abbiamo alcuni sensibili cambiamenti nei testi (ad esempio: Is 51,5 in cui i pronomi in prima singolare si mutano in terza singolare – supponendo così un salvatore messianico). Le puntuali attestazioni portate da Charlesworth mostrano inequivocabilmente la fluidità del testo isaiano. Sorprende tuttavia come l'autore, trascuri completamente l'idea di una fissazione del testo isaiano in un dato momento storico (egli pone l'aggettivo «canonico» sempre tra virgolette). Naturalmente la questione è dibattuta, ma le ricerche dell'ultimo cinquantennio hanno mostrato come la considerazione della strutturazione dell'intero Libro di Isaia (cc. 1–66), già a partire da 1QIs^a, abbia un forte valore di carattere ermeneutico. In breve fin dalla pubblicazione del commentario di J.D.W. Watts in due volumi (1985-1987), si è guardato al *corpus* isaiano come a un unico libro diviso in due ampie parti (1–33; 34–66). La scelta era posta in aperta alternativa con la tripartizione «classica». Non si trattava di riproporre una lettura in chiave di unicità dell'autore, né si poneva in discussione che il testo di Isaia avesse avuto molti passaggi redazionali che hanno ampliato e anche sviluppato il testo. Ciò

che andava ribadito è che *questo* testo di Isaia, con i suoi 66 capitoli, fu pensato e consegnato dalla tradizione come un libro unico, e come tale è stato letto e commentato per secoli. Nulla in contrario che si potesse indagare sui suoi strati redazionali, e si potessero così proporre – in via ipotetica – anche ricostruzioni diverse del testo, e tuttavia doveva essere chiara la coscienza che tali ricostruzioni non sono il «libro di Isaia». La proposta di Watts di dividere in due sezioni il libro di Isaia, posizionando una cesura dopo Is 33, non era un'idea nuova all'interno della ricerca esegetica. Nel 1964 W.H. Brownlee, con i suoi studi pionieristici sul testo isaiano di 1QIs^a, presentò una suddivisione del libro di Isaia in due parti che dividevano il rotolo di Isaia in due metà. La cesura tra Is 33 e Is 34 ha anzitutto una giustificazione formale: J. Oesch (1979) mostra chiaramente come, per gli scribi di 1QIs^a, la divisione del manoscritto in due parti (Is 1–33 e Is 34–66) fosse così importante, da organizzare la suddivisione strutturale del testo in maniera quasi parallela. Un elemento ancora più evidente mostra come la strutturazione del testo fosse compresa verso la fine del II secolo a.C. Il fenomeno appare al termine della ventisettesima delle 54 colonne del rotolo di 1QIs^a: tre righe vengono lasciate completamente bianche. Gli studi di Brownlee e Oesch ebbero una vasta ricezione e furono sviluppati successivamente da altri esegeti come C.A. Evans (1986), A. Gileadi (1994), e soprattutto M.A. Sweeney (1996). Secondo quest'ultimo la seconda parte del libro (Is 34–66) riprenderebbe temi e motivi della prima parte (1–33) e li porterebbe a compimento. Il recente commentario di A. Mello del 2012, recepisce – primo nel panorama italiano – proprio questo dibattito. Ma nessuna di queste questioni appare nel saggio di Charlesworth. Questa critica non mette in ombra la sua tesi sulla «continuità» di Isaia (31) fin dalla sua ricezione antica, ma afferma un *prima* e un *dopo* del testo nella sua configurazione (dal II sec a.C.) che non deve essere eluso. La più antica ricezione – anche quando presenti delle trasformazioni lessicali in chiave teologica – opera su di uno scritto attestato (e strutturato) dalla tradizione.

Il secondo saggio è affidato a Dan'el Kahn (Haifa) e analizza il concetto di «continuità» nel Primo Isaia (1–39). Egli registra come la prospettiva diacronica di interpretazione di Isaia sia stata integrata (e anche sostituita) da una prospettiva sincronica che vede un testo unitario, la cui composizione può solo considerarsi definitiva in tarda epoca persiana o in epoca ellenistica. Ciò non toglie che possano essere rilevati numerosi «aggiornamenti» (dei quali l'autore dà ragione) segnati dalle epoche storiche che si sono succedute: il regno di Ezechia, la caduta della potenza Assira, il regno di Giosia, fino alla caduta della monarchia, all'esilio e alla ricostruzione in epoca persiana. Gli stessi Secondo e Terzo Isaia avrebbero apposto alcune loro inserzioni distintive.

Il terzo breve saggio, di Shalom M. Paul (Jerusalem), analizza il tema della «continuità» nel Secondo Isaia. Egli non discute l'identità (e l'esistenza) del Deutero-Isaia, ma ne mostra le particolarità stilistiche collegandole alla teologia della creazione (Gen 1). Il saggio successivo – sul Terzo Isaia – è affidato a Jeffrey R. Chadwick (Jerusalem e Brigham-USA). L'autore si pone in una posizione tradizionalista. Il libro di Isaia è frutto di un solo autore (77) con l'eccezione dei cc 36–39! I capitoli 40–66 si sarebbero originati dopo il trauma dell'attacco assiro del 701 a.C. Tali capitoli sono differenti da quelli che li precedono perché diver-

so è l'*audience* del profeta. In essi si prospetta il riscatto (fino a profilare un vaticinio riguardo a Ciro) della piccola comunità di Giuda. In tal senso il così detto Terzo Isaia (cc. 56–66) non è opera di un terzo autore, ma è una terza porzione del medesimo singolo autore. Molti sono i rimandi tra il Primo e il Terzo Isaia, ma soprattutto l'apertura universalistica completa quanto già nei capitoli iniziali di Isaia era affermato, soprattutto in chiave di considerazione del tema della giustizia (cc. 57–66).

Il quinto saggio che indaga l'esegesi e la teologia di Isaia nella sua trasmissione è affidato a Emanuel Tov (Jerusalem). Il contributo parte dall'idea che Isaia abbia influenzato grandemente la trasmissione del testo biblico. Anche qui la prospettiva della ricezione di Isaia oscilla tra posizioni tradizionaliste (un solo autore) e i contributi dell'esegesi storico-critica. Nel suo studio – di notevole spessore – Tov si sofferma però sulla funzione centrale e la diffusione popolare dei testi isaiani nel I sec. a.C. come anche attestano i numerosi *Pesharim* ritrovati a Qumran. Per l'autore è esistito un testo proto-masoretico dell'intero Isaia dal quale sono derivate le versioni antiche, sulle quali poi scribi e copisti si sono esercitati inserendo facilitazioni di lettura e interpretazioni teologiche, che attestano come la teologia di Isaia abbia continuato a lavorare in chiave di «continuità». Un esempio – tra i tanti riportati – è il capitale testo di Is 53,11 con l'aggiunta teologica esplicativa (rispetto al testo masoretico) del termine «luce» nella LXX [*phōs*] e in 1QIs^{a-b-d} [*'wr*]. In conclusione Tov mostra come il testo isaiano si sia evoluto in senso teologico nelle varie tradizioni (e traduzioni) interpretative: «L'esegesi [antica] di Isaia è parte integrante della storia della ricezione di questo libro» (126). Al contributo di Tov, seguono due saggi riguardanti i testi neotestamentari. Dale C. Allison jr (Princeton), analizza l'influsso di Isaia nella restituzione fatta dai Sinottici dei personaggi di Giovanni il Battista e di Gesù stesso. Ne emerge un quadro davvero interessante che mostra come Isaia sia stato in vari modi, espliciti ed impliciti, il sotto-testo per delineare e illuminare la loro missione e il loro messaggio. J.H. Charlesworth offre un secondo saggio riguardo l'influenza di Isaia nella Lettera ai Romani di Paolo e nei Vangeli canonici, con una completa recensione di tutti i passi in cui direttamente e indirettamente si cita Isaia.

L'ultimo saggio, di Mirosław S. Wróbel (Lublin), contestualizza la lettura di Isaia nelle liturgie sinagogali e delle varie confessioni cristiane. L'uso abbondante di brani isaiani in entrambe le tradizioni religiose mostra come il testo isaiano non sia chiuso nel passato e affidato solo alla storia, ma sia ancora vivo nella riflessione credente. Due brevi pagine di conclusione ancora di J.H. Charlesworth chiudono la rassegna dei saggi: benché con varie impostazioni metodologiche, ermeneutiche e teologiche, gli autori hanno tutti mostrato come il libro di Isaia abbia avuto una «espansione» (202) ben oltre i propri confini letterari. Seguono due appendici. La prima è un ulteriore saggio di Albert I. Baumgarten (Bar-Illan), che si chiede perché Isaia sia stato così importante (anche rispetto ad altri profeti) nella visione del primo giudaismo. La chiave sta in Sir 48,24-25, là dove si vede come la sua profezia sia stata di conforto per «gli afflitti di Sion» annunciando il riscatto finale. Questa dimensione ha continuamente sostenuto la fede dei credenti. La seconda appendice di J.H. Charlesworth è una recensione ragionata di tutti i passi in cui compare il concetto di «amore» in Isaia e nella sua scuola.

In sintesi, il libro *The Unperceived Continuity of Isaiah* è nato nel contesto di un colloquio tra varie prospettive di studio. È dunque insito nella sua genesi il fatto che esso non tenti di offrire prospettive di sintesi unitarie. Esso prospetta, con più voci e più visioni, come i testi di Isaia abbiano offerto in più maniere orizzonti di senso per cui la «continuità» di Isaia viene da più parti mostrata. Rimane un interrogativo metodologico: sia all'inizio sia alla fine del libro viene data come certa la tripartizione di Primo/Secondo/Terzo Isaia, postulando dietro queste tre espressioni la presenza di tre autori (vedi *Conclusion*, 203) diversi. Ora, proprio il principio di «continuità» – che dall'inizio alla fine il libro di Charlesworth difende – sembra richiedere che questo schema possa essere superato, non tanto in favore di tesi tradizionaliste, ma in una prospettiva che veda il testo di Isaia come un corpo redazionale che – a partire dal profeta dell'VIII secolo – si è via via formato attraverso numerosi passaggi storici, riletture e riscritture, e che ha trovato una sua strutturazione significativa nel III/II sec. a.C. divenendo così il «libro di Isaia».

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

D. GARRIBBA – M. VITELLI (edd.), *Le città del cristianesimo antico. Vol. 1: La Galilea e Gerusalemme* (Sponde 3), Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2019, p. 219, cm 22, € 20,00, ISBN 978-88-6124-788-8.

Il volume curato da Dario Garribba e Marco Vitelli, intitolato «Le città del cristianesimo antico. La Galilea e Gerusalemme», raccoglie gli interventi del primo e del secondo ciclo di incontri, dedicati rispettivamente alla Galilea e a Gerusalemme, nel quadro di un progetto pluriennale che ha l'obiettivo di presentare anche altre realtà urbane e/o regionali (Antiochia, Efeso, Corinto, Pozzuoli e la Campania, Roma, Alessandria) importanti per la storia cristiana antica. Il fine di questo lavoro è far luce sull'interazione tra i vari fattori sociali, politici, culturali, ambientali e la formazione delle prime comunità cristiane. Il presente volume contiene nove contributi, i primi sei dedicati alla Galilea e gli ultimi tre a Gerusalemme. Si può così fin d'ora notare una certa sproporzione quantitativa tra il materiale dedicato alla Galilea (da p. 11 a p. 143) e quello dedicato a Gerusalemme (da p. 145 a p. 199). Cominciamo da una breve descrizione dei saggi dedicati alla Galilea.

Il contributo di Dario Garribba, dedicato alla Galilea tra il I sec. a.C. e il I sec. d. C., mette in questione il radicato pregiudizio storico secondo cui la Galilea sarebbe terra marginale, caratterizzata da un giudaismo minore e spurio. Tale visione emerge da una eccessiva importanza attribuita alla notizia riferita da Flavio Giuseppe di una vittoria di Aristobulo I Filelleno contro gli Iturei (104-103 a.C.)

a cui sarebbero seguite conversioni forzate al giudaismo. In realtà i progressi nella ricerca archeologica mostrano che in Galilea vi fu un periodo di forte crescita demografica e commerciale durante tutta l'epoca asmonea. Tale crescita è stata provocata prevalentemente da un intenso flusso di immigrati dalla Giudea, con un forte legame con il tempio e le autorità di Gerusalemme.

Emerge quindi la particolare importanza dell'archeologia per approfondire il quadro storico della Galilea. Il contributo di Francesco Testaferri riporta le più recenti conclusioni offerte da studi conseguenti a campagne di scavi. Zvi Gal (1992) non ritrovando ceramiche o prodotti del VII sec. a. C. mette in dubbio che dopo la deportazione assira sia rimasta una popolazione meticciosa in Galilea. Reed (2000) evidenzia che non vi sono prove di una continuità di occupazione della Galilea dopo la deportazione assira e che solo con l'avvento degli Asmonei vi è una chiara testimonianza di un'occupazione massiccia del territorio. Inoltre il ritrovamento di *mikwaot* e *kokhim* e l'assenza di ossa di maiale mostrano con evidenza l'osservanza delle regole di purità rituale e di sepoltura proprie della Giudea. Chancey (2002) smonta così il mito della Galilea pagana al tempo di Gesù: l'espressione «Galilea delle genti» deve essere ricondotta al fatto che attorno alla Galilea vi sono città pagane con cui vi è una stretta e continua comunicazione. Sulla stessa linea Leibner (2009) e Root (2014) che mostrano come l'aumento di popolazione in epoca asmonea sia dovuto a una notevole azione di colonizzazione da parte di immigrati provenienti dalla Giudea. In conclusione secondo Testaferri bisogna rivalutare la visione della Galilea e quindi del Gesù storico lungo tre direttrici: 1. una visione d'insieme della Galilea non suddita di un'eccessiva discontinuità con la Giudea. 2. una visione dell'insegnamento di Gesù in Galilea come espressione della genuina fede ebraica e non come deviazione critico-prophetica di gruppi marginali; 3. un superamento delle troppo facili dialettiche ellenizzazione/paganesimo e culto del tempio/religiosità popolare.

Paolo Cimadomo si concentra sulla Decapoli, terra sulla quale vi è anzitutto una difficoltà di identificazione esatta dei confini. Il termine Decapoli nasce con Pompeo che rende alcune città greche libere e autonome dai sovrani locali nel 64 a.C. L'obiettivo è di grecizzare maggiormente queste città e renderle così più assimilabili al *mainstream* proprio della globalizzazione ellenistico-romana. Nella *Naturalis Historia* Plinio il Vecchio parla della Decapoli come parte della Siria, adiacente alla Galilea, definita *a numero oppidorum*, ma sul numero e sull'elenco non c'è accordo tra gli autori antichi. Rimane aperta la questione se la Decapoli abbia avuto un ruolo di confederazione politica o sia semplicemente rimasta come una denominazione geografico-culturale. Queste città si sono sviluppate prevalentemente attorno a un tempio, che assumeva una notevole centralità, come si vede ad esempio nella città di Hippos, con riferimenti a divinità greche. In particolare si diffonde il culto di Zeus, come *interpretaetio greca* della divinità semitica, e di Eracle/Melqart. I nomi semitici delle città vengono grecizzati e spesso si ricorre a un fondatore greco.

Giorgio Jossa mette in discussione il mito di una Galilea rivoluzionaria, che si appoggia su un'affermazione di Flavio Giuseppe nella *Guerra Giudaica* (3,42). In realtà la Galilea non sembra avere grossi problemi politici con i romani al tempo di Gesù. Essa infatti fino al 44 d.C. non è provincia romana e i romani, con le

loro truppe, non sono presenti nei suoi villaggi e nelle sue città, per cui, ad esempio, il famoso centurione dei vangeli (Mt 8,5-13 // Lc 7,1-10) potrebbe essere in realtà un funzionario di Erode Antipa. È quindi probabile che i romani in Galilea non siano necessariamente visti come invasori. A riprova di ciò si può citare il fatto che Tiberiade e Sefforis non parteciperanno mai alla rivolta antiromana. Bisogna mettere in discussione anche la teoria, basata su un'affermazione di Flavio Giuseppe (*Ant.* 18,4ss), secondo cui Giuda il Galileo abbia fondato una «quarta filosofia» che costituisca un movimento unitario, di provenienza galilaeica, identificabile poi con gli zeloti attivi nella guerra contro i romani nel 66-70 d.C. Giuda il Galileo infatti fu attivo soprattutto in Giudea a partire dalla sottomissione della Giudea alla provincia romana, sotto il prefetto Coponio (6 d.C.), e non si può dedurre dalla sua provenienza che il movimento a cui egli ha dato vita fosse di matrice prevalentemente galilaeica. Inoltre non vi sono prove di un collegamento tra Giuda il Galileo o i suoi nipoti (parte del gruppo dei sicari) e il movimento zelota. Dati questi elementi, risulta più improbabile pensare a Gesù come a un rivoluzionario.

Lo studio di Marco Vitelli si concentra sulla sociologia religiosa della Galilea. Dal punto di vista del grado di ellenizzazione egli distingue tra alta Galilea e bassa Galilea, perché quest'ultima è più urbanizzata e dunque più ellenizzata. All'interno della bassa Galilea bisogna poi distinguere tra l'area del lago di Tiberiade, più urbanizzata e l'entroterra, con una certa tensione tra i due contesti antropici. Infine si deve distinguere, nell'ambiente urbano, tra classi elevate più ellenizzate e classi meno abbienti, tendenzialmente ostili all'ellenismo e conservatrici. Dei gruppi religiosi giudaici non sono presenti in Galilea i sadducei e gli esseni. V'è qualche traccia del movimento enochico, anche se non è nota la conformazione sociale di questo movimento. L'autore sostiene in modo netto, con prove tratte da Flavio Giuseppe e dall'archeologia, la presenza in Galilea di farisei, come missionari provenienti dalla Giudea e nega la presenza di un movimento zelota in Galilea al tempo di Gesù. A parte qualche carismatico, come Hanina ben Dosa, di cui però vi sono solo testimonianze tardive nel talmud *Babli*, emerge il dubbio che vi fosse un vero e proprio giudaismo carismatico in Galilea. La Galilea pur essendo fedele al tempio e al sacerdozio, per la sua posizione geografica, incentra la sua spiritualità maggiormente sulla legge e sul culto sinagogale. Essa, attorniata da città pagane, ed esposta al rischio di contaminazione culturali, si rifugia in una spiritualità sensibile nel difendere l'identità religiosa nazionale.

Il contributo di Claudio Gianotto analizza la presenza della prima comunità cristiana in Galilea. Egli condivide l'opinione di Theissen, secondo cui oltre alla fonte Q, anche le tradizioni di racconti di miracolo sarebbero di origine galilaeica, con un movimento di predicatori itineranti che si è potuto mantenere grazie a simpatizzanti sedentari (la casa di Simone, la casa di Marta e Maria, gli appoggi finanziari, cf. Lc 8,2). Questi nuclei divengono piccole comunità locali, piuttosto conservatori dal punto di vista culturale e religioso. Altre testimonianze della presenza di cristiani in Galilea nel I secolo vengono da alcuni episodi contenuti nelle fonti rabbiniche. Sembrerebbe che vi sia in Galilea una presenza sporadica e occasionale di unità familiari piccole o singoli personaggi, senza una particolare struttura organizzativa ma ancora integrate nella più ampia società giudaica.

Ci concentriamo ora sugli ultimi tre contributi del volume, che hanno per oggetto Gerusalemme. Quello di Dario Garribba analizza la situazione politica e i gruppi dirigenti nella Gerusalemme del I secolo. Egli si concentra soprattutto sulla situazione seguente alla deposizione di Archelao, avvenuta nel 6 d.C. Rinunciando alla mediazione politica di un re-cliente i romani stringono patti direttamente con le forze sociali e politiche in campo, attraverso la scelta di un sommo sacerdote da una famiglia nuova, Anano, primo di una serie di sette sommi sacerdoti. Così negli anni 6-41 il sommo sacerdote acquisisce un'importanza politica che resterà ineguagliata negli anni successivi, come diretto interlocutore dei romani, in uno spirito di collaborazione tra leadership giudaica e potere romano. Il tentativo di collaborazione ha funzionato finché l'aristocrazia gerosolimitana è stata in grado di garantire la mediazione politica tra la popolazione e i romani.

Il contributo di Ettore Franco descrive le trasformazioni urbanistiche di Gerusalemme da Erode il Grande a Ponzio Pilato. Oltre alla descrizione delle più famose opere di Erode, come il palazzo, la fortezza Antonia e il Secondo Tempio, l'articolo si concentra su ulteriori opere emerse più di recente, come il rifacimento della rete stradale di Gerusalemme o la creazione di cisterne pubbliche e acquedotti e sull'analisi demografica della città, alla luce dei ritrovamenti riguardanti case private. Risulta in particolare che nella città bassa vi fosse una particolare presenza di giudei immigrati di lingua greca, mentre nella città alta di Gerusalemme la presenza di abitazioni private di lusso sembra poter corrispondere alle esigenze dell'élite sadducea di Gerusalemme.

L'ultimo contributo, di Giorgio Jossa, è dedicato alla prima comunità cristiana di Gerusalemme. Egli intende in modo originale il termine «ebrei» in At 6,1: con esso Luca farebbe riferimento non genericamente a giudei di lingua aramaica, ma a un gruppo definibile etnicamente e religiosamente, rigidamente osservante, all'interno della prima comunità. Gli ellenisti d'altra parte non sarebbero un gruppo aggiuntosi dopo gli apostoli e formato da tutti i discepoli di lingua greca della comunità; piuttosto si tratterebbe di un gruppo di cui fanno parte anche alcuni discepoli gerosolimitani del Gesù storico, che matura posizioni cristologicamente avanzate sul figlio dell'uomo e un atteggiamento più critico sul tempio e la Legge. Questo è il gruppo che starebbe alla base del primo racconto pasquale e anche della fonte Q, secondo Jossa. Con la dispersione degli ellenisti da Gerusalemme, la comunità di Gerusalemme, capitanata da Giacomo, avrebbe assunto un orientamento più ortodosso, fatto di attaccamento alla tradizione mosaica e di prudenza nella missione ai gentili.

I saggi raccolti in questo volume costituiscono un serio aggiornamento per lo studioso del Nuovo Testamento e lo aiutano a rileggere criticamente alcuni luoghi comuni dell'esegesi e storia biblica, come quelli della Galilea terra prevalentemente pagana o fucina di movimenti rivoluzionari. Inoltre lo sforzo di una reinterpretazione equilibrata delle fonti letterarie antiche (come le opere di Flavio Giuseppe) e il ricorso ai più recenti dati scientifici provenienti dall'indagine archeologica offrono nuove angolature per comprendere i diversi contesti sociali e culturali della Galilea e della città di Gerusalemme nel I sec. Una certa sproporzione tra le due parti, quella dedicata alla Galilea e quella incentrata su Geru-

salemme, e certe forse inevitabili ripetizioni tra un contributo e l'altro non tolgono valore a un volume che offre un ottimo scavo storico, con conseguenze importanti sul Gesù storico e sulla prima comunità cristiana, meritevoli di approfondimento e ulteriore verifica.

Davide Arcangeli
 Parr. San Michele Arcangelo
 Piazza S. Balacca, 7
 47822 Santarcangelo (RN)
 dadarca@gmail.com

F. FILANNINO, *La fine di Satana. Gli esorcismi nel Vangelo di Marco* (RivB Suppl. 67), EDB, Bologna 2020, p. 286, cm 24, € 36,00, ISBN 978-88-10-30257-6.

Nel lavoro l'A. si propone di studiare l'attività esorcistica di Gesù, che sebbene attestata all'unanimità dalla tradizione sinottica, è particolarmente rimarcata nel vangelo di Marco (13-14). Dopo un'introduzione in cui sono presentati i vari indirizzi della ricerca in questione, l'A. presenta il suo: l'analisi sincronica sia di tipo intratestuale che intertestuale.

Nel primo capitolo, «L'uomo nella sinagoga di Cafarnao (Mc 1,21-28)», viene studiata la prima azione pubblica compiuta da Gesù nel vangelo di Marco, inserita nella cosiddetta giornata di Cafarnao. L'esorcismo è il grande portale d'ingresso alla missione di Gesù nel secondo vangelo. Il testo è contraddistinto da una narrazione paratattica. Fin dall'introduzione l'autore stabilisce una netta antitesi tra la figura di Gesù e quella degli scribi. Questa contrapposizione diventa programmatica per il resto della narrazione. Il personaggio che entra in scena è un uomo posseduto da uno «spirito impuro», espressione che equivale a *daimonion*. Il termine impuro nel linguaggio biblico indica tutto ciò che da un punto di vista fisico, culturale e morale separa da Dio, impedendo di entrare in relazione con lui. L'espressione «nello spirito impuro» sottintende una certa confusione tra i due esseri: l'uomo e lo spirito impuro. Le parole infatti non sono proferite dall'uomo ma dallo spirito che lo possiede. Il demone ha un effetto alienante sull'uomo che appare svuotato di qualsiasi tratto della sua personalità. Nella cacciata del demone Gesù non pronuncia formule magiche o incantesimi né segue rituali ancestrali, ma gli ordina di uscire con una semplice parola. L'ingiunzione al silenzio, che è un tipico tratto della narrazione marciiana, affinché non venga rivelata l'identità di Gesù, non è presente in altra letteratura antica. Secondo la cristologia marciiana non è ancora il tempo di una rivelazione esplicita dell'identità di Gesù, che sarà possibile solo sotto la croce. Con l'abbandono del demone a causa della parola di Gesù finisce la situazione di ibridismo in cui l'indemoniato precedentemente veniva a trovarsi. L'autorità attribuita a Gesù non sarebbe una qualità dell'insegnamento di Gesù, ma un carattere del suo potere esorcistico. In Marco gli esorcismi sono il segno più evidente della fine del regno di Satana e dell'irrompere del regno di Dio nella storia. Nel racconto dell'esor-

cismo si possono scorgere tracce di quella che è stata definita «escatologia apocalittica», secondo la quale il mondo presente è stato assoggettato alle forze del male che saranno sconfitte e distrutte da un intervento liberatore di Dio nel tempo finale (31-57).

Nel secondo capitolo dal titolo «La “legione” nella regione dei geraseni (Mc 5,1-20)», per l’A. il contesto orienta il lettore a comprendere il racconto nell’orizzonte apocalittico della lotta cosmica tra Gesù e le potenze demoniache, tra la signoria di Dio che si è approssimata (Mc 1,15) e il regno di Satana che volge ormai al termine (Mc 3,26). L’indemoniato è descritto come colui la cui vita è completamente dominata dalla potenza diabolica. Le parole del demonio risultano incongruenti. Come può scongiurare in nome di Dio colui che ha appena dichiarato Figlio di Dio? Inoltre negli esorcismi antichi era di solito l’esorcista a scongiurare il demonio affinché abbandonasse la persona da lui posseduta e non il contrario. Questa duplice ironia, con la quale l’autore marciiano caratterizza le parole del demonio, intende ribadire la subordinazione e l’inadeguatezza dello spirito impuro di fronte a Gesù. Nel cacciare i demoni quest’ultimo non ricorre a nessuna formula o rituale esorcistico, bensì pronuncia una semplice parola imperativa. La richiesta del nome da parte dell’esorcista è un motivo che ritroviamo non di rado nella letteratura antica. Il trasferimento degli spiriti impuri da un uomo a un’altra realtà, come in questo caso i porci, è definito in termini tecnici *epipompē*. La destinazione del mare è nella letteratura antica vista come il luogo del caos e della morte. Messi al corrente dell’avvenimento, gli abitanti della regione iniziano a supplicare Gesù di allontanarsi dal loro territorio. Forse la sua opera è stata interpretata come azione di potenze diaboliche? O è forse per motivi economici? La richiesta va compresa in relazione al loro senso di timore: la sola presenza di Gesù, alla luce di ciò che egli è stato in grado di fare, è per loro causa di terrore. Perché Gesù rifiuta di accogliere l’ex indemoniato tra il suo gruppo? Il racconto non lo esplicita. L’unica ragione è da intravedere nelle parole di Gesù. Egli non permette all’uomo di seguirlo perché intende affidargli un compito di annuncio nell’ambito della sua regione. Pur non rinnegando il contributo di questo racconto per la cristologia, è da ritenersi che l’accento risieda nell’escatologia apocalittica. L’uomo vive emarginato da ogni legame sociale, in un mondo dominato dall’impurità e dalle forze del male e della morte. Quest’uomo che manifesta un grande bisogno di salvezza, è liberato dalla forza del maligno. L’incursione di Gesù in terra gerasena costituisce solo una preparazione e un’anticipazione alla sua più ampia missione in terra gentile.

Nel capitolo terzo, «La figlia della donna siro-fenicia (Mc 7,24-30)», l’A. nota che sono assenti diversi elementi che di solito contraddistinguono gli altri esorcismi: il demonio non appare mai in scena e soprattutto in confronto diretto con Gesù, per cui l’esorcismo è compiuto a distanza. Pertanto non è descritta nessuna reazione dello spirito impuro suscitata dalla sua presenza. Inoltre non è riportato nessun comando esorcistico da parte di Gesù. L’uscita del demonio è costatata soltanto dalla donna. Secondo alcuni sarebbe proprio l’incontro con la siro-fenicia a far mutare prospettiva a Gesù sulla sua missione, secondo altri invece Gesù fin dall’inizio è aperto all’estensione del Regno ai gentili e la sua risposta provocatoria intende suscitare nella sua interlocutrice una reazione di fede. Nel pen-

siero di Gesù i giudei mantengono la loro precedenza come destinatari della salvezza finale di Dio. Il racconto è soltanto una cornice del dialogo tra Gesù e la siro-fenicia, il quale ha una grande funzione nella strategia narrativa e teologica del primo vangelo canonico.

Nel quarto capitolo, «Il ragazzo posseduto da uno spirito muto e sordo (Mc 9,14-29)», Filannino nota come la pericope possieda elementi assenti negli altri racconti di esorcismo: la menzione del fallimento da parte dei discepoli, il lamento di Gesù sull'incredulità della generazione contemporanea, il lungo dialogo tra Gesù e il padre del ragazzo, l'insolita conclusione con un insegnamento di Gesù sulla preghiera. Nel racconto sono presenti anche dei «doppioni»: due descrizioni dei sintomi del posseduto, due riferimenti alla sua condizione, due identificazioni differenti dello spirito impuro, due reazioni del demonio di fronte a Gesù. Il padre enumera con dovizia di particolari i sintomi degli attacchi del demonio: provoca convulsioni durante le quali il ragazzo schiuma, digrigna i denti e si irrigidisce. La maggioranza degli studiosi, sulla base di questi sintomi, diagnostica una forma di epilessia. Alcuni ritengono che la richiesta avanzata dall'uomo ai discepoli sia un segno della sua mancanza di fede, perché piuttosto di affidarsi a Gesù egli si sarebbe fidato di semplici uomini. Questo sarebbe il motivo dell'invettiva da parte di Gesù sulla generazione incredula. L'A. non condivide questa posizione ma si chiede perché i discepoli abbiano fallito. Tuttavia l'appellativo di generazione incredula non è diretto soltanto ai discepoli, ma a tutta la folla, compresi il padre e gli scribi. L'affermazione per cui tutto è possibile a chi crede significa che lo è in forza della fede, non ponendo limiti all'azione divina. Sembra che queste parole siano rivolte al padre del ragazzo perché superi il suo dubbio sulla potenza di Gesù. Tale intervento suscita subito la reazione del genitore la cui supplica è considerata il *climax* della pericope. Le sue parole non contengono una contraddizione, ma un paradosso, con cui riconosce che la fede non è un possesso acquisito una volta per sempre, ma un dono da invocare continuamente. Il racconto dell'esorcismo vero e proprio corrisponde a quello di Mc 1,21-28 e a quello di Mc 9,25. Il racconto non sfocia nell'acclamazione della folla, ma nella sua stupefazione. Non è Gesù a fallire, ma la folla. La replica di Gesù confermerà che la causa del loro fallimento è da ricercare nella mancanza di fede. Marco propone il padre del ragazzo, con il suo percorso dall'incredulità alla fede, come modello per i suoi discepoli e per i suoi lettori. Anche questo racconto rivela due polarità teologiche: la cristologia e il discepolato. La teologia è quella dell'escatologia apocalittica, secondo cui la venuta del regno si manifesta nella missione di Gesù che segna la fine delle forze malvagie sugli uomini e sul mondo.

Nella seconda parte dello studio «Chiavi interpretative degli esorcismi», l'A. cerca di individuare quei passi che possono illuminare le narrazioni sugli esorcismi gesuani nel vangelo di Marco. Il primo capitolo è dedicato allo studio del racconto di «Gesù tentato da Satana nel deserto (Mc 1,12-13)». La pericope si rivela molto diversa dalle altre due versioni parallele di Matteo e Luca, soprattutto per la sua sinteticità. Attraverso la menzione dello Spirito che spinge Gesù nel deserto, il narratore intende attribuire una qualità messianico-escatologica all'evento delle tentazioni. A differenza dei paralleli, Marco presenta un confronto più severo tra Gesù e Satana perché esso si protrae per tutto il tempo dei qua-

ranta giorni. Sembra che questa presentazione sia programmatica di tutto il vangelo, nel quale avviene questo confronto ostile tra Gesù e Satana. La convivenza di Gesù con le fiere, più che ricalcare alcune tematiche attestate negli apocrifi giudaici, rimanda al passo di Is 11,6-8 secondo cui la convivenza tra le bestie e l'uomo si sarebbe realizzata con l'arrivo del tempo messianico-escatologico. Per quanto riguarda la notizia per cui gli angeli servono Gesù, in alcuni testi il servizio e la protezione degli angeli sono promessi al giusto (Sal 90,11-13^{LXX}; *Test. Neof.* 8,4), mettendo in rilievo la condizione vittoriosa di Gesù in quanto accompagnato dallo Spirito santo. Il contrasto con Satana, richiama la lotta escatologica nella quale Dio finalmente avrebbe posto fine al dominio delle potenze del male. Il racconto delle tentazioni, appartenendo alla sezione introduttiva, intende fornire al lettore chiavi interpretative per la comprensione della narrazione successiva.

Nel secondo capitolo, «La fine del regno di Satana (Mc 3,22-30)», l'A. nota come il brano sia costruito a sandwich. Il testo centrale è quello che contiene l'accusa di Gesù di essere un emissario di Beelzebul, cioè i suoi avversari associano il suo operato a pratiche magiche e divinatorie che nell'AT erano punite con la morte. L'accusa di cacciare i demoni ad opera di Beelzebul viene da Gesù contraddetta per la sua illogicità. La fine del dominio satanico non è dovuta a una divisione interna alla realtà demoniaca, ma all'intervento di un avversario di Satana che si dimostra più forte di lui. L'accusa di bestemmia, cioè di un attacco diretto o indiretto all'onore e ai poteri di Dio, non è l'accusa di un peccato. La bestemmia contro lo Spirito santo ha un valore cristologico. Di essa si rende colpevole chi si oppone all'opera di Gesù che agisce nello Spirito. In questa bestemmia cadono gli scribi e coloro che confondono la forza demoniaca con la potenza dello Spirito santo, e l'azione salvifica che Dio sta realizzando in Gesù con un'opera satanica. In questo testo è maggiormente messa in risalto l'escatologia apocalittica in cui si parla di un conflitto tra regni, per cui la Signoria di Dio risulta vincitrice tramite l'opera messianica di Gesù.

Nel terzo capitolo, «Un esorcista impreveduto (Mc 9,38-40)», l'A. osserva che nel testo tanto l'intervento di Giovanni quanto la risposta di Gesù possono essere compresi solo alla luce delle conclusioni che quest'ultimo ha tirato alla fine dell'episodio del ragazzo posseduto da un spirito muto e sordo. La letteratura antica contempla casi di esorcisti che cacciano i demoni in nome di qualche divinità. Tale capacità non dipende dall'appartenenza a un gruppo, ma da quell'atteggiamento di fede orante di cui il padre del ragazzo è stato un modello. Anche chi non appartiene formalmente al gruppo più ristretto dei suoi seguaci può aderire a Gesù e portare avanti la diffusione del messaggio salvifico del Regno di Dio.

Nella parte finale, «Una "sintesi" della teologia marciiana», l'A. conclude che Gesù caccia i demoni non in virtù di una connivenza con il mondo demoniaco, ma in forza della stretta relazione con Dio. Li caccia non perché ricorre a tecniche sofisticate, ma per la potenza della sua parola e in quanto coadiuvato dallo Spirito. Gesù ingiunge ai demoni il segreto messianico perché essi conoscono la sua vera identità, che non può essere capita se non a partire dalla sua morte e risurrezione. Gli esorcismi sono il segno più evidente dell'irruzione del Regno. Il

mondo e gli uomini sono presentati come dominati dalle forze del male la cui liberazione la speranza biblico-giudaica attendeva per gli ultimi tempi. Queste attese trovano realizzazione nell'oggi di Gesù.

Filannino dimostra con questo lavoro capacità di analisi portata avanti con maestria, minuziosità e acutezza nelle soluzioni esegetiche, tuttavia il lettore alla fine di questo percorso puntuale, ma anche impegnativo, si dovrà per forza chiedere: che cosa si può trarre dagli esorcismi di Gesù, se essi ormai sono quasi scomparsi dalla scena ecclesiale? Se tanto materiale è stato occupato da queste scene e se per il vangelo di Marco esse sono così importanti, come tradurre oggi il significato dell'azione esorcistica di Gesù? In altre parole, che senso ha leggere in un contesto ecclesiale la scena di un esorcismo? Quali significati trarre? Altrimenti il lavoro sui testi risulta di tipo archeologico e il messaggio relegato a un passato che non ha più alcuna incisività nel presente.

Santi Grasso
Via del Seminario, 13
34170 Gorizia
santi.grasso61@gmail.com

R.J. CASSIDY, *A Roman Commentary on St. Paul's Letter to the Philippians*, Herder & Herder, New York 2020, p. VIII-219, cm 23, € 42,00, ISBN 978-0-8245-0163-1.

La lettera ai Filippesi continua a suscitare grande interesse tra gli studiosi. In particolare, diversi sono i contributi e le monografie che si soffermano maggiormente sul contesto socio-politico nel quale vivono i credenti. Da ultimo, il volume di Richard J. Cassidy edito dalla Herder & Herder di New York dal titolo *A Roman Commentary on St. Paul's Letter to the Philippians*.

La prima parte del titolo (*A Roman Commentary*) qualifica e caratterizza in termini piuttosto inediti il commento dell'A., mostrandoci immediatamente quanto il *background* romano di Filippi sia decisivo in vista dell'interpretazione della missiva: sia l'Apostolo sia i filippesi hanno a che fare con Roma. Non solo, ma entrambi si trovano in una situazione di estrema difficoltà: il primo è in catene e si trova nella capitale dell'impero nella quale la propaganda ricorda che l'imperatore Nerone è «signore» e «salvatore» mentre per l'Apostolo Gesù è l'unico «Signore» (p. 1); i secondi, invece, risiedono nella celebre *Colonia Iulia Augusta Philippensis*, immersi anch'essi in un contesto pienamente romanizzato/latinizzato, in gran parte in possesso della cittadinanza romana, ad eccezione degli schiavi, sotto scacco da parte delle autorità civili locali.

In merito alla prigionia dell'Apostolo, l'A. si era già espresso nel suo *Paul in Chains: Roman Imprisonment and the Letters of St. Paul*, New York 2001, soffermandosi sulle concrete condizioni nelle quali Paolo si trovava. Come l'A. ricorda, dopo Roma, Filippi è la città più «romana» che Paolo ha visitato (7), e questo a causa dell'«influenza dei veterani romani e dei loro discendenti» presen-

ti in città (11). In realtà, c'è un altro aspetto della società e della cultura romana che l'A. sottolinea: la schiavitù. In questo contesto, Paolo presenta Gesù come colui che «coscientemente» (1) ha assunto la «forma di schiavo» (cf. Fil 2,7). In un simile ambiente, l'Apostolo avrebbe «sfidato» da una parte il culto imperiale e dall'altro «implicitamente» il «fondamento dell'impero basato sugli schiavi» (1).

Gran parte dell'introduzione (1-44), sulla quale ci soffermeremo principalmente, è dedicata alla presentazione del *background* di Filippi: su 19 paragrafi in cui è suddivisa, ben 12 sono dedicati al contesto romanizzato della colonia e ai due tratti, secondo l'A., caratterizzanti l'impero (la maestà/dignità [*maiestas*] imperiale e la schiavitù). Particolare rilievo è riservato al ruolo e all'importanza che gli imperatori, nello specifico quelli della dinastia Giulio Claudia, rivestivano nelle province, riconosciuti e venerati come divinità, cui spettavano i *tituli* («dio», «signore», «salvatore»), nei riguardi dei quali era rivolto il culto e la *maiestas* («dignità-maestà») dello Stato. Offendere l'effigie dell'imperatore significava disonorare l'impero (3); creare turbamento dell'ordine pubblico rappresentava una sorta di delitto per cui si poteva essere accusati di «lesa maestà» (*maiestas*). Di particolare importanza è il paragrafo dedicato al culto imperiale a Filippi (12-16), sul quale l'A. si sofferma con dovizia di particolari rinviando a diverse fonti (letterarie e archeologiche) per descrivere un simile fenomeno e la sua pervasività: non solo in templi dedicati, ma in ogni edificio (teatri, *gymnasia*, bagni) (15-16) e in diverse circostanze pubbliche (giochi, rappresentazioni, ricorrenze celebrative) veniva conferito onore all'imperatore. I magistrati della città erano deputati anche a far sì che tutti i cittadini venerassero l'imperatore e che nessuno (compresi i cristiani) si sottraesse al suo culto (16).

Paolo sarebbe giunto a Filippi in occasione del suo secondo viaggio missionario. Cassidy confida molto sul valore storico della narrazione lucana di At 16, benché prenda le distanze da coloro che ritengono che Luca, nel tentativo di difendere il movimento cristiano agli occhi dell'impero, presenti Paolo in un atteggiamento di favore nei confronti dello stesso. Come si spiega, allora, il contrasto con i magistrati della città? Una simile presentazione stride con l'intenzione apologetica di cui sopra. Per l'A., invece, Luca presenterebbe intenzionalmente sotto una veste sfavorevole le autorità della città e l'apostolo di Tarso come un «sovversivo dei valori e del sistema imperiale» (20). Non solo, ma in At 16,15.34, Paolo avrebbe mostrato una particolare sensibilità nei confronti degli schiavi, in quanto rientrerebbero per l'A. tra quei battezzati che appartenevano alla famiglia di Lidia e del carceriere della città. Ancora, l'Apostolo mostrerebbe una qualche riserva nei confronti della cittadinanza romana, avendo infatti sottaciuto inizialmente di esserne in possesso. In generale, nel racconto di Atti, Paolo manifesterebbe «il suo rifiuto a collaborare con i magistrati della colonia», in forza del trattamento disonorevole riservatogli da parte di questi ultimi: alla «pubblicità» del disonore i capi della città vogliono rimediare lasciandoli andare «in segreto» (cf. At 16,37) (21). Agli orecchi di un cittadino romano, dunque, per Cassidy, simili atteggiamenti suonano come «di sfida», per cui il Paolo di At 16, sembra più come «un agitatore, un pericolo per l'ordine romano» (21). Questi sono i motivi per i quali l'A. prende le distanze dalla funzione apologetica del racconto lucano: una presentazione della figura dell'apostolo di Tarso di tal fatta sarebbe stata

«controproducente». L'intento lucano, invece, per Cassidy è solo di presentare ciò che è accaduto realmente a Filippi.

In merito alla presenza della comunità credente a Filippi, per l'A. ci sarebbe stata una «rapida crescita» tra il 49 (anno della visita dell'Apostolo) e tra «la metà e la fine degli anni 60» (composizione della lettera) (23), affermazione che Cassidy comprova rinviando alla situazione riflessa nella celebre lettera di Plinio a Traiano (98-117 d.C.), nella quale si accenna alla propagazione del nuovo «culto» o «contagio» tra le diverse classi della società del tempo (23), compresi gli schiavi. Qualcosa di simile, dunque, si sarebbe verificato a Filippi, benché, come riconosce lo stesso A., ci sia uno scarto di quasi 50 anni (27). Queste, per l'A., sono le prove a conferma dell'incremento del numero dei credenti: la presenza degli «episcopi e dei diaconi» (Fil 1,1) (25); l'opposizione da parte dei magistrati (cf. Fil 1,27-30); la scelta di un luogo all'aperto per pregare (cf. At 16,13), oltre alla casa del carceriere e ad altri luoghi, come, ad esempio, piccole costruzioni che consentivano di riunirsi (*leschai*: «sale, luoghi di riparo, camere»). Cassidy ne indica una a Filippi, anche se è parte integrante di un edificio residenziale (II sec. d.C.).

Considerata alla stregua delle associazioni illecite (non riconosciute dall'imperatore), la comunità credente sarebbe stata perseguitata. Riferendosi sempre alle osservazioni di Plinio, per l'A. Paolo non farebbe altro che sfidare il sistema cultico del tempo: «il rifiuto dei cristiani a partecipare al culto ufficiale non poteva essere tollerato» (29). Nonostante i magistrati di Filippi non avessero gli stessi poteri del governatore della Bitinia, avevano tuttavia altre possibilità per contrastare le comunità paoline: ad esempio, «denuncia pubblica»; «confische»; «proibizioni di partecipazione ai giochi e agli agoni teatrali»; «espulsione dalla colonia»; «torture e imprigionamenti per gli schiavi cristiani» (29) e altri. Ora, è possibile che la situazione della chiesa di Filippi ai tempi di Paolo non sia poi così lontana da quella riflessa nella epistola di Plinio, nonostante siamo distanti temporalmente: la comunità credente, infatti, non sembra essere così numerosa e soprattutto non appare aver raggiunto «ogni ordine» della società romana, ma quasi esclusivamente quella degli *humiliores*: commercianti, artigiani, schiavi e liberti. Non si hanno attestazioni di conversioni nelle comunità paoline tra i membri della classe senatoria, almeno nella prima metà del I sec. d.C.

Il resto della trattazione è dedicato alle questioni propriamente introduttorie della Lettera: stesura e datazione, unità della missiva, tipologia epistolare («lettera dalla prigionia»), scopo della stessa (in realtà, al plurale: «intenti di Paolo»), il contenuto dello scritto, incentrato per lo più su Cristo e sulle esortazioni ai filippesi. Il testo è diviso in 16 unità: la suddivisione è tematica, a eccezione della prima unità («Apertura epistolare» 1,1-11: «Destinatario e saluto» 1,1-2; «Ringraziamento» 1,3-11) e dell'ultima («Saluti e benedizione» 4,21-23) che recuperano il canovaccio epistolare.

In merito al luogo della stesura, dopo un'analisi particolareggiata (29-32), l'A. opta per la prigionia romana, piuttosto che a Efeso o a Cesarea. Quanto alla datazione, per Cassidy non è possibile determinare con precisione l'arrivo dell'Apostolo a Roma e la durata della sua detenzione (32). L'A. è a favore dell'unità dello scritto che annovera tra le «lettere di/dalla prigionia» (idea ripresa da Tamez

nel 2017) e le «lettere di opposizione all'impero» (e all'istituto della schiavitù). In realtà, come Cassidy osserva, la critica nei riguardi dell'impero e della schiavitù è indiretta e si nasconderebbe dietro le affermazioni sul dominio di Cristo in Fil 2,9-11 e in 3,20-21 (cf. 35).

Diversi, per l'A., sono gli scopi perseguiti da Paolo nella missiva (38-42): informare i filippesi «della sua situazione»; approfondire il mistero di Cristo (cf. Fil 2,6-11: sfida al culto imperiale e implicitamente al sistema della schiavitù); «rafforzare i credenti di fronte agli avversari»; «promuovere l'unità dei credenti»; esprimere la gratitudine e presentare le proprie considerazioni al dono ricevuto dai filippesi; «manifestare e favorire la gioia». Al centro della «narrazione» (*narrative*) ci sono «le affermazioni su Cristo e le esortazioni ai filippesi in merito alla loro vita in Cristo Gesù». Questi contenuti sono parte integrante di «una coerente narrazione/resoconto storico» (42). Ci sono tutti gli elementi narrativi: trama, trama secondaria; ambientazione (Roma e Filippi); tempo. Le interazioni tra Paolo, i credenti di Filippi e le autorità romane rappresentano «la trama storica della lettera» (43). Diverse le «trame secondarie» (*subplots*): 1. «gli sforzi di Epafrodito nel dare assistenza a Paolo in catene»; 2. «la divisione nella chiesa di Roma all'arrivo di Paolo». Una minoranza (*anti-Paul minority*), infatti, si sarebbe opposta a Paolo e lo avrebbe emarginato, a differenza di una maggioranza che, incoraggiata ad annunciare con forza Cristo Gesù, lo avrebbe accolto.

Il commento alle singole sezioni è essenziale e puntuale. L'A. presenta la sua interpretazione del testo, entrando in dialogo e rispettando le posizioni degli studiosi. Segnaliamo solo qualche refuso: At 1,13 al posto di Fil 1,13 (p. 30) e *charis* invece di *chara* per indicare la «gioia» (p. 41). Il volume è arricchito e corredato da 5 appendici (148-173): 1. la mappa della rotta tra Filippi e Roma (materiale fotografico della celebre via romana di Egnazia; la pianta della città di Filippi); 2. il materiale fotografico delle monete imperiali e della provincia romana; 3. le immagini degli schiavi (su steli funerarie o sarcofagi); 4. le raffigurazioni tardive (IV sec. d.C.) di Paolo come prigioniero; 5. presentazione e ringraziamenti nei confronti di coloro che hanno contribuito materialmente alla realizzazione del volume. La bibliografia è essenziale, aggiornata e internazionale (tedesco, inglese, francese, italiano). Gli indici dei passi biblici citati, degli autori e dei termini più ricorrenti, facilitano la lettura e il lavoro di ricerca.

Siamo certi che il Commentario troverà apprezzamento tra gli studiosi e, nello stesso tempo, contribuirà ad arricchire il dibattito con la mole di informazioni utili alla conoscenza del contesto romanizzato di Filippi, soprattutto in merito al rapporto della comunità credente con l'impero o, più in generale, alla «teologia politica» di Paolo.

Leonardo Giuliano
ISSR «*Fides et ratio*»
Via Vetoio, snc
67100 L'Aquila
donleonardo@libero.it

S. GRASSO, *La fragilità necessaria. Occasione o tentazione, frustrazione o redenzione?*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2020, p. 239, cm 21, € 22,00, ISBN 978-88-922228-0-9.

Ciò che colpisce anzitutto della recente pubblicazione di Santi Grasso è il titolo. L'autore affronta un tema quanto mai attuale, anche se – come precisa nell'introduzione – il testo è stato scritto prima della pandemia (5). Il testo è strutturato in 9 capitoli nei quali la fragilità è colta in azione nei vari scritti della Bibbia. L'autore non ha passato in rassegna tutti i testi della Bibbia, ma ha fatto una scelta, soffermandosi su quelli che ha ritenuto più esemplificativi al riguardo. Nel primo capitolo l'autore legge il racconto della creazione dell'uomo, soffermandosi sulla condizione di fragilità che caratterizzava la condizione umana prelapsarica e immediatamente successiva al compimento del peccato d'origine. Egli evidenzia come, già a partire dal linguaggio impiegato, l'autore del testo sacro segnali la fragilità dell'uomo: impiega infatti il verbo «plasmare» (*yāsar*), utilizzato per descrivere l'attività del vasaio (13). Egli mostra poi come la tentazione dell'uomo si sia configurata come spinta a negare la propria fragilità.

Il secondo capitolo è dedicato al libro dei Salmi, del quale Grasso commenta il 39 e il 90. L'autore considera proprio questi due salmi, che rimarcano in modo particolare la vulnerabilità dell'esistenza umana, per mostrare come anche l'Antico Testamento – parimenti al Nuovo – dando voce al lamento dell'uomo, non scada mai nel pessimismo, perché considera la fragilità come parola «penultima» e come «trampolino di lancio per l'apertura all'Assoluto, quale fondamento ultimo di una realtà frammentaria e incompiuta» (45).

Il capitolo terzo è dedicato al profeta Giona, definito «intransigente, ma fragile» (49); un profeta, che come suggerisce il suo stesso nome, «colomba», è ingenuo (50); che, quasi non sapendo che Dio è presente ovunque, lo fugge (53). Grasso commenta la sua vicenda esaminandone le varie tappe che la caratterizzano. Alla fine chiarisce come la fragilità di Giona si manifesti «nella sua poca duttilità che non è manifestazione di fermezza, di sicurezza, di verità, di fedeltà, di giustizia o di amore» (71). Essa ci mostra un'altra faccia che la vulnerabilità assume: quella di chi, in nome della propria visione del mondo, non accoglie la provocazione divina.

Nel quarto capitolo l'autore rilegge il Qoelet. Subito colpisce l'interpretazione che egli dà del noto adagio «Vanità delle vanità», che, considerando la ricchezza semantica del termine ebraico *hebel*, può benissimo essere tradotto con «fragilità della fragilità» (3). Grasso chiarisce che, senza una corretta chiave ermeneutica, il testo può essere interpretato male, al punto da considerarlo pessimistico (75). Attraverso di esso, invece, si vuole far emergere il carattere fragile dell'umana esistenza, che «elimina e destruttura ogni forma ideologica con cui la si vorrebbe interpretare, ma fallendo e finendo con il non comprenderla» (76). Ciò che alla fine resta è «solo Dio, che è diverso dalle rappresentazioni che gli esseri umani si fanno di lui, perché segnate dalla storia e dalla cultura» (81). Grasso passa in rassegna diverse dimensioni del testo sapienziale. Di particolare interesse risulta quella in cui l'autore del testo sacro critica la «religiosità narcotizzante». Persino

nell'esperienza che cerca la relazione con Dio si corre il rischio di scendere in logiche utilitaristiche che, concependo la religione essenzialmente come «religione del sacrificio imperniata sul rito», rischiano di farne «la proiezione di tutte le visioni umane, tramutandola in una prassi sacrificale che separa la vita dal culto» (95). Il Qoelet va invece nella direzione di portare il fedele a fare dell'ascolto della Parola la pratica religiosa in quanto tale (96-97).

I capitoli successivi si confrontano con il Nuovo Testamento. Il quinto considera la fragilità di Gesù. Grasso mostra come, contrariamente alle attese messianiche, la vicenda di Cristo manifesta che «la debolezza sia il modo stesso in cui egli si rivela» (99). Cifra della sua incarnazione, soprattutto al momento della nascita e della passione, la fragilità è proprio la «strada» (107) che egli sceglie di percorrere. Nell'ultima sezione del capitolo, Grasso considera la preghiera di Gesù al Getsemani. È questo il momento in cui i Vangeli mostrano, in un certo senso, l'*apex* della sua fragilità, come risulta dall'affermazione «La mia anima è triste fino alla morte» (Mt 26,38). Gesù «è pervaso da una dinamica di morte»; si trova in quella che potrebbe essere definita «una fase depressiva acuta» (116). Ciononostante, Gesù si rivolge a Dio, chiamandolo «Padre», che dice come egli lo percepisca vicino, presente in quel momento drammatico. La preghiera trasforma il suo atteggiamento, perché egli desidera ardentemente che si compia non la sua volontà umana, ma quella divina (118). Un atteggiamento diverso da quello dei discepoli, che invece dormono, sopraffatti dai loro sentimenti. Al contrario, attraverso la preghiera, Gesù matura la sua decisione di fare la volontà di Dio, che, come chiarisce Grasso, non è che Gesù muoia, ma che si mantenga fedele al Padre e agli uomini. Il sesto capitolo rilegge la fragilità negli scritti lucani. Grasso fa subito notare che la parola *ptōchoi* in Lc 6,20 può anche essere tradotta con «fragili» (123). A detta dell'autore, non solo tale scelta non è «arbitraria», ma è anche pastoralmente più funzionale perché chiunque può sentirsi compreso all'interno di tale categoria. Essa evita, inoltre, l'inconveniente di fare una lettura moralistica del testo in oggetto. Alla luce dell'interpretazione proposta da Grasso sarebbe infatti possibile chiarire meglio il senso della prima delle beatitudini: «la consapevolezza della propria fragilità è il primo passo per riconoscere a Dio come fondamento della propria esistenza» (129). Gesù non chiede di vivere in una situazione di povertà, quasi sia essa a rendere felici (130). Se li legge Lc 4,16 si può cogliere il senso delle parole di Gesù: ciò che egli propone è la liberazione, «categoria biblica fondamentale» (135) che procede di pari passo con la risurrezione. Ciò però non può avvenire se non a partire dal riconoscimento della propria fragilità, la quale è il primo passo della liberazione. È proprio tale riconoscimento, tuttavia, a crearci difficoltà. Come dimostra l'esempio dei nazaretani i quali, dopo che Gesù ebbe letto il rotolo di Isaia tentarono di ucciderlo, «si accetta la dimensione fluida della religione, ma, quando essa richiede troppa responsabilità e un decisivo cambiamento, allora non si è più d'accordo» (137). Come Grasso spiega bene alla conclusione del capitolo, tale esperienza di cambiamento è possibile solo all'interno della comunità. L'esempio della prime comunità cristiane lo dimostra bene, dal momento che esse altro non erano che comunità di «persone fragili e deboli» (cit. p. 143), costituite per aiutare i membri a creare un «orizzonte comune di lettura della storia e di comprensione e dei pro-

pri e degli altrui drammi e difficoltà» (*ibid.*). Proprio sulla fragilità delle comunità si concentra buona parte del c. 7, dedicato a 1Cor. Ciò che Paolo propone alla comunità dei Corinzi è la sapienza della Croce, «fulcro dell'annuncio cristiano» (156). In essa si mostra la «dinamica divina» come «logica di debolezza» (158). Se la comunità di Corinto comprende al suo interno anche i miseri, infatti, è per volontà di Dio: «La forza della comunità sta non nelle prestazioni umane, ma nell'accoglienza della fede, trampolino di lancio per la manifestazione dell'azione di Dio. [...] Proprio perché formata da persone limitate e povere, la comunità manifesta la forza divina solo grazie all'intervento dello Spirito» (159); Spirito che – come ribadito nella sezione finale del capitolo – si rivela come presenza a un tempo assolutamente gratuita e necessaria nella vita del credente. La Croce si configura perciò come il vero punto di forza della comunità: «iniziatore di una storia su cui si avvita un processo di sapienza, di giustizia, di santificazione e di redenzione, cioè un percorso completo di salvezza» (*ibid.*).

Il settimo capitolo, ricollegandosi a quello immediatamente precedente, si sofferma sul ministero di Paolo, contrassegnato dalla fragilità. Scrive Grasso: «Paolo fa professione del suo statuto di fragilità che riguarda non soltanto la sua personalità umana, ma anche l'esercizio vero e proprio del suo ministero messo a dura prova in situazioni davvero disagiati. Egli rende così la fragilità profilo del suo *identikit* che non va sminuita o nascosta, ma diventa motivo di vanto (182)». È in tal modo che egli mostra la fragilità come «condizione necessaria per la manifestazione dell'azione di Dio nel corso della sua missione» (183). Persino il «rapimento mistico» di Paolo non può configurarsi come motivo di vanto di fronte a essa (185-186).

L'ultimo capitolo è infine dedicato all'Apocalisse. Esso si configura come il libro che fornisce i criteri per leggere la storia, mostrando che «la morte e la risurrezione sono dinamiche intra-storiche o esistenziali» (191). L'autore commenta alcune delle immagini essenziali del libro. In particolare, in riferimento all'apertura del rotolo egli commenta che essa assume «la funzione di descrivere quelle logiche storiche che i credenti devono conoscere per non essere sprovveduti di fronte alla varie situazioni della vita» (200). Il primo sigillo spalanca un'immagine carica di speranza: il cavallo bianco, come indica sia il colore, il fatto che sia mandato «dall'alto», sia il possesso della corona attestano che egli è il simbolo di Cristo che trionfa nella storia. Il secondo, terzo e quarto svelano invece le situazioni storiche che pongono gli uomini nella fragilità: la conflittualità, l'ingiustizia e la morte (200-203). Il quinto manifesta la comunità dei cristiani «che ha un rapporto privilegiato con Dio [...] e il potere di incidere nel territorio nel quale vive» (203). Grasso rimarca molto l'importanza della comunità anche nella conclusione del suo libro. Essa è luogo di salvezza, in cui è possibile prendere coscienza della fragilità ed essere salvati, essendo, nel contempo, strumento di salvezza per gli altri. Una frase, presa dalla fine del libro, credo riassuma efficacemente il significato del suo titolo e l'itinerario che Grasso intende percorrere con i lettori: «La fragilità non è quindi un *optional*, ma è una dimensione strutturante antropologica grazie alla quale la personalità umana evolve, fino a giungere a quella maturità che rende idonei all'ingresso nella vita oltre la vita» (213). Per quel che riguarda il modo in cui è svolta l'indagine, Grasso ci

consegna un lavoro molto valido, che ha il vantaggio di essere accessibile anche a un pubblico meno esperto. La scelta dei testi si rivela precisa e sembra comunicare che scopo dell'autore non è stato di fare un'analisi minuziosa ed esaustiva della «fragilità» nella Scrittura, ma fornire le coordinate essenziali di cui il lettore esperto potrà avvalersi come di una chiave ermeneutica e quello meno esperto per una conoscenza più profonda dei testi biblici. La non eccessiva tecnicità del testo di Grasso non toglie, tuttavia, che esso si presenti scientificamente rigoroso, come si evince dalle note – mai pedanti – sempre puntuali e dalla bibliografia autorevole e aggiornata.

Gianni Carozza
Pianum - Istituto Teologico Abruzzese-Molisano
Via Nicoletto Vernia, 1
66100 Chieti
gcarozza77@gmail.com

M. DE SANTIS, *Il Risorto. Indagine teologica sui racconti evangelici* (CSB 94), EDB, Bologna 2020, p. 226, cm 21, € 21,50, ISBN 978-88-10-41046-2.

In che modo i racconti evangelici della risurrezione di Gesù contribuiscono a strutturare l'identità delle comunità cristiane, le cui radici affondano nell'esperienza religiosa del popolo ebraico? Dal momento che le Scritture di Israele costituiscono «il fulcro della memoria culturale che forma l'identità del popolo eletto» (10), come i racconti sul Risorto completano le Scritture e ne costituiscono il vertice? Questi due interrogativi guidano lo studio di Massimo De Santis, a partire dall'assunto che gli scrittori dei vangeli canonici hanno operato una memoria selettiva di tutto il materiale a loro disposizione, con una finalità che l'autore definisce kerygmatica: «il loro intento è di raccontare la buona notizia della salvezza realizzata da Dio per mezzo di Gesù, Cristo e Figlio di Dio, morto in croce e risuscitato, con l'obiettivo di far maturare la fede dei lettori» (7). Nel suo contributo, l'A. cerca di mostrare come gli evangelisti, attraverso i loro racconti, reinterpretino le vicende passate di Gesù (i testi evangelici) e delle prime comunità cristiane (gli Atti degli Apostoli) nel momento storico in cui le figure dei testimoni oculari cominciano a scomparire, allo scopo di produrre una storia fondatrice di tipo identitario. Si realizza, così, un'operazione di memoria culturale. L'A. avvia questa sua indagine avvalendosi degli studi sulla memoria collettiva e culturale di M. Halbwachs, *La memoria collettiva*, Milano 2001, le cui intuizioni avevano preso avvio dal testo di J. Le Goffe, *Storia e memoria*, Torino 1977, sviluppate ulteriormente da J. Assmann, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Torino 1997 e approfondite anche da C. Di Pasquale, *Antropologia della memoria. Il ricordo come fatto culturale*, Bologna 2018.

L'A. ha organizzato la sua ricerca in due parti. Nella prima, costituita da quattro capitoli, esamina i quattro racconti della risurrezione dei vangeli canonici-

ci focalizzando l'attenzione sul loro impianto teologico. La prospettiva assunta non è quella di un'esegesi dettagliata di tipo storico-critico né quella delle potenzialità semantiche dei brani, quanto far risaltare le tecniche narrative grazie alle quali cogliere la concezione teologica di ciascun racconto. L'intenzione, in questa disamina, è di porre l'accento sull'orizzonte entro il quale «le diverse comunità cristiane maturavano la riflessione sulla loro identità e sul loro ruolo all'interno dell'ecumene imperiale romano» (10). La prima parte del libro, pertanto, privilegia l'approccio sincronico ai testi, appoggiandosi sulle acquisizioni di D. Marguerat, «Quando la risurrezione diviene la chiave di lettura della storia», in Id., *Lo storico di Dio. Luca e gli Atti degli Apostoli*, Torino 2019, 89-107 e, dal punto di vista metodologico, sulle strategie tipiche del *topos* letterario dell'agnizione approfondite da P. Boitani, *Riconoscere è un dio. Scene e temi del riconoscimento nella letteratura*, Torino 2014 e G. Marconi, *Le strategie del riconoscimento nel vangelo di Giovanni. Percorsi di un topos letterario*, Roma 2018.

La seconda parte, strutturata in tre capitoli, intraprende un percorso diacronico, allo scopo di «verificare la consistenza delle tradizioni ecclesiali previe alla stesura degli attuali racconti evangelici» (10). In particolare, l'A. indaga la tradizione dei racconti circa la scoperta della tomba vuota e quelli sugli incontri tra il Risorto e i discepoli, per interrogarsi sulla storicità dell'evento della risurrezione. In questo caso l'autore assume le valutazioni di J.D.G. Dunn, *Gli albori del cristianesimo. 1/3: La memoria di Gesù. L'acme della missione di Gesù*, Brescia 2007, 884-920.

Il racconto della scoperta della tomba vuota nel racconto di Mc 16,1-6 (c. I) ha la funzione di esaltare «la potenza profetica della parola di Gesù che si realizza con certezza e focalizza il testo sulla "proclamazione" che avviene all'interno del sepolcro» (18). L'evangelista, quindi, richiama il lettore alla dimensione originaria della fede, ossia l'ascolto e l'accoglienza di un annuncio. L'arresto brusco della narrazione, infatti, costringe il lettore a rileggere l'intero racconto su Gesù, Cristo, Figlio di Dio (Mc 1,1) per riconoscerne la risurrezione negli episodi della sua vicenda terrena. Ne consegue che «la "buona notizia" trasmessa dall'attività apostolica non è semplicemente un messaggio da comunicare bensì un'esperienza che si radica negli eventi narrati e che trasforma la vita degli attori come quella dei narratori della buona notizia» (33). Il vangelo, per la comunità credente, è «un'energia divina che agisce nel corpo degli evangelizzatori così come si è mostrato nel corpo del crocifisso» (33).

Prendendo in esame gli episodi della risurrezione nel vangelo secondo Matteo (c. II), l'A. rileva come essi accentuino la rivelazione della figliolanza divina di Gesù, manifestatasi nei gesti e nelle parole del Gesù terreno. Nell'evento della risurrezione, Gesù attesta che Dio è il «Dio-con-noi» per sempre. Poiché Matteo racconta la morte e la risurrezione di Gesù con eventi associati alla fine dei tempi, l'identità comunitaria che ne emerge è caratterizzata dalla «nuova era», quella del nuovo popolo di Dio, creato dalla Pasqua mediante la riconciliazione che produce la salvezza universale.

Nel c. III l'autore affronta i racconti pasquali dell'opera lucana, mettendone in luce le valenze teologica, cristologica, soteriologica ed ecclesiale. Circa la prima, l'A. sottolinea come Luca metta in risalto l'iniziativa divina nella risurrezio-

ne di Gesù, quale «apice della storia della salvezza condotta da Dio attraverso il suo popolo Israele» (96). La risurrezione di Gesù appare compimento della profezia veterotestamentaria e della speranza d'Israele. Dal punto di vista cristologico, la risurrezione consente ai discepoli di completare il processo di identificazione del Nazareno, grazie all'attivazione della memoria delle sue parole e dei suoi rinvii alla Scrittura d'Israele. In terzo luogo, la risurrezione produce l'evento salvifico del perdono dei peccati, che a loro volta i discepoli dovranno annunziare. Infine, a livello ecclesiale, le manifestazioni del risorto inizialmente riservate ai singoli hanno come ultimo stadio l'apparizione all'intera comunità formata dagli undici, dal resto dei discepoli e dalle donne: questa apparizione fonda la fede ecclesiale. Così, negli Atti degli Apostoli, la collegialità dell'annuncio evangelico diventerà mediazione necessaria per accedere al messaggio della salvezza.

Per quanto riguarda il Quarto vangelo (c. IV), l'autore rileva come il racconto di Gv 20, contrapponendo le isotopie del vedere e del credere, fonda un'identità comunitaria in cui si coglie la presenza permanente del Risorto nei fratelli da amare. Per quanto riguarda Gv 21, invece, la comunità dei credenti trova la sua identità attorno a due mediazioni organizzative: «la responsabilità pastorale di Pietro e la funzione anamnetica della Scrittura giovannea» (124).

Nel c. V l'autore segnala le due tradizioni che sottendono i racconti evangelici della Risurrezione: la tradizione della tomba vuota e quella dei racconti di incontro. Circa quest'ultima, sono evidenziati gli elementi comuni e quelli divergenti (il luogo degli incontri) e i temi centrali: l'agnizione del Risorto, la corporeità e il pasto in comune, l'invio missionario. Alla luce delle tradizioni, l'A., nel c. VI, cerca di indagare la storicità dell'evento della risurrezione, avvalendosi dell'indagine e dei criteri sviluppati da G. Theissen – A. Merz, *Il Gesù storico. Un manuale*, Brescia 2008. La tesi a cui giunge è così espressa dall'autore stesso: «La spiegazione plausibile più logica che giustifica l'effetto della proclamazione della risurrezione di Gesù dai morti da parte dei discepoli è la loro partecipazione a un evento unico e inatteso, al di fuori della comune portata concettuale. I racconti evangelici comunicano al lettore un incontro straordinario e indicibile e lo introducono sulla soglia del mistero, della vita piena ultramondana. La preoccupazione degli evangelisti allora non è stata tanto descrittiva quanto evocativa di un'esperienza» (177). Il c. VII, conclusivo del lavoro, traccia una sintesi cristologica, teologica e antropologica della risurrezione: Dio si rivela come Padre che dona vita in abbondanza e in modo inimmaginabile; Gesù, nel suo *status* di risorto, come il Figlio che continua a donare se stesso mediante l'azione dello Spirito Santo; il credente come colui che fa un'esperienza inaudita dell'amore della Trinità, nel perdono dei peccati, grazie al quale giunge alla scoperta dell'umanità autentica esperita nel ricevere e donare l'amore misericordioso di Dio e nella dignità di essere figlio nel Figlio.

Lo studio di De Santis permette all'esegeta di raccogliere con frutto la presentazione sistematica e sintetizzata delle principali questioni attorno ai racconti della risurrezione che anima la ricerca scientifica recente. Questioni attorno alle quali il consenso non appare ancora unanime. Allo stesso tempo, la questione metodologica nell'analisi dei racconti pasquali s'impone in tutta la sua specificità proprio per affrontare gli interrogativi suggeriti dall'autore. Per esempio,

quando in riferimento al Quarto Vangelo l'A. dichiara che «il “vedere” del discepolo amato, quindi, penetra all'interno dell'apparenza e giunge alla profondità della “fede”. Si tratta di una fede autentica e completa nella risurrezione di Gesù» (102), si trascura il fatto che la fede autentica secondo san Giovanni implica anche la testimonianza pubblica, che il discepolo amato, nel caso specifico, non esplica, risultando una figura di fede parziale, seppur idealizzata all'interno della trama narrativa. Ciò porta inevitabilmente alla domanda che anima la ricerca del nostro A.: attraverso il racconto della risurrezione, quale identità comunitaria sta costruendo il racconto fondatore? L'interrogativo merita ancora di essere indagato per trovare risposte ancor più soddisfacenti. Anche in rapporto a quel compimento delle Scritture del popolo ebraico che nei racconti evangelici della risurrezione trovano il loro culmine: compimento che esige di essere ulteriormente esplicitato.

Andrea Albertin
Via san Francesco, 126
35121 Padova
andreaalbertin76@gmail.com

SEGNALAZIONI

C. JÓDAR ESTRELLA, *Éxodo* (Comprender la Palabra. Comentarios a la Sagrada Biblia. Versión oficial de la Conferencia Episcopal Española), BAC, Madrid 2020, p. XVIII-280, cm 22, € 19,23, ISBN 978-84-220-2164-3.

Il presente commentario all'Esodo appartiene a una Collana, *Comprender la Palabra. Comentarios a la Sagrada Biblia. Versión oficial de la Conferencia Episcopal Española*, che si propone di spiegare e commentare ai fedeli il testo biblico che viene letto nella liturgia, in gruppo o personalmente. La finalità della Collana è sia pastorale sia scientifica: partendo da uno studio serio del testo e delle sue varianti, oltre che del contesto storico e religioso e delle concezioni antropologiche e teologiche di fondo, si rivolge al lettore credente mettendo in luce il significato del testo biblico e il permanente valore che svolge nell'alimentare la vita di fede.

Il metodo seguito nei vari volumi della Collana è il medesimo: si parte da un'introduzione generale, nella quale si spiega l'origine, la composizione del libro, la struttura, il messaggio, così come si sottolinea la sua importanza per la vita della chiesa e per la liturgia. Segue il commento propriamente detto, analizzando il testo (critica testuale, struttura, genere letterario), il contesto (letterario, storico, culturale) e proponendo l'esegesi del passo preso in esame, senza dimenticare il messaggio della pericope e la sua attualizzazione ecclesiale e liturgica. Il terzo passo è costituito infine da una bibliografia finale piuttosto essenziale, che intende favorire un approfondimento ulteriore.

Questo metodo generale si applica, ovviamente, anche al presente commentario (cf. 16-18) in cui ogni sezione si apre con una giustificazione della struttura, passando poi alla traduzione del testo, secondo la versione ufficiale della Conferenza Episcopale Spagnola. Seguono note filologiche ed esplicative del testo, il commento, e un paragrafo, più o meno esteso, dedicato alla recezione ecclesiale. In esso si trovano passi neotestamentari, riferimenti patristici e citazioni del catechismo della chiesa cattolica.

L'unica osservazione un po' critica che rivolgiamo al testo riguarda il poco spazio riservato a Es 25-40: si tratta complessivamente di circa sessanta pagine (212-278), venti delle quali dedicate a Es 35-40 (260-278). Questa parte è spesso trascurata, poco letta nella liturgia e scarsamente utilizzata in ambito pastorale, ma la scelta fatta sembra confermare il sospetto che si tratti, a torto, di una porzione testuale di minore importanza.

Donatella Scaiola
Pontificia Università Urbaniana
Via Urbano VIII, 16
00165 Roma
scaiola.donatella@gmail.com

L. LEPORE, *Ciro il grande l'uomo della pace* (Bibbia e Oriente. Supplementa 30), Sardini, Bornato in Franciacorta (BS) 2020, p. 257, 24cm, € 30,00, ISBN 978-88-7506-236-1.

Il volume si presenta come uno studio sugli oracoli relativi a Ciro presenti nel libro di Isaia. Dopo l'introduzione, il primo capitolo discute le ipotesi sulla formazione del libro di Isaia, mentre il secondo presenta la figura di Ciro il grande dal punto di vista storiografico. Il capitolo terzo è un'analisi di Is 43,1-3a4b; il quarto tratta gli altri oracoli di quella che l'autore definisce la «raccolta di Ciro» (Is 41,1-5; 41,8-13; 41,15-16a.25; 41,26a.27; 42,1-4.6-7.9; 44,24a.25-26; 46,10-13a; 48,14-16a.20a; 51,4-5), per la quale individua una struttura chiastica. Il quinto capitolo, a mo' di conclusione, analizza alcuni temi del Deuterioisaia. Lepore sostiene che l'autore (o gli autori) degli oracoli su Ciro abbiano avuto un ruolo molto importante sia nel processo di redazione complessiva del libro di Isaia, sia nello sviluppo dell'idea messianica nella teologia d'Israele; la tesi, però, poteva essere meglio argomentata.

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

C. CAIAZZA, *Una fedeltà possibile. Lettura in chiave narrativa di Geremia 35* (Studi e Ricerche), EDB, Bologna 2019, p. 184, cm 21, € 20,00, ISBN 978-88-10-21705-4.

Come scrive Nuria Calduch-Benages nella prefazione, «l'opera è ricca di spunti e intuizioni originali, ed è destinata a diventare punto di riferimento per tutte le persone desiderose di approfondire questo componimento (*i.e.* Ger 35) dove si scontrano il rifiuto dei recabiti all'invito di bere ... e il rifiuto del popolo di Giuda verso i comandi di Dio» (9-10). Una pubblicazione che riprende, con alcune variazioni e integrazioni, la dissertazione dottorale presentata nella Pontificia Università Gregoriana sotto la guida di Nuria Calduch-Benages e di Jean-Pierre Sonnet. Il volume si presenta suddiviso in tre parti. La prima e la seconda esplorano la dinamica narrativa di Ger 35 e ne definiscono le ulteriori risorse narrative. La terza parte è dedicata ai risvolti teologici conclusivi. Un'ampia e accurata bibliografia (165-181) conclude il volume che consegna al lettore il contrasto tra la fedeltà possibile (recabiti) e l'ostinata infedeltà (Giuda) e la lezione che proviene dalla fedeltà – che è ascolto e obbedienza – capace di capovolgere ogni situazione bloccata, apparentemente senza via di uscita, perché l'agire di Dio sfugge a ogni forma di condizionamento: lo straniero può divenire testimonianza della fedeltà di Dio. Un volume interessante, ricco di pathos che

restituisce riflessioni profonde sulla fedeltà di Dio di fronte alla reiterata infedeltà di Giuda.

Giuseppina Zarbo
 ISSR – Facoltà Teologica di Sicilia
 Via Vittorio Emanuele, 463
 90134 Palermo
 zarbogiusy@libero.it

E. DI PEDE, *Ézéchiél* (Mon ABC de la Bible), Cerf, Paris 2021, p. 148, cm 20, € 12,00, ISBN 978-2-204-14042-3.

Il libro di Ezechiele è, notoriamente, un testo difficile, a tratti perfino ostico, che ha dato adito a interpretazioni contrastanti. Una prima lettura di questo complicato testo biblico viene proposta da E. Di Pede che ne offre un percorso sostanzialmente di tipo tematico. Dopo i capitoli introduttivi («Avant d'ouvrir le livre»; «Résumé et structure du livre»; «Le livre d'Ézéchiél»), l'autrice individua alcuni temi, ad esempio, il popolo in esilio, metafore familiari, Gog e Magog e gli oracoli contro le nazioni, ecc., che presenta in modo essenziale, senza soffermarsi su nessuna questione tecnica.

Essendo un testo di carattere divulgativo, non ci sono note a piè di pagina, ma alla fine del libro si trovano: un lessico essenziale, una cronologia, alcune cartine geografiche e una bibliografia basilare, alla quale può far riferimento un lettore desideroso di approfondire lo studio di Ezechiele.

Pur essendo rivolto a un vasto pubblico, questo libro svolge un'utile funzione: quella di favorire l'accesso alla Bibbia da parte di un pubblico ampio, che non si avvicinerrebbe altrimenti a un libro come quello di Ezechiele, sperando che questo «antipasto» aumenti il desiderio di approfondire lo studio della Scrittura.

Donatella Scaiola
 Pontificia Università Urbaniana
 Via Urbano VIII, 16
 00165 Roma
 scaiola.donatella@gmail.com

E. DI PEDE, *L'alleanza nei profeti* (CSB 89), EDB, Bologna 2019, p. 74, cm 21, € 9,00, ISBN 978-88-10-41041-7.

Con sapienza misurata e profonda, E. Di Pede scandaglia la realtà della *berît* nella profezia di Israele. Dopo aver indicato che essa costituisce il «vero dina-

mismo dell'esistenza di Israele, segno della sollecitudine di YHWH per il suo popolo» (7), e ribadito che essa – come aveva già intuito Paul Beauchamp – è «la struttura logica» per descrivere e strutturare le relazioni, per definire l'avventura della relazione tra gli uomini e tra loro e YHWH, l'A. sottolinea che anche secondo la profezia, come nella Torah, nella *berît* Israele «esprime la sua esperienza fondamentale: essere, diventare, formare un popolo che vive con YHWH una relazione unica e privilegiata» (7). Dono di grazie dunque, sempre sottoposto però al possibile fallimento, quando Israele volge il suo sguardo verso gli idoli, di fatto rifiutando il dono e trasformando l'elezione in sconsiderate pretese elative. Una stabilità in movimento, come con felice intuizione l'A. definisce nell'ultimo capitolo la *berît*. La lettura di testi scelti dai profeti (cui si aggiunge il famoso testo di Gs 24) arricchisce questo volume dedicato a uno dei temi di teologia biblica centrali nell'Antico Testamento.

Giuseppina Zarbo
 ISSR – Facoltà Teologica di Sicilia
 Via Vittorio Emanuele, 463
 90134 Palermo
 zarbogiusy@libero.it

F. VANNINI, *Solo Dio è giusto (Sir 18,2). Una lettura di Sir 18,1-14 alla luce della santità di Dio*, Cittadella, Assisi 2020, p. 271, cm 21, € 18,90, ISBN 978-88-308-1769-2.

Eccellente lavoro di ricerca su Ben Sira, sulla scia di altri diretti con perizia e intelligenza grandi da Nuria Calduch-Benages. Quello che qui si segnala è frutto di una tesi dottorale in Teologia Biblica presentata presso la Facoltà teologica dell'Italia Centrale a Firenze. Un volume che presenta un dettagliato studio esegetico-teologico di Sir 18,1-14, pericope poco studiata precedentemente. L'A. mostra con grande acribia la coerenza interna delle varie versioni (greco I e II, siriano e latino), mettendo in pratica l'insegnamento di M. Gilbert: bisogna accogliere ogni forma del testo nella sua tipicità senza mortificare o tentare di uniformare le diverse letture, assumendo il principio di coerenza che caratterizza ogni versione del testo (cf. 18). Infatti, dopo il c. 1 dedicato alla delimitazione del testo e il c. 2 in cui l'A. presenta un'analisi dettagliata della pericope, nel c. 3 (129-188), si sofferma sulle diverse forme del testo, prima di offrire una sintesi sul valore di Sir 18,1-14 nella riflessione del Siracide. Secondo l'A. la pericope offre molteplici suggestioni per la comprensione del mistero di Dio, «creatore e misericordioso, sempre intento a rigenerare i suoi» (243) che devono apprendere ad abitare il limite e la fragilità dell'umano, per essere liberati da ogni forma di arroganza e poter stare sulla soglia del mistero (cf. 243). Una lezione che al Siracide proviene dalla riflessione sapienziale precedente (cf. Giobbe), ribadita con forza come deposito e testimonianza della fede

dei padri che si apre necessariamente alla preghiera e alla lode verso Colui che, unico, può dirsi «Giusto».

Angelo Passaro
Facoltà Teologica di Sicilia
Via Vittorio Emanuele, 463
90134 Palermo
a.passaro@fatesi.it

M.K.W. SUH, *Power and Peril. Paul's Use of Temple Discourse in 1 Corinthians* (BZBW 239), De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2020, p. XII-275, cm 23, € 86,95, ISBN 978-3-11-067884-0.

Il volume – una tesi dottorale diretta dal prof. Carl Holladay e presentata alla Emory University di Atlanta, presenta un'interessante indagine a partire dalla domanda di Paolo riportata in 1Cor 3,16: «Sapete che voi siete il tempio di Dio e che lo Spirito di Dio dimora in voi?», che si presenta nel suo aspetto retorico attendendosi una risposta affermativa. L'A. di questa interessante ricerca parte dalla considerazione che la domanda è rivelativa di un mondo culturale, prima che culturale, assolutamente nuovo nel mondo antico. Ripercorrendo, infatti, testi letterari e cultura materiale nello spazio del mediterraneo antico (400 a.C. – 200 d.C.), l'A. mostra come l'idea di tempio, e i temi a essa collegati, di carattere politico, sociale, culturale, presentati da Paolo nei testi di 1Cor riflettano preoccupazioni attestate nei templi e nei santuari greci, romani e giudaici. Interessante e per certi versi innovativo è il tentativo dell'A. di contestualizzare la riflessione paolina nel punto di vista di coloro che visitavano il tempio. In esso trovava spazio una comunità che scopri i doni di Dio rimanendo però vulnerabile sia per fattori esterni che interni.

Giuseppina Zarbo
ISSR – Facoltà Teologica di Sicilia
Via Vittorio Emanuele, 463
90134 Palermo
zarbogiusy@libero.it

R. MANDIROLA, *La gioia di seguirti. Lettura meditata della lettera ai Filippesi*, EDB, Bologna 2020, p. 291, cm 21, € 24,00, ISBN 978-88-10-51380-4.

La Lettera di san Paolo ai Filippesi è esaminata da Renzo Mandirola (da qui in avanti RM) secondo alcuni passaggi tipici della *lectio divina*. L'introduzione del libro sintetizza alcune coordinate di tipo storico che permettono di inquadrare il contesto geografico, culturale, ecclesiale e missionario entro il quale lo

scritto paolino ha visto la luce. Successivamente, RM sviluppa una lettura continua del tracciato epistolare, suddiviso in brani secondo le principali acquisizioni dei commentari di natura scientifica. Su ciascun brano l'autore offre tre sguardi. Il primo è la *lectio* del testo, approfondito non secondo i canoni strettamente esegetici, ma fornendo le principali informazioni di tipo lessicale, letterario ed ermeneutico, così da fornire al lettore gli elementi basilari e imprescindibili della «lettera» del testo. Il secondo momento, che risulta il più esteso, articolato e squisitamente espressivo del percorso spirituale e pastorale di RM, è dedicato alla *meditatio*. Peculiare del lavoro intrapreso dall'autore è, a nostro avviso, una *meditatio* i cui temi prendono avvio dal vissuto umano e credente dei primi destinatari, attualizzati in rapporto alla contemporaneità, tenendo conto anche della tradizione patristica e spirituale cristiana. Il terzo e ultimo momento è l'*oratio*, in cui l'autore trasforma in preghiera, mediante testi da lui stesso ideati, il brano biblico approfondito. Corredano il terzo momento alcune domande di approfondimento, che per la maggior parte consentono al lettore uno scavo interiore profondo e personalizzante, talvolta, invece, sono formulate in modo «chiuso», nel senso che presuppongono, come risposta, un semplice «sì/no» che meno favorisce un'appropriazione personalizzata dell'annuncio biblico.

Il lettore potrà acquisire con frutto un metodo di lettura orante della Parola rigoroso e fecondo. Il pregio del testo di RM sta proprio nel trasmettere, attraverso un percorso di *lectio divina*, che la «lettera» del testo è già «lettura spirituale»: conoscere e studiare il testo biblico (su questo l'autore poteva osare ancor più!) non è altra cosa dal cogliere il senso spirituale che esso emana e, di conseguenza, la preghiera che esso suscita. Anche in documenti magisteriali non troppo lontani nel tempo, come la *Verbum Domini*, questa relazione tra senso letterale e senso spirituale del testo continua a essere polarizzata e distinta, con una predilezione del secondo fattore rispetto al primo, lasciato come appannaggio dei soli specialisti e studiosi. In questo contributo, RM ha saputo ben armonizzarle e questo garantisce la soddisfazione nel percorrerne le pagine.

Andrea Albertin
Via San Francesco, 126
35121 Padova
andreaalbertin76@gmail.com

D. CANDIDO – L. PESSOA DA SILVA PINTO (edd.), *A Necessary Task. Essays on Textual Criticism of the Old Testament in memory of Stephen Pisano*, Gregorian & Biblical Press, Rome 2020, p. 296, cm 23, € 32,00, ISBN 978-88-7653-724-0.

Bisogna essere grati a Dionisio Candido e a Leonardo Pessoa da Silva Pinto per aver curato questo interessante volume miscellaneo con cui si vuole ricordare il prof. P. Stephen Pisano, loro *Doktovater* e docente di Critica Testuale per generazioni di studenti del Pontificio Istituto Biblico. Il FS non era però ancora pronto quando, dopo una breve malattia, il prof. Pisano compì il suo transito da

questo mondo al Padre (7 ottobre 2019). Insieme al Rettore del PIB si decise di pubblicare comunque il volume *In Memoriam*. Scelta opportuna che ci consegna una serie di studi interessantissimi presentati da amici e studiosi del compianto Steve: tra gli altri, E. Ulrich, E. Tov, A. Passoni dell'Acqua, J. Trebolle Barrera, A. Schenker, K. De Troyer, R. Clifford, A. van der Kooij. Studi che dimostrano come la Critica Testuale sia disciplina difficile e impegnativa («necessary evil» secondo Pisano), ma assolutamente necessaria, come il titolo del volume suggerisce, *step* essenziale negli studi biblici.

Giuseppina Zarbo
 ISSR – Facoltà Teologica di Sicilia
 Via Vittorio Emanuele, 463
 90134 Palermo
 zarbogiusy@libero.it

Textual History of the Bible. The Deuterocanonical Scriptures, vol. 2B: Baruch/ Jeremiah, Daniel (Additions), Ecclesiasticus/Ben Sira, Enoch, Esther (Additions), Ezra, General Editor ARMIN LANGE, Volume Editors FRANK FEDER and MATHIAS HENZE, Associate Editor MIKA PAJUNEN, Brill, Leiden 2020, p. XXXIII-542, cm 26,5, € 205,00, ISBN 978-90-04-35561-3; ISSN 2468-3027.

Textual History of the Bible, opera diretta da Armin Lange, professore nell'*Institut für Judaistik* dell'Università di Vienna, prevista in 4 volumi (Vol. 1: The Hebrew Bible; Vol. 2: Deuterocanonical Scriptures; Vol. 3: A Companion to Textual Criticism; Vol. 4: Indices, and Manuscript Catalogues) e pubblicata anche in formato elettronico, è un *Reference Book*, strumento indispensabile per quanti si interessano della vicenda testuale dei libri biblici. Per la prima volta, infatti, tutte le informazioni attualmente disponibili sulla storia testuale, sulle tecniche di traduzione, sui manoscritti, sull'importanza dei testimoni testuali di ogni libro biblico, compresi i deuterocanonici, sono messi a disposizione degli studiosi della storia del testo biblico. Questo complesso di informazioni incontra inoltre articoli sulla storia della ricerca, sulla storia editoriale della Bibbia Ebraica e su altri aspetti delle scienze ausiliarie (*Hilfswissenschaften*): papirologia, codicologia e linguistica.

Il volume 2B che qui segnaliamo raggruppa parte dell'antica letteratura giudaica che non fa parte della Bibbia ebraica e che tuttavia era o è inserita nel canone di almeno una delle chiese cristiane. Sono testi che hanno goduto di autorità durante il periodo del Secondo Tempio: 1-2 Baruc, 4 Baruc, Lettera di Geremia, Profezia di Geremia a Pashur, Storia dell'esilio a Babilonia, Le Addizioni (deuterocanoniche) a Daniele, Ben Sira, 1 Enoc (+ Libro dei Giganti e 2-3 Enoc), Addizioni a Esther, 3-6 Ezra, Giubilei, Giuditta, 1-4 Maccabei, il libro etiopico di Maccabei, Preghiera di Manasse, Salmi 151-155, Salmi e Odi di Salomone, Tobia, e il libro della Sapienza. Si presenta la versione di ogni testo/libro accompagnata da un articolo in cui si presenta in forma di *survey* la loro storia testuale. Ci si

potrà rendere conto, anche da parte dei non specialisti, che sono state conservate differenti versioni, ognuna con una particolare storia testuale, dei libri deuterocanonici. Di ogni versione dei testi deuterocanonici si offre, inoltre, per la prima volta una esauriente e documentata introduzione.

Non si può perciò non essere d'accordo con le parole della presentazione di questo volume «first comprehensive reference work to cover all aspects of the textual history and textual criticism of the Hebrew Bible and its deuterocanonical Scriptures».

Angelo Passaro
 Facoltà Teologica di Sicilia
 Via Vittorio Emanuele, 463
 90134 Palermo
 a.passaro@fatesi.it

BÖHLENDORF-ARSLAN B., *Die Oberstadt von Hattuša. Die mittelbyzantinische Siedlung in Boğazköy. Fallstudie zum Alltagsleben in einem anatolischen Dorf zwischen dem 10. und 12. Jahrhundert* (Bogazköy-Hattuša 26), De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2019, p. XVIII-695, cm 30, € 129,95, ISBN 978-3-11-060700-0.

Il *Deutsches Archäologisches Institut* pubblica una interessante e ben documentata ricerca di Beate Böhlendorf-Arslan, della Philipps-Universität di Marburgo, nella Serie «Bogazköy-Hattuša 26». Si tratta del *report* dello scavo condotto nella città alta di Bogazköy-Hattuša che ha portato alla individuazione di un villaggio di cui non è attestato il nome, che nel periodo bizantino fu costruito in cima al tempio ittita nella città alta di Boğazköy. L'insediamento comprendeva circa venti edifici, un monastero con una chiesa, e come un cimitero con una cappella funeraria. Il ricco inventario di oggetti rinvenuti in questo sito, che è stato abbandonato nel 11° secolo, offre una finestra unica sulla vita quotidiana e sul vissuto degli abitanti del villaggio nel Medioevo. Il volume dunque si presenta come un *Case Study* di un villaggio anatolico tra 10° e 12° secolo. Accurato, documentato, ricco di immagini e di disegni, offre uno spaccato dell'insediamento, soffermandosi sulla tecnica di costruzione, sull'architettura e la sua stratigrafia e cronologia. Un capitolo è dedicato al «cimitero» e uno, ampio, alla ceramica, al vetro e agli oggetti di piccole dimensioni. Il c. 5 presenta la cultura materiale, e la sintesi del c. 6 precede il catalogo (235-430). Un dettagliato inventario (457-499) e una serie di tavole chiudono questo ricco e interessante volume.

Angelo Passaro
 Facoltà Teologica di Sicilia
 Via Vittorio Emanuele, 463
 90134 Palermo
 a.passaro@fatesi.it

D. RAUE (ed.), *Handbook of Ancient Nubia* (Reference), Voll. 1-2, De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2019, p. XII-1111, cm 25, € 249,00, ISBN 978-3-11-041669-5; e-ISBN 978-3-11-042038-8 (PDF); e-ISBN 978-3-11-042065-4 (EPUB).

Un volume dedicato all'archeologia dell'antica Nubia che fa uscire da un quasi-anonimato questa disciplina. L'offerta di un *Handbook* che si desidera possa diventare testo di riferimento per quanti si interessano di archeologia egiziana antica. In esso, infatti, sono facilmente rilevabili i frutti del mutuo scambio di informazioni riguardo alla cultura materiale e di uno stile di «interdisciplinary work». Due approcci si combinano in questa opera, diretta da D. Raue, dell'Ägyptisches Museum «Georg Steindorff» dell'Università di Lipsia: da un lato gli oggetti sono trattati da una «macroscopic spatial perspective» in modo che periodi storici e regioni siano collegati in maniera significativa; dall'altro la cultura materiale deve precedere le teorie di ampia portata. Dunque un volume che si propone come uno sviluppo degli studi storici e archeologici su temi che riguardano la Nubia antica, non invece una loro presentazione piena e definitiva. Esso restituisce al lettore l'affascinante sviluppo umano tra le montagne del Mar Rosso e il Sahara orientale, lungo il fiume Nilo.

Angelo Passaro
Facoltà Teologica di Sicilia
Via Vittorio Emanuele, 463
90134 Palermo
a.passaro@fatesi.it

F. MANZI (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.

Il nuovo volume curato da Franco Manzi, *Come soffia lo Spirito. Lo stile dello Spirito Santo nella Chiesa e nel mondo*, è una raccolta di 6 saggi, ciascuno dei quali sviluppa lo studio della terza persona della Trinità alla luce di una disciplina teologica diversa (teologia biblica, teologia trinitaria, sacramentaria, liturgia, teologia spirituale e teologia morale). Come rivela il curatore, ciò che accomuna tutti i contributi è l'attenzione al modo in cui lo Spirito Santo opera ordinariamente nella Chiesa e, per suo tramite, nel mondo intero. I temi affrontati in ciascuno degli interventi si configurano come un contributo scientificamente significativo e fecondo per la riflessione esegetica e teologica attuale. Nel suo insieme, il libro è una testimonianza della vitalità della scuola teologica di Milano. Come infatti specifica Manzi, esso scaturisce dalla prosecuzione di un lavoro di ricerca già avviato precedentemente e confluito nella rivista *La Scuola Cattolica* 147(2019). A differenza del fascicolo pubblicato dalla rivista citata, il nuovo contributo espande ulteriormente il lavoro del 2019, come si può evincere da una più marcata at-

tenzione all'esegesi biblica – oltre a quello di Manzi, troviamo due contributi di I. Pagani e M. Scandroglio – e dalla presenza di un contributo di taglio squisitamente ecclesiologico, curato da M. Mortola.

Gianni Carozza
Pianum - Istituto Teologico Abruzzese-Molisano
Via Nicoletto Vernia, 1
66100 Chieti
gcarozza77@gmail.com

LIBRI RICEVUTI

- BECKING B., *Israel's Past Seen from the Present. Studies on History and Religion in Ancient Israel and Judah* (BZAW 535) De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2021, p. XIX-250, cm 23, € 89,95, ISBN 978-3-11-071714-3; e-ISBN 978-3-11-071726-6 (PDF); e-ISBN 978-3-11-071728-0 (EPUB); ISSN 0934-2575.
- BORGHI A.M., *Il vanto nella lettera ai Romani, Un profilo dell'identità credente*, Glossa, Milano 2021, p. 361, cm 24, € 47,00, ISBN 978-88-7105-469-8.
- BRUNI L. – GRILLI M., *L'uso dei beni. Bibbia ed economia in dialogo* (Perle), Gregorian & Biblical Press, Roma 2021, p. 140, cm 18, € 18,00, ISBN 979-1-259-86002-6.
- DEIANA G., *Osea. Gioele. Nuova versione, introduzione e commento* (I Libri Biblici. Primo Testamento 14), Paoline, Milano 2021, p. 409, cm 24, € 49,00, ISBN 978-88-315-5128-1.
- DE LAMARZELLE A., *Filiation du Fils unique et filiation des Croyants dans le Quatrième Évangile. À partir de l'étude de Jn 1,1-18; 3; 19,16b-42; 20,11-18* (EtB N.S. 86), Peeters, Leuven-Paris-Bristol, MA 2021, p. X-525, cm 24, € 93,00, ISBN 978-90-429-4520-3.
- GALASSO L., *La letteratura latina in età ellenistica*, Carocci, Roma 2021, p. 283, cm 22, € 27,00, ISBN 978-88-290-0938-1.
- LIPARI N. – PITTA A., *La giustizia. Bibbia e Giurisprudenza in dialogo*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2021, p. 160, ISBN 979-1-259-86001-9.
- MAZZETTI M., *Il determinismo degli stoici. Alle origini di un'idea*, Carocci, Roma 2021, p. 172, cm 22, € 19,00, ISBN 978-88-290-0870-4.
- OFER Y., *The Masora on Scripture and Its Method* (FoSub 7), De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2020, p. XII-286, cm 24, € 140,95, ISBN 978-3-11-059574-1.
- 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.
- SAVINI F., «*Quale pace tra il ricco e il povero?*» (*Sir 13,18b*). *Il binomio povertà-ricchezza nel libro di Ben Sira* (AnBib. Dissertationes 230), Gregorian & Biblical Press, Roma 2020, p. 388, cm 23, € 38,00, ISBN 978-88-7653-731-8.
- SIEVERS J. – LEVINE A.-J. (edd.), *I Farisei* (Lectio 14), San Paolo – Gregorian & Biblical Press, Cinisello Balsamo-Roma 2021, p. 430, cm 23, € 45,00, ISBN 978-88-922274-1-5.
- TEKONIEMI T.T., *The Textual History of 2 kings 17* (BZAW 536), De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2021, p. XII-311, cm 23, € 89,95, ISBN 978-3-11-072076-1; e-ISBN 978-3-11-072079-2 (PDF); e-ISBN 978-3-11-072085-3 (EPUB); ISSN 0934-2575.
- TOSATO A., *The Catholic Statute of Biblical Interpretation*, a cura di MONICA LUGATO, G&BP, Roma 2021, p. 115, cm 21, € 18,00, ISBN 978-88-7653-734-9.
- WÉNIN A., *Abramo. Una guida alla lettura* (CSB 90), EDB, Bologna 2019, p. 78, cm 21, € 9,50, ISBN 978-88-10-41042-4.

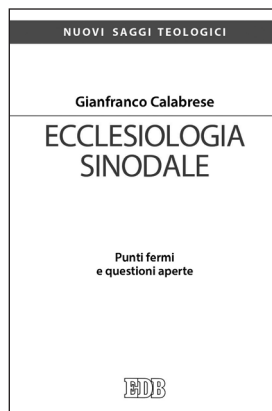
GIANFRANCO CALABRESE

Ecclesiologia sinodale

Punti fermi e questioni aperte

La sinodalità ha caratterizzato – anche se con termini, istituzioni e modalità diversi – il cammino della Chiesa fin dall’inizio, manifestandone l’identità e la missione. I diversi doni carismatici e ministeriali, la stessa costituzione gerarchica della Chiesa, non precedono la comune vocazione sinodale, ma la servono.

È questa la proposta e la prospettiva che l’autore vuole offrire attraverso quest’opera alla comunità ecclesiale e alla riflessione teologica.



«NUOVI SAGGI TEOLOGICI»

pp. 168 - € 15,00

EDB Edizioni
Dehoniane
Bologna

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

www.dehoniane.it

ENRICO BRANCOZZI

Rifare i preti

Come ripensare i Seminari
Saggio introduttivo di Erio Castellucci

La tipologia classica della vocazione presbiterale cattolica è ancora affidata all'autocandidatura: è il singolo che si presenta e chiede di essere accolto per «farsi prete». Se la prospettiva fosse invece primariamente ecclesiale, sarebbe la comunità nel suo insieme che elegge un candidato. Già il solo fatto che un'intera comunità cristiana di fedeli pensi a una persona da proporre alla Chiesa per il ministero metterebbe al riparo da errori grossolani. Ma chi chiede di entrare in seminario spesso non è consapevole che debba essere la Chiesa a fare discernimento sull'idoneità e ritiene più che sufficiente la propria disponibilità personale a dedicare la vita al ministero.



«TEOLOGIA VIVA»

pp. 192 - € 16,00

EDB Edizioni
Dehoniane
Bologna

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

www.dehoniane.it

SIMONE MORANDINI - SERENA NOCETI (CURR.)

Diventare teologi

Cammini aperti di uomini e donne

Prefazione di Erio Castellucci

Chi sono i teologi, le teologhe? Non esiste una "figura-standard". Differenze di età, genere, provenienza sociale e religiosa, cultura, formazione, anche nel pur piccolo contesto italiano, determinano una pluralità di storie, come mostrano le biografie raccolte nel libro.

Contributi di: Marinella Perroni, Antonio Autiero, Enzo Biemmi, Giorgio Bonaccorso, Piero Coda, Cristina

Simonelli, Antonietta Potente, Fulvio Ferrario, Paolo Boschini, Sergio Tanzarella, Paolo Gamberini, Andrea Grillo, Simone Morandini, Riccardo Battocchio, Pier Davide Guenzi, Serena Noceti, Claudio Monge, Massimo Faggioli.



«TEOLOGIA VIVA»

pp. 168 - € 17,00

EDB Edizioni
Dehoniane
Bologna

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

www.dehoniane.it